

O EGO E O ID (1923)

INTRODUÇÃO DO EDITOR INGLÊS

DAS ICH UND DAS ES

(a) EDIÇÕES ALEMÃS:

1923 Leipzig, Viena e Zurique, Internationaler Psychoanalytischer Verlag, 77 págs.

1925 G.S., 6, 351-405.

1931 *Theoretische Schriften*, 338-91.

1940 G.W., 13, 237-289.

(b) TRADUÇÃO INGLESA:

The Ego and the Id

1927 Londres, Hogarth Press e Instituto de Psicanálise, 88 págs. (Trad. de Joan Riviere.)

A presente tradução inglesa é versão consideravelmente modificada da publicada em 1927.

Este livro apareceu na terceira semana de abril de 1925, embora estivesse na mente de Freud desde, pelo menos, o mês de julho anterior (Jones, 1957, 104). Em 26 de setembro de 1922, no Sétimo Congresso Psicanalítico Internacional, que se reuniu em Berlim e que foi o último a que assistiu, ele leu um breve artigo com o título 'Etwas vom Unbewussten [Algumas Observações sobre o Inconsciente]', no qual prenunciou o conteúdo do livro. Um resumo deste artigo (que nunca foi publicado) apareceu naquele outono no *Int. Zeitschrift Psychoanal.*, 5 (4), 486, e, embora não haja certeza de que tenha sido escrito pelo próprio Freud, vale a pena registrá-lo: 'Algumas Observações sobre o Inconsciente'

'O orador repetiu a conhecida história do desenvolvimento do conceito de "inconsciente" em psicanálise. "Inconsciente" foi, em primeira instância, um termo puramente descritivo, que, por conseguinte, incluía o que é temporariamente latente. A visão dinâmica do processo de repressão, contudo, tornou necessário fornecer ao inconsciente um sentido sistemático, de maneira que tivesse de ser igualado ao reprimido. O que é latente e apenas temporariamente inconsciente recebeu o nome de "pré-consciente" e, do ponto de vista sistemático, foi colocado em proximidade estreita com o consciente. O significado duplo do termo "inconsciente" indubitavelmente envolvia desvantagens, embora elas fossem de pequena significação e difíceis de evitar. Demonstrou-se, contudo, que não é praticável encarar o reprimido como coincidindo com o inconsciente, e o ego com o pré-consciente e o consciente. O orador debateu os dois fatos

que mostram que também no ego existe um inconsciente, que se comporta dinamicamente como o inconsciente reprimido: os dois fatos de uma resistência que deriva do ego durante a análise e de um sentimento de culpa inconsciente. Anunciou que em livro a aparecer brevemente - *O Ego e o Id* - fez uma tentativa de avaliar a influência que estas novas descobertas devem ter sobre nossa visão do inconsciente.'

O Ego e o Id é o último dos grandes trabalhos teóricos de Freud. Ele oferece uma descrição da mente e de seu funcionamento que, à primeira vista, parece nova e até mesmo revolucionária, e, em verdade, todos os escritos psicanalíticos que datam de após sua publicação portam a marca inequívoca dos seus efeitos, pelo menos com relação à terminologia. Entretanto, apesar de todas as suas novas compreensões internas (*insights*) e sínteses, podemos traçar, como tão amiúde acontece com as aparentes inovações de Freud, as sementes de suas novas idéias em trabalhos anteriores e, às vezes, muito anteriores.

Os precursores do atual quadro geral da mente foram sucessivamente o 'Projeto' de 1895 (Freud, 1950a), o Capítulo VII de *A Interpretação de Sonhos* (1900a) e os artigos metapsicológicos de 1915. Em todos estes, os problemas inter-relacionados do funcionamento mental e da estrutura mental foram inevitavelmente considerados, embora com acento variável sobre os dois aspectos da questão. O acidente histórico de que a psicanálise tivesse sua origem em vinculação com o estudo da histeria conduziu imediatamente à hipótese da repressão (ou, mais geralmente, da defesa) como função mental, e isto, por sua vez, a uma hipótese topográfica - a uma representação da mente incluindo duas partes, uma reprimida e outra repressora. A qualidade de 'consciência' achava-se, evidentemente, envolvida de perto nessas hipóteses, e foi muito fácil igualar a parte reprimida da mente ao que era 'inconsciente', e a repressora ao que era 'consciente'. Os primitivos diagramas pictóricos de Freud sobre a mente, em *A Interpretação de Sonhos* (Edição *Standard* Brasileira, Vol. V, págs. 573-577, IMAGO Editora, 1972) e em sua carta a Fliess de 6 de dezembro de 1896 (Freud, 1950a, Carta 52), foram representações dessa visão da posição. E este esquema aparentemente simples fundamenta todas as primeiras idéias teóricas de Freud: funcionalmente, uma força reprimida esforçando-se em abrir caminho até a atividade, mas mantida sob controle por uma força repressora, e, estruturalmente, um 'inconsciente' a que se opõe um 'ego'.

Não obstante, as complicações logo se tornaram manifestas. Rapidamente se viu que a palavra 'inconsciente' estava sendo utilizada em dois sentidos: o 'descritivo' (que simplesmente atribuía uma *qualidade* específica a um estado mental) e o 'dinâmico' (que atribuía uma *função* específica a um estado mental). Esta distinção já fora enunciada, embora não nestes termos, em *A Interpretação de Sonhos* (Ed. *Standard* Bras., Vol. V, págs. 650-651). Ela foi afirmada muito mais claramente no artigo em inglês escrito para a Sociedade de Pesquisas Psíquicas (1912g, *Standard Ed.*, 12, 262). Desde o início, porém, uma outra noção, mais obscura, já se achava envolvida (como era claramente mostrado pelos diagramas pictóricos): a noção de 'sistemas' da mente. Isto implicava uma divisão topográfica ou estrutural da mente baseada em algo mais que função, uma divisão em partes às quais era possível atribuir um certo número de características e métodos de operação diferenciadores. Algo dessa idéia já se achava indubitavelmente implícito

na expressão 'o inconsciente', que aparecera muito cedo (por exemplo, em nota de rodapé a *Estudos sobre a Histeria*, 1895d, Edição *Standard Brasileira*, Vol. II, pág. 89, IMAGO Editora, 1974). O conceito de um 'sistema' tornou-se explícito em *A Interpretação de Sonhos* (1900a), *ibid.*, V, 572-573. Pelos termos em que foi aí introduzida, uma imagística topográfica era imediatamente sugerida, embora Freud fizesse advertência contra tomar-se isso ao pé da letra. Havia um certo número desses sistemas (mnêmico, perceptivo etc.) e, entre eles, o 'inconsciente' (*ibid.*, 577), o qual, 'a bem da simplicidade', deveria ser designado como 'o sistema *Ics*'. Nessas passagens anteriores, tudo o que era abertamente significado por esse sistema inconsciente era o reprimido, até chegarmos à seção final de *A Interpretação de Sonhos* (*ibid.*, V, pág. 648 e segs.), onde algo com um raio de ação muito maior era indicado. Posteriormente, a questão permaneceu em estado latente até o artigo para a S.P.P. (1912g), já mencionado, onde (além da diferenciação clara feita entre os empregos descritivo e dinâmico do termo 'inconsciente'), nas últimas frases do trabalho, um terceiro emprego, 'sistemático', era definido. Pode-se notar que, nessa passagem (*Standard Ed.*, 12, 266), foi apenas para esse inconsciente 'sistemático' que Freud propôs usar o símbolo '*Ics*'. Tudo isso parece muito objetivo, mas, de modo bastante estranho, o quadro foi mais uma vez obscurecido no artigo metapsicológico sobre 'O Inconsciente' (1915e). Na Seção II desse trabalho (Edição *Standard Brasileira*, Vol. XIV, pág. 198 e segs., IMAGO Editora, 1974), não mais havia três empregos do termo 'inconsciente', mas apenas dois. O emprego 'dinâmico' desaparecera e fora presumivelmente incluído no 'sistemático', que ainda deveria ser chamado de '*Ics*.', embora agora incluísse o reprimido. Finalmente, no Capítulo I do presente trabalho (assim como na Conferência XXXI das *Novas Conferências Introdutórias*, 1933a) Freud retornou à distinção e classificação tríplice, embora, ao final do capítulo, aplique a abreviação '*Ics*.', inadvertidamente talvez, a todos os três tipos de 'inconsciente' ([1]).

Mas surgiu então a questão de saber se, aplicado a um *sistema*, o termo 'inconsciente' seria apropriado. No quadro estrutural da mente, o que, desde o início, fora muito claramente diferenciado de 'o inconsciente', fora 'o ego'. E agora começava a parecer que o próprio ego deveria ser parcialmente descrito como 'inconsciente'. Isso foi apontado em *Além do Princípio de Prazer*, numa frase que, na primeira edição (1920g), dizia: 'Pode ser que grande parte do ego seja, ela mesma, inconsciente; somente uma parte dele, provavelmente, é abrangida pelo termo "pré-consciente".' Na segunda edição, um ano depois, essa frase foi alterada para: 'É certo que grande parte do ego é, ela mesma, inconsciente (...); somente uma pequena parte dele é abrangida pelo termo "pré-consciente".' Essa descoberta e os fundamentos para ela foram enunciados com insistência ainda maior no primeiro capítulo do presente trabalho.

Tornou-se assim aparente que, tanto no que concerne ao 'inconsciente' quanto no que concerne ao 'ego', o critério de consciência não era mais útil na construção de uma representação estrutural da mente. Por conseguinte, Freud abandonou o uso da consciência nessa capacidade: 'estar consciente' deveria doravante ser encarado simplesmente como uma qualidade que poderia ou não estar ligada a um estado mental. O antigo sentido 'descritivo' do termo foi, em verdade, tudo o que permaneceu. A nova terminologia que Freud agora introduzira

teve um efeito altamente esclarecedor e, assim, tornou possíveis novos avanços clínicos. Em si mesma, porém, não envolveu quaisquer alterações nas opiniões de Freud sobre a estrutura e o funcionamento mentais. Em verdade, as três entidades recentemente apresentadas, o id, o ego e o superego, tinham, todas elas, extensas histórias passadas (duas delas sob outros nomes) e valerá a pena examiná-las.

O termo '*das Es*', como o próprio Freud explica adiante ([1]), derivou-se, em primeira instância, de Georg Groddeck, médico que clinicava em Baden-Baden, que recentemente se havia ligado à psicanálise e por cujas idéias largas Freud sentia muita simpatia. Groddeck, por sua vez, parece ter derivado '*das Es*' do seu próprio professor, Ernest Schweninger, médico alemão bem conhecido, de uma geração anterior. Entretanto, como Freud também indica, o uso da palavra certamente remonta a Nietzsche. De qualquer modo, o termo foi adaptado por Freud a um significado diferente e mais preciso que o de Groddeck. Ele esclareceu e em parte substituiu os empregos mal definidos dos termos anteriores '*o inconsciente*', '*o Ics.*' e '*o inconsciente sistemático*'.

A posição com referência a '*das Ich*' é muito menos clara. O termo, naturalmente, estivera em uso familiar antes dos dias de Freud, mas o sentido preciso que ele próprio atribuiu em seus escritos anteriores não deixa de ser ambíguo. Parece possível detectar dois empregos principais: um em que o termo distingue o eu (*self*) de uma pessoa como um todo (incluindo, talvez, o seu corpo) das outras pessoas, e outro em que denota uma parte específica da mente, caracterizada por atributos e funções especiais. Foi neste segundo sentido que ele foi utilizado na elaborada descrição do '*ego*' no primitivo '*Projeto*' de Freud, de 1895 (Freud, 1950a, Parte I, Seção 14), e é neste mesmo sentido que é empregado na anatomia da mente, em *O Ego e o Id*. Em algumas de suas obras intervenientes, particularmente em vinculação ao narcisismo, o '*ego*' parece corresponder sobretudo ao '*eu*' (*self*). Nem sempre é fácil, contudo, traçar uma linha entre esses dois sentidos da palavra.

O que é inteiramente certo, entretanto, é que, após a tentativa isolada, no '*Projeto*' de 1895, de uma análise pormenorizada da estrutura e funcionamento do ego, Freud deixou o assunto quase intocado por cerca de 15 anos. Seu interesse estava concentrado em suas investigações do inconsciente e seus instintos, particularmente os sexuais, e no papel que desempenhavam no comportamento mental normal e anormal. O fato de as forças repressivas desempenharem papel igualmente importante, certamente nunca foi desprezado, e sempre se insistiu nisso; mas um exame mais acurado dessas forças foi deixado para o futuro. Era o bastante, no momento, dar-lhes o nome abrangente de '*o ego*'.

Houve duas indicações de uma mudança, ambas por volta do ano de 1910. Num artigo sobre distúrbios psicogênicos da visão (1910), surge o que parece ser uma primeira menção de '*instintos do ego*' (Edição *Standard* Brasileira, Vol. XI, pág. 199, IMAGO Editora, 1970), combinando as funções de repressão com as de autopreservação. O outro desenvolvimento, mais importante, foi a hipótese do narcisismo, proposta pela primeira vez em 1909, e que conduziu a um exame pormenorizado do ego e suas funções numa variedade de vinculações - no estudo sobre Leonardo (1910c), na história clínica de Schreber (1911c), no artigo sobre os

dois princípios do funcionamento mental (1911b), no artigo sobre o próprio 'Narcicismo' (1914c) e no artigo metapsicológico sobre 'O Inconsciente' (1915e). Nesse último trabalho, contudo, ocorreu um outro desenvolvimento: que fora descrito como sendo o ego tornou-se então o 'sistema' Cs. (Pcs.). Este sistema é o progenitor do 'ego', tal como o temos na nova terminologia corrigida, da qual, como vimos, a vinculação confusa com a qualidade de 'consciência' foi removida.

