

INSTITUTO SUPERIOR DE PSICOLOGIA APLICADA
MESTRADO DE PSICOPATOLOGIA E PSICOLOGIA CLÍNICA

DM
BARR/L.1

TESE DE MESTRADO

Transformações Psicomitológicas no Rorschach

Luis Miguel J. L. Barreiros – Nº 14134

ORIENTADOR: Prof.^a Dr.^a Maria Emília Marques

Instituto Superior de Psicologia Aplicada

2005-2007



17789

Instituto Superior de Psicologia Aplicada
C. 17789
Data: 30/10/08
Tel.: 21 001 17 50 • ispa@ispa.pt

RESUMO

← Índice

Procuramos estabelecer através do processo-resposta Rorschach, o acesso aos mitos pessoais.

Para identificar os mitos pessoais no Rorschach propusemos uma metodologia assente na construção de uma grelha que denominamos por grelha psicomítica enquanto estruturadora da narrativa do sujeito testado.

Através de uma revisão teórica onde procurámos estabelecer a natureza e essência do mito tal como expresso no estruturalismo, na psicanálise e no índice do presente trabalho, avançámos os pressupostos epistemológicos subjacentes à construção da grelha psicomítica rorschachiana identificadora dos mitos pessoais no aparelho psíquico.

O material usado como exercício de demonstração consistiu num protocolo retirado de uma das obras de Chabert (1998/2000), protocolo de um indivíduo de nome Régis, diagnosticado como portador de uma esquizofrenia paranóide.

Na aplicação da grelha a este protocolo, o teste Rorschach foi entendido como um processo semiótico assente numa constante transformação de mitos pessoais entre si. A dinâmica desta transformação foi demonstrada através da fórmula canónica dos psicomitó, de Lévi-Strauss (1955/1970) e do conceito de série complementar ou equação etiológica das neuroses, de Freud (1916-17/1981), enquanto conceitos subjacentes à grelha dos psicomitó. Seguindo as transformações dos psicomitó de Régis determinámos no fim qual o mito pessoal prevalecente que presidia temporariamente ao seu aparelho mental na altura da aplicação do teste.

Concluimos com o conceito de «transformações psicomitológicas» enquanto paradigma de análise do Rorschach.

We tried to establish through the process-answer Rorschach the access to the personal myths.

To identify the personal myths in Rorschach we proposed a methodology based on the construction of a grill that we denominated «psychomytic grill» while responsible by the tested subject's narrative.

Through a theoretical revision where we try to establish the nature and essence of the myth just as expressed in structuralism, in psychoanalysis and in the index of the present work, we proposed the underlying epistemological presuppositions to the construction of the rorschach psychomytic grill wich identyifies the personal myths in the psychic apparatus.

The material used as demonstration exercise consisted in a protocol of one of the works of Chabert (1998/2000), about a subject named Régis, diagnosed with a paranoid schizophrenia.

In the application of the grill to this protocol the test Rorschach was understood as a semiotic process based on a constant transformation of personal myths to each other. The dynamic of this transformation was demonstrated through the canonic formula of the psychomyths, of Lévi-Strauss (1955/1970) and of the concept of complementary series or ethyological equation of the neuroses, of Freud (1916-17/1981), concepts wich brings us to the psychomytic grill. Following the transformations of Régis's psychomyths we determined in the end what was the prevalent personal myth that presided temporarily to the mental apparatus during the application of the test.

We concluded with the concept of "psychomythological transformations" understood as a paradigm to the analysis of Rorschach.

PALAVRAS-CHAVE

← Índice

Mito pessoal, transformações psicomitológicas, Rorschach.

Personal myth, psychomythological transformations, Rorschach.

AGRADECIMENTOS

←Índice

À minha Mãe e Pai, Irmãos e Sobrinhos

À Bolachinha

Ao Bebusko Miguel

À minha Orientadora pelo apoio prestado

ÍNDICE

RESUMO	_____	
PALAVRAS-CHAVE	_____	
AGRADECIMENTOS	_____	
INTRODUÇÃO	_____	1
1. O MITO E SUA NARRATIVA	_____	9
1.1. O MITO VIVIDO	_____	11
1.2. O MITO INDIVIDUAL NA PSICANÁLISE	_____	33
1.3. O MITO NO ESTRUTURALISMO	_____	50
2. OBJECTIVO: O RORSCHACH LIDO COMO UM MITO. ENQUADRAMENTO EPISTEMOLÓGICO E FILOSÓFICO DO PROCESSO RORSCHACH NO PARADIGMA DA GRELHA MÍTICA	_____	58
3. O MATERIAL	_____	75
4. OS PROCEDIMENTOS DE ANÁLISE	_____	77
5. ANÁLISE DO PROTOCOLO	_____	92
6. DISCUSSÃO	_____	121
7. CONCLUSÃO	_____	125
REFERÊNCIAS	_____	132
ANEXO	_____	149

“Para que percebam [as] coisas, é necessário que se esforcem, em cada etapa, em cada momento da observação, para não compreender imediatamente. Esta é uma questão de método. É preciso que se esforcem, como Freud lhes recomenda expressamente em dois pontos da observação, por não compreender de imediato. A melhor maneira de não compreender é fazer um fichamento e anotar dia a dia, numa folha de papel, os elementos que (...) se devem compreender como tais, como significantes. (...) guardem este elemento significante e, como a inteligência lhes virá quando estiverem comendo, vão perceber que isso se recorta estritamente com algo de diferente que vão poder escrever na mesma folha.

Este método de análise dos mitos é o que nos foi apresentado pelo sr. Claude Lévi-Strauss num artigo do *Jornal de Folclore Americano*¹ de Outubro-Dezembro de 1955, intitulado "A Estrutura dos Mitos" (Lacan, 1956-57/1995, p.282-283).

¹ *Journal of American Folklore*

INTRODUÇÃO

← Índice

O teste de Rorschach pode ser encarado, em nossa opinião, em duas dimensões básicas. Uma dimensão intra-psíquica na qual o administrador do teste tenta averiguar o funcionamento do aparelho psíquico do testado, conhecimento mediado pela leitura dinâmica dos fantasmas transmitidos, ou numa dimensão inter-psíquica na qual os fenómenos transferênciais e contra-transferenciais entre testador e testado traduzem a mútua influência entre os dois sujeitos (Marques, 1999/2001). Quer numa, quer noutra destas dimensões, todo e qualquer tipo de objectos pode aparecer desde os objectos pertencentes aos reinos mineral, vegetal, animal até ao reino humano. O Rorschach aparece como uma espécie de espelho reflector entre os seres humanos e entre os seres humanos e o mundo. A subjectividade de cada ser humano parece imprimir, neste jogo de espelhos infinitos, um ângulo diferente às relações entre espelhos, produzindo de cada vez um grau de distorção (fantasmática) às figuras descritas. Toma-se assim possível que não só o Rorschach reflecta o mundo mas também que o mundo nas suas variadas facetas metaforize o próprio Rorschach. Para autores tão diferentes entre si quanto Kris & Kurz (1935/1988), Mezan (1987), Sagan (1980), Searles (1960/1986) e outros, pequenos segmentos de cadeias de fenómenos deste mundo aparecem na metáfora rorschachiana. Para Kris & Kurz (1935/1988), a intuição de Leonardo da Vinci já deixava entrever o possível *insight* psicológico projectado nos fenómenos físicos do mundo exterior: “A prática recomendada por Leonardo como um exercício de imaginação foi retomada pela moderna psicologia experimental — nos testes de Rorschach, que utilizam configurações fortuitas feitas por borrões de tinta. Uma tendência da mente humana é assim utilizada para garantir uma base estatística aos objectivos da psicodiagnose” (p.50).

Esta prática consistia, segundo Leonardo (In Jung, 1964/s.d), em “parar algumas vezes para olhar as manchas de uma parede, ou as cinzas de uma fogueira, ou as nuvens, a lama e outras coisas no gênero nas quais... [se encontram] ideias verdadeiramente maravilhosas” (“Caderno de Notas” de Leonardo Da Vinci citado em Jung, 1964/s.d).

Mezan (1987) destaca a dimensão rorschachiana dos fenómenos de natureza projectiva para os conflitos anti-semíticos do mundo social. Para Mezan (1987), “Fatores psíquicos e sociais combinaram-se, deste modo, para transformar o judeu num suporte excelente para a projecção, numa verdadeira "prancha de Rorschach", nas palavras de dois autores [*refere-se a Jahoda e Ackerman*]¹ que estudaram psicanaliticamente o problema do anti-semitismo” (p.90-91).

Sagan (1980) metaforiza o Rorschach na dimensão astronómica: “Os habitantes dos planetas de estrelas distantes testemunham, nos céus nocturnos das suas constelações, configurações bastante diferentes daquelas que nós testemunhamos nos nossos - outros testes Rorschach para outras mentes” (p.132)².

Bachelard (1943/1990) já tinha notado a dimensão projectiva do Rorschach enquanto relação entre o mundo interno e o mundo externo ao referir que “O zodíaco é o teste de Rorschach da humanidade criança” (p.179-180).

Searles (1960/1986) que tanto criticou a teoria psicodinâmica por não dar suficiente atenção à importância emocional de elementos do mundo não humano no aparelho psíquico, descobre no Rorschach mais um motivo de reforço para a sua tese: “Dois artigos de psicólogos [*refere-se a Hertzman & Pearce e Goldfarb*] tratando de materiais obtidos através do teste Rorschach parecem-me trazer elementos de prova à hipótese segundo a qual um indivíduo pode projectar no seu ambiente uma representação inconsciente de si próprio enquanto não humano. A acreditar nestes estudos, o sujeito projecta esta representação sobre os cartões pouco estruturados do Rorschach; mas parece

¹ M. Jahoda e N. Ackerman, *Distúrbios Emocionais e Anti-Semitismo*, São Paulo, ed, Perspectiva, 1969, p. 96.

² “The inhabitants of the planets of distant stars witness quite different constellations in their night skies than we do in ours - other Rorschach tests for other minds” (Sagan, 1980, p.132).

que os resultados citados podem aplicar-se a uma projecção sobre pessoas do ambiente” (p.248)³.

Até Baudrillard (1976/1996) vê na televisão “um teste de Rorschach perpétuo” (p.109).

Na sequência de outros, Morin (1977/1987) fala de um “Rorschach celeste” (p.88) na medida em que “o céu é o grande teste projectivo da humanidade” (p.88). Interessante é notar que o autor adverte para o facto de, do ponto de vista antropológico, a humanidade sempre ter ritualizado e mitificado as relações entre o mundo social e o cosmos neste jogo projectivo de espelhos entre a terra e o céu. Admite, deste modo, a elasticidade semiológica inerente ao Rorschach enquanto teorizador inato das relações entre o homem e o mundo.

Tal elasticidade semiológica encontra-a o folclorista Dundes (1980) na semiologia psicanalítica aplicada ao folclore numa perspectiva mundial. É entre o céu e a terra enquanto horizonte antropológico significativa que Dundes mais uma vez encontra uma aplicação do Rorschach. Os nomes e os símbolos enquanto significantes da projecção mitológica dos assuntos humanos adquirem toda a importância: deste modo o nome de Apolo “é uma invocação consciente, talvez inconsciente, da mitologia tradicional. E na mitologia de todo o mundo, achamos os problemas mais urgentes dos corpos terrestres projetados sobre corpos celestes. A esta luz, as constelações e os seus nomes em diferentes culturas podem ser estudadas adequadamente como projecções nativas de gestalts Rorschach” (p.42)⁴.

³ “Deux articles de psychologues [*refere-se a Hertzman & Pearce e Goldfarb*]³ traitant de matériels obtenus par le test de Rorschach me paraissent apporter des éléments de preuve à l'hypothèse qu'un individu puisse projeter sur son entourage une représentation inconsciente de soi-même comme non humain. A en croire ces études, le sujet projette cette représentation sur les planches relativement peu structurées du Rorschach; mais il semble que les résultats cités puissent fort bien s'appliquer à une projection sur des personnes de l'entourage” (Searles, 1960/1986, p.248).