As funções do sistema Cs. (Pcs.), tal como enumeradas em 'O Inconsciente' (Ed. *Standard Bras.*, Vol. XIV, pág. 216), incluem atividades como a censura, o teste da realidade, e assim por diante, todas as quais são agora atribuídas ao 'ego'. Há uma função específica, contudo, cujo exame deveria conduzir a resultados momentosos: a faculdade autocrítica. Esta e o 'sentimento de culpa', correlacionado, atraíram o interesse de Freud desde os primeiros dias, principalmente em vinculação com a neurose obsessiva. Sua teoria de que as obsessões são 'autocensuras transformadas' por um prazer sexual fruído na infância foi plenamente explicada na Seção II de seu segundo artigo sobre 'As Neuropsicoses de Defesa' (1896b), após ter sido delineado um pouco mais cedo em suas cartas a Fliess. Que as autocensuras podem ser inconscientes, já se achava implícito nessa etapa e foi enunciado de modo específico no artigo sobre 'Obsessive Actions and Religious Practices' (1907b), *Standard Ed.*, 9, 123. Foi somente com o conceito de narcisismo, contudo, que se pôde lançar luz sobre o mecanismo real dessas autocensuras. Na Seção III de seu artigo sobre narcisismo (1914c), Freud começou por sugerir que o narcisismo da primeira infância é substituído no adulto pela devoção a um ideal do ego erigido dentro de si próprio. Apresentou então a noção de que pode haver 'uma instância psíquica especial' cuja tarefa é vigiar o ego real e medi-lo pelo ego ideal ou ideal do ego - ele parecia utilizar indiscriminadamente os termos (Ed. *Standard Bras.* Vol. XIV, pág. 112). Atribuiu um certo número de funções a essa instância, inclusive a consciência normal, a censura do sonho e certos delírios paranóicos. No artigo sobre 'Luto e Melancolia' (1917e [1915]), tornou essa instância responsável também por estados patológicos de luto (*ibid.*, XIV, pág. 280) e insistiu mais definidamente que ela era algo à parte do restante do ego, o que foi tornado ainda mais claro em *Psicologia de Grupo* (1921c). Deve-se notar, contudo, que aqui a distinção entre o próprio 'ideal do ego' e a instância interessada na sua realização foi abandonada: a 'instância' foi especificamente chamada de 'ideal do ego' (*Standard, Ed.*, 18, 109-10). É como equivalente ao 'ideal do ego' que '*das Uber-Ich*' faz o seu primeiro aparecimento ([1]), embora o seu aspecto como instância compelidora ou proibidora mais tarde predomine. Na verdade, após *O Ego e o Id* e os dois ou três trabalhos mais curtos que imediatamente o seguiram, o 'ideal do ego' desaparece quase completamente como termo técnico. Ele faz um breve reaparecimento num par de frases das *Novas Conferências Introdutórias* (1933a), Conferência XXXI, mas aqui encontramos um retorno à distinção original, pois 'uma importante função' atribuída ao superego é agir como 'o veículo do ideal do ego pelo qual o ego se mede' - quase os termos exatos em que o ideal do ego foi pela primeira vez introduzido no artigo sobre narcisismo (Ed. *Standard Bras.*, Vol. XIV, pág. 110).

Mas essa distinção pode parecer artificial quando nos voltamos para a descrição, feita

por Freud, da gênese do superego. Essa descrição (no Capítulo III) é indubitavelmente a parte do livro que se perde em importância para a tese principal da divisão tríplice da mente. O superego é aí mostrado como derivado de uma transformação das primitivas catexias objetais da criança em identificações: ele toma o lugar do complexo de Édipo. Este mecanismo (a substituição de uma catexia objetual por uma identificação e introjeção do objeto anterior) foi primeiramente aplicado por Freud (em seu estudo de Leonardo, 1910c) à explicação de determinado tipo de homossexualidade, no qual um menino substitui seu amor pela mãe identificando-se com ela (Ed. *Standard Bras.*, Vol. XI, pág. 93). Aplicou a seguir a mesma noção a estudos de depressão em 'Luto e Melancolia' (1917e), *ibid.*, Vol. XIV, pág. 281. Exames ulteriores e mais elaborados desses diversos tipos de identificações e introjeções foram desenvolvidos nos Capítulos VII, VIII e XI de *Psicologia de Grupo* (1921c), mas foi somente no presente trabalho que Freud chegou às suas opiniões finais sobre a derivação do superego das primitivas relações objetais da criança.

Havendo estabelecido sua nova descrição da anatomia da mente, Freud achava-se em posição de examinar as suas implicações, e já o faz nas últimas páginas do livro: a relação entre as divisões da mente e as duas classes de instintos, e as inter-relações entre as próprias divisões da mente, com referência especial ao sentimento de culpa. Muitas dessas questões, porém, e especificamente a última, deveriam constituir o assunto de outros trabalhos que se seguiram, em rápida sucessão. Veja-se, por exemplo, 'O Problema Econômico do Masoquismo' (1924c), 'A Dissolução do Complexo de Édipo' (1924d), os dois artigos sobre neurose e psicose (1924b e 1924e) e o artigo sobre a distinção anatômica entre os sexos (1925j), todos no volume XIX, bem como o ainda mais importante *Inibições, Sintomas e Ansiedade* (1926d), publicado apenas pouco mais tarde. Finalmente, um outro extenso estudo sobre o superego, juntamente com um interessante exame do uso correto dos termos 'superego', 'consciência', 'sentimento de culpa', 'necessidade de punição' e 'remorso', serão encontrados nos Capítulos VII e VIII de *O Mal-Estar na Civilização* (1930a). Extratos da primeira tradução (1927) deste trabalho foram incluídos na *General Selection from the Works of Sigmund Freud*, da autoria de Rickman (1937, 245-74).

O EGO E O ID [PREFÁCIO]

Os presentes estudos constituem novo desenvolvimento de algumas seqüências de pensamento que expus em *Além do Princípio de Prazer* (1920g), e para com as quais, como então observei, minha atitude era de um tipo de benevolente curiosidade. Nas páginas que se seguem, esses pensamentos são vinculados a diversos fatos da observação analítica e faz-se uma tentativa de chegar a novas conclusões, a partir dessa conjunção. No presente trabalho, contudo, não existem novos empréstimos tomados à biologia, e, devido a isso, ele se encontra mais próximo da psicanálise do que *Além do Princípio de Prazer*. Tem mais a natureza de uma síntese do que de uma especulação, e parece ter tido em vista um objetivo ambicioso. Estou consciente, porém, de que não vai além do mais grosseiro esboço e acho-me perfeitamente contente com essa limitação.

Nestas páginas são abordadas coisas que ainda não constituíram assunto da consideração psicanalítica e não foi possível evitar invadir algumas teorias que foram apresentadas por não analistas ou por ex-analistas, em sua retirada da análise. Por outro lado, sempre estive pronto a reconhecer o que devo a outros pesquisadores; neste caso, porém, não me sinto onerado por tal débito de gratidão. Se a psicanálise até aqui não demonstrou sua apreciação de certas coisas, isto nunca se deveu a que ela desprezasse sua consecução ou procurasse negar sua importância, mas porque seguia um caminho específico, que ainda não conduziu até tão longe. E, finalmente, quando as alcança, as coisas têm para ela uma aparência diferente da que têm para outros.

I - A CONSCIÊNCIA E O QUE É INCONSCIENTE

Neste capítulo introdutório nada existe de novo a ser dito e não será possível evitar repetir o que amiúde foi mencionado antes.

A divisão do psíquico em o que é consciente e o que é inconsciente constitui a premissa fundamental da psicanálise, e somente ela torna possível a esta compreender os processos patológicos da vida mental, que são tão comuns quanto importantes, e encontrar lugar para eles na estrutura da ciência. Para dizê-lo mais uma vez, de modo diferente: a psicanálise não pode situar a essência do psíquico na consciência, mas é obrigada a encarar esta como uma qualidade do psíquico, que pode achar-se presente em acréscimo a outras qualidades, ou estar ausente.

Se eu pudesse supor que toda pessoa interessada em psicologia leria este livro, deveria estar também preparado para descobrir que, neste ponto, alguns de meus leitores se deteriam abruptamente e não iriam adiante, pois aqui temos a primeira palavra de teste da psicanálise. Para muitas pessoas que foram educadas na filosofia, a idéia de algo psíquico que não seja também consciente é tão inconcebível que lhes parece absurda e refutável simplesmente pela lógica. Acredito que isso se deve apenas a nunca terem estudado os fenômenos pertinentes da hipnose e dos sonhos, os quais - inteiramente à parte das manifestações patológicas - tornam necessária esta visão. A sua psicologia da consciência é incapaz de solucionar os problemas dos sonhos e da hipnose.

‘Estar consciente’ é, em primeiro lugar, um termo puramente descritivo, que repousa na percepção do caráter mais imediato e certo. A experiência demonstra que um elemento psíquico (uma idéia, por exemplo) não é, via de regra, consciente por um período de tempo prolongado. Pelo contrário, um estado de consciência é, caracteristicamente, muito transitório; uma idéia que é consciente agora não o é mais um momento depois, embora assim possa tornar-se novamente, em certas condições que são facilmente ocasionadas. No intervalo, a idéia foi... Não sabemos o quê. Podemos dizer que esteve *latente*, e, por isso, queremos dizer que era *capaz de tornar-se consciente* a qualquer momento. Ora, se dissermos que era *inconsciente*, estaremos também dando uma descrição correta dela. Aqui ‘inconsciente’ coincide com ‘latente e capaz de tornar-se consciente’. Os filósofos sem dúvida objetariam: - Não, o termo ‘inconsciente’ não é aplicável aqui; enquanto a idéia esteve em estado de latência, ela não foi algo psíquico de modo

algum. - Contradizê-los neste ponto não conduziria a nada mais proveitoso que uma disputa verbal.

Mas nós chegamos ao termo ou conceito de inconsciente ao longo de outro caminho, pela consideração de certas experiências em que a *dinâmica* mental desempenha um papel. Descobrimos - isto é, fomos obrigados a presumir - que existem idéias ou processos mentais muito poderosos (e aqui um fator quantitativo ou *econômico* entra em questão pela primeira vez) que podem produzir na vida mental todos os efeitos que as idéias comuns produzem (inclusive certos efeitos que podem, por sua vez, tornar-se conscientes como idéias), embora eles próprios não se tornem conscientes. É desnecessário repetir em pormenor aqui o que foi explicado com tanta freqüência antes. Basta dizer que, neste ponto, a teoria psicanalítica intervém e assevera que a razão pela qual tais idéias não podem tornar-se conscientes é que uma certa força se lhes opõe; que, de outra maneira, se tornariam conscientes, e que seria então aparente quão pouco elas diferem de outros elementos que são admitidamente psíquicos. O fato de se ter encontrado, na técnica da psicanálise, um meio pelo qual a força opositora pode ser removida e as idéias em questão tornadas conscientes, torna irrefutável essa teoria. O estado em que as idéias existiam antes de se tornarem conscientes é chamado por nós de repressão, e asseveramos que a força que instituiu a repressão e a mantém é percebida como *resistência* durante o trabalho de análise.

Obtemos assim o nosso conceito de inconsciente a partir da teoria da repressão. O reprimido é, para nós, o protótipo do inconsciente. Percebemos, contudo, que temos dois tipos de inconsciente: um que é latente, mas capaz de tornar-se consciente, e outro que é reprimido e não é, em si próprio e sem mais trabalho, capaz de tornar-se consciente. Esta compreensão interna (*insight*) da dinâmica psíquica não pode deixar de afetar a terminologia e a descrição. Ao latente, que é inconsciente apenas descritivamente, não no sentido dinâmico, chamamos de *pré-consciente*; restringimos o termo *inconsciente* ao reprimido dinamicamente inconsciente, de maneira que temos agora três termos, consciente (*Cs.*), pré-consciente (*Pcs.*) e inconsciente (*Ics.*), cujo sentido não é mais puramente descritivo. O *Pcs.* acha-se provavelmente muito mais próximo do *Cs.* que o *Ics.*, e desde que chamamos o *Ics.* de psíquico, chamaremos, ainda com menos hesitação, o *Pcs.* latente de psíquico. Mas por que, ao invés disto, não concordamos com os filósofos e, de maneira coerente, distinguimos o *Pcs.*, assim como o *Ics.*, do psíquico consciente? Os filósofos proporiam então que o *Pcs.* e o *Ics.* fossem descritos como duas espécies ou estágios do 'psicóide' e a harmonia se estabeleceria. Porém, dificuldades infindáveis de exposição se seguiriam, e o fato importante de que estes dois tipos de 'psicóide' coincidem em quase todos os outros aspectos com o que é admitidamente psíquico seria forçado para o segundo plano, nos interesses de um preconceito que data de um período em que esses psicóides, ou a parte mais importante deles, eram ainda desconhecidos.

Podemos agora trabalhar comodamente com nossos três termos, *Cs.*, *Pcs.*, e *Ics.*, enquanto não esquecermos que, no sentido descritivo, há dois tipos de inconsciente, mas, no sentido dinâmico, apenas um. Para fins de exposição, esta distinção pode ser ignorada em alguns casos; noutros, porém ela é, naturalmente, indispensável. Ao mesmo tempo, acostumamo-nos mais ou menos com essa ambigüidade do inconsciente e nos demos muito

bem com ela. Até onde posso ver, é impossível evitar esta ambigüidade; a distinção entre consciente e inconsciente é, em última análise, uma questão de percepção, à qual deve ser respondido 'sim' ou 'não', e o próprio ato da percepção nada nos diz da razão por que uma coisa é ou não percebida. Ninguém tem o direito de queixar-se porque o fenômeno concreto expressa ambigüamente o fator dinâmico. No curso ulterior do trabalho psicanalítico, entretanto, mesmo essas distinções mostraram ser inadequadas e, para fins práticos, insuficientes. Isso tornou-se claro de várias maneiras, mas o exemplo decisivo é o seguinte. Formamos a idéia de que em cada indivíduo existe uma organização coerente de processos mentais e chamamos a isso o seu *ego*. É a esse *ego* que a consciência se acha ligada: o *ego* controla as abordagens à motilidade - isto é, à descarga de excitações para o mundo externo. Ele é a instância mental que supervisiona todos os seus próprios processos constituintes e que vai dormir à noite, embora ainda exerça a censura sobre os sonhos. Desse *ego* procedem também as repressões, por meio das quais procura-se excluir certas tendências da mente, não simplesmente da consciência, mas também de outras formas de capacidade e atividade. Na análise, essas tendências que foram deixadas de fora colocam-se em oposição ao *ego*, e a análise defronta-se com a tarefa de remover as resistências que o *ego* apresenta contra o preocupar-se com o reprimido. Ora, descobrimos durante a análise que, quando apresentamos certas tarefas ao paciente, ele entra em dificuldades; as suas associações falham quando deveriam estar-se aproximando do reprimido. Dizemos-lhe então que está dominado por uma resistência, mas ele se acha inteiramente inadvertido do fato e, mesmo que adivinhe, por seus sentimentos desprazerosos, que uma resistência encontra-se então em ação nele, não sabe o que é ou como descrevê-la. Entretanto, visto não poder haver dúvida de que essa resistência emana do seu *ego* e a este pertence, encontramos-nos numa situação imprevista. Deparamo-nos com algo no próprio *ego* que é também inconsciente, que se comporta exatamente como o reprimido - isto é, que produz efeitos poderosos sem ele próprio ser consciente e que exige um trabalho especial antes de poder ser tornado consciente. Do ponto de vista da prática analítica, a consequência desta descoberta é que iremos parar em infundáveis obscuridades e dificuldades se nos ativermos a nossas formas habituais de expressão e tentarmos, por exemplo, derivar as neuroses de um conflito entre o consciente e o inconsciente. Teremos de substituir esta antítese por outra, extraída de nossa compreensão interna (*insight*) das condições estruturais da mente - a antítese entre o *ego* coerente e o reprimido que é expelido (*split off*) dele.