⁴ “(...) is a conscious or perhaps unconscious invocation of traditional mythology. And in mythology round the world, we find the most pressing problems of earthly bodies projected onto heavenly bodies. In this light, constellations and their names in different cultures may appropriately be studied as native projective Rorschach gestalts” (Dundes, 1980, p.42).

E quanto aos nomes mitológicos dos planetas do sistema solar, Dundes (1980) acrescenta que “No que se refere a nomes de planetas na nossa própria cultura, é interessante que a terra caia entre Vénus e Marte, amor e guerra, talvez até entre vida e morte. Terá a terra separado os amantes do deus e da deusa da mesma maneira que no muito difundido mito édipiano pai-céu / mãe-terra (motivo A625, pais do mundo; pai-céu e mãe-terra) no qual um herói de cultura empurra violentamente o céu para trás e para fora do abraço conubial com a terra de modo a providenciar espaço vital para o homem?” (p.42-43)⁵.

A *gestalt* rorschachiana projectada nos céus seria afinal, segundo Dundes, uma metáfora do conflito edipiano.

Poderíamos continuar exaustivamente neste exercício que se tornaria fastidioso. O que interessa notar aqui é o facto de vários autores metaforizarem determinado estado do mundo no Rorschach. Tal não atesta apenas a influência que o conhecido teste granjeou, mas sobretudo o que poderíamos denominar por «fundamentos semióticos e filosóficos do Rorschach». Não é apenas o facto de tal ou tal objecto, tal ou tal estado do mundo, tal ou tal relação conflituosa ser comparada ao Rorschach que deve ser notado. O que importa sobretudo é encarar semelhante exercício metafórico aparentemente espontâneo como um efeito de superfície de algo mais profundo.

Tal como Lévi-Strauss (1964/1991) já tinha previsto para os mitos, parece que também para os temas rorschachianos “Não existe um verdadeiro término na análise mítica, nenhuma unidade secreta que se possa atingir ao final do trabalho de decomposição. Os temas se desdobram ao infinito” (p.15).

Neste sentido a unidade da semiologia do Rorschach “é apenas tendencial e projectiva”, tratando-se assim de um “Fenômeno imaginário implícito no esforço de interpretação, seu

⁵ “As for planet names in our own culture, it is interesting that earth falls between Venus and Mars, love and war, perhaps even life and death. Has earth separated god and goddess lovers just as in the widely diffused Oedipal sky-father/earth-mother myth (motif A625, World parents; sky-father and earth-mother) in which a culture hero forcibly pushes the sky back out of the connubial embrace with the earth in order to provide living space for man?” (Dundes, 1980, p.42-43).

papel é dar ao mito uma forma sintética e impedir que se dissolva na confusão dos contrários” (Lévi-Strauss, 1964/1991, p.15). Ou seja, trata-se, parece, de no Rorschach, através do Rorschach, saber como e porque razão se passa de um termo ao seu contrário, de um termo ao seu oposto procurando reter e interpretar esta passagem. É como se as passagens entre vários termos criassem, por um desdobramento ao infinito, a ilusão de uma unidade sempre temporária, precária e ameaçada, sempre relativa aos temas considerados. E porque as passagens se dão entre termos pertencentes a temas que se contêm e projectam uns nos outros, qualquer termo das séries em causa pode constituir um significado relativo a qualquer outro termo com ele relacionado. Qualquer objecto que aparece no Rorschach pode constituir o significado apenas parcial para outro objecto com o qual se relacione. Algumas das relações entre objectos e temas do Rorschach são contidas, lidas e interpretadas por outras relações noutros planos do próprio Rorschach numa sempre procurada gradação contínua entre a descontinuidade objectal que o compõe. Tal como nos mitos de Lévi-Strauss esta multiplicidade de objectos e temas “oferece algo de essencial pois está ligada ao duplo carácter do pensamento mítico que coincide com seu objeto do qual constitui uma imagem homóloga mas sem jamais conseguir fundir-se com ele pois evolui num outro plano”, podendo concluir-se por esta via que assim como nos mitos, os temas e objectos do Rorschach “são in-termináveis” (Lévi-Strauss, 1964/1991, p.15), embora finitos. O Rorschach torna-se assim um «sujeito semiótico» (significa sempre) na medida em que é o seu próprio objecto (relação de objectos). Tal como Barthes (1985/1987) notou, a relativa constância dos significados é algo que aparece como resultado da inevitável dobra de uns objectos sobre os outros: “sabemos que o objecto pode chamar a nós leituras de nível psicanalítico. Isto não infirma a natureza sistemática, a natureza codificada do objecto. Sabemos que, mesmo que descêssemos ao mais profundo do individual, nem por isso escaparíamos ao sentido. Se se propusesse o teste de Rorschach a milhares de indivíduos, chegar-se-ia a uma tipologia muito estrita de respostas: quanto mais pensamos descer na reacção individual, mais encontramos sentidos de certo modo simples e codificados: seja qual for o nível em que nos coloquemos, nesta operação de leitura do objecto, verificamos que o sentido atravessa sempre de lado a lado o homem e o objecto. Haverá objectos fora do sentido, quer dizer, casos limites? Julgo que não. Um objecto não significante, desde que esteja a

cargo de uma sociedade — e não vejo como poderá deixar de estar —, funciona pelo menos como o signo do insignificante, significa como insignificante” (p.178-179).

A questão semiótica e epistémica fundamental e irreduzível que se pode colocar sobre o Rorschach é “Porquê estas e não outras manchas? Porquê uma dezena de cartões e não mais ou menos?”. É nossa convicção pessoal que mesmo com outras manchas e outra quantidade de cartões os resultados estatísticos sobre o Rorschach seriam os mesmos que aqueles até agora conhecidos. Pela razão já apontada: a estrutura semiótica das relações entre os significados relativos atribuídos às manchas é produto das relações dos objectos entre si e sendo estes quantitativamente finitos, as suas relações significativas também o são.

Trata-se, a partir do que até agora foi dito, de saber sob que tipo antropopsicológico o Rorschach melhor se revela. É sobre isto que versa a presente tese e a hipótese avançada é a de que a estrutura interna do Rorschach se organiza sob a forma de um mito na acepção levi-straussiana do conceito.

A problemática do Rorschach parece assim assente na já velha discussão filosófica sobre as relações entre o uno e o múltiplo, entre o contínuo e o descontínuo. Trata-se de saber de que modo melhor se capta o que aparece na descrição das manchas, fixá-lo e inseri-lo numa relação de significado temporariamente unificada. Esta fixação viria no seguimento de um “(...) *corte fixo no aparelho psíquico*” (Anzieu, 2003, p.21), corte que Chabert (1998/2000) esclarece como sendo o de “uma fotografia do funcionamento psíquico num espaço-tempo limitado” (p.23). A permanente reconstituição da descontinuidade destes “objectos fotografados” na continuidade relativa das “fitas cinematográficas” temporárias é obra dos mitos pessoais (revelados no Rorschach) que são como que vivências filmicas omnipresentes na existência do sujeito humano.

A vivência filmica, constantemente perseguida pelo Rorschach e pela problemática dinâmica que o anima, parece estar constantemente a ser reatada nessa descontinuidade, sempre refeita de objectos e acontecimentos que é a própria vida. Descontinuidade

situada entre dois pólos incontornáveis: o nascimento e a morte. O nascimento que marca o fim da continuidade mãe-filho, continuidade perseguida posteriormente nas relações de objecto míticas reparadoras desse acontecimento inaugural. A morte, essa sombra que retorna disfarçada de pulsão nas suas manifestações, quer destrutivas, quer angustiosas e sintomáticas.

A primeira descontinuidade inaugural na vida do sujeito é, portanto, traumática e é enquanto trauma que inaugura a passagem entre a vida intra-uterina e a vida psico-social. O nascimento é um trauma (Rank, 1924/s.d) e é o marcador de uma oposição que tem que ser superada: oposição entre um antes (vida intra-uterina) e um depois (vida psico-social). A morte é outro trauma, com a diferença de que enquanto o nascimento deixa traços mnésicos na memória do sujeito - questão polémica entre Freud e Rank (Freud, 1925/1981) -, a morte só produz impressões através do desaparecimento do outro.

Deste modo, é entre duas oposições, dois marcadores de descontinuidade que se situa a tentativa sempre refeita da produção de uma unidade imaginária (um contínuo) produtora de sentido existencial na vida do sujeito. Lévi-Strauss (1955/1970) já tinha notado a possibilidade de relação entre a noção de “oposição” e a de “trauma” ou “traumatismo” considerada por Freud na sua “equação etiológica” (Freud, 1916-17/1981, p.362). Neste mesmo escrito o autor francês refere aliás pela primeira vez o conceito de “mito individual” posteriormente aplicado por Lacan como “mito individual do neurótico” (Lacan, 1953/1987) ao caso do «Homem dos Ratos» (Freud, 1909/1981b). Na senda da “equação etiológica” de Freud, o próprio Lévi-Strauss falará mais tarde numa eventual “fórmula canónica” dos mitos (Lévi-Strauss, 1971, p.482)⁶ referindo-se à “relação canónica” da referida fórmula do artigo de 1955 (Lévi-Strauss, 1955/1970, p.263). Esta fórmula serve de inspiração na descrição da estrutura dos mitos e descreve o modo pelo qual se ultrapassam relações de oposição e, no plano psicodinâmico, traumatismos.

Importa assim entender que consideramos o Rorschach, nesta perspectiva, na sua forma empírica como um simples efeito de superfície de um vasto intervalo de significantes

⁶ “formule canonique” (Lévi-Strauss, 1971, p.482)

constituintes materiais do sentido da existência humana. Já o dissemos, não interessa o facto de serem x cartões e estas ou aquelas manchas. Isso é arbitrário, tal como o próprio Saussure (1916/1972) já tinha notado na relação, constitutiva do signo, entre significado e significante. A apresentação empírica do teste (os cartões, as manchas, o que se deve ou não perguntar, as reacções que se têm, o tempo de resposta, etc) é apenas um conjunto de significantes eles próprios pertencentes à cadeia significante enquanto suporte do sentido da vida. Esta cadeia significante que, ao contrário de Saussure (1916/1972), tomou a primazia na teoria linguística desde Jakobson (1977), e foi adoptada por autores como Lévi-Strauss (1977,1988) e Lacan (1966/1998b), corresponde àquilo que Eco denomina por “lei de progressividade do processo sígnico” ou “semiose ilimitada” (Eco, 1973/1997, p.151-152). É nesta semiose ilimitada que, argumentamos, o Rorschach labora na sua ilimitada, embora finita nos temas, produção de significados, “onde se joga um processo em que a simetria, ao abrir o espaço para o múltiplo e o infinito, obriga e impõe, também, o retorno, o reencontro e a fixação no uno, no indivisível, no unido, integrado e coeso para se operar, de novo, o espaço do múltiplo, do infinito finito. Este é universo da *transformação simbólica*” (Marques, 1999/2001, p.208). Na medida em que é um “processo sígnico”, designá-lo-emos por “processo Rorschach” a fim de vincarmos a sua natureza semiótica que subjaz à mera apresentação empírica do teste. O que designamos por “processo Rorschach”, a esta luz, está na estreita continuidade das teses de Chabert e de Marques, nomeadamente quando a última refere a possibilidade de “considerar o Rorschach um método e não um teste” (Marques, 1999/2001, p.183), permitindo-lhe, deste modo, “ir para além das suas habituais possibilidades que, no essencial, sustentadas na psicopatologia, conduzem ao diagnóstico” (Marques, 1999/2001, p.16). A continuidade que o Rorschach reconstitui na semiose ilimitada opera a partir da descontinuidade dos significantes ou dos objectos que aparecem nas descrições dos protocolos Rorschach. Tal como Jakobson (1977) previa para os fonemas que isoladamente nada significam mas apenas na sua mútua oposição, a mesma hipótese pode ser colocada sobre as relações entre os objectos descritos nos protocolos Rorschach. Isto implica, dentro do paradigma lévi-straussiano que o Rorschach pode ser entendido como uma “linguagem”, embora use imprescindivelmente a própria linguagem como mediador descritivo das manchas. O Rorschach enquanto sistema (de interpretação) é o que mais se

aproxima da linguagem (sistema por excelência) na medida em que seja entendido enquanto operador mítico que, precisamente nessa qualidade, detecta mitos pessoais constitutivos do aparelho psíquico do indivíduo.