Para nossa concepção do inconsciente, contudo, as consequências de nossa descoberta são ainda mais importantes. Considerações dinâmicas fizeram-nos efetuar a primeira correção; nossa compreensão interna (*insight*) da estrutura da mente conduz à segunda. Reconhecemos que o *Ics.* não coincide com o reprimido; é ainda verdade que tudo o que é reprimido é *Ics.*, mas nem tudo o que é *Ics.* é reprimido. Também uma parte do *ego* - e sabem os Céus que parte tão importante - pode ser *Ics.*, indubitavelmente é *Ics.* E esse *Ics.* que pertence ao *ego* não é latente como o *Pcs.*, pois, se fosse, não poderia ser ativado sem tornar-se *Cs.*, e o processo de torná-lo consciente não encontraria tão grandes dificuldades. Quando nos vemos assim confrontados pela necessidade de postular um terceiro *Ics.*, que não é reprimido, temos

de admitir que a característica de ser inconsciente começa a perder significação para nós. Torna-se uma qualidade que pode ter muitos significados, uma qualidade da qual não podemos fazer, como esperaríamos, a base de conclusões inevitáveis e de longo alcance. Não obstante, devemos cuidar para não ignorarmos esta característica, pois a propriedade de ser consciente ou não constitui, em última análise, o nosso único farol na treva da psicologia profunda.

II - O EGO E O ID

A pesquisa patológica dirigiu nosso interesse de modo excessivamente exclusivo para o reprimido. Gostaríamos de aprender mais sobre o ego, agora que sabemos que também ele pode ser inconsciente no sentido correto da palavra. Até agora, a única orientação que tivemos durante nossas investigações foi a marca distinguidora de ser consciente ou inconsciente; acabamos por ver quão ambíguo isso pode ser.

Ora, todo o nosso conhecimento está invariavelmente ligado à consciência. Só podemos vir a conhecer, mesmo o *Ics.*, tornando-o consciente. Detenhamo-nos, porém: como é isso possível? O que queremos dizer quando dizemos 'tornar algo consciente'? Como é que isso pode ocorrer?

Já conhecemos o ponto do qual temos de partir, com relação a isso. Dissemos que a consciência é a *superfície* do aparelho mental, ou seja, determinamo-la como função de um sistema que, espacialmente, é o primeiro a ser atingido a partir do mundo externo, e espacialmente não apenas no sentido funcional, mas também, nessa ocasião, no sentido de dissecção anatômica. Também nossas investigações devem tomar essa superfície perceptiva como ponto de partida.

Todas as percepções que são recebidas de fora (percepções sensórias) e de dentro - o que chamamos de sensações e sentimentos - são *Cs.* desde o início. Mas e aqueles processos internos que podemos - grosseira e inexatamente - resumir sob o nome de processos de pensamento? Eles representam deslocamentos de energia mental que são efetuados em algum lugar no interior do aparelho, à medida que essa energia progride em seu caminho no sentido da ação. Avançam eles para a superfície, fazendo com que a consciência seja gerada? Ou a consciência abre caminho até eles? Esta é, claramente, uma das dificuldades que surgem quando se começa a tomar a sério a idéia espacial ou 'topográfica' da vida mental. Ambas estas possibilidades são igualmente inimagináveis; tem de haver uma terceira alternativa.

Em outro lugar, já sugeri que a diferença real entre uma idéia (pensamento) do *Ics.* ou do *Pcs.* consiste nisto: que a primeira é efetuada em algum material que permanece desconhecido, enquanto que a última (a do *Pcs.*) é, além disso, colocada em vinculação com representações verbais. Esta é a primeira tentativa de indicar marcas distinguidoras entre os dois sistemas, o *Pcs.* e o *Ics.*, além de sua relação com a consciência. A pergunta 'Como uma coisa se torna consciente?' seria assim mais vantajosamente enunciada: 'Como uma coisa se torna pré-consciente?' E a resposta seria: 'Vinculando-se às representações verbais que lhe são correspondentes.'

Essas representações verbais são resíduos de lembranças; foram antes percepções e, como todos os resíduos mnêmicos, podem tornar-se conscientes de novo. Antes de nos interessarmos mais por sua natureza, torna-se evidente para nós, como uma nova descoberta, que somente algo que já foi uma percepção *Cs.* pode tornar-se consciente, e que qualquer coisa proveniente de dentro (à parte os sentimentos) que procure tornar-se consciente deve tentar transformar-se em percepções externas: isto se torna possível mediante os traços mnêmicos.

Pensamos nos resíduos mnêmicos como se estivessem contidos em sistemas que são diretamente adjacentes ao sistema *Pcpt.-Cs.*, de maneira que as catexias desses resíduos podem facilmente estender-se, de dentro, para os elementos do último sistema. Imediatamente pensamos aqui nas alucinações, e no fato de que a mais vívida lembrança é sempre distinguível, tanto de uma alucinação quanto de uma percepção externa; mas também nos ocorre em seguida que, quando uma lembrança é revivida, a catexia permanece no sistema mnêmico, enquanto que uma alucinação, que não é distinguível de uma percepção, pode surgir quando a catexia não se estende simplesmente do traço mnêmico para o elemento *Pcpt.*, mas se transfere *inteiramente* para ele.

Os resíduos verbais derivam primariamente das percepções auditivas, de maneira que o sistema *Pcs.* possui, por assim dizer, uma fonte sensória especial. Os componentes visuais das representações verbais são secundários, adquiridos mediante a leitura, e podem, inicialmente, ser deixados de lado, e assim também as imagens motoras das palavras, que, exceto para os surdos-mudos, desempenham o papel de indicações auxiliares. Em essência, uma palavra é, em última análise, o resíduo mnêmico de uma palavra que foi ouvida.

Não devemos deixar-nos levar, talvez visando à simplificação, a esquecer a importância dos resíduos mnêmicos ópticos, quando o são de *coisas*, ou a negar que seja possível os processos de pensamento tornarem-se conscientes mediante uma reversão a resíduos visuais, e que, em muitas pessoas, este parece ser o método favorito. O estudo dos sonhos e das fantasias pré-conscientes, como se demonstra nas observações de Varendonck, pode dar-nos uma idéia do caráter especial deste pensar visual. Aprendemos que o que nele se torna consciente é, via de regra, apenas o tema geral concreto do pensamento, e que as revelações entre os diversos elementos desse tema geral, que é o que caracteriza especialmente os pensamentos, não podem receber expressão visual. Pensar em figuras, portanto, é apenas uma forma muito incompleta de tornar-se consciente. De certa maneira, também, ela se situa mais perto dos processos inconscientes do que o pensar em palavras, sendo inquestionavelmente mais antiga que o último, tanto ontogenética quanto filogeneticamente.

Retornando ao nosso argumento: se, portanto, esta é a maneira pela qual algo que é, em si próprio, inconsciente, se torna pré-consciente, a questão de como tornamos (pré-)consciente algo que é reprimido seria respondida do seguinte modo. Isso é feito fornecendo ao *Pcs.* vínculos intermediários, mediante o trabalho de análise. A consciência permanece, portanto, onde está, mas, por outro lado, o *Ics.* não aflora no *Cs.*

Enquanto que a relação das percepções *externas* com o ego é bastante perspicua, a das percepções *internas* com o mesmo exige uma investigação especial. Ela mais uma vez dá

origem à dúvida quanto a saber se estamos realmente com razão em referir a totalidade da consciência ao único sistema superficial *Pcpt.-Cs.*

As percepções internas produzem sensações de processo que surgem nos mais diversos, e, também, certamente, nos mais profundos estratos do aparelho mental. Muito pouco se conhece sobre essas sensações e sentimentos; os que pertencem à série prazer-desprazer ainda podem ser considerados como os melhores exemplos deles. São mais primordiais, mais elementares, do que as percepções que surgem externamente, e podem ocorrer mesmo quando a consciência se acha enevoada. Expressei em outro lugar meus pontos de vista sobre sua importância econômica maior e as razões metapsicológicas para isto. Essas sensações são multilocalizadas, como as percepções externas; podem vir simultaneamente de diferentes lugares e terem assim qualidades diferentes ou mesmo opostas.

As sensações de natureza prazerosa não têm nada de inerentemente impelente nelas, enquanto que as desprazerosas o têm no mais alto grau. As últimas impelem no sentido da mudança, da descarga, e é por isso que interpretamos o desprazer como implicando uma elevação e o prazer uma redução da catexia energética. Chamemos o que se torna consciente como prazer e desprazer um 'algo' quantitativo e qualitativo no curso dos eventos mentais; a questão, então, é saber se este 'algo' pode tornar-se consciente no lugar onde está ou se deve ser primeiro transmitido ao sistema *Pcpt.*

A experiência clínica decide em favor do último. Ela nos demonstra que esse 'algo' se comporta como um impulso reprimido. Ele pode exercer força impulsiva sem que o ego note a compulsão. Somente quando se dá resistência a esta, uma detenção na reação de descarga, é que o 'algo' se torna consciente como desprazer. Assim como as tensões que surgem de necessidades físicas podem permanecer inconscientes, também o pode o sofrimento - algo intermediário entre a percepção externa e interna, que se comporta como uma percepção interna, mesmo quando sua fonte se encontra no mundo externo. Permanece verdade, portanto, que também as sensações e os sentimentos só se tornam conscientes atingindo o sistema *Pcpt.*; se o caminho para a frente é barrado, elas não chegam a existir como sensações, embora o 'algo' que lhes corresponde no curso da excitação seja o mesmo que se elas chegassem a existir. Passamos então a falar, de maneira condensada e não inteiramente correta, de 'sentimentos inconscientes', mantendo uma analogia com as idéias inconscientes que não é inteiramente justificável. Na realidade, a diferença é que, enquanto que com as idéias *Ics.* devem ser criados vínculos de ligação antes que elas possam ser trazidas para o *Cs.*, com os *sentimentos*, que são transmitidos diretamente, isto não ocorre. Em outras palavras: a distinção entre *Cs.* e *Pcs.* não tem significado no que concerne a sentimentos; o *Pcs.* aqui é posto de lado - e os sentimentos são ou conscientes ou inconscientes. Mesmo quando estão ligados a representações verbais, tornam-se conscientes, não devido a essa circunstância, mas sim diretamente. O papel desempenhado pelas representações verbais se torna agora perfeitamente claro. Através de sua interposição, os processos internos de pensamento são transformados em percepções. É como uma demonstração do teorema de que todo conhecimento tem sua origem na percepção externa. Quando uma hipercatexia do processo de pensamento se efetua, os pensamentos são *realmente*

percebidos - como se proviessem de fora - e, conseqüentemente, são considerados verdadeiros.

Após este esclarecimento das relações entre a percepção externa e interna e o sistema superficial *Pcpt.-Cs.*, podemos passar à elaboração de nossa idéia do ego. Ele tem início, como vimos, no sistema *Pcpt.*, que é o seu núcleo, e começa por abranger o *Pcs.*, que é adjacente aos resíduos mnêmicos. Mas, como aprendemos, o ego é também inconsciente.

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

Logo veremos se podemos tirar alguma vantagem desse ponto de vista, para fins quer de descrição quer de compreensão. Examinaremos agora o indivíduo como um id psíquico, desconhecido e inconsciente, sobre cuja superfície repousa o ego, desenvolvido a partir de seu núcleo, o sistema *Pcpt.* Se fizermos um esforço para representar isso pictoricamente, podemos acrescentar que o ego não envolve completamente o id, mas apenas até o ponto em que o sistema *Pcpt.* forma a sua [do ego] superfície, mais ou menos como o disco germinal repousa sobre o óvulo. O ego não se acha nitidamente separado do id; sua parte inferior funde-se com ele. Mas o reprimido também se funde com o id, e é simplesmente uma parte dele. Ele só se destaca nitidamente do ego pelas resistências da repressão, e pode comunicar-se com o ego através do id. Compreendemos em seguida que quase todas as linhas de demarcação que traçamos, por instigação da patologia, relacionam-se apenas aos estratos superficiais do aparelho mental - os únicos que nos são conhecidos. O estado de coisas que estivemos descrevendo pode ser representado diagramaticamente (Fig. 1), embora se deva notar que a forma escolhida não tem pretensões a qualquer aplicabilidade especial, mas simplesmente se destina a servir para fins de exposição.

Poderíamos acrescentar, talvez, que o ego usa um 'receptor acústico' - de um lado apenas, como aprendemos da anatomia cerebral. Poder-se-ia dizer que o usa de viés.

É fácil ver que o ego é aquela parte do id que foi modificada pela influência direta do mundo externo, por intermédio do *Pcpt.-Cs.*; em certo sentido, é uma extensão da diferenciação de superfície. Além disso, o ego procura aplicar a influência do mundo externo ao id e às tendências deste, e esforça-se por substituir o princípio de prazer, que reina irrestritamente no id, pelo princípio de realidade. Para o ego, a percepção desempenha o papel que no id cabe ao

instinto. O ego representa o que pode ser chamado de razão e senso comum, em contraste com o id, que contém as paixões. Tudo isto se coaduna às distinções populares com que estamos familiarizados; ao mesmo tempo, contudo, só deve ser encarado como confirmado na média ou 'idealmente'.

A importância funcional do ego se manifesta no fato de que, normalmente, o controle sobre as abordagens à motilidade compete a ele. Assim, em sua relação com o id, ele é como um cavaleiro que tem de manter controlada a força superior do cavalo, com a diferença de que o cavaleiro tenta fazê-lo com a sua própria força, enquanto que o ego utiliza forças tomadas de empréstimo. A analogia pode ser levada um pouco além. Com freqüência um cavaleiro, se não deseja ver-se separado do cavalo, é obrigado a conduzi-lo onde este quer ir; da mesma maneira, o ego tem o hábito de transformar em ação a vontade do id, como se fosse sua própria.

Um outro fator, além da influência do sistema *Pcpt.*, parece ter desempenhado papel em ocasionar a formação do ego e sua diferenciação a partir do id. O próprio corpo de uma pessoa e, acima de tudo, a sua superfície, constitui um lugar de onde podem originar-se sensações tanto externas quanto internas. Ele é visto como qualquer outro objeto, mas, ao tato, produz duas espécies de sensações, uma das quais pode ser equivalente a uma percepção interna. A psicofisiologia examinou plenamente a maneira pela qual o próprio corpo de uma pessoa chega à sua posição especial entre outros objetos no mundo da percepção. Também a dor parece desempenhar um papel no processo, e a maneira pela qual obtemos novo conhecimento de nossos órgãos durante as doenças dolorosas constitui talvez um modelo da maneira pela qual em geral chegamos à idéia de nosso corpo.

O ego é, primeiro e acima de tudo, um ego corporal; não é simplesmente uma entidade de superfície, mas é, ele próprio, a projeção de uma superfície. Se quisermos encontrar uma analogia anatômica para ele, poderemos identificá-lo melhor com o 'homúnculo cortical' dos anatomistas, que fica de cabeça para baixo no córtex, estira os calcanhares, tem o rosto virado para trás e, como sabemos, possui sua área da fala no lado esquerdo. Ingressamos repetidamente na relação do ego com a consciência, mas existem alguns fatos importantes com relação a isso que ainda não foram descritos aqui. Acostumados como estamos a levar conosco nossa escala social ou ética de valores para onde quer que vamos, não ficamos surpresos em ouvir que a cena das atividades das paixões inferiores se acha no inconsciente; esperamos, ademais, que quanto mais alto alguma função mental se coloque em nossa escala de valores, mais facilmente encontrará acesso à consciência que lhe é assegurada. Aqui, contudo, a experiência psicanalítica nos desaponta. Por um lado, temos provas de que mesmo operações intelectuais sutis e difíceis, que ordinariamente exigem reflexão vigorosa, podem igualmente ser executadas pré-conscientemente e sem chegarem à consciência. Os exemplos disso são inteiramente incontestáveis; podem ocorrer, por exemplo, durante o estado de sono, como se demonstra quando alguém descobre, imediatamente após o despertar, que sabe a solução de um difícil problema matemático ou de outro tipo com que esteve lutando em vão no dia anterior.

Há outro fenômeno, contudo, que é mais estranho. Em nossas análises, descobrimos que existem pessoas nas quais as faculdades de autocrítica e consciência (*conscience*) -

atividades mentais, isto é, que se classificam como extremamente elevadas - são inconscientes e inconscientemente produzem efeitos da maior importância; o exemplo da resistência que permanece inconsciente durante a análise não é, portanto, de maneira alguma único. Mas esta nova descoberta, que nos compele, apesar de nosso melhor juízo crítico, a falar de um 'sentimento inconsciente de culpa', desnorteia-nos mais que a outra e nos propõe novos problemas, especialmente quando gradativamente chegamos a perceber que num grande número de neuroses um sentimento inconsciente de culpa desse tipo desempenha um papel econômico decisivo e coloca os obstáculos mais poderosos no caminho do restabelecimento. Se retornarmos mais uma vez à nossa escala de valores, teremos de dizer que não apenas o que é mais baixo, mas também o que é mais elevado no ego, pode ser inconsciente. É como se fôssemos assim supridos com uma prova do que acabamos de asseverar quanto ao ego consciente: que ele é, primeiro e acima de tudo, um ego corporal.

III - O EGO E O SUPEREGO (IDEAL DO EGO)

Se o ego fosse simplesmente a parte do id modificada pela influência do sistema perceptivo, o representante na mente do mundo externo real, teríamos um simples estado de coisas com que tratar. Mas há uma outra complicação.

As considerações que nos levaram a presumir a existência de uma gradação no ego, uma diferenciação dentro dele, que pode ser chamada de 'ideal do ego' ou 'superego', foram enunciadas em outro lugar. Elas ainda são válidas. O fato de que essa parte do ego está menos firmemente vinculada à consciência é a novidade que exige explicação.

Neste ponto, temos de ampliar um pouco o nosso campo de ação. Alcançamos sucesso em explicar o penoso distúrbio da melancolia supondo [naqueles que dele sofrem] que um objeto que fora perdido foi instalado novamente dentro do ego, isto é, que uma catexia do objeto foi substituída por uma identificação. Nessa ocasião, contudo, não apreciamos a significação plena desse processo e não sabíamos quão comum e típico ele é. Desde então, viemos a saber que esse tipo de substituição tem grande parte na determinação da forma tomada pelo ego, e efetua uma contribuição essencial no sentido da construção do que é chamado de seu 'caráter'. A princípio, na fase oral primitiva do indivíduo, a catexia do objeto e a identificação são, sem dúvida, indistinguíveis uma da outra. Só podemos supor que, posteriormente, as catexias do objeto procedem do id, o qual sente as tendências eróticas como necessidades. O ego, que inicialmente ainda é fraco, dá-se conta das catexias do objeto, e sujeita-se a elas ou tenta desviá-las pelo processo de repressão.

Quando acontece uma pessoa ter de abandonar um objeto sexual, muito amiúde se segue uma alteração de seu ego que só pode ser descrita como instalação do objeto dentro do ego, tal como ocorre na melancolia; a natureza exata dessa substituição ainda nos é desconhecida. Pode ser que, através dessa introjeção, que constitui uma espécie de regressão ao mecanismo da fase oral, o ego torne mais fácil ao objeto ser abandonado ou torne possível esse processo. Pode ser que essa identificação seja a única condição em que o id pode

abandonar os seus objetos. De qualquer maneira, o processo, especialmente nas fases primitivas de desenvolvimento, é muito freqüente, e torna possível supor que o caráter do ego é um precipitado de catexias objetais abandonadas e que ele contém a história dessas escolhas de objeto. Naturalmente, deve-se admitir, desde o início, que existem diversos graus de capacidade de resistência, os quais decidem até que ponto o caráter de uma pessoa desvia ou aceita as influências da história de suas escolhas objetais eróticas. Em mulheres que tiveram muitas experiências amorosas, não parece haver dificuldade em encontrar vestígios de suas catexias do objeto nos traços de seu caráter. Devemos também levar em consideração casos de catexia do objeto e identificação simultânea, isto é, casos em que a alteração no caráter ocorre antes de o objeto ter sido abandonado. Em tais casos, a alteração no caráter pôde sobreviver à relação de objeto e, em certo sentido, conservá-la.

Tomando-se outro ponto de vista, pode-se dizer que essa transformação de uma escolha objetual erótica numa alteração do ego constitui também um método pelo qual o ego pode obter controle sobre o id, e aprofundar suas relações com ele - à custa, é verdade de sujeitar-se em grande parte às exigências do id. Quando o ego assume as características do objeto, ele está-se forçando, por assim dizer, ao id como um objeto de amor e tentando compensar a perda do id, dizendo: 'Olhe, você também pode me amar; sou semelhante ao objeto'.

A transformação da libido do objeto em libido narcísica, que assim se efetua, obviamente implica um abandono de objetivos sexuais, uma dessexualização - uma espécie de sublimação, portanto. Em verdade, surge a questão, que merece consideração cuidadosa, de saber se este não será o caminho universal à sublimação, se toda sublimação não se efetua através da mediação do ego, que começa por transformar a libido objetual sexual em narcísica e, depois, talvez, passa a fornecer-lhe outro objetivo. Posteriormente teremos de considerar se outras vicissitudes instintuais não podem resultar também dessa transformação; se, por exemplo, ela não pode ocasionar uma des fusão dos diversos instintos que se acham fundidos.

Embora isto seja uma digressão de nosso objetivo, não podemos evitar conceder nossa atenção, por um momento mais, às identificações objetais do ego. Se elas levam a melhor e se tornam numerosas demais, indevidamente poderosas e incompatíveis umas com as outras, um resultado patológico não estará distante. Pode ocorrer uma ruptura do ego, em consequência de as diferentes identificações se tornarem separadas umas das outras através de resistências; talvez o segredo dos casos daquilo que é descrito como 'personalidade múltipla' seja que as diferentes identificações apoderam-se sucessivamente da consciência. Mesmo quando as coisas não vão tão longe, permanece a questão dos conflitos entre as diversas identificações em que o ego se separa, conflitos que, afinal de contas, não podem ser descritos como inteiramente patológicos.

Entretanto, seja o que for que a capacidade posterior do caráter para resistir às influências das catexias objetais abandonadas possa tornar-se, os efeitos das primeiras identificações efetuadas na mais primitiva infância serão gerais e duradouros. Isso nos conduz de volta à origem do ideal do ego; por trás dele jaz oculta a primeira e mais importante identificação de um indivíduo, a sua identificação com o pai em sua própria pré-história pessoal.

Isso aparentemente não é, em primeira instância, a consequência ou resultado de uma catexia do objeto; trata-se de uma identificação direta e imediata, e se efetua mais primitivamente do que qualquer catexia do objeto. Mas as escolhas objetais pertencentes ao primeiro período sexual e relacionadas ao pai e à mãe parecem normalmente encontrar seu desfecho numa identificação desse tipo, que assim reforçaria a primária.

Todo esse assunto é, contudo, tão complicado, que será necessário abordá-lo pormenorizadamente. A dificuldade do problema se deve a dois fatores: o caráter triangular da situação edipiana e a bissexualidade constitucional de cada indivíduo.

Em sua forma simplificada, o caso de uma criança do sexo masculino pode ser descrito do seguinte modo. Em idade muito precoce o menininho desenvolve uma catexia objetal pela mãe, originalmente relacionada ao seio materno, e que é o protótipo de uma escolha de objeto segundo o modelo anaclítico; o menino trata o pai identificando-se com este. Durante certo tempo, esses dois relacionamentos avançam lado a lado, até que os desejos sexuais do menino em relação à mãe se tornam mais intensos e o pai é percebido como um obstáculo a eles; disso se origina o complexo de Édipo. Sua identificação com o pai assume então uma coloração hostil e transforma-se num desejo de livrar-se dele, a fim de ocupar o seu lugar junto à mãe. Daí por diante, a sua relação com o pai é ambivalente; parece como se a ambivalência, inerente à identificação desde o início, se houvesse tornado manifesta. Uma atitude ambivalente para com o pai e uma relação objetal de tipo unicamente afetuosos com a mãe constituem o conteúdo do complexo de Édipo positivo simples num menino.

Juntamente com a demolição do complexo de Édipo, a catexia objetal da mãe, por parte do menino, deve ser abandonada. O seu lugar pode ser preenchido por uma de duas coisas: uma identificação com a mãe ou uma intensificação de sua identificação com o pai. Estamos acostumados a encarar o último resultado como o mais normal; ele permite que a relação afetuosos com a mãe seja, em certa medida, mantida. Dessa maneira, a dissolução do complexo de Édipo consolidaria a masculinidade no caráter de um menino. De maneira precisamente análoga, o desfecho da atitude edipiana numa menininha pode ser uma intensificação de sua identificação com a mãe (ou a instalação de tal identificação pela primeira vez) - resultado que fixará o caráter feminino da criança.

Essas identificações não são o que esperaríamos [pela descrição anterior ([1])], visto que não introduzem no ego o objeto abandonado, mas este desfecho alternativo também pode ocorrer, sendo mais fácil observá-lo em meninas do que em meninos. A análise muito amiúde mostra que uma menininha, após ter de abandonar o pai como objeto de amor, colocará sua masculinidade em proeminência e identificar-se-á com seu pai (isto é, com o objeto que foi perdido), ao invés da mãe. Isso, é claro, dependerá de ser a masculinidade em sua disposição - seja o que for em que isso possa consistir - suficientemente forte.

Pareceria, portanto, que em ambos os sexos a força relativa das disposições sexuais masculina e feminina é o que determina se o desfecho da situação edipiana será uma identificação com o pai ou com a mãe. Esta é uma das maneiras pelas quais a bissexualidade é responsável pelas vicissitudes subseqüentes do complexo de Édipo. A outra é ainda mais

importante, pois fica-se com a impressão de que de modo algum o complexo de Édipo simples é a sua forma mais comum, mas representa antes uma simplificação ou esquematização que é, sem dúvida, freqüentemente justificada para fins práticos. Um estudo mais aprofundado geralmente revela o complexo de Édipo mais completo, o qual é dúplice, positivo e negativo, e devido à bissexualidade originalmente presente na criança. Isto equivale a dizer que um menino não tem simplesmente uma atitude ambivalente para com o pai e uma escolha objetal afetuosa pela mãe, mas que, ao mesmo tempo, também se comporta como uma menina e apresenta uma atitude afetuosa feminina para com o pai e um ciúme e uma hostilidade correspondentes em relação à mãe. É este elemento complicador introduzido pela bissexualidade que torna tão difícil obter uma visão clara dos fatos em vinculação com as primitivas escolhas de objeto e identificações, e ainda mais difícil descrevê-las inteligivelmente. Pode mesmo acontecer que a ambivalência demonstrada nas relações com os pais deva ser atribuída inteiramente à bissexualidade e que ela não se desenvolva, como representei acima, a partir da identificação em consequência da rivalidade.

Em minha opinião, é aconselhável, em geral, e muito especialmente no que concerne aos neuróticos, presumir a existência do complexo de Édipo completo. A experiência analítica demonstra então que, num certo número de casos, um ou outro dos constituintes desaparece, exceto por traços mal distinguíveis; o resultado, então, é uma série com o complexo de Édipo positivo normal numa extremidade e o negativo invertido na outra, enquanto que os seus membros intermediários exibem a forma completa, com um ou outro dos seus dois componentes preponderando. Na dissolução do complexo de Édipo, as quatro tendências em que ele consiste agrupar-se-ão de maneira a produzir uma identificação paterna e uma identificação materna. A identificação paterna preservará a relação de objeto com a mãe, que pertencia ao complexo positivo e, ao mesmo tempo, substituirá a relação de objeto com o pai, que pertencia ao complexo invertido; o mesmo será verdade, *mutatis mutandis*, quanto à identificação materna. A intensidade relativa das duas identificações em qualquer indivíduo refletirá a preponderância nele de uma ou outra das duas disposições sexuais.

O amplo resultado geral da fase sexual dominada pelo complexo de Édipo pode, portanto, ser tomada como sendo a formação de um precipitado ego, consistente dessas duas identificações unidas uma com a outra de alguma maneira. Esta modificação do ego retém a sua posição especial; ela se confronta com os outros conteúdos do ego como um ideal do ego ou superego.

O superego, contudo, não é simplesmente um resíduo das primitivas escolhas objetais do id; ele também representa uma formação reativa enérgica contra essas escolhas. A sua relação com o ego não se exaure com o preceito: 'Você *deveria* ser assim (como o seu pai)'. Ela também compreende a proibição: 'Você *não pode* ser assim (como o seu pai), isto é, você não pode fazer tudo o que ele faz; certas coisas são prerrogativas dele.' Esse aspecto duplo do ideal do ego deriva do fato de que o ideal do ego tem a missão de reprimir o complexo de Édipo; em verdade, é a esse evento revolucionário que ele deve a sua existência. É claro que a repressão do complexo de Édipo não era tarefa fácil. Os pais da criança, e especialmente o pai, eram

percebidos como obstáculo a uma realização dos desejos edipianos, de maneira que o ego infantil fortificou-se para a execução da repressão erguendo esse mesmo obstáculo dentro de si próprio. Para realizar isso, tomou emprestado, por assim dizer, força ao pai, e este empréstimo constituiu um ato extraordinariamente momentoso. O superego retém o caráter do pai, enquanto que quanto mais poderoso o complexo de Édipo e mais rapidamente sucumbir à repressão (sob a influência da autoridade do ensino religioso, da educação escolar e da leitura), mais severa será posteriormente a dominação do superego sobre o ego, sob a forma de consciência (*conscience*) ou, talvez, de um sentimento inconsciente de culpa. Dentro em pouco [[1]] apresentarei uma sugestão sobre a fonte de seu poder de dominar dessa maneira - isto é, a fonte de seu caráter compulsivo, que se manifesta sob a forma de um imperativo categórico.

Se considerarmos mais uma vez a origem do superego, tal como a descrevemos, reconheceremos que ele é o resultado de dois fatores altamente importantes, um de natureza biológica e outro de natureza histórica, a saber: a duração prolongada, no homem, do desamparo e dependência de sua infância, e o fato de seu complexo de Édipo, cuja repressão demonstramos achar-se vinculada à interrupção do desenvolvimento libidinal pelo período de latência, e, assim ao início bifásico da vida sexual do homem. De acordo com uma hipótese psicanalítica, o fenômeno por último mencionado, que parece ser peculiar ao homem, constitui herança do desenvolvimento cultural tornado necessário pela época glacial. Vemos, então, que a diferenciação do superego a partir do ego não é questão de acaso; ela representa as características mais importantes do desenvolvimento tanto do indivíduo quanto da espécie; em verdade, dando expressão permanente à influência dos pais, ela perpetua a existência dos fatores a que deve sua origem.