1. O MITO E SUA NARRATIVA

←Índice

Sendo o Rorschach um processo semiológico conforme explicitado na introdução da presente tese, importa notar como o «processo Rorschach» intercepta o sujeito.

O processo Rorschach é formado por pequenas unidades discretas retiradas do contínuo do processo semiológico que o teste manifesta, unidades que denominámos por «mitos pessoais». Ora, para que os mitos pessoais revelem o sujeito este tem que os viver. Há aqui um pressuposto existencialista, na medida em que o sujeito não decide viver este ou aquele mito, embora tenha capacidade de escolha na sua transformação. O sujeito vive inevitavelmente através de mitos pessoais. O horizonte do mundo do sujeito é desde logo o seu horizonte mítico.

Assim sendo, antes discutiremos num primeiro capítulo o mito vivido pelo sujeito recorrendo ao comparativismo inter-cultural a fim de vincar a abrangência deste tema. Depois, veremos num segundo capítulo como foi teorizada em contexto psicanalítico esta vivência mítica. Veremos que alguns autores notaram que determinadas teorias psicanalíticas ao enquadrarem a vivência dos mitos pessoais tomaram-se elas próprias configurações míticas reguladoras da actividade clínica. Sendo esta uma concepção inspirada na corrente estruturalista que atravessou a psicanálise e a antropologia desde os anos cinquenta do século XX, sintetizaremos num terceiro capítulo as características essenciais relativas ao conceito de mito tal como este é entendido na obra de Lévi-Strauss (1955/1970). Num quarto capítulo traçaremos a genealogia dos principais paradigmas filosóficos que melhor enquadram, em nosso entender, uma fundamentação abrangente do processo Rorschach. A grelha psico-mítica rorschachiana através da qual serão

detectados os mitos pessoais obedece a uma construção cujos princípios estão já delineados na filosofia cartesiana (1628/1987,1637/1978,1641/1985,1644/1989) e na fenomenologia de Husserl (1900/2005,1907/1986,1929/2001) e de Merleau-Ponty (1945/1999).

1.1. O Mito Vivido

← Índice

Para Malinowski (1926/1992) o mito é uma realidade inevitavelmente vivida na medida em que passado e presente estão ligados. Aqui o presente é sempre resultado e desenrola-se em função de um passado previamente suposto. Segundo o autor, “O mito tal como existe numa comunidade selvagem, isto é, na sua forma primitiva viva, não é apenas uma história contada mas uma realidade vivida. Não é da natureza da ficção, tal como a lemos hoje num romance, mas é uma realidade viva, na qual se acredita ter acontecido uma vez em tempos primevos, continuando desde então a influenciar os destinos do mundo e da humanidade. Este mito é para o selvagem o que, para um cristão crente, é a história Bíblica da Criação, da Queda, da Redenção pelo Sacrifício de Cristo na Cruz. Tal como a nossa história sagrada vive no nosso ritual, na nossa moralidade, tal como governa a nossa fé e controla a nossa conduta, assim também o faz o mito para o selvagem” (Malinowski, 1926/1992, p.81)⁷.

O mito vivido está deste modo inserido no interior da moralidade e do comportamento humano. Entrando na moralidade e sendo expresso no comportamento, o mito revela a sua dimensão sobretudo afectiva relegando para uma posição secundária a sua possível função cognitiva. Deste modo, “Estudado vivo, o mito (...) não é simbólico, mas uma expressão direta do seu tema-matéria; não é uma explicação que satisfaça um interesse científico, mas uma ressurreição narrativa de uma realidade primeva, contada para satisfação de necessidades religiosas, apetências morais, submissões sociais, asserções, até mesmo exigências práticas. O mito preenche na cultura primitiva uma função indispensável: expressa, reforça, e codifica a crença; salvaguarda e reforça a moralidade; atesta a eficiência do ritual e contém regras práticas para a orientação do homem. O mito

⁷ “Myth as it exists in a savage community, that is, in its living primitive form, is not merely a story told but a reality lived. It is not of the nature of fiction, such as we read today in a novel, but it is a living reality, believed to have once happened in primeval times, and continuing ever since to influence the world and human destinies. This myth is to the savage what, to a fully believing Christian, is the Biblical story of Creation, of the Fall, of the Redemption by Christ's Sacrifice on the Cross. As our sacred story lives in our ritual, in our morality, as it governs our faith and controls our conduct, even so does his myth for the savage” (Malinowski, 1926/1992, p.81).

é assim um ingrediente vital da civilização humana; não é um conto inactivo, mas uma força activa de trabalho árduo; não é uma explicação intelectual ou uma imagem artística, mas uma cartilha pragmática de fé primitiva e sabedoria moral” (Malinowski, 1926/1992, p.82)⁸.

Até a própria religião é, segundo Malinowski (s.d/1992), configurada pelos mitos que lhe subjazem. Para o autor é a vivência da religião que mais importa na compreensão da sua dinâmica, mais do que a sua definição: "O ponto de vista aqui desenvolvido tem então como base filosófica o princípio de que a coisa mais importante numa religião é o modo como é vivida. 'Fé sem trabalho é estéril'. Sendo o mito um fundo inevitável de fé, a sua coluna vertebral mesmo, nós temos que estudar o mito tal como este afecta a vida das pessoas" (Malinowski, s.d/1992, p.121)⁹.

Embora a afecção do mito sobre a vida das pessoas fosse sobretudo entendida, na visão de Malinowski, na sua vertente colectiva, é fácil ver como o denominado “mito individual” na sua dimensão psicodinâmica reside na consequência desta tomada de posição: o mito individual vai afectar a maneira como a neurose obsessiva enquadra a religião na medida em que “os cerimoniais e proibições dos neuróticos obsessivos levam-nos a supor que eles criaram uma religião própria, particular” (Freud, 1919/1996, p.280), ou a maneira como as relações de objecto do indivíduo afectam as suas relações com os seus semelhantes (Lacan, 1953/1987,1956-57/1995).

⁸ “Studied alive, myth (...) is not symbolic, but a direct expression of its subject-matter; it is not an explanation in satisfaction of a science interest, but a narrative resurrection of a primeval reality, told in satisfaction of deep religious wants, moral cravings, social submissions, assertions, even practical requirements. Myth fulfils in primitive culture an indispensable function: it expresses, enhances, and codifies belief; it safeguards and enforces morality; it vouches for the efficiency of ritual and contains practical rules for the guidance of man. Myth is thus a vital ingredient of human civilization; it is not an idle tale, but a hard-worked active force; it is not an intellectual explanation or an artistic imagery, but a pragmatic charter of primitive faith and moral wisdom” (Malinowski, 1926/1992, p.82).

⁹ “The point of view here developed has then as its main philosophic basis the principle that the most important thing about a religion is how it is lived. “Faith apart from works is barren”. Since myth is an inevitable background of faith, its very backbone indeed, we have to study myth as it affects the life of people” (Malinowski, s.d/1992, p.121).

O mito como realidade vivida atravessa assim o espectro da própria vida nas suas várias dimensões: materialista, utilitária, pragmática, emocional. Percorre a existência humana desde o seu momento fundador, o nascimento, até ao último reduto da sua maior fonte de angústia, a morte. Strenski (1992) sintetizou bem o conceito: "o mito é uma 'realidade vivida', 'tem' funções 'sociológicas', e actua enquanto garante de certas instituições. (...) Quando Malinowski fala de 'vida' (...) não quer significar apenas algo de robusto e romântico (...) mas também uma mensagem materialista, utilitária e emocionalista de que o mito é uma 'força activa duramente trabalhada', cobrindo a 'totalidade da reacção pragmática do homem relativamente à doença e à morte' expressando 'as suas emoções, os seus pressentimentos'. O Mito, tal como a linguagem, é uma acção que não pode ser entendida fora do seu 'contexto de situação' - 'o contexto da fé viva...organização social... moral... e costumes.' E ligando, ainda, esta noção de contexto ao nível biológico e orgânico do ser (...) ouvimos que o mito é 'nascido desde a reacção mais emocional e íntima até à mais formidável e aprisionante das ideias - a morte'" (Strenski, 1992, p.XXX-XXXI)¹⁰.

No mesmo sentido vai Leenhardt (1947/1971) ao descrever esta dimensão psicológica do mito entre os Canacas da Nova Caledónia, Melanésia. Também para Leenhardt o mito é uma realidade vivida e, como tal, embutida no comportamento de todo o canaca: "O Melanésio, no qual a mitologia é pobre, oferece-nos mais do que narrações maravilhosas, permitindo-nos penetrar perto dele, no seio de uma realidade onde as formas míticas da sua vida se manifestam ao olhar, onde as expressões da sua linguagem têm uma sonoridade mítica através da qual o mito aparece como uma realidade vivida" (Leenhardt, 1947/1971, p.66)¹¹.

¹⁰ "(...) myth is a "lived reality," has "sociological" functions, and acts as a warrant for certain institutions. (...) When Malinowski speaks of "life" (...) he not only means something robust and romantic (...) he also wants to convey the materialist, utilitarian, and emotionalist message that myth is a "hard-worked active force," covering the "whole pragmatic reaction of man towards disease and death" and expressing "his emotions, his forebodings." Myth, like language, is an action which cannot be understood outside its "context of situation"—"the context of living faith... social organization... morals... and customs." And even linking this notion of context to the biological level of organic being (...) we hear that myth is "born from the innermost and emotional reaction to the most formidable and haunting idea" — death" (Strenski, 1992, p.XXX-XXXI).

¹¹ "Et voici que le Mélanésien, dont la mythologie est pauvre, nous offre mieux que des récits merveilleux, il nous donne de pénétrer près de lui, au sein même d'une réalité ou les formes mythiques de sa vie se

O mito vivido implica nesta concepção uma continuidade entre o ego e o mundo externo, pois “Se bem que a vida se manifeste através de uma realidade orgânica e psíquica que tem que ser tida em conta, ela não está separada. Esta realidade permanece no fundo desta identidade que o Melanésio experimenta tão fortemente, entre o mundo e ele. Esta identidade é a realidade. Ora, precisamente, o Canaca não retém a vida, ele ignora-a; mas define o vivente, o mundo e ele próprio, através desta única identidade: vivente = vivente. Esta identidade é vivida por ele, e não percebida. Ela impede-o de colocar um limite entre o mundo e ele. Ela facilita as participações e as metamorfoses. Antecipa todo o esforço do homem para fechar nele a experiência que tem do desenvolvimento da sua própria existência. Este desenvolvimento passa-se na natureza. Os actos do homem, no seu aspecto físico e psicológico, são acontecimentos situados na natureza. O Canaca observa-os como estando fora de si mesmo, exteriorizados. O mesmo faz ele para a sua existência: coloca-a num objecto, por exemplo num inhame, e é através deste inhame que ele terá qualquer conhecimento, identificando-se com ele” (Leenhardt, 1947/1971, p.121-122)¹².

É de notar como aqui a identidade entre o ego e o mundo assenta numa fusão inconsciente, fusão que resiste à imposição de limites. A identidade dos canacas é construída através dos mitos pelos quais vivem: “O termo ‘identidade’ e o seu emprego leva-nos para o abstracto. O totemismo permite-nos aperceber, através do mito, a identidade sob um aspecto concreto. Permite compreender com mais simplicidade esta vibração que leva o homem a sentir o mundo nele, a ser formado pelo mundo, antes de se

manifestent au regard, ou les expressions de son langage ont une sonorité mythique au travers de laquelle le mythe apparaît bien une réalité vécue” (Leenhardt, 1947/1971, p.66).