A psicanálise freqüentemente foi censurada por ignorar o lado mais elevado, moral, suprapessoal, da natureza humana. A censura é duplamente injusta, tanto histórica quando metodologicamente. Em primeiro lugar - porque já desde o início atribuímos às tendências morais e estéticas do ego a função de incentivar a repressão; e, depois, houve uma recusa geral em reconhecer que a pesquisa psicanalítica não podia, tal como um sistema filosófico, produzir uma estrutura teórica completa e já pronta, mas teve de encontrar seu rumo passo a passo ao longo do caminho da compreensão das complexidades da mente, efetuando uma dissecação analítica tanto dos fenômenos normais quanto dos anormais. Enquanto tivemos de nos preocupar com o estudo do que é reprimido na vida mental, não houve necessidade de aderir a quaisquer apreensões agitadas quanto ao paradeiro do lado mais elevado do homem. Mas agora que empreendemos a análise do ego, podemos dar uma resposta a todos aqueles cujo senso moral ficou chocado e que se queixaram de que, certamente, deveria haver uma natureza mais alta no homem: 'Muito certo', podemos dizer, 'e aqui temos essa natureza mais alta, neste ideal do ego ou superego, o representante de nossas relações com nossos pais. Quando éramos criancinhas, conhecemos essas naturezas mais elevadas, admiramo-las e tememo-las, e, posteriormente, colocamo-las em nós mesmos.'

O ideal do ego, portanto, é o herdeiro do complexo de Édipo, e, assim, constitui também a expressão dos mais poderosos impulsos e das mais importantes vicissitudes libidinais do id.

Erigindo esse ideal do ego, o egodominou o complexo de Édipo e, ao mesmo tempo, colocou-se em sujeição ao id. Enquanto que o ego é essencialmente o representante do mundo externo, da realidade, o superego coloca-se, em contraste com ele, como representante do mundo interno, do id. Os conflitos entre o ego e o ideal, como agora estamos preparados para descobrir, em última análise refletirão o contraste entre o que é real e o que é psíquico, entre o mundo externo e o mundo interno.

Através da formação do ideal, o que a biologia e as vicissitudes da espécie humana criaram no id e neste deixaram atrás de si, é assumido pelo ego e reexperimentado em relação a si próprio como indivíduo. Devido à maneira pela qual o ideal do ego se forma, ele possui os vínculos mais abundantes com a aquisição filogenética de cada indivíduo - a sua herança arcaica. O que pertencia à parte mais baixa da vida mental de cada um de nós é transformado, mediante a formação do ideal no que é mais elevado na mente humana pela nossa escala de valores. Seria vão, contudo, tentar localizar o ideal do ego, mesmo no sentido em que localizamos o ego, ou encaixá-lo em qualquer das analogias com auxílio das quais tentamos representar a relação entre o ego e o id.

É fácil demonstrar que o ideal do ego responde a tudo o que é esperado da mais alta natureza do homem. Como substituto de um anseio pelo pai, ele contém o germe do qual todas as religiões evoluíram. O autojulgamento que declara que o ego não alcança o seu ideal, produz o sentimento religioso de humildade a que o crente apela em seu anseio. À medida que uma criança cresce, o papel do pai é exercido pelos professores e outras pessoas colocadas em posição de autoridade; suas injunções e proibições permanecem poderosas no ideal do ego e continuam, sob a forma de consciência (*conscience*), a exercer a censura moral. A tensão entre as exigências da consciência e os desempenhos concretos do ego é experimentada como sentimento de culpa. Os sentimentos sociais repousam em identificações com outras pessoas, na base de possuírem o mesmo ideal do ego.

A religião, a moralidade e um senso social - os principais elementos do lado superior do homem - foram originalmente uma só e mesma coisa. Segundo a hipótese que apresentei em *Totem e Tabu*, foram filogeneticamente adquiridos a partir do complexo paterno: a religião e a repressão moral através do processo de dominar o próprio complexo de Édipo, e o sentimento social mediante a necessidade de superar a rivalidade que então permaneceu entre os membros da geração mais nova. O sexo masculino parece ter tomado a dianteira em todas essas aquisições morais, que parecem então ter sido transmitidas às mulheres através do cruzamento hereditário. Mesmo hoje os sentimentos sociais surgem no indivíduo como uma superestrutura construída sobre impulsos de rivalidade ciumenta contra seus irmãos e irmãs. Visto que a hostilidade não pode ser satisfeita, desenvolve-se uma identificação com o rival anterior. O estudo de casos brandos de homossexualidade confirma a suspeita de que também neste caso a identificação constitui substituto de uma escolha objetal afetuosa que ocupou o lugar da atitude hostil, agressiva.

Com a menção da filogênese, contudo, surgem novos problemas, dos quais ficamos tentados a retrainos cautelosamente. Mas não há remédio para isso e a tentativa deve ser feita

- apesar do medo de que se revelará a inadequação de todo nosso esforço. A questão é a seguinte: qual foi - o ego do homem primitivo ou o seu id - que adquiriu a religião e a moralidade, naqueles dias primevos, a partir do complexo paterno? Se foi o ego, porque não falamos simplesmente que essas coisas foram herdadas pelo ego? Se foi o id, como é que isso concorda com o caráter do id? Ou estaremos errados em fazer remontar a diferenciação entre ego, superego e id a esses tempos remotos? Não deveríamos honestamente confessar que toda a nossa concepção dos processos do ego não nos ajuda a compreender a filogênese e não lhe pode ser aplicada?

Respondamos primeiro ao que é mais fácil de responder. A diferenciação entre ego e id deve ser atribuída não apenas ao homem primitivo, mas até mesmo a organismos muito mais simples, pois ela é expressão inevitável da influência do mundo externo. O superego, segundo a nossa hipótese, originou-se, em realidade, das experiências que levaram ao totemismo. A questão de saber se foi o ego ou o id que experimentou e adquiriu aquelas coisas resulta logo em nada. A reflexão em seguida nos demonstra que nenhuma vicissitude externa pode ser experimentada ou sofrida pelo id, exceto por via do ego, que é o representante do mundo externo para o id. Entretanto, não é possível falar de herança direta no ego. É aqui que o abismo entre um indivíduo concreto e o conceito de uma espécie se torna evidente. Além disso, não se deve tomar a diferença entre ego e id num sentido demasiado rígido, nem esquecer que o ego é uma parte especialmente diferenciada do id [[1]e [2]]. As experiências do ego parecem, a princípio, estar perdidas para a herança; mas, quando se repetem com bastante frequência e com intensidade suficiente em muitos indivíduos, em gerações sucessivas, transformam-se, por assim dizer, em experiências do id, cujas impressões são preservadas por herança. Dessa maneira, no id, que é capaz de ser herdado, acham-se abrigados resíduos das existências de incontáveis egos; e quando o ego forma o seu superego a partir do id, pode talvez estar apenas revivendo formas de antigos egos e ressuscitando-as.

A maneira pela qual o superego surge explica como é que os primitivos conflitos do ego com as catexias objetais do id podem ser continuados em conflitos com o seu herdeiro, o superego. Se o ego não alcançou êxito em dominar adequadamente o complexo de Édipo, a catexia energética do último, originando-se do id, mais uma vez irá atuar na formação reativa do ideal do ego. A comunicação abundante entre o ideal e esses impulsos instintuais do lcs. soluciona o enigma de como é que o próprio ideal pode, em grande parte, permanecer inconsciente e inacessível ao ego. O combate que outrora lavrou nos estratos mais profundos da mente, e que não chegou ao fim devido à rápida sublimação e identificação, é agora continuado numa região mais alta, como a Batalha dos Hunos na pintura de Kaulbach.

IV - AS DUAS CLASSES DE INSTINTOS

Já dissemos que, se a diferenciação que efetuamos na mente de um id, um ego e um superego, representa qualquer progresso em nosso conhecimento, deveria capacitar-nos a compreender mais integralmente as relações dinâmicas dentro da mente e a descrevê-las mais

claramente. Já concluímos também [[1]] que o ego se acha especialmente sob a influência da percepção e que, falando de modo geral, pode-se dizer que as percepções têm para o ego a mesma significação que os instintos têm para o id. Ao mesmo tempo, o ego está sujeito também à influência dos instintos, tal como o id, do qual, como sabemos, é somente uma parte especialmente modificada.

Desenvolvi ultimamente uma visão dos instintos que sustentarei aqui e tomarei como base de meus debates ulteriores. Segundo essa visão, temos de distinguir duas classes de instintos, uma das quais, os instintos sexuais ou Eros, é, de longe, a mais conspícua e acessível ao estudo. Ela abrange não apenas o instinto sexual desinibido propriamente dito e os impulsos instintuais de natureza inibida quanto ao objetivo ou sublimada que dele derivam, mas também o instinto autopreservativo, que deve ser atribuído ao ego e que, no início de nosso trabalho analítico, tínhamos boas razões para contrastar com os instintos objetivos sexuais. A segunda classe de instintos não foi tão fácil de indicar; ao final, viemos a reconhecer o sadismo como seu representante. Com base em considerações teóricas, apoiadas pela biologia, apresentamos a hipótese de um instinto de morte, cuja tarefa é conduzir a vida orgânica de volta ao estado inanimado; por outro lado, imaginamos que Eros, por ocasionar uma combinação de conseqüências cada vez mais amplas das partículas em que a substância viva se acha dispersa, visa a complicar a vida e, ao mesmo tempo, naturalmente, a preservá-la. Agindo dessa maneira, ambos os instintos seriam conservadores no sentido mais estrito da palavra, visto que ambos estariam se esforçando para restabelecer um estado de coisas que foi perturbado pelo surgimento da vida. O surgimento da vida seria, então, a causa da continuação da vida e também, ao mesmo tempo, do esforço no sentido da morte. E a própria vida seria um conflito e uma conciliação entre essas duas tendências. O problema da origem da vida permaneceria cosmológico, e o problema do objetivo e propósito da vida seria respondido dualisticamente. Segundo este ponto de vista, um processo fisiológico especial (de anabolismo ou catabolismo) estaria associado a cada uma das duas classes de instintos; ambos os tipos de instinto estariam ativos em toda partícula de substância viva, ainda que em proporções desiguais, de maneira que determinada substância poderia ser o principal representante de Eros.

A hipótese não lança qualquer luz sobre a maneira pela qual as duas classes de instintos se fundem, misturam e ligam uma com a outra, mas que isso se realiza de modo regular e de modo muito extensivo, constitui pressuposição indispensável à nossa concepção. Parece que, em resultado da combinação de organismos unicelulares em formas multicelulares de vida, o instinto de morte da célula isolada pode ser neutralizado com sucesso e os impulsos destrutivos desviados para o mundo externo, mediante o auxílio de um órgão especial. Esse órgão especial pareceria ser o aparelho muscular; e o instinto de morte pareceria, então, expressar-se - ainda que, provavelmente, apenas em parte - como um instinto de destruição dirigido contra o mundo externo e outros organismos.

Uma vez que tenhamos admitido a idéia de uma fusão das duas classes de instintos uma com a outra, a possibilidade de uma 'desfusão' - mais ou menos completa - se impõe a nós. O componente sádico do instinto sexual seria o exemplo clássico de uma fusão instintual útil; e o

sadismo que se tornou independente como perversão seria típico de uma desfusão, embora não conduzida a extremos. A partir deste ponto, obtemos a visão de um grande domínio de fatos que ainda não tinham sido considerados sob essa luz. Percebemos que, para fins de descarga, o instinto de destruição é habitualmente colocado a serviço de Eros; suspeitamos que a crise epiléptica é produto e indicação de uma desfusão instintual, e viemos a compreender que a desfusão instintual e o surgimento pronunciado do instinto de morte exigem consideração específica entre os efeitos de algumas neuroses graves, tais como, por exemplo, as neuroses obsessivas. Fazendo uma generalização rápida, poderíamos conjecturar que a essência de uma regressão da libido (da fase genital para a anal-sádica, por exemplo) reside numa desfusão de instintos, tal como, inversamente, o avanço de uma fase anterior para a genital definitiva estaria condicionado a um acréscimo de componentes eróticos. Surge também a questão de saber se a ambivalência comum, que com tanta freqüência é inusitadamente forte na disposição constitucional à neurose, não deveria ser encarada como produto de uma desfusão; a ambivalência, contudo, é um fenômeno tão fundamental que ela mais provavelmente representa uma fusão instintual que não se completou.

É natural que voltemos a indagar com interesse se não poderia haver vinculações instrutivas a serem traçadas entre, de um lado, as estruturas que presumimos existir - o ego, o superego e o id - e, de outro, as duas classes de instintos; e, além disso, se se poderia demonstrar que o princípio de prazer que domina os processos mentais tem alguma relação constante tanto com as duas classes de instintos quanto com essas diferenciações que traçamos na mente. Antes de debater isto, porém, temos de afastar uma dúvida que surge em relação aos termos em que o próprio problema é enunciado. É verdade que não há dúvida sobre o princípio de prazer, e a diferenciação dentro do ego possui boa justificação clínica; mas a distinção entre as duas classes de instintos não parece suficientemente assegurada e é possível que se possa encontrar fatos da análise clínica que ponham fim à sua pretensão.

Parece existir um fato desse tipo. Para a oposição entre as duas classes de instintos podemos colocar a polaridade do amor e do ódio. Não há dificuldade em encontrar um representante de Eros; mas temos de ficar gratos se pudemos achar um representante do evasivo instinto de morte no instinto de destruição, ao qual o ódio aponta o caminho. Ora, a observação clínica demonstra não apenas que o amor, com inesperada regularidade, se faz acompanhar pelo ódio (ambivalência), e que, nos relacionamentos humanos, o ódio é freqüentemente um precursor do amor, mas também que, num certo número de circunstâncias, o ódio se transforma em amor e o amor em ódio. Se essa modificação é mais que uma mera sucessão temporal - isto é, se um deles realmente se transforma no outro -, então perde-se completamente a base para uma distinção tão fundamental como a existente entre instintos eróticos e instintos de morte, distinção que pressupõe processos fisiológicos correndo em direções opostas. Ora, o caso em que alguém primeiramente ama e depois odeia a mesma pessoa (ou o inverso), porque essa pessoa lhe deu motivo para fazê-lo, obviamente nada tem a ver com o nosso problema. Tampouco o tem o outro caso, em que sentimentos de amor que ainda não se tornaram manifestos, expressam-se, inicialmente, por hostilidade e tendências

agressivas; e pode ser que aqui o componente destrutivo da catexia do objeto se tenha apressado em ir à frente e somente mais tarde se lhe juntou o erótico. Mas sabemos de diversos casos na psicologia das neuroses em que é mais plausível supor que uma transformação se efetua. Na paranóia persecutória, o paciente desvia um vínculo homossexual excessivamente forte que o liga a uma pessoa em especial; em resultado, esta pessoa a quem muito amava, se torna um perseguidor, contra quem o paciente dirige uma agressividade freqüentemente perigosa. Aqui, temos o direito de interpolar uma fase prévia, que transformou o amor em ódio. No caso da origem da homossexualidade, e também dos sentimentos sociais dessexualizados, a investigação analítica apenas recentemente nos ensinou a reconhecer que estão presentes sentimentos violentos de rivalidade que levam a inclinações agressivas, sendo que, apenas após estes terem sido superados, o objeto anteriormente odiado se torna amado ou dá origem a uma identificação. Surge a questão de saber se, nesses casos, devemos presumir uma transformação direta de ódio em amor. É claro que aqui as modificações são puramente internas, e uma alteração no comportamento do objeto não participa delas.

Existe, contudo, um outro mecanismo possível, o qual viemos a conhecer pela investigação analítica dos processos que levam a uma transformação em paranóia. Uma atitude ambivalente acha-se presente desde o início e a transformação é efetuada por meio de um deslocamento reativo de catexias, sendo a energia retirada do impulso erótico e adicionada ao hostil.

Não exatamente o mesmo, mas algo semelhante, ocorre quando a rivalidade hostil que conduz à homossexualidade é dominada. A atitude hostil não tinha probabilidade de satisfação; conseqüentemente - por razões econômicas -, ela é substituída por uma atitude amorosa para a qual existe mais probabilidade de satisfação, isto é, possibilidade de descarga. Assim, vemos que não somos obrigados, em qualquer destes casos, a presumir uma transformação direta de ódio em amor, o que seria incompatível com a distinção qualitativa entre as duas classes de instintos. Notar-se-á, contudo, que, pela introdução desse outro mecanismo de transformação de amor em ódio, tacitamente fizemos outra suposição que merece ser enunciada explicitamente. Fizemos cálculos como se existisse na mente - no ego ou no id - uma energia deslocável, a qual, neutra em si própria, pode ser adicionada a um impulso erótico ou destrutivo qualitativamente diferenciado e aumentar a sua catexia total. Sem presumir a existência de uma energia deslocável desse tipo, não podemos prosseguir. A única questão é saber de onde ela provém, a que pertence e o que significa.

O problema da qualidade dos impulsos instintuais e de sua persistência através de suas diversas vicissitudes ainda é muito obscuro e mal foi enfrentado, até o presente. Nos instintos componentes sexuais, que são especialmente acessíveis à observação, é possível perceber alguns processos que pertencem à mesma categoria dos que estamos estudando. Vemos, por exemplo, que existe um certo grau de comunicação entre os instintos componentes, que um instinto que deriva de uma fonte erógena específica pode transmitir sua intensidade para reforçar outro instinto componente que se origina de outra fonte, que a satisfação de determinado instinto pode tomar o lugar da satisfação de outro - e demais fatos da mesma natureza, que devem

incentivar-nos a nos aventurarmos por certas hipóteses.

Além do mais, no presente estudo estou apenas apresentando uma hipótese; não tenho prova a oferecer. Parece ser uma concepção plausível que essa energia deslocável e neutra, que é, sem dúvida, ativa tanto no ego quanto no id, proceda do estoque narcísico de libido - que ela seja Eros dessexualizado. (Os instintos eróticos parecem ser em geral mais plásticos, mais facilmente desviados e deslocados que os instintos destrutivos.) Disso, podemos facilmente passar a presumir que essa libido deslocável é empregada a serviço do princípio de prazer, para neutralizar bloqueios e facilitar a descarga. Com relação a isso, é fácil observar uma certa indiferença quanto ao caminho ao longo do qual a descarga se efetua, desde que se realize de algum modo. Conhecemos este traço; é característico dos processos de catexia no id. Ele é encontrado nas catexias eróticas, onde se manifesta uma indiferença peculiar com relação aos objetos, sendo especialmente evidente nas transferências que surgem na análise, as quais se desenvolvem de modo inevitável, independentemente das pessoas que são seu objeto. Há não muito tempo atrás, Rank [1923] publicou alguns bons exemplos da maneira pela qual atos neuróticos de vingança podem ser dirigidos contra a pessoa errada. Tal comportamento por parte do inconsciente nos faz lembrar a cômica história dos três alfaiates de aldeia, um dos quais tinha de ser enforcado porque o único ferreiro do povoado cometera um delito capital. A punição tem de ser exigida, mesmo que ela não incida sobre o culpado. Foi estudando o trabalho do sonho que pela primeira vez nos deparamos com esse tipo de frouxidão nos deslocamentos ocasionados pelo processo primário. Nesse caso, os objetos eram assim relegados a uma posição de importância não mais que secundária, tal como, no caso que estamos agora debatendo, são os caminhos de descarga. Seria característico do ego ser mais específico sobre a escolha tanto de um objeto quanto de um caminho de descarga.

Se essa energia deslocável é libido dessexualizada, ela também pode ser descrita como energia *sublimada*, pois ainda reteria a finalidade principal de Eros - a de unir e ligar - na medida em que auxilia no sentido de estabelecer a unidade, ou tendência à unidade, que é particularmente característica do ego. Se os processos de pensamento, no sentido mais amplo, devem ser incluídos entre esses deslocamentos, então a atividade de pensar é também suprida pela sublimação de forças motivadoras eróticas.

Chegamos aqui novamente à possibilidade, que já foi debatida [[1]], de que a sublimação pode efetuar-se regularmente através da mediação do ego. Será recordado o outro caso, em que o ego trata com as primeiras catexias objetais do id (e certamente com as posteriores, também), retirando a libido delas para si próprio e ligando-as à alteração do ego produzida por meio da identificação. A transformação [de libido erótica] em libido do ego naturalmente envolve um abandono de objetivos sexuais, uma dessexualização. De qualquer modo, isto lança luz sobre uma importante função do ego em sua relação com Eros. Apoderando-se assim da libido das catexias do objeto, erigindo-se em objeto amoroso único, e dessexualizando ou sublimando a libido do id, o ego está trabalhando em oposição aos objetivos de Eros e colocando-se a serviço de impulsos instintuais opostos. Ele tem de aquiescer em algumas das outras catexias objetais do id; tem, por assim dizer, de participar delas. Retornaremos mais tarde a outra possível

consequência dessa atividade do ego [[1]].

Isto pareceria implicar uma importante amplificação da teoria do narcisismo. Bem no início, toda a libido está acumulada no id, enquanto que o ego ainda se acha em processo de formação ou ainda é fraco. O id envia parte dessa libido para catexias objetivas eróticas; em consequência, o ego, agora tornado forte, tenta apoderar-se dessa libido do objeto e impor-se ao id como objeto amoroso. O narcisismo do ego é, assim, um narcisismo secundário, que foi retirado dos objetos.

Freqüentemente descobrimos, quando podemos fazer remontar os impulsos instintuais, que eles se revelam como derivados de Eros. Se não fosse pelas considerações apresentadas em *Além do Princípio de Prazer*, e, em última análise, pelos constituintes sádicos que se ligaram a Eros, teríamos dificuldade em apegar-nos a nosso ponto de vista dualista fundamental. Mas, visto que não podemos fugir a essa concepção, somos levados a concluir que os instintos de morte são, por sua natureza, mudos, e que o clamor da vida procede, na maior parte, de Eros.

E da luta contra Eros! Dificilmente se pode duvidar que o princípio de prazer serve ao id como bússola em sua luta contra a libido - a força que introduz distúrbios no processo de vida. Se é verdade que o princípio de constância de Fechner governa a vida, que assim consiste numa descida contínua em direção à morte, são as reivindicações de Eros, dos instintos sexuais, que, sob a forma de necessidades instintuais, mantêm o nível que tende a baixar e introduzem novas tensões. O id, guiado pelo princípio de prazer - isto é, pela percepção de desprazer - desvia essas tensões de diversas maneiras. Em primeiro lugar, anuindo tão rapidamente quanto possível às exigências da libido não dessexualizada - esforçando-se pela satisfação das tendências diretamente sexuais. Mas ele o faz de modo muito mais abrangente em relação a certa forma específica de satisfação, em que todas as exigências componentes convergem - pela descarga das substâncias sexuais, que são veículos saturados, por assim dizer, de tensões eróticas. A ejeção das substâncias sexuais no ato sexual corresponde, em certo sentido, à separação do soma e do plasma germinal. Isto explica a semelhança do estado que se segue à satisfação sexual completa com o ato de morrer, e ofato de a morte coincidir com o ato da cópula em alguns dos animais inferiores. Essas criaturas morrem no ato da reprodução porque, após Eros ter sido eliminado através do processo de satisfação, o instinto de morte fica com as mãos livres para realizar seus objetivos. Finalmente, como vimos, o ego, sublimando um pouco da libido para si próprio e para seus propósitos, auxilia o id em seu trabalho de dominar as tensões.

V - AS RELAÇÕES DEPENDENTES DO EGO

A complexidade de nosso tema geral deve ser uma desculpa para o fato de nenhum dos títulos de capítulo deste livro corresponder inteiramente ao seu conteúdo e de, voltando-nos para novos aspectos do assunto, estarmos constantemente retomando tópicos que já foram tratados.

Assim, temos afirmado repetidamente que o ego é formado, em grande parte, a partir de identificações que tomam o lugar de catexias abandonadas pelo id; que a primeira dessas identificações sempre se comporta como uma instância especial no ego e dele se mantém à

parte sob a forma de um superego: enquanto que, posteriormente, à medida que fica mais forte, o ego pode tornar-se mais resistente às influências de tais identificações. O superego deve sua posição especial no ego, ou em relação ao ego, a um fator que deve ser considerado sob dois aspectos: por um lado, ele foi a primeira identificação, uma identificação que se efetuou enquanto o ego ainda era fraco; por outro, é o herdeiro do complexo de Édipo e, assim, introduziu os objetos mais significativos no ego. A relação do superego com as alterações posteriores do ego é aproximadamente semelhante à da fase sexual primária da infância com a vida sexual posterior, após a puberdade. Embora ele seja acessível a todas as influências posteriores, preserva, não obstante, através de toda a vida, o caráter que lhe foi dado por sua derivação do complexo paterno - a saber, a capacidade de manter-se à parte do ego e dominá-lo. Ele constitui uma lembrança da antiga fraqueza e dependência do ego, e o ego maduro permanece sujeito à sua dominação. Tal como a criança esteve um dia sob a compulsão de obedecer aos pais, assim o ego se submete ao imperativo categórico do seu superego.

Mas a derivação do superego a partir das primeiras catexias objetais do id, a partir do complexo de Édipo, significa ainda mais para ele. Essa derivação, como já demonstramos [[1]], coloca-o em relação com as aquisições filogenéticas do id e torna-o uma reencarnação de antigas estruturas do ego que deixaram os seus precipitados atrás de si no id. Assim, o superego acha-se sempre próximo do id e pode atuar como seu representante *vis-à-vis* do ego. Ele desce fundo no id e, por essa razão, acha-se mais distante da consciência (*consciousness*) que o ego. Apreciaremos melhor estas relações voltando-nos para certos fatos clínicos que há muito tempo perderam sua novidade, mas que ainda aguardam um exame teórico.

Há certas pessoas que se comportam de maneira muito peculiar durante o trabalho de análise. Quando se lhes fala esperançosamente ou se expressa satisfação pelo progresso do tratamento, elas mostram sinais de descontentamento e seu estado invariavelmente se torna pior. Começamos por encarar isto como um desafio e uma tentativa de provar a sua superioridade ao médico, mas, posteriormente, assumimos um ponto de vista mais profundo e mais justo. Ficamos convencidos, não apenas de que tais pessoas não podem suportar qualquer elogio ou apreciação, mas que reagem inversamente ao progresso do tratamento. Toda solução parcial, que deveria resultar, e noutras pessoas realmente resulta, numa melhoria ou suspensão temporária de sintomas, produz nelas, por algum tempo, uma exacerbação de suas moléstias; ficam piores durante o tratamento, ao invés de ficarem melhores. Exibem o que é conhecido como 'reação terapêutica negativa'.

Não há dúvida de que existe algo nessas pessoas que se coloca contra o seu restabelecimento, e a aproximação deste é temida como se fosse um perigo. Estamos acostumados a dizer que a necessidade de doença nelas levou a melhor sobre o desejo de restabelecimento. Se analisarmos essa resistência da maneira habitual, então, mesmo depois de feito o desconto de uma atitude de desafio para com o médico e da fixação às diversas formas de ganho com a doença, a maior parte dela ainda resta, e revela-se como o mais poderoso de todos os obstáculos à cura, mais poderoso que os conhecidos obstáculos da inacessibilidade narcísica, da atitude negativa para com o médico e do apego ao ganho com a enfermidade.

Ao final, percebemos que estamos tratando com o que pode ser chamado de fator 'moral', um sentimento de culpa, que está encontrando sua satisfação na doença e se recusa a abandonar a punição do sofrimento. Devemos estar certos em encarar esta explicação desencorajadora como final. Mas, enquanto o paciente está envolvido, esse sentimento de culpa silencia; não lhe diz que ele é culpado; ele não se sente culpado, mas doente. Esse sentimento de culpa expressa-se apenas como uma resistência à cura que é extremamente difícil de superar. É também particularmente difícil convencer o paciente de que esse motivo encontra-se por trás do fato de ele continuar enfermo; ele se apegue à explicação mais óbvia de que o tratamento pela análise não constitui o remédio certo para o seu caso.

A descrição que demos aplica-se aos casos mais extremos desse estado de coisas; mas, em medida menor, esse fator tem de ser levado em conta em muitíssimos casos, talvez em todos os casos relativamente graves de neurose. Em verdade, pode ser precisamente este elemento da situação, a atitude do ideal do ego, que determina a gravidade de uma doença neurótica. Não hesitaremos, portanto, em examinar bem mais detalhadamente a maneira pela qual o sentimento de culpa se expressa sob condições diferentes.

Uma interpretação do sentimento de culpa normal, consciente (consciência), não apresenta dificuldades; ele se baseia na tensão existente entre o ego e o ideal do ego, sendo expressão de uma condenação do ego pela sua instância crítica. Os sentimentos de inferioridade, tão bem conhecidos nos neuróticos, presumivelmente não se acham muito afastados disso. Em duas enfermidades muito conhecidas o sentimento de culpa é superintensamente consciente; nelas, o ideal do ego demonstra uma severidade particular e com freqüência dirige sua ira contra o ego de maneira cruel. A atitude do ideal do ego nestes dois estados, a neurose obsessiva e a melancolia, apresenta, ao lado dessa semelhança, diferenças que não são menos significativas.

Em certas formas de neurose obsessiva, o sentimento de culpa é super-ruído, mas não pode se justificar para o ego. Conseqüentemente, o ego do paciente se rebela contra a imputação de culpa e busca o apoio do médico para repudiá-la. Seria tolice aquiescer nisso, pois fazê-lo não teria efeito. A análise acaba por demonstrar que o superego está sendo influenciado por processos que permaneceram desconhecidos ao ego. É possível descobrir os impulsos reprimidos que realmente se acham no fundo do sentimento de culpa. Assim, nesse caso, o superego sabia mais do que o ego sobre o id inconsciente.