¹² “Bien que la vie se manifeste par une réalité organique et psychique dont il faut tenir compte, elle n'est pas déagée. Elle demeure au fond de cette identité que le Mélanésien éprouve si fort, entre le monde et lui. Elle en est la réalité. Or, précisément, le Canaque ne retient pas la vie, il l'ignore; mais il saisit le vivant, le monde, et soi-même, au travers de la seule identité : vivant = vivant. Cette identité est vécue par lui, et non perçue. Elle l'empêche de poser une limite entre le monde et soi.

Elle facilite les participations et les métamorphoses. Elle prévient tout effort de l'homme pour enfermer en lui l'expérience qu'il a du déroulement de sa propre existence. Ce déroulement se passe dans la nature. Les actes de l'homme en leur aspect psychique ou psychologique, sont des événements dans la nature. Le Canaque les observe comme étant hors de lui-même, extériorisés. Ainsi fait-il de son existence : il la place dans un objet, par exemple dans une igname, et c'est au travers de cette igname qu'il en aura quelque connaissance, en s'identifiant à elle” (Leenhardt, 1947/1971, p.121-122).

projectar no mundo. Disto podemos resumir: antes da antropomorfia, a cosmomorfia. Da segunda procedem as identificações do homem com a natureza, os aspectos da identidade vivida, que manifestam os primeiros esforços do homem na procura dele próprio” (Leenhardt, 1947/1971, p.133-134)¹³.

Antes de Searles (1960/1986) apontar a deficiência da teoria analítica no facto de esta não contemplar devidamente a importância dos objectos do mundo físico nas significações dadas pelo aparelho psíquico e de ver no Rorschach um meio compensador de verificar a representação projectada do ser humano no ambiente físico não humano (cf. Searles, 1960/1986, p.248), já Leenhardt (1947/1971) tinha observado os mitos vividos dos canacas como equilíbrio dinâmico entre o ego e o mundo externo, entre o princípio de prazer e o princípio de realidade.

A descrição de Leenhardt (1947/1971) é uma descrição importante do processo de identificação primária tal como Freud o supôs quando refere que “A identificação é conhecida pela psicanálise como a mais remota expressão de um laço emocional com outra pessoa” (Freud, 1921/1996, p.115)¹⁴, notando que “outra pessoa” no contexto das relações de objecto possa significar “objecto” e que, por investimento, um objecto do mundo externo possa remeter para uma pessoa significativa (pai e/ou mãe e seus equivalentes). Os investimentos do ego e as identificações a que este procede são deste modo intrínsecos na medida em que “A princípio, na fase oral primitiva do indivíduo, a catexia do objeto e a identificação são, sem dúvida, indistinguíveis uma da outra” (Freud, 1923/1996, p.42)¹⁵. Não se trata aqui de saber se o horizonte mitológico do mundo dos canacas, de acordo com a descrição de Leenhardt (1947/1971), privilegia mais ou menos

¹³ “Le terme « identité » est d'un usage difficile et son emploi nous entraîne dans l'abstrait. Le totémisme nous donne d'apercevoir, au travers du mythe, l'identité sous un aspect concret. Il permet de comprendre plus simplement *cette* vibration qui amène l'homme à sentir le monde en lui, à être formé par lui, bien avant de se projeter en lui. Ce que l'on pourrait résumer: avant l'anthropomorphie, la cosmomorphie. De celle-ci procèdent ces identifications de l'homme avec la nature, ces aspects d'identité vécue, qui manifestent les premiers efforts de l'homme à la recherche de lui-même.” (Leenhardt, 1947/1971, p.133-134).

¹⁴ “Identification is known to psycho-analysis as the earliest expression of an emotional tie with another person” (Freud, 1921/1991, p.134).

¹⁵ “At the very beginning, in the individual's primitive oral phase, object-cathexis and identification are no doubt indistinguishable from each other” (Freud, 1923/1981, p.29).

a fase oral. Trata-se de apontar a dimensão vivida do mito como um constante reequilíbrio entre o ego e o mundo externo e entre os vários “eus” em comunidade onde se constroem os ideais do ego nos aparelhos psíquicos (Freud, 1921/1991).

Etnopsicanaliticamente, o mito vivido e o conceito analítico de identificação primária já deixam entrever aqui a sua mútua filiação.

Para Leenhardt (1947/1971), “o mito melanésio é vivido, antes de ser formulado, fixado numa mitologia, e revivificado por um ritual” (p.303)¹⁶. O apriorismo da vivência mítica é o testemunho da base afectiva de todos os mitos.

Mas será o mito vivido, a vivência de todo o mito, um estado de participação mística no mundo? Haverá objectividade na vivência do mito? O mito vivido, neste sentido, pode ser um indicador dos estados de consciência participativa do ego no mundo: “(...) a variedade de estados de consciência participativos (...) encontram expressão pela mediação do 'mito vivido'. Este pensamento obscuro é vago apenas do ponto de vista de uma cultura que produziu um Descartes. Nas palavras de Métais, a realidade mítica melanésia 'é «dada» com a mesma força que a rua e as casas que nos rodeiam, no nosso estilo ocidental de pensar. Tal como Leenhardt compreendeu, a percepção mítica não era mística ou misteriosa, mas concreta, constitutiva da paisagem e da pessoa” (Clifford, 1982, p.180)¹⁷.

Há objectividade na vivência do mito. Acontece que é uma objectividade produzida na base de uma identificação quer por incorporação / introjecção de objectos no ego quer por projecção do ego no mundo (nos objectos externos e noutros egos). O mito vivido

¹⁶ “Le mythe mélanésien est vécu, avant d'être formulé, fixé dans une mythologie, et revivifié par un rituel” (Leenhardt, 1947/1971, p.303).

¹⁷ “(...) the variety of participatory states of consciousness (...) find expression through the mediation of "lived myth." This *pensée obscure* is vague only from the standpoint of a culture that has produced a Descartes. In Métais's words, Melanesian mythic reality "is 'given' with the same force that the street and houses surrounding us are, to our Western style of thinking. As Leenhardt comprehended it, mythic perception was not mystical or mysterious, but concrete, constitutive of landscape and person” (Clifford, 1982, p.180).

enquanto mediação entre o ego e o mundo deixa adivinhar já o que mais tarde Green tentará desenvolver – o mito como objecto transicional colectivo (Green, 1992/1994).

Na sequência da experiência e dos escritos de Malinowski (1926/1992) seria de esperar que se o homem vive o mito antes de o conhecer, sendo o seu conhecimento produto da sua vivência, então é congruente falar de um comportamento que situado e norteado pela vivência mítica se revele como um «comportamento mítico»: é o que faz Eliade (1973/2000) que, deste modo, define as características essenciais deste conceito: “«a imitação de um modelo trans-humano, a repetição de um cenário exemplar e a ruptura do tempo profano através de um momento que desemboca no Grande Tempo, constituem os traços fundamentais do «comportamento mítico», isto é, do homem das sociedades arcaicas, que encontra no mito a própria fonte da sua existência»” (p.142).

A repetição de um cenário exemplar e a consequente anulação do tempo cronológico são, entre outras, duas características do inconsciente na sua clássica formulação freudiana (Freud, 1915/1981). Repetição e anulação do tempo caracterizam a regressão, de modo que se levanta a questão sobre qual a possível relação entre o mito vivido e a regressão? No desenvolvimento da presente tese entenderemos preferencialmente os mitos vividos e, como variantes destes, os mitos privados, enquanto constelações singulares do processo de regressão psicodinamicamente entendida. O «comportamento mítico» dos indivíduos é sempre um comportamento de investimento objectal ancorado nos denominados mitos de origem, correspondentes aos fantasmas de origem (cenas originárias) tal como descritos por Freud. Poder-se-ia dizer, nesta perspectiva, que os mitos de origem são «agidos» (*acting-out*) na vivência dos mitos privados.

Eliade (1957/2000) descreve muito bem o “acting-out” dos mitos privados na medida em que “Não se pode dizer que o mundo moderno tenha abolido completamente o comportamento mítico. Limitou-se a inverter-lhe o campo de acção: o mito já não é dominante nos sectores essenciais da vida, foi recalcado, tanto nas zonas obscuras da psique, como nas actividades secundárias ou mesmo irresponsáveis da sociedade” (p.28).

O mito tal como vivido nas sociedades modernas inverteu a relação entre a interioridade e a exterioridade das relações humanas e das relações do homem com o mundo. Permite a vivência das tragédias e das comédias da vida nos limites internos da subjectividade. E neste ponto Eliade segue a tese de Lévi-Strauss (1949/1970a) quando este referia que “(...) na civilização mecânica, não há mais lugar para o tempo mítico, senão no próprio homem” (p.236).

Será, então, possível ou não viver sem mitos? Em caso de resposta negativa, porquê? Eliade (1957/2000) é claro na explicação avançada na medida em que “Parece improvável que uma sociedade possa libertar-se completamente do mito porque, das observações essenciais do comportamento mítico - modelo exemplar, repetição, ruptura da duração e integração do tempo primordial - as duas primeiras, pelo menos, são consubstanciais a toda a condição humana” (p.24).

A tese do autor é nitidamente psicanalítica, embora tal permaneça latente na afirmação produzida. Já o dissemos: o seguimento dos modelos exemplares (constituição da instância do super-ego na segunda tópica freudiana) e a repetição enquanto mecanismo ao serviço da regressão e das primeiras incorporações objectais do ego primitivo são, essas sim, condições inerentes “a toda a condição humana”.

A questão agora é tentar perceber como se dá a transição dos mitos colectivos para os individuais, partindo do princípio de que ambos são constituídos pelas mesmas componentes psicodinâmicas.

Neste ponto a tese de Thomas Mann (1981) num ensaio dedicado a Freud talvez possa ser de alguma ajuda. A questão, tal como a formulámos, da passagem dos mitos colectivos aos privados passa, para o autor, por uma análise da relação entre as dimensões mítica e psicológica. Trata-se para Mann (1981) de indicar “(...) o ponto preciso no qual o interesse psicológico passa ao interesse mítico. Toma-se claro que o típico é o mítico, e que tanto podemos dizer 'mito vivido' quanto 'vida vivida' (...) A palavra *Tiefenpsychologie* (psicologia 'profunda') tem uma significação temporal; as fundações

primitivas da alma humana constituem o tempo primitivo, as formações temporais profundas onde o mito habita e forma as normas primitivas da vida. O mito é a fundação da vida; o seu esquema atemporal, a fórmula piedosa na qual vida flui quando reproduz os seus traços fora do inconsciente" (p.54, 55)¹⁸.

Até aqui Mann (1981) reafirma as características intemporais e repetitivas do mito na estreita continuação das teses psicodinâmicas já referidas. Mas um pouco mais abaixo o autor esclarece mais concretamente em que pode consistir a transição do mito colectivo (a tradição) ao mito individual vivido, deixando "supôr" que: "(...) o ponto de vista mítico pudesse tornar-se subjectivo; que pudesse passar para o ego activo e tornar-se consciente aí, orgulhosa e obscuramente mas com satisfação, da sua recorrência e tipicidade, podendo celebrar o seu papel e o seu valor próprio exclusivamente segundo o conhecimento de ter sido uma encarnação do tradicional sobre a terra. Poderíamos dizer que este fenómeno isoladamente pode ser o 'mito vivido'; mas não devemos pensar que seja algo de novo ou desconhecido" (p.56)¹⁹.