Na melancolia, a impressão de que o superego obteve um ponto de apoio na consciência (*consciousness*) é ainda mais forte. Mas aqui o ego não se arrisca a fazer objeção; admite a sua culpa e submete-se ao castigo. Entendemos a diferença. Na neurose obsessiva, o que estava em questão eram impulsos censuráveis que permaneciam fora do ego, enquanto que na melancolia o objeto a que a ira do superego se aplica foi incluído no ego mediante identificação.

Não se sabe bem por que o sentimento de culpa atinge essa força tão extraordinária nesses dois distúrbios neuróticos; mas o problema principal que se apresenta nesse estado de coisas encontra-se numa outra direção. Adiaremos a sua discussão até que tenhamos tratado dos outros casos em que o sentimento de culpa permanece inconsciente. [[1]]

É essencialmente na histeria e em estados de tipo histérico que isso é encontrado. Aqui o mecanismo pelo qual o sentimento de culpa permanece inconsciente é fácil de descobrir. O ego histérico desvia uma percepção aflitiva com que as críticas de seu superego o ameaçam, da mesma maneira pela qual costuma desviar uma catexia objetal insuportável - através de um ato de repressão. O ego é, portanto, o responsável pelo fato de o sentimento de culpa permanecer inconsciente. Sabemos que, via de regra, o ego efetua repressões a serviço e por ordem do seu superego; mas este é um caso em que ele voltou a mesma arma contra seu severo feitor. Na neurose obsessiva, como sabemos, predominam os fenômenos de formação reativa, mas aqui [na histeria] o ego alcança êxito apenas em manter à distância o material a que o sentimento de culpa se refere.

Pode-se ir mais longe e aventar a hipótese de que grande parte do sentimento de culpa deve normalmente permanecer inconsciente, pois a origem da consciência (*conscience*) acha-se intimamente vinculada ao complexo de Édipo, que pertence ao inconsciente. Se alguém estivesse inclinado a apresentar a paradoxal proposição de que o homem normal não apenas é muito mais imoral do que crê, mas também muito mais moral do que sabe, a psicanálise, em cujas descobertas repousa a primeira metade da assertiva, não teria objeções a levantar contra a segunda metade.

Constituiu uma surpresa descobrir que um aumento nesse sentimento de culpa *lcs.* pode transformar pessoas em criminosos. Mas isso indubitavelmente é um fato. Em muitos criminosos, especialmente nos principiantes, é possível detectar um sentimento de culpa muito poderoso, que existia antes do crime, e, portanto, não é o seu resultado, mas sim o seu motivo. É como se fosse um alívio poder ligar esse sentimento inconsciente de culpa a algo real e imediato.

Em todas essas situações, o superego exhibe sua independência do ego consciente e suas relações íntimas com o id inconsciente. Considerando a importância que atribuímos aos resíduos verbais pré-conscientes no ego [[1]], surge a questão de saber se o caso que o superego, na medida em que é *lcs.*, consista em tais representações verbais e, se não, em que mais consiste. Nossa tentativa de resposta será que é impossível, tanto para o superego como para o ego, negar sua origem a partir das coisas que ouviu; pois ele é parte do ego e permanece acessível à consciência (*consciousness*) por via dessas representações verbais (conceitos, abstrações). Porém, a *energia da catexia* não chega a esses conteúdos do superego a partir da percepção auditiva (educação ou leitura), mas de fontes no id.

A questão que adiamos responder [[1]] diz o seguinte: Como é que o superego se manifesta essencialmente como sentimento de culpa (ou melhor, como crítica - pois o sentimento de culpa é a percepção no ego que responde a essa crítica) e, além disso, desenvolve tão extraordinária rigidez e severidade para com o ego? Se nos voltarmos primeiramente para a melancolia, descobrimos que o superego excessivamente forte que conseguiu um ponto de apoio na consciência dirige sua ira contra o ego com violência impiedosa, como se tivesse se apossado de todo o sadismo disponível na pessoa em apreço. Seguindo nosso ponto de vista sobre o sadismo, diríamos que o componente destrutivo entrincheirou-se no superego e voltou-se contra o ego. O que está influenciando agora o superego é, por assim dizer, uma cultura pura do

instinto de morte e, de fato, ela com bastante freqüência obtém êxito em impulsionar o ego à morte, se aquele não afasta o seu tirano a tempo, através da mudança para a mania.

As censuras da consciência em certas formas de neurose obsessiva são também aflitivas e atormentadoras, mas aqui a situação é menos manifesta. É digno de nota que o neurótico dá o passo para a autodestruição; é como se ele estivesse imune ao perigo de suicídio e se achasse muito mais bem protegido contra ele que o histérico. Podemos perceber que o que garante a segurança do ego é o fato de o objeto ter sido retido. Na neurose obsessiva tornou-se possível - mediante uma regressão à organização pré-genital - aos impulsos amorosos transformarem-se em impulsos de agressividade contra o objeto. Aqui, o instinto de destruição foi liberado e mais uma vez busca destruir o objeto, ou, pelo menos, parece ter essa intenção. Esses objetivos não foram adotados pelo ego, e este luta contra eles com formações reativas e medidas precautórias; eles permanecem no id. O superego, contudo, comporta-se como se o ego fosse responsável por eles e demonstra, ao mesmo tempo, pela seriedade com que pune essas intenções destrutivas, que elas não são meras aparências evocadas pela regressão, mas uma substituição real do amor pelo ódio. Impotente em ambas as direções, o ego se defende em vão, tanto das instigações do id assassino quanto das censuras da consciência punitiva. Ele consegue manter sob controle pelo menos as ações mais brutais de ambos os lados; o primeiro resultado é um auto-suplício interminável, e eventualmente segue-se uma tortura sistemática do objeto, na medida em que este estiver ao alcance.

Os perigosos instintos de morte são tratados no indivíduo de diversas maneiras: em parte são tornados inócuos por sua fusão com componentes eróticos; em parte são desviados para o mundo externo sob a forma de agressividade; enquanto que em grande parte continuam, sem dúvida, seu trabalho interno sem estorvo. Então, como é que na melancolia o superego pode tornar-se uma espécie de lugar de reunião para os instintos de morte?

Do ponto de vista do controle instintual, da moralidade, pode-se dizer do id que ele é totalmente amoral; do ego, que se esforça por ser moral, e do superego que pode ser supermoral e tornar-se então tão cruel quanto somente o id pode ser. É notável que, quanto mais um homem controla a sua agressividade para com o exterior, mais severo - isto é, agressivo - ele se torna em seu ideal do ego. A opinião comum vê a situação do outro lado; o padrão erigido pelo ideal do ego parece ser o motivo para a supressão da agressividade. Permanece, contudo, o fato de que, como afirmamos, quantomais um homem controla a sua agressividade, mais intensa se torna a inclinação de seu ideal à agressividade contra seu ego. É como um deslocamento, uma volta contra seu próprio ego. Mas mesmo a moralidade normal e comum possui uma qualidade severamente restritiva, cruelmente proibidora. É disso, em verdade, que surge a concepção de um ser superior que distribui castigos inexoravelmente.

Não posso ir à frente em minha consideração dessas questões sem introduzir uma nova hipótese. O superego surge, como sabemos, de uma identificação com o pai tomado como modelo. Toda identificação desse tipo tem a natureza de uma dessexualização ou mesmo de uma sublimação. Parece então que, quando uma transformação desse tipo se efetua, ocorre ao mesmo tempo uma desfusão instintual [[1]]. Após a sublimação, o componente erótico não mais

tem o poder de unir a totalidade da agressividade que com ele se achava combinada, e esta é liberada sob a forma de uma inclinação à agressão e à destruição. Essa desfusão seria a fonte do caráter geral de severidade e crueldade apresentado pelo ideal - o seu ditatorial 'farás'.

Consideremos novamente, por um momento, a neurose obsessiva. Aqui, o estado de coisas é diferente. A desfusão de amor em agressividade não foi efetuada por ação do ego, mas é o resultado de uma regressão que ocorreu no id. Esse processo, porém, estendeu-se além do id, até o superego, que agora aumenta a sua severidade para com o inocente ego. Pareceria, contudo, que nesse caso, não menos que no da melancolia, o ego, tendo ganho controle sobre a libido por meio da identificação, é punido pelo superego por assim proceder, mediante a instrumentalidade da agressividade que estava mesclada com a libido.

As nossas idéias sobre o ego estão começando a clarear e os seus diversos relacionamentos ganham nitidez. Vemos agora o ego em sua força e em suas fraquezas. Está encarregado de importantes funções. Em virtude de sua relação com o sistema perceptivo, ele dá aos processos mentais uma ordem temporal e submete-os ao 'teste da realidade'. Interpondo os processos de pensamento, assegura um adiamento das descargas motoras e controla o acesso à motilidade. Este último poder, com efeito, é mais uma questão de forma do que de fato; no assunto da ação, a posição do ego é semelhante à de um monarca constitucional, sem cuja sanção nenhuma lei pode ser aprovada, mas que hesita longo tempo antes de impor seu veto a qualquer medida apresentada pelo parlamento. Todas as experiências da vida que se originam do exterior enriquecem o ego; o id, contudo, é o seu segundo mundo externo, que ele se esforça por colocar em sujeição a si. Ele retira libido do id e transforma as catexias objetais deste em estruturas do ego. Com a ajuda do superego, de uma maneira que ainda nos é obscura, ele se vale das experiências de época passadas armazenadas no id [1]e[2]]

Há dois caminhos pelos quais os conteúdos do id podem penetrar no ego. Um é direto, o outro por intermédio do ideal do ego; seja qual for destes dois o caminho tomado, pode ser de importância decisiva para certas atividades mentais. O ego evolui da percepção para o controle dos instintos, da obediência a eles para a inibição deles. Nesta realização, grande parte é tomada pelo ideal do ego, que, em verdade, constitui parcialmente uma formação reativa contra os processos instintuais do id. A psicanálise é um instrumento que capacita o ego a conseguir uma progressiva conquista do id.

De outro ponto de vista, contudo, vemos este mesmo ego como uma pobre criatura que deve serviços a três senhores e, conseqüentemente, é ameaçado por três perigos: o mundo externo, a libido do id e a severidade do superego. Três tipos de ansiedade correspondem a esses três perigos, já que a ansiedade é a expressão de um afastar-se do perigo. Como criatura fronteira, o ego tenta efetuar mediação entre o mundo e o id, tornar o id dócil ao mundo e, por meio de sua atividade muscular, fazer o mundo coincidir com os desejos do id. De fato, ele se comporta como o médico durante um tratamento analítico: oferece-se, com a atenção que concede ao mundo real, como um objeto libidinal para o id, e visa a ligar a libido do id a si próprio. Ele não é apenas um auxiliar do id; é também um escravo submisso que corteja o amor de seu senhor. Sempre que possível, tenta permanecer em bons termos com o id; veste as ordens /cs.

do id com suas racionalizações *Pcs.*; finge que o id está mostrando obediência às admonições da realidade, mesmo quando, de fato, aquele permanece obstinado e inflexível; disfarça os conflitos do id com a realidade e, se possível, também os seus conflitos com o superego. Em sua posição a meio-caminho entre o id e a realidade, muito freqüentemente se rende à tentação de tornar-se sicofanta, oportunista e mentiroso, tal como um político que percebe a verdade, mas deseja manter seu lugar no favor do povo.

Para com as duas classes de instintos, a atitude do ego não é imparcial. Mediante seu trabalho de identificação e sublimação, ele ajuda os instintos de morte do id a obterem controle sobre a libido, mas, assim procedendo, corre o risco de tornar-se objeto dos instintos de morte e de ele próprio perecer. A fim de poder ajudar desta maneira, ele teve que acumular libido dentro de si; torna-se assim o representante de Eros e, doravante, quer viver e ser amado.

Mas, já que o trabalho de sublimação do ego resulta numa des fusão dos instintos e numa liberação dos instintos agressivos no superego, sua luta contra a libido expõe-no ao perigo de maus tratos e morte. Sofrendo sob os ataques do superego e talvez até mesmo a eles sucumbindo, o ego se defronta com uma sorte semelhante à dos protistas que são destruídos pelos produtos da decomposição que eles próprios criaram. Do ponto de vista econômico, a moralidade que funciona no superego parece ser um produto de decomposição semelhante.

Entre os relacionamentos dependentes em que o ego se coloca, o que se dá com o superego é talvez o mais interessante.

O ego é a sede real da ansiedade. Ameaçado por perigos oriundos de três direções, ele desenvolve o reflexo de fuga retirando sua própria catexia da percepção ameaçadora ou do processo semelhantemente considerado no id, e emitindo-a como ansiedade. Essa reação primitiva é posteriormente substituída pela efetivação de catexias protetoras (o mecanismo das fobias). O que o ego teme do perigo externo e do libidinal não pode ser especificado; sabemos que o medo é de ser esmagado ou aniquilado, mas ele não pode ser analiticamente compreendido. O ego está simplesmente obedecendo ao aviso do princípio de prazer. Por outro lado, podemos dizer o que se acha escondido por trás do pavor que o ego tem do superego, o medo da consciência. O ser superior, que se transformou no ideal do ego, outrora ameaçava de castração, e esse temor da castração é provavelmente o núcleo em torno do qual o medo subsequente da consciência se agrupou; é esse temor que persiste como medo da consciência.

A frase altissonante ‘todo medo é, em última análise, o medo da morte’ dificilmente tem qualquer significado, e, de qualquer maneira, não pode ser justificada. Parece-me, pelo contrário, perfeitamente correto distinguir o medo da morte do temor de um objeto (ansiedade realística) e da ansiedade libidinal neurótica. Apresenta-se um problema difícil para a psicanálise, pois a morte é um conceito abstrato com conteúdo negativo para o qual nenhum correlativo inconsciente pode ser encontrado. Pareceria que o mecanismo do medo da morte só pode ser o fato de o ego abandonar em grande parte sua catexia libidinal narcísica - isto é, de ele se abandonar, tal como abandona algum objeto *externo* nos outros casos em que sente ansiedade. Creio que o medo da morte é algo que ocorre entre o ego e o superego.

Sabemos que o medo da morte faz seu aparecimento sob duas condições (as quais,

além disso, são inteiramente análogas a situações em que outros tipos de ansiedade se desenvolvem), a saber, como reação a um perigo externo e como um processo interno (como, por exemplo, na melancolia). Mais uma vez uma manifestação neurótica pode ajudar-nos a compreender uma normal.

O medo da morte na melancolia só admite uma explicação: que o próprio ego se abandona porque se sente odiado e perseguido pelo superego, ao invés de amado. Para o ego, portanto, viver significa o mesmo que ser amado - ser amado pelo superego, que aqui, mais uma vez, aparece como representante do id. O superego preenche a mesma função de proteger e salvar que, em épocas anteriores, foi preenchida pelo pai e, posteriormente, pela Providência ou Destino. Entretanto, quando o ego se encontra num perigo real excessivo, que se acredita incapaz de superar por suas próprias forças, vê-se obrigado a tirar a mesma conclusão. Ele se vê desertado por todas as forças protetoras e se deixa morrer. Aqui está novamente a mesma situação que fundamenta o primeiro grande estado de ansiedade do nascimento e a ansiedade infantil do desejo - a ansiedade devida à separação da mãe protetora.