Agora a descrição de Mann (1981) já é feita com mais propriedade. Situa-se na segunda tónica freudiana. Pressupõe que o mito para ser vivido tem que passar para o ego (terá o ego uma estrutura mítica?). Ou seja tem que se tornar consciente, mesmo que essa consciência esteja ao serviço da regressão do ego ou de mecanismos de defesa. O autor apenas não esclarece se, sendo vivido, o mito é primeiro conhecido e depois agido ou se começa logo por ser agido sem ter que ser conhecido. Até porque sendo agido o seu sentido continuaria latente e portanto desconhecido na verdadeira acepção do termo. Para

¹⁸ "(...) the precise point at which the psychological interest passes over into the mythical. It makes it clear that the typical is actually the mythical, and that one may as well say "lived myth" as "lived life (...)" The word *Tiefenpsychologie* ("deep" psychology) has a temporal significance; the primitive foundations of the human soul are likewise primitive time, they are those profound time-sources where the myth has its home and shapes the primeval norms and forms of life. For the myth is the foundation of life; it is the timeless schema, the pious formula into which life flows when it reproduces its traits out of the unconscious" (Mann, 1981, p.54, 55).

¹⁹ "(...) the mythical point of view could become subjective; that it could pass over into the active ego and become conscious there, proudly and darkly yet joyously, of its recurrence and its typicality, could celebrate its role and realize its own value exclusively in the knowledge that it was a fresh incarnation of the traditional upon earth. One might say that such a phenomenon alone could be the "lived-myth"; nor should we think that it is anything novel or unknown" (Mann, 1981, p.56).

ser emocionalmente vivido, o mito não teria necessidade de transitar para o ego, bastando para tal que se mantivesse inconsciente e, em termos da segunda tópica, que mantivesse as quotas de afecto das suas pulsões no id e no superego. Em contrapartida Mann (1981) parece admitir uma inevitável mitologização da consciência uma vez ser através do ego que o mito se dá a conhecer.

E, será o mito individual dado como quadro *a priori* ou construído ao longo de uma vida? Mesmo partindo do princípio de que o mito individual vivido pelo sujeito se baseia nas cenas fantasmáticas primárias, a combinatoria destas quer num *acting out* quer num discurso coerente pelo sujeito seria dada ou construída e reconstruída ao longo da vida? As indicações de Mann (1981), embora dedicadas ao tema da criação literária, são de reter: “Certamente quando um escritor adquiriu o hábito de olhar a vida como mítica e típica dá-se uma curiosa alteração do seu temperamento de artista, uma renovação dos seus poderes de percepção e de formação, que de outro modo ocorrem só muito tarde na vida; pois enquanto na vida da raça humana o mítico constitui um estádio primitivo e precoce, na vida do indivíduo só se constitui como estádio tardio e maduro. O que se ganha é uma verdade elevada a partir do actual; um conhecimento satisfatório do eterno, perene e autêntico; um conhecimento do esquema no qual e de acordo com o qual o suposto indivíduo vive desconhecendo, na sua crença ingénuo dele próprio enquanto único no espaço e no tempo, a extensão relativamente à qual a sua vida é uma fórmula e uma repetição e o seu caminho marcado por aqueles que o percorreram antes dele. O seu carácter é um papel mítico no qual o actor emergiu das profundezas para a luz, papel desempenhado na ilusão de que é único e seu, de que ele o inventou por ele próprio com uma dignidade e segurança na qual a sua suposta individualidade única no espaço e no tempo não é a fonte, mas antes algo que ele cria fora da sua consciência profunda na medida em que algo antes encontrado e legitimado possa mais uma vez ser representado para o bem ou a doença, com nobreza ou grosseria, em qualquer caso sempre de acordo com um padrão. Na verdade, se a existência do indivíduo consistisse meramente na sua unicidade e no seu presente, ele não saberia como se conduzir; ficaria confuso, desamparado, instável aos seus próprios olhos, não sabendo que pé mover primeiro ou que expressão facial usar. A sua dignidade e segurança assentam inconscientemente no

facto de que com ele algo atemporal já emergiu à luz e com ele se tomou presente; é um valor mítico acrescentado ao, de outro modo, pobre e desvalorizado carácter singular; é um valor genuíno porque a sua origem permanece no inconsciente” (p.55)²⁰.

O carácter, poderíamos dizer a personalidade, conceito complexo da psicologia, é visto como *performance* de um papel mítico no decurso da qual emerge um actor que se reinventa a si próprio tomando-se progressivamente mais consciente ao longo da vida. Esta concepção de Mann (1981), embora tributária da de Freud quando este referia que “Onde estava o id, ali estará o ego. É uma obra de cultura” (Freud, 1932/1996a, p.84)²¹, revela um conjunto intrincado de identificações ao nível das relações de objecto – podemos ser vários actores ao longo da vida, actores que competem num palco e segundo papéis que tendem para uma eliminação mútua na medida em que o actor definitivo é o que melhor encarna a versão mítica temporariamente vencedora – a tese de Freud (1907/1981a), reformulada aqui, entendia o sujeito neurótico como conjunto de personagens em actuação no palco da neurose. Sublinha ainda a ideia do «valor mítico acrescentado» à personalidade na medida em que se trata de um valor que representa um desfasamento entre o passado e o presente, passado que funciona como reservatório de energia e de modelos para a acção. Os conceitos de «regressão ao serviço do ego», de

²⁰ “Certainly when a writer has acquired the habit of regarding life as mythical and typical there comes a curious heightening of his artist temper, a new refreshment to his perceiving and shaping powers, which otherwise occurs much later in life; for while in the life of the human race the mythical is an early and primitive stage, in the life of the individual it is a late and mature one. What is gained is an insight into the higher truth depicted in the actual; a smiling knowledge of the eternal, the ever-being and authentic; a knowledge of the schema in which and according to which the supposed individual lives, unaware, in his naive belief in himSelf as unique in space and time, of the extent to which his life is but formula and repetition and his path marked out for him by those who trod it before him. His character is a mythical role which the actor just emerged from the depths to the light plays in the illusion that it is his own and unique, that he, as it were, has invented it all himSelf, with a dignity and security of which his supposed unique individuality in time and space is not the source, but rather which he creates out of his deeper consciousness in order that something which was once founded and legitimized shall again be represented and once more for good or ill, whether nobly or basely, in any case after its own kind conduct itSelf according to pattern. Actually, if his existence consisted merely in the unique and the present, he would not know how to conduct himSelf at all; he would be confused, helpless, unstable in his own Self-regard, would not know which foot to put foremost or what sort of face to put on. His dignity and security lie all unconsciously in the fact that with him something timeless has once more emerged into the light and become present; it is a mythical value added to the otherwise poor and valueless single character; it is native worth, because its origin lies in the unconscious” (Mann, 1981, p.55).

²¹ “Where id was, there ego shall be. It is a work of culture” (Freud, 1932/1981a, p.80)

Kris (1952) e de *nachtraglichkeit* ou “ação retardada” (Freud, 1897/1996, p.318-322) estão também aqui subentendidos.

A posição de Mann (1981), de acordo com o qual o mito individual no plano ontogenético se situa tendencialmente nas fases mais tardias da vida do indivíduo abre-nos a perspectiva de tentar situá-lo na dimensão da morte. A questão passa a ser, agora, a da relação da vivência do mito individual com a morte. Baudrillard (1976/1997) tem, neste aspecto, uma tese que nos parece de reter. Segundo o autor, “Apenas no espaço infinitesimal do sujeito individual da consciência a morte adquire um sentido irreversível. Aliás, nem sequer é um acontecimento, mas um mito vivido por antecipação. O sujeito tem necessidade, para sua identidade, de um mito do seu fim, tal como necessita de um mito de origem. Na realidade, o sujeito nunca está presente — como o rosto, as mãos, os cabelos — e mesmo antes já se encontra, decerto, sempre noutro lado, enredado numa distribuição sem sentido, num ciclo sem fim impulsionado pela morte” (p.64).

A morte enquanto “mito vivido por antecipação”. Isto implica uma relação intrínseca entre a morte e o tempo, a morte enquanto substrato da ideologia do tempo. Depois, uma ligação entre a concepção de morte e os mecanismos do processo primário: deslocamento (o sentido que o sujeito produz está sempre “noutro lado”), condensação (o sentido da morte está concentrada em sistema na figura do mito vivido), figuração (o mito pessoal pode ser vivido através de “deslocamentos de substitutos figurados” na medida em que uma “imagem sensorial” pode substituir uma “noção abstracta” (ver sobre a noção de figurabilidade: Freud, 1900/1981a, p.310-337; ver Laplanche & Pontalis, 1967/1994). Recordemos que os mitos podem ser sonhados e os sonhos vividos na vigília enquanto devaneios, no seguimento da tese freudiana. E, no contexto de tudo isto, a mais importante questão: a da relação entre, por uma lado, o presente e o passado (preferencialmente tratada pela psicanálise) e a relação do presente com o futuro (preferencialmente tratada pela fenomenologia de raiz hegeliana). Se a colocação do problema tal como aqui delineada tiver sentido, então as consequências para a prática Rorschach seriam a de notar não só como a dinâmica dos significados atribuídos às figuras (manchas) é condicionada pelo passado do sujeito, mas também como é

configurada por um futuro procurado, futuro considerado enquanto atrator. Seria outro paradigma de exploração do Rorschach para além das escolas cognitivista e psicodinâmica. Embora a noção de mito individual vivido aqui apresentada seja psicodinamicamente fundamentada tal não impede que as suas bases não estejam presentes noutras possíveis perspectivas teóricas. É neste sentido que defendemos haver uma fenomenologia a ser explorada no Rorschach, fenomenologia na qual os mitos pessoais do processo Rorschach se inscrevem enquanto testemunhas da rede múltipla de significações do mundo humano vivido - colocar-se-ia aqui uma das teses da linguagem enquanto significação plena na medida em que os significados que moveriam o sujeito já estariam dados antecipadamente. Neste sentido, e recordando uma das teses de Saussure (1916/1972), Pereira (1990) acrescenta que “Se cada signo é definido pelo sistema completo das suas oposições e contrastes, então qualquer nova palavra introduz *nuances* maiores ou menores de significação, e acarretaria uma mudança geral do estatuto dos signos. Devido a isso: *ou não há mudança linguística, ou não há comunicação efectiva*. Como há mudança linguística, a visão saussuriana *espelhada no «Curso de Linguística Geral»* desembocaria na impossibilidade da comunicação! - o que é um paradoxo estimulante ...” (p.332).

Há ou não comunicação plena no Rorschach? Como se processa? Quais os seus limites? Que relações tece com o processo de transferência e contratransferência? Uma vez que se trata aqui de uma problemática da relação entre a significação e o tempo no qual se manifesta, entendemos ser útil o enquadramento de Ricoeur (1988) sobre a dialéctica temporal da significação, pois esta revela-se sempre presente no processo Rorschach. Para o autor, “A existência que a psicanálise descobre é a do desejo; é a existência como desejo, e esta existência é revelada principalmente numa arqueologia do sujeito. Uma outra hermenêutica - a da fenomenologia do espírito, por exemplo - sugere uma outra maneira de deslocar a origem do sentido, já não para trás do sujeito, mas para a frente dele. Diria de boa vontade que há uma hermenêutica do Deus que vem, do Reino que se aproxima; uma hermenêutica que vale como profecia da consciência. É ela que, em última análise, anima a *Fenomenologia do espírito* de Hegel. Invoco-a aqui porque o seu modo de interpretação é diametralmente oposto ao de Freud. A psicanálise propunha-nos

uma regressão em direcção ao arcaico, a fenomenologia do espírito propõe-nos um movimento segundo o qual cada figura encontra o seu sentido, não na precedente, mas na seguinte; a consciência é assim puxada para fora de si, para a frente de si, em direcção a um sentido em marcha, de que cada etapa é abolida e retida na seguinte. Assim, uma teleologia do sujeito opõe-se a uma arqueologia do sujeito. Mas o importante para o nosso propósito é que esta teleologia, na mesma qualidade que a arqueologia freudiana, apenas se constitui no movimento da interpretação que compreende uma figura por meio de uma outra figura; o espírito apenas se realiza nesta passagem de uma figura à outra; ele é a própria dialéctica das figuras por meio do que o sujeito é puxado para fora da sua infância, arrancado à sua arqueologia” (p.23-24).

Eis o que fica em jogo neste paradigma: uma dialéctica entre uma arqueologia do sujeito (passado) e uma teleologia do sujeito (futuro). A questão agora a colocar seria: como lida o presente do processo Rorschach com a arqueologia e a teleologia do sujeito? Melhor ainda: de que modo as figuras (manchas) evocam as figuras quer do inconsciente (parte já trabalhada pela vertente psicodinâmica do Rorschach) quer da História (vertente do superego) que lhe subjaz? É importante notar que as figuras da fenomenologia do espírito são sobretudo encarnações do Espírito na História nas suas dimensões subjectiva (psicológica), objectiva (institucional) e absoluta (filosofia, religião e arte). De que modo o processo Rorschach faz vir à superfície da consciência as influências do processo histórico através do sujeito – reconfiguração do paradigma de *Totem e Tabu* (cf. Freud, 1912-13/1981) e da “transmissão psíquica intergeracional” (cf. Kaës, 1993)? Se pegarmos na hipótese de Mann e admitirmos que o mito pessoal vivido se posiciona ontologicamente no decorrer da vida do indivíduo ao contrário do mito colectivo que se posiciona filogeneticamente na origem do processo histórico, então seria de prever que a transmissão psíquica intergeracional teria que estar necessariamente subjacente à vivência dos mitos pessoais manifestados no processo Rorschach. Neste paradigma, investigações tais como as de Mac Cully²² poderiam ter outro valor além das teses juguianas que as sustentam. Nas palavras de Chabert (1997/2003), “Robert S. Mac CULLY (1971)

²² Mc CULLY, R.-S., «Rorschach theory and symbolism», tr. fr., in Morali Daninos, «Étude thématique du test de Rorschach», *Bull. soc. fr. du Rorschach et des méthodes projectives*, 27, pp. 5-14, 1973.

estabelece um paralelo entre os cartões de Rorschach, a sua interpretação, as concepções dos arquétipos de JUNG e os desenhos deixados pelos nossos antepassados nas paredes das cavernas paleolíticas. Mesmo que não adiramos à teoria dos arquétipos de JUNG, é muito interessante encontrar as coincidências entre as elaborações de R. S. Mac Cully e os outros estudos sobre o simbolismo dos cartões” (p.66).

A questão aqui seria: qual a relação que os significados das pranchas Rorschach podem manter com o passado (transmissão intergeracional)? Será este passado produto de uma significação dada para sempre, logo uma transfiguração dos avatares de um futuro dado de antemão numa concepção circular do tempo transformado no mito de um eterno retorno (Eliade, 1945/2000)? Além da anulação da angústia inerente ao princípio de realidade, o mito do eterno retorno constitui sobretudo uma descronologização do tempo tal como é entendido pelo senso comum. Implica a ligação necessária entre passado e futuro, na medida em que a modificação dos factos reais ou imaginários do passado leva à imediata modificação do futuro que seria diferente se a interpretação dada pelo eterno retorno não ocorresse. É neste sentido que se pode entender o sujeito como vivendo num eterno presente, presente que inscrito “no eterno retorno do Mesmo” (Pereira, 2002, p.136) não obstante determinado por um passado, modifica e é atraído por um futuro. Embora nos pareça que o paradigma fenomenológico tal como delineado a partir da posição de Ricoeur (1988) não se reduza à concepção do tempo definida por Freud no conceito de *nachträglichkeit* (acção diferida), Amaral Dias (2003) toma as relações entre a significação/interpretação e o tempo nesta base. Para o autor “Se pensarmos no conceito de *après coup*²³ de Freud, este conceito diz-nos que o presente esclarece o passado, ou seja, o passado vai aparecer a uma nova luz quando se compreende um problema do presente e na medida em que aparece sob uma nova luz, passa a ser outra coisa” (p.27) concluindo sobre a distorção do tempo através da interpretação que “aquilo que a interpretação faz é precisamente criar um passado e um futuro pelo esmagamento do presente, o tempo alonga-se do passado para o futuro. O tempo é alongado pela interpretação, o presente alonga-se no passado e alonga-se no futuro” (p.28).

²³ “posterioridade, posterior, posteriormente” (Laplanche & Pontalis, 1967/1994), ou «acção diferida».

Do mesmo modo o Rorschach “mediria” a transformação mítica do aparelho mental (transformação dos mitos individuais entre si) quer mediante a passagem de uns mitos para outros nas descrições fornecidas pelo sujeito quer mediante as interpretações (meta-descrições) do analista sobre o conteúdo das descrições do sujeito. As diferentes versões dos mitos individuais do sujeito constituem neste sentido a manifestação dos efeitos do tempo no aparelho mental. Todo o mito individual apresentado é sempre produto de uma versão mítica anterior e, simultaneamente, contém potencialmente em si a futura versão do mito individual que se tomará preponderante na medida em que a transformação mítica do aparelho mental se faz condicionada por determinado sistema de significantes e não por outros, logo far-se-á na escolha de uma vertente mítica e não noutra. Pode vislumbrar-se aqui também uma reformulação do velho problema postulado por Freud sobre a problemática da “escolha da neurose” (Freud, 1897/1996, p.321), sendo o mito pessoal temporariamente vencedor aquele que faz a gerência do que, na “localização cronológica” (Freud, 1897/1996, p.321) foi primeiro recalcado: se foi um recalcado feito sobre o genital através do oral ou do anal o mito pessoal poderia orientar, p. ex., o ego para uma neurose sintomática histérica na medida em que “a carga de libido não consegue, como em geral acontece, passar à acção ou à tradução em termos psíquicos, mas é obrigada a deslocar-se numa direcção *regressiva* (como acontece nos sonhos)” (Freud, 1897/1996, p.321). As interpretações posteriores alongariam o tempo na medida em que situassem a “localização cronológica” do recalcado enquanto mais próxima ou mais distante do suposto presente. Isto levar-nos-á à problemática da “equação etiológica” ou “série complementar” das neuroses (Freud, 1916-17/1981, p.362), mais à frente novamente referida.

Nesta altura podemos dizer que temos até agora discutido duas questões essenciais interligadas: a da transição do mito colectivo para o mito individual e vice-versa e a questão de até que ponto o processo analítico pode ser entendido como a expansão de uma nebulosa de mitos individuais transferidos e contratransferidos entre analisando e analista. Como quadro de fundo destas duas questões temos tido sempre presente a possibilidade do Rorschach encarado como “porção” representante do processo analítico (por isso designado por “processo Rorschach”) poder servir-lhes de enquadramento.

Entenda-se que a detecção metodológica de mitos individuais no processo Rorschach implica automaticamente a detecção de mitos pessoais no processo analítico.

Estando a problemática das origens sempre presente na definição do conceito operativo de mito, o retorno às origens é uma função dinâmica essencial ao aparelho psíquico. Daí a importância do mito do eterno retorno até agora referido. Isto leva a uma rede de relações íntimas entre o mito do eterno retorno, a transferência, as relações de objecto, e o nascimento enquanto “rito de passagem” (Gennep, 1909/1978). Neto (1993) apontou sobre isto uma descrição clara e sucinta: “A condição fundamental que determina, no inconsciente do homem, uma relação entre o mito e os mecanismos da transferência, descobertos pela psicanálise (Freud, 1912), é que tudo o que o homem faz está igualmente referido a um tempo de origem. Então a psicanálise valoriza sobretudo a experiência do nascimento, as assim chamadas primeiras relações de objeto. Na verdade, a experiência primária é o desenvolvimento biológico intra-uterino. É desse modo que se forma no indivíduo o mito cosmogônico, justamente adquirindo uma forma de realização maior no momento de encontro (intersecção) entre o intra e o extra-uterino. É o tempo das origens, um tempo muito forte e que vai ser, de muitos modos, revivido pelo resto da vida. Através do mito estabelece-se a possibilidade do eterno retorno, o que na vida psicológica irá assumir as formas múltiplas da relação transferencial” (p.35).

A relação entre mito e transferência pode ser descrita por algumas características essenciais. De acordo com Neto (1993), há um *carácter de inconsciência comum ao mito e à transferência* na medida em que no primeiro “o sujeito não tem consciência de que está sentindo, pensando e atuando sob o efeito de um acontecimento do passado. Para ele trata-se conscientemente de algo novo e ele não tem alcance para estabelecer, sozinho, alguma relação entre passado e presente, no momento” (p.23). Do mesmo modo, na transferência há uma actuação sub-reptícia de modelos do passado da vida do sujeito os quais são desconhecidos por este. A “inconsciência” de que fala Neto (1993) remete-nos, segundo o autor, para a “reedição” assente na repetição. Todo o mito é uma reedição permanente de um acontecimento ou acontecimentos do passado no presente. Assim também acontece com a transferência. No caso Dora, Freud (1901/1996) apontou as

características essenciais da transferência. Perguntava o criador da psicanálise, “O que são as transferências? São reedições, reproduções das moções e fantasias que, durante o avanço da análise, soem despertar-se e tornar-se conscientes, mas com a característica (própria do gênero) de substituir uma pessoa anterior pela pessoa do médico” (Freud, 1901/1996, p.111)²⁴.

A transferência opera com modelos do passado, tal como o mito. A transferência pode testemunhar a regressão do sujeito às identificações produzidas nas primeiras escolhas de objecto na infância. Mas Freud (1901/1996) adianta ainda mais uma característica da transferência que é comum ao paradigma dos mitos individuais tal como os entendemos no processo Rorschach: “Dito de outra maneira: toda uma série de experiências psíquicas prévia é revivida, não como algo passado, mas como um vínculo atual com a pessoa do médico. Algumas dessas transferências em nada se diferenciam de seu modelo, no tocante ao conteúdo, senão por essa substituição. São, portanto, para prosseguir na metáfora, simples reimpressões, reedições inalteradas. *Outras se fazem com mais arte: passam por uma moderação de seu conteúdo, uma sublimação, como costume dizer, podendo até tornar-se conscientes ao se apoiarem em alguma particularidade real habilmente aproveitada da pessoa ou das circunstâncias do médico* [itálico nosso]. São, portanto, edições revistas, e não mais reimpressões” (Freud, 1901/1996, p.111)²⁵.

Note-se que se trata aqui não apenas de meras repetições de objectos do passado, mas de combinações, combinatórias, entre impressões ligadas a escolhas de objecto do passado e impressões do presente do sujeito. Uma das vias de acesso a estas «edições revistas» será

²⁴ “What are transferences? They are new editions or facsimiles of the impulses and phantasies which are aroused and made conscious during the progress of the analysis; but they have this peculiarity, which is characteristic for their species, that they replace some earlier person by the person of the physician” (Freud, 1901/1981, p.116).

²⁵ “To put it another way: a whole series of psychological experiences are revived, not as belonging to the past, but as applying to the person of the physician at the present moment. Some of these transferences have a content which differs from that of their model in no respect whatever except for the substitution. These then - to keep to the same metaphor - are merely new impressions or reprints. *Others are more ingeniously constructed; their content has been subjected to a moderating influence - to sublimation, as I call it - and they may even become conscious, by cleverly taking advantage of some real peculiarity in the physician's person or circumstances and attaching themselves to that.* These, then, will no longer be new impressions, but revised editions [itálico nosso]” (Freud, 1901/1981, p.116).

constituída por aquilo que Freud designará mais tarde como «construções em análise» (Freud, 1937/1981b). É neste contexto que Neto (1993) aponta outra vez, certeira, o que de comum têm mito e transferência. Segundo Neto, “"Reeditar" pode até não implicar em modificações, mas constitui também, freqüentemente, um processo de revisão, de atualização e de contemporização, que inclui acréscimos, supressões, mudanças às vezes pequenas, às vezes consideráveis, porque entre uma edição anterior e a próxima ocorreram modificações de estrutura ou de significados. Rigorosamente falando, "reeditar" não pode ser o mesmo que repetir, enquanto a repetição pode ser vista como um processo automático de reprodução do inalterado. Nesse sentido, mito e transferência encontram na compulsão de repetição denominadores comuns” (p.23).