Estas considerações tornam possível encarar o medo da morte, tal qual o medo da consciência, como um desenvolvimento do medo da castração. A grande significação que o sentimento de culpa tem nas neuroses torna concebível que a ansiedade neurótica comum seja reforçada nos casos graves pela formação de ansiedade entre o ego e o superego (medo da castração, da consciência, da morte).

O id, ao qual finalmente retornamos, não possui meios de demonstrar ao ego amor ou ódio. Ele não pode dizer o que quer; não alcançou uma vontade unificada. Eros e o instinto de morte lutam dentro dele; vimos com que armas um grupo de instintos defende-se contra o outro. Seria possível representar o id como se achando sob o domínio dos silenciosos mas poderosos instintos de morte, que desejam ficar em paz e (incitados pelo princípio de prazer) fazer repousar Eros, o promotor de desordens; mas talvez isso seja desvalorizar o papel desempenhado por Eros.

APÊNDICE A: O INCONSCIENTE DESCRITIVO E O INCONSCIENTE DINÂMICO

Uma particularidade curiosa surge de duas frases, ambas as quais aparecem na ([1]). A atenção do Editor Inglês foi para ela chamada numa comunicação particular do Dr. Ernest Jones, que com a mesma se deparara no decurso do exame da correspondência de Freud.

Em 28 de outubro de 1923, poucos meses após este trabalho ter aparecido, Ferenczi escreveu a Freud nestes termos: '(...) Não obstante, aventure-me a fazer-lhe uma pergunta (...) visto haver uma passagem em *O Ego e o Id* que, sem a sua solução, eu não entendo (...) Na [1] encontro o seguinte: "(...) que, no sentido descritivo, há dois tipos de inconsciente, mas no sentido dinâmico apenas um." Desde que, contudo, o senhor escreve na [1] que o inconsciente

latente é inconsciente apenas descritivamente, não no sentido dinâmico, pensei ser exatamente a linha dinâmica de abordagem que exigia a hipótese de haverem dois tipos de *Ics.*, enquanto que a descrição toma conhecimento apenas do *Cs.* e do *Ics.*’

A isto, respondeu Freud em 20 de outubro de 1923: ‘(...) A sua pergunta sobre a passagem na [1] de *O Ego e o Id* positivamente me horrorizou. O que lá aparece dá um sentido diretamente oposto à [1] ,e, na frase da [1], “descritivo” e “dinâmico” foram simplesmente transpostos.’

Uma pequena consideração deste surpreendente assunto sugere, contudo, que a crítica de Ferenczi baseou-se numa má compreensão e que Freud foi apressado demais em aceitá-la. As confusões que fundamentam as observações de Ferenczi não são muito facilmente classificadas e torna-se inevitável um argumento bastante prolongado. Porém, desde que outros além de Ferenczi podem incidir no mesmo erro, parece valer a pena tentar esclarecer o assunto.

Começaremos pela primeira metade da última frase de Freud: ‘no sentido descritivo, há dois tipos de inconsciente.’ O significado disso parece perfeitamente claro: o termo ‘inconsciente’, em seu sentido descritivo, abrange duas coisas: o inconsciente latente e o inconsciente reprimido. Freud, contudo, poderia ter expressado a idéia ainda mais claramente. Ao invés de ‘dois tipos de inconsciente [*zweiertelei Unbewusstes*]’, poderia ter dito, explicitamente, que, no sentido descritivo, há ‘dois tipos de coisas que são inconscientes’. E, de fato, Ferenczi evidentemente compreendeu mal as palavras: tomou-as como dizendo que a expressão ‘descritivamente inconsciente’ tinha dois *significados* diferentes. Isso, como corretamente percebeu, não poderia ser assim: o termo inconsciente, utilizado descritivamente, só poderia ter um significado - o de que a coisa a que se aplicava não era consciente. Na terminologia lógica, pensou que Freud estava falando da *conotação* do termo, enquanto que este estava realmente falando de sua *denotação*.

Passemos agora à segunda metade da última frase de Freud: ‘mas no sentido dinâmico [há] apenas um [tipo de inconsciente]’. Ainda aqui o significado parece perfeitamente claro: o termo ‘inconsciente’, em seu sentido dinâmico, abrange apenas uma coisa: o inconsciente reprimido. Isso, mais uma vez, constitui uma afirmação sobre a *denotação do termo*; e ainda que tivesse sido sobre sua *conotação*, seria verdadeira - o termo ‘inconsciente dinâmico’ só pode ter um significado. Ferenczi, contudo, contesta isso, alegando ‘ser precisamente a linha dinâmica de abordagem que exigia a hipótese de haverem dois tipos de *Ics.*’. Mais uma vez estava compreendendo mal Freud. Pensou que ele estivesse dizendo que, se considerarmos o termo ‘inconsciente’ com fatores dinâmicos em mente vemos que ele possui apenas um significado - o que, naturalmente, teria sido o oposto de tudo o que Freud argumentava, enquanto que o que este queria dizer era que todas as coisas que são dinamicamente inconscientes (isto é, reprimidas) incidem numa só classe - A posição fica um pouco mais confusa porque Ferenczi usa o símbolo ‘*Ics.*’ para significar ‘inconsciente’ no sentido descritivo - lapso que o próprio Freud comete, por implicação, na [1].

Assim, essa última frase de Freud parece inteiramente imune à crítica em si própria. Mas será que ela é, como Ferenczi sugere e como o próprio Freud parece concordar, incompatível

com a frase anterior? Essa frase fala do inconsciente latente como sendo 'inconsciente apenas descritivamente, não no sentido dinâmico'. Ferenczi parece ter pensado que isso contradizia a afirmação posterior de que, 'no sentido descritivo, há dois tipos de inconsciente'. Mas as duas afirmações não se contradizem: o fato de o inconsciente latente ser apenas descritivamente inconsciente não implica, de maneira alguma, que seja a única coisa descritivamente inconsciente.

Existe, em verdade, uma passagem na Conferência XXXI das *Novas Conferências Introdutórias*, de Freud, escrita cerca de dez anos mais tarde que o presente trabalho, em que a totalidade desse argumento é repetida em termos muito semelhantes. Nessa passagem, explica-se mais de uma vez que, no sentido descritivo, tanto o pré-consciente quanto o reprimido são inconscientes, mas que, no sentido dinâmico, o termo se restringe ao reprimido.

Deve-se indicar que esse intercâmbio de cartas efetuou-se apenas alguns dias após Freud ter sofrido uma operação extremamente séria. Ele ainda não se achava capaz de escrever (a sua resposta foi ditada) e provavelmente não se encontrava em condições de pesar completamente o argumento. Parece provável que, refletindo, tenha compreendido que a descoberta de Ferenczi fora um engano, pois a passagem nunca foi alterada nas edições posteriores do livro.

APÊNDICE B: O GRANDE RESERVATÓRIO DA LIBIDO

Há considerável dificuldade sobre este assunto, que é mencionado na nota de rodapé na [1] e debatido em maior extensão na [1].

A analogia parece ter sido seu primeiro aparecimento numa nova seção acrescentada à terceira edição dos *Três Ensaíos* (1905d), publicada em 1915, mas preparada por Freud no outono de 1914. A passagem diz o seguinte (Ed. *Standard* Bras., Vol. VII, pág. 224, IMAGO Editora, 1972):

'Libido narcísica ou libido do ego parece ser o grande reservatório de onde são enviadas as catexias do objeto e para onde são novamente recolhidas; a catexia libidinal narcísica do ego é o estado de coisas original, realizado na primeira infância, sendo meramente abrangido pelas manifestações posteriores da libido, persistindo todavia, atrás delas, em seus elementos essenciais.'

A mesma noção, contudo, fora expressa anteriormente em outra analogia favorita de Freud, a qual aparece às vezes como alternativa e outras vezes lado a lado do 'grande reservatório'. Essa passagem anterior encontra-se no artigo sobre o próprio narcisismo (1914c), escrito por Freud na primeira parte do mesmo ano de 1914 (Ed. *Standard* Bras., Vol. XIV, págs. 91-92, IMAGO Editora, 1974): 'Assim, formamos a idéia de que há uma catexia libidinal original do ego, parte da qual é posteriormente transmitida a objetos, mas que fundamentalmente persiste e está relacionada com as catexias objetais, assim como o corpo de uma ameoba está relacionado com os pseudópodos que produz.'

As duas analogias aparecem juntas num artigo semipopular escrito ao final de 1916 para

um periódico húngaro ('A Difficulty in the Path of Psycho-Analysis', 1917a, *Standard Ed.*, 17, 139): 'O ego é um grande reservatório, do qual flui a libido que se destina ao objetos e para o qual ela flui de volta desses objetos (...) Como ilustração deste estado de coisas, podemos pensar numa ameba, cuja substância viscosa emite pseudópodos (...)'. A ameba aparece mais uma vez na Conferência XXVI das *Conferências Introdutórias* (1916-17), que datam de 1917, e o reservatório em *Beyond the Pleasure Principle* (1920g), *Standard Ed.*, 18, 51: 'A psicanálise (...) chegou à conclusão de que o ego é o verdadeiro e original reservatório da libido, e que somente desse reservatório é que a libido se estende aos objetos.'

Freud incluiu uma passagem muito semelhante num artigo de enciclopédia que redigiu no verão de 1922 (1923a, *Standard Ed.*, 18, 257), e então, quase imediatamente após, veio o anúncio do id, e o que se parece com uma correção drástica das afirmações anteriores: 'Agora que fizemos distinção entre o ego e id, temos de identificar este último como o grande reservatório de libido (...)'. E ainda: 'Bem no início, toda a libido está acumulada no id, enquanto que o ego ainda se acha em processo de formação ou ainda é fraco. O id envia parte desta libido para catexias objetais eróticas; em consequência, o ego, agora tornado forte, tenta apoderar-se dessa libido do objeto e impor-se ao id como objeto amoroso. O narcisismo do ego é, assim, um narcisismo secundário, que foi retirado dos objetos.' ([1] e [2].)

Esta nova posição parece claramente inteligível, e, portanto, é um pouco perturbador depararmo-nos com a seguinte frase, escrita apenas um ano, pouco mais ou menos, após *O Ego e o Id*, no *Autobiographical Study* (1925d [1924]), *Standard Ed.*, 20, 56: 'Durante toda a vida do indivíduo, seu ego permanece sendo o grande reservatório de sua libido, do qual as catexias do objeto são enviadas e para o qual a libido pode correr novamente de volta dos objetos.'

A frase, é verdade, ocorre no decurso de um esboço histórico do desenvolvimento da teoria psicanalítica, mas não há indicação da mudança de opinião anunciada em *O Ego e o Id*. E, finalmente, encontramos esta passagem num dos últimos trabalhos de Freud, no Capítulo II do *Esboço de Psicanálise* (1940a), escrito em 1938: 'É difícil dizer algo do comportamento da libido no id e no superego. Tudo o que sabemos sobre ele relaciona-se com o ego, no qual, a princípio, toda a cota disponível de libido é armazenada. Chamamos a este estado absoluto de *narcisismo primário*. Ele perdura até o ego começar a catexizar as idéias dos objetos com a libido, a transformar a libido narcísica em libido objetual. Durante toda a vida o ego permanece sendo o grande reservatório, do qual as catexias libidinais são enviadas aos objetos e para a qual elas são também mais uma vez recolhidas, exatamente como uma ameba se conduz com os seus pseudópodos.' (Ed. *Standard Bras.*, Vol. XXIII, pág. 176, IMAGO Editora, 1975.)

Indicariam essas passagens posteriores que Freud retratou-se das opiniões que expressou no presente trabalho? Parece difícil de acreditar, e há dois pontos que podem ajudar no sentido de uma reconciliação das opiniões aparentemente conflitantes. O primeiro é muito pequeno. A analogia do 'reservatório' é, por sua própria natureza, ambígua: um reservatório pode ser encarado como um tanque de armazenamento de água ou como uma fonte de suprimento de água. Não há grande dificuldade em aplicar a imagem em ambos os sentidos tanto ao ego quanto ao id, e teria certamente esclarecido as diversas passagens em que foi citada - em

particular a nota de rodapé da [1] - se Freud tivesse mostrado mais exatamente que representação se achava em sua mente.

O segundo ponto é de importância maior. Nas *Novas Conferências Introdutórias*, apenas algumas páginas após a passagem mencionada na nota de rodapé acima, no decorrer de um estudo do masoquismo, Freud escreve: 'Se é verdade que o instinto destrutivo assim como o ego - mas o que temos aqui em mente é antes o id, a pessoa integral - inclui originalmente todos os impulsos instintuais (...)' A frase entre travessões aponta, naturalmente, para um estado primitivo de coisas, no qual o id e o ego ainda são indiferenciados. E há uma observação semelhante, mas mais definida, no *Esboço*, desta vez dois parágrafos antes da passagem já citada: 'Podemos imaginar um estado inicial como sendo o estado em que a energia total disponível de Eros, a qual, doravante, mencionaremos como "libido", acha-se presente no ego-id ainda indiferenciado (...)' Se tomarmos isto como sendo a verdadeira essência da teoria de Freud, a contradição aparente de sua expressão é diminuída. Este 'ego-id' foi originalmente o 'grande reservatório da libido', no sentido de ser um tanque de armazenamento. Após a diferenciação ter ocorrido, o id continuaria como tanque de armazenamento, mas, quando começou a enviar catexias (quer para objetos quer para o ego agora diferenciado), ele seria, além disso, uma fonte de suprimento. Mas o mesmo também seria verdadeiro quanto ao ego, pois este seria um tanque de armazenamento da libido narcísica bem como, segundo um dos pontos de vista, uma fonte de suprimento para as catexias objetais.

Este último ponto nos conduz, todavia, a uma nova questão, segundo a qual parece inevitável supor que Freud sustentou opiniões diferentes em ocasiões diferentes. Em *O Ego e o Id* ([1]), 'bem no início, toda a libido está acumulada no id'; depois, 'o id envia parte desta libido para catexias objetais eróticas', as quais o ego tenta controlar impondo-se ao id como objeto amoroso: 'o narcisismo do ego, assim, é um narcisismo secundário'. No *Esboço*, porém, 'a princípio, toda a cota disponível de libido é armazenada no ego', 'chamamos a este estado absoluto de narcisismo primário', e 'ele perdura até o ego começar a catexizar as idéias dos objetos com a libido'. Dois processos diferentes parecem ser considerados nestas duas descrições. No primeiro, imagina-se as catexias objetais originais como saindo diretamente do id e só chegando ao ego indiretamente; no segundo, a totalidade da libido é imaginada como indo do id para o ego e só chegando aos objetos indiretamente. Os dois processos não parecem incompatíveis e é possível que ambos possam ocorrer; sobre esta questão, contudo, Freud silencia.