São precisamente estes “acréscimos, supressões, mudanças”, constantemente recombinados, entre uma edição anterior e outra posterior que constituem testemunhos do processo sincro-diacrónico que demonstraremos na nossa análise de mitos individuais tal como vividos no processo Rorschach. A galáxia de versões em transformação-expansão constante dos mitos individuais constitutivos do aparelho psíquico ou mental do sujeito será descrita em termos sincro-diacrónicos da grelha mítica. É nesta grelha que serão depois detectados e analisados os mitos individuais em transformação. Esta grelha mítica detecta os mitos individuais no processo Rorschach precisamente por haver um isomorfismo estrutural entre o processo Rorschach e os mitos individuais em transformação. Pensar um é pensar os outros, por consequência, e vice-versa.

Segundo Neto (1993, p.23-24), outra das características comuns ao mito e à transferência é a ausência da noção de tempo cronológico. Surgida do confronto entre a tópica (primeira tópica do modelo freudiano) e a dinâmica (segunda tópica do modelo freudiano) a atemporalidade significa afinal um eterno acontecer na transferência na medida em que o passado do sujeito se faz sempre presente. O mesmo acontece no mito: os acontecimentos do passado explicam e legitimam, até, o presente.

O que Neto (1993) designa por «evitamento do novo» acontece também tanto no mito quanto na transferência. Na transferência, a compulsão de repetição enquanto base da

resistência no processo analítico leva à repetição de experiências emocionais do passado infantil e impede a construção de novas situações. Do mesmo modo, no pensamento mítico “existe uma conveniência para a não-especulação, uma proibição tácita da curiosidade, que deve assim permanecer adormecida. Não se questiona a natureza e a procedência do mito; qualquer expressão de curiosidade a esse respeito constitui uma espécie de manifestação profana” (p.24).

Finalmente, a última característica comum entre mito e transferência diz respeito, segundo Neto (1993), àquilo que o autor designa por “carácter proteiforme” da consciência. Permitimo-nos aqui discordar do autor neste ponto: as múltiplas formas que Neto (1993) admite caracterizarem as transformações da transferência não ocorrem apenas nesta. Segundo Neto (1993), a transferência varia de forma mas mantém sempre o mesmo conteúdo básico. O mito mantém tanto a forma quanto o conteúdo. Na concepção paradigmática lévi-straussiana (Lévi-Strauss, 1964/1991) os mitos variam de forma mas reportam-se sempre ao mesmo conteúdo – este último é o núcleo duro da nebulosa mítica constituída por variante infinitas (formas variáveis) sempre em transformação que, não obstante, transportam um conteúdo estável regulado à volta de temas fundamentais da existência humana tais como as relações entre os sexos, a morte, o nascimento, a sexualidade, o parentesco. O mito de Édipo é apenas uma variante entre outras do tema fundamental do incesto e a concepção dinâmica de Freud (1923/1996)²⁶ sobre este mito é outra das variantes do próprio mito (Lévi-Strauss, 1955/1970). Do mesmo modo,

²⁶ “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 objetual pela mãe, originalmente relacionada ao seio materno, e que é o protótipo de uma escolha de objeto segundo o modelo analítico; 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 objetual 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 objetual 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 carácter de um menino” (Freud, 1923/1996).

admitimos que as várias versões dos mitos individuais construídas pelo sujeito e as versões ou formas que o seu processo transferencial vai assumindo se confundem na medida em que são estruturalmente isomorfas. As várias versões dos mitos individuais e as várias versões do processo transferencial são transformações umas das outras. O mesmo se aplica ao processo Rorschach que, deste modo, é entendido como um segmento da cadeia de transformações das versões míticas entre si. O Rorschach é, assim, uma metáfora fotográfica que só momentaneamente «pára» o processo transformativo das versões míticas do aparelho mental tal como metaforicamente podemos dizer que uma máquina fotográfica capta momentaneamente uma porção do horizonte do mundo onde ela própria se inclui e que já antes dela existia.

Ainda na mesma linha do processo transferencial-contratransferencial, Gullestad (1995) enquadra de outro modo o mito pessoal vivido na contratransferência do analista para o analisando. Para o autor, “Tem que ser enfatizado que, em contraste com os mitos em geral, um mito pessoal nunca é contado diretamente pelo paciente ao analista enquanto história coerente. O mito pessoal é uma construção hipotética feita pelo analista, que extrai a partir de várias pistas a história que o inconsciente do paciente teria contado, se este fosse capaz de o dizer” (p.1160)²⁷.

O analista participa no processo de construção do mito pessoal do analisando. Reúne os fragmentos (significantes) e propõe por aproximação ao analisando a versão particular do mito pelo qual vive. A transferência-contratransferência é um processo auto-transformativo e de acerto mútuo de versões míticas.

Neste processo o mito individual pode ainda servir de marcador e de aviso sobre possíveis pontos de resistência no discurso do analisando, nomeadamente formas cristalizadas de onnipotência narcísica. Neste sentido, e sendo entendido como um processo de transformação contínua no aparelho mental, o mito pessoal adquire um papel

²⁷ “It has to be emphasised that, in contrast to myths in general, a personal myth is never told directly by a patient to the analyst as a coherent story. The personal myth is a hypothetical construction by the analyst, who extracts from several cues the story that the patient's unconscious would have told, were it able to speak” (Gullestad, 1995, p.1160).

importante a desempenhar na psicologia do desenvolvimento do indivíduo na medida em que “Uma capacidade para formar uma realidade-como-se também é necessária para a elaboração de mitos. Assim, a capacidade para criar um mito pessoal é um desenvolvimento conseguido” (Gullestad, 1995, p.1161)²⁸.

²⁸ “A capacity to form an as-if-reality is also necessary for the elaboration of myths. Thus, the capacity to create a personal myth is a developmental achievement” (Gullestad, 1995, p.1161).

1.2. O Mito Individual na Psicanálise

← Índice

Da diversidade de autores presentes na obra de Freud, Tylor (1871/1958) foi daqueles cujas posições tomadas a respeito da noção implícita de mito individual parece ter deixado marcas em algumas das ideias do autor alemão. Sobre o papel do indivíduo concreto na formação do mito, adiantou Tylor (1871/1958) que “(...) o primeiro fazedor de mitos apareceu e multiplicou-se por entre as hordas selvagens, apoiando-se na arte que os seus sucessores mais cultos continuariam, até os seus resultados se fossilizarem na superstição, na pseudo-história, e serem moldados e lançados na poesia, ou simplesmente postos de lado como mentiras” (p.22)²⁹.

A ideia segundo a qual a criação individual de uma narrativa eventualmente legitimadora de determinado estado do mundo, criação que sendo transmitida através dos tempos por via intergeracional por meio da linguagem perpetua as suas deformações constantes indo ao ponto de transmitir mentiras à geração seguinte, vai encontrar eco em Freud.

Em diálogo interno com o seu discípulo Otto Rank (1914) sobre a importância do «mito do herói» – e para quem os “Mitos são, portanto, criados por adultos, por intermédio de fantasias regressivas infantis, sendo o herói conotado com a história pessoal infantil do fazedor de mitos” (p.81)³⁰ –, Freud (1921/1996) atribui ao criador individual de narrativas poéticas um papel activo, na medida em que: “Foi então que talvez algum indivíduo, na urgência de seu anseio, tenha sido levado a libertar-se do grupo e a assumir o papel do pai. Quem conseguiu isso foi o primeiro poeta épico e o progresso foi obtido em sua imaginação. Esse poeta disfarçou a verdade com mentiras consoantes com seu anseio: inventou o mito heróico. O herói era um homem que, sozinho, havia matado o pai — o pai que ainda aparecia no mito como um monstro totêmico. Como o pai fora o primeiro ideal do menino, também no herói que aspira ao lugar do pai o poeta criava agora o

²⁹ “(...) the earliest myth-maker arose and flourished among savage hordes, setting on foot an art which his more cultured successors would carry on, till its results came to be fossilized in superstition, mistaken for history, shaped and draped in poetry, or cast aside as lying folly” (Tylor, 1871/1958, p.22).

³⁰ “Myths are, therefore, created by adults, by means of retrograde childhood fantasies, the hero being credited with the myth-maker's personal infantile history” (Rank, 1914, p.81).

primeiro ideal do ego. A transição para o herói foi provavelmente fornecida pelo filho mais moço, o favorito da mãe, filho que ela protegera do ciúme paterno e que, na época da horda primeva, fora o sucessor do pai. Nas mentirosas fantasias poéticas dos tempos pré-históricos, a mulher, que constituíra o prêmio do combate e a tentação para o assassinato, foi provavelmente transformada na sedutora e na instigadora ativa do crime” (Freud, 1921/1996, p.146-147)³¹.

A tentativa de ocupação do lugar paterno constitui a motivação dinâmica original para a construção de histórias por parte do criador de mitos. A distorção inerente à história contada, enquanto produto da imaginação, e tratada por Freud como «mentira» transmitida entre gerações aponta para a ambiguidade fundamental da linguagem, a “doença da linguagem” (p.270) no dizer de Max Müller (1873/2002) enquanto aliada natural da verdade e da mentira, da lei e do erro, doença gerada pelas “(...) reacções mútuas entre o signo e a coisa significada, entre a linguagem e o pensamento” (p.270)³².

A regressão infantil no mito constitui assim a complementaridade da “época pré-histórica” do sujeito. Ambas estão interligadas na dimensão psicossociológica que o mito envolve. Abraham (1909/2000) sintetiza-o bem ao referir esta expressão que “Freud utiliza na *Ciência dos Sonhos* (...). A propósito do período da infância do qual não nos recordamos claramente, ele fala da *época pré-histórica* do sujeito (...) O mesmo acontece

³¹ “It was then, perhaps, that some individual, in the exigency of his longing, may have been moved to free himSelf from the group and take over the father’s part. He who did this was the first epic poet; and the advance was achieved in his imagination. This poet disguised the truth with lies in accordance with his longing. He invented the heroic myth. The hero was a man who by himSelf had slain the father - the father who still appeared in the myth as a totemic monster. Just as the father had been the boy’s first ideal, so in the hero who aspires to the father’s place the poet now created the first ego ideal. The transition to the hero was probably afforded by the youngest son, the mother’s favourite, whom she had protected from paternal jealousy, and who, in the era of the primal horde, had been the father’s successor. In the lying poetic fancies of prehistoric times the woman, who had been the prize of battle and the temptation to murder, was probably turned into the active seducer and instigator to the crime” (Freud, 1921/1991, p.169).

³² “(...) réactions mutuelles entre le signe et la chose signifiée, bref entre le langage et la pensée” (Muller, 1873/2002, p.270).

com os mitos. Nasceram no tempo pré-histórico da colectividade, tempo do qual não temos qualquer testemunho preciso, e contêm reminiscências da sua infância” (p.92)³³.

A concepção de mito na óptica freudiana parece atravessar as dimensões histórica, religiosa e pessoal enquanto dimensões inevitáveis na existência do ser humano. Deste modo, é historicamente “provável que os mitos, por exemplo, sejam vestígios distorcidos de fantasias plenas de desejos de nações inteiras, os *sonhos seculares* da humanidade jovem”(Freud, 1907/1996b, p.142)³⁴.

Já a noção implícita de mito pessoal vai aparecer ligada à noção de “religião particular” enquanto descritiva da psicopatologia da neurose obsessiva, notando que “(...) a grande diversidade individual dos atos cerimoniais [neuróticos] em oposição ao caráter estereotipado dos rituais (as orações, o curvar-se para o leste, etc.), o caráter privado dos primeiros em oposição ao caráter público e comunitário das práticas religiosas, e acima de tudo o fato de que, enquanto todas as minúcias do cerimonial religioso são significativas e possuem um sentido simbólico, as dos neuróticos parecem tolas e absurdas. Sob esse aspecto a neurose obsessiva parece uma caricatura, ao mesmo tempo cômica e triste, de uma religião particular” (Freud, 1907/1996a, p.111)³⁵. Estamos perante o que Freud (In Masson, 1985/1986) já tinha designado anteriormente, em carta a Fliess, como “mitos endopsíquicos” ou “psicomitologia”: “Você consegue imaginar o que sejam "mitos endopsíquicos"? São o último produto de meu esforço mental. A tênue percepção interna do |nosso| próprio aparelho psíquico estimula ilusões do pensamento,

³³ “(...) Freud utilise dans la *Science des rêves* illustre bien cet état de fait. A propos de la période de l'enfance dont nous ne nous souvenons pas clairement, il parle de *l'époque préhistorique* du sujet (...) Il en est de même des mythes. Ils ont pris naissance au temps préhistorique de la collectivité, dont nous n'avons aucun témoignage précis, ils contiennent des réminiscences de son enfance” (Abraham, 1909/2000, p.92).

³⁴ “(...) it is extremely probable that myths, for instance, are distorted vestiges of the wishful phantasies of whole nations, the *secular dreams* of youthful humanity” (Freud, 1907/1981a, p.152).

³⁵ “(...) the greater individual variability of ceremonial actions in contrast to the stereotyped character of rituals (prayer, turning to the East, etc.), their private nature as opposed to the public and communal character of religious observances, above all, however, the fact that, while the minutiae of religious ceremonial are full of significance and have a symbolic meaning, those of neurotics seem foolish and senseless. In this respect an obsessional neurosis presents a travesty, half comic and half tragic, of a private religion” (Freud, 1907/1981b, p.119).

que, naturalmente, são projetadas para o exterior e, tipicamente, para o futuro e o além. A imortalidade, a recompensa e todo o além, tudo são reflexos do nosso |mundo| psíquico interno. *Meschugge? Psicomitologia*” (p.287).

O mito vivido do Édipo na particularidade de cada indivíduo universaliza-o. Para Freud (In Masson, 1985/1986), o mito é antes de mais constitutivo da articulação entre o singular e o universal, o individual e o colectivo, pois “o poder de atracção do Oedipus Rex” relaciona-se com o facto de “a lenda grega [captar] uma compulsão que todos reconhecem, pois cada um pressente sua existência em si mesmo” (p.273). É assim que “Freud faz espontaneamente referência a um mito para além da história e das variações da vivência individual. Afirma imediatamente a universalidade de Édipo” (Laplanche & Pontalis, 1967/1994). Os pressupostos do familiarismo e da dependência materna básica da criança estão na base da referida universalidade edipiana.

A própria estrutura teórica da psicanálise enforma uma estrutura mítica: “A teoria dos instintos é, por assim dizer, nossa mitologia. Os instintos são entidades míticas, magníficos em sua imprecisão. Em nosso trabalho, não podemos desprezá-los, nem por um só momento, de vez que nunca estamos seguros de os estarmos vendo claramente” (Freud, 1932/1996b, p.98)³⁶. Esta tese do criador da psicanálise adquirirá uma configuração nova na tese que avançaremos mais à frente. A combinatória³⁷ dos “protfantasmas” da “cena originária”, da “sedução” e da “castração” (Laplanche & Pontalis, 1967/1994) na grelha psicomítica que aplicaremos experimentalmente ao caso Régis (Chabert, 1998/2000) permitirá ver como cada mito pessoal, enquanto versão

³⁶ “The theory of the instincts is so to say our mythology. Instincts are mythical entities, magnificent in their indefiniteness. In our work we cannot for a moment disregard them, yet we are never sure that we are seeing them clearly” (Freud, 1932/1981b, p.95).

³⁷ Subjacente à grelha mítica e à combinatória de protfantasmas está o que já Nunberg e Federn (1906-08/1962) tinham descrito como “(...) princípio da transposição de elementos, de especial significado para a análise de mitos e lendas. A relação entre os conteúdos do consciente e do inconsciente: os elementos são os mesmos, mas a sua ordem é mudada de vários modos” (p.266); no original: (...) the principle of the transposition of elements, which is of special significance for the analysis of myths and legends. The relationship between the contents of the conscious and of the unconscious: the elements are the same, but the order is changed in many ways.” (p.266). Este princípio já estava delineado e aplicado na *Interpretação dos Sonhos* (Freud, 1900/1981a,1900/1981b).

combinada e mutável de pulsões básicas traduzidas em orações ou frases mínimas num protocolo Rorschach, consiste nessa “imprecisão” que analista e analisando tentarão reduzir num processo transferencial-contratransferencial de mitos até uma suposta «precisão perfeita» composta por uma utópica mas sempre desejada adequação total entre o princípio de prazer e o princípio de realidade, mito paradisíaco nirvânico das origens primordiais. Poder-se-ia dizer que a teoria analítica é mitológica porque a estrutura básica da personalidade humana (segunda tópica tripartida das instâncias do id, ego e superego) é mitológica também. Os “protofantasmas (...) referem-se todos às origens. Como os mitos colectivos, pretendem contribuir com uma representação e uma «solução» para aquilo que à criança se depara como enigma principal; dramatizam como momento de emergência, como origem de uma história, o que surge ao indivíduo como uma realidade de tal natureza que exige uma explicação, uma «teoria». Na «cena originária», é a origem do indivíduo que se vê figurada; nos fantasmas de sedução, é a origem do aparecimento da sexualidade; nos fantasmas de castração é a origem da diferença dos sexos” (Laplanche & Pontalis, 1967/1994, p.325).

Até onde nos é permitido saber, terá sido Lacan (1953/1987) a utilizar pela primeira vez na história da psicanálise o conceito explícito de “mito individual”. A sua concepção encontra-se particularmente influenciada pela linguística estruturalista e pela noção de mito tal como defendida por Lévi-Strauss (1949/1970a,1955/1970). Para Lacan (1953/1987), “O mito é o que confere uma fórmula discursiva a qualquer coisa que não pode ser transmitida na definição da verdade, porque a definição da verdade não se pode apoiar senão em si mesma, e é enquanto a palavra progride que ela a constitui. A palavra não se pode apreender a si mesma, nem apreender o movimento de acesso à verdade, enquanto verdade objectiva. Ela apenas a pode exprimir - e isto, de, um modo mítico. É neste sentido que se pode dizer que aquilo em que a teoria analítica concretiza a relação inter-subjectiva, e que é o complexo de Édipo, tem um valor de mito” (p.47).

A natureza sintáctica das palavras que inevitavelmente remetem para si próprias na tentativa da sua auto-definição, define o substrato mítico da linguagem, ao qual Lacan aqui se refere. Note-se como nesta concepção o mito capta porções descontínuas da

verdade procurada num continuum que é o da própria significação através da linguagem. É uma concepção muito próxima da usada por Anzieu (In Chabert, 1998/2000) na sua metáfora do Rorschach enquanto captador fotográfico: “«O Rorschach constitui uma espécie de corte num dado momento» (Anzieu), como uma fotografia do funcionamento psíquico num espaço-tempo limitado»; «Uma aplicação projectiva depende muito de um corte fixo no aparelho psíquico» (Anzieu, p.XV)” (p.23). A problemática aqui segue a mesma linha de filiação daquela tratada na definição da metáfora e do seu acesso à verdade através da linguagem, tal como postulada por Ricoeur (1983). Para o autor, “não é possível falar não metaforicamente (...) da metáfora (...) logo, (...) a definição da metáfora é recorrente (...) Não há lugar não metafórico a partir do qual a metáfora possa ser considerada, assim como todas as outras figuras, como um jogo postado perante o olhar” (p.28).

Assim sendo, se pudermos relacionar os mitos individuais com metáforas (coisa que sabemos que Ricoeur não faz) e supusermos o Rorschach como um processo de sucessão de mitos individuais metaforicamente expressos através da linguagem e das cinestésias, a questão que se põe é como definir mitos individuais através de outros mitos individuais? Ou seja, como captar fotograficamente os mitos individuais que o sujeito imprime no Rorschach, sabendo que a dinâmica transferencial / contra-transferencial implica uma intersecção entre os mitos individuais do testador com os do testado? Retornemos, entretanto, a Ricoeur (1983). O autor vai agora invocar um conceito fundamental, de Derrida, e que se revela importante para a nossa tese: a noção de “mitologia branca”. Segundo Derrida³⁸, “Cada vez que uma retórica define a metáfora, ela implica não só uma filosofia mas também uma rede conceptual na qual a filosofia se constituiu. Cada fio, nesta rede, forma por acréscimo um circuito, diríamos uma metáfora se esta noção não fosse demasiado derivada. O definido, portanto, está implícito no definidor da definição” (Derrida In Ricoeur, 1983, p.28, n.21).

³⁸ J. Derrida, "Mythologie blanche (la métaphore dans le texte philosophique)", *Poétique*, 5, 1971, p. 1-52; reproduzido em *Marges de la Philosophie*, éd. de Minuit, 1972, p. 247-324.

Trata-se de uma recorrência que em última análise atesta a inevitável dobra das palavras sobre si próprias, recorrência geradora do mito na acepção lacaniana. Posto nestes termos, o paradigma segundo o qual queremos enquadrar o processo Rorschach levar-nos-ia a agora a questionar quando termina a metáfora do testado e começa a retórica do testador? Mostrará a retórica do testador o pensamento escondido do testado nas metáforas deste? Haverá uma retórica do testado contraposta à do testador? Será resistência a retórica de um, e interpretação as metáforas de outro, ou inversamente? Quase descortinamos aqui uma metafísica do Rorschach (metateoria rorschachiana), a tentativa de detecção de um discurso para além da percepção das manchas, essas figuras simbólicas ou metafóricas. E se neste processo uma metáfora gera outra toma-se possível ver na sucessão dos cartões Rorschach um palimpsesto de cartões em que, dobrados sobre si, uns revelam as zonas ocultas dos outros: “A metafísica apagou em si mesma a cena fabulosa que a produziu e permanece, entretanto, activa, viva, inscrita a tinta branca, desenho invisível e oculto no palimpsesto” (Ricoeur, 1983, p.435).

A metafísica (metapsicologia) para a qual remete o processo Rorschach aparece cronologicamente, diacrónicamente, depois da apresentação do último cartão e, em última análise, debruça-se, toma por objecto, essa “cena fabulosa que a produziu” (cenas fantasmáticas na cronologia-diacronia do sujeito), antes da apresentação do primeiro cartão, cena que permanece, não obstante, numa sincronia activa, viva, desvelada no processo Rorschach através da colorização progressiva dessa “tinta branca” com a qual estão definidas as formas dos “desenhos invisíveis” do inconsciente. O Rorschach é uma metáfora (um *chunk*, uma cadeia destacável) do próprio processo semiológico subjacente ao sentido da vida do sujeito. É uma “metáfora viva” (Ricoeur, 1983) no sentido em que os significados projectados no percurso da sua apresentação remetem uns para os outros formando sistema, tal como a linguagem e tal como a noção estrutural do mito na acepção de Lévi-Strauss (1955/1970). Sendo metáfora viva é por extensão uma sucessão de mitos privados vividos.

Esta noção vai revelar-se fundamental na nossa interpretação do Rorschach enquanto gestor de mitos individuais.

Retornemos a Lacan.

Há uma segunda concepção de mito usada por Lacan e que revela uma influência directa de Lévi-Strauss. Nesta, o mito é encarado como um sistema dinâmico de oposições paradigmáticas/sincrónicas, oposições ultrapassadas por mediações sintagmáticas/diacrónicas sucessivas. As mediações dão origem a novas versões dos mitos. No Seminário de 1956-57 (Lacan, 1956-57/1995, Cap XV/XVI) dedicado à discussão sobre os fundamentos da relação de objecto, Lacan aplicou esta grelha mítica de interpretação ao relato freudiano da neurose fóbica do pequeno Hans (Freud, 1909/1981a). Três anos antes, o alvo do mesmo exercício tinha sido a história da neurose obsessiva do “Homem dos Ratos” (Lacan, 1953/1987), também anteriormente relatada por Freud (1909/1981b).

Kris (1956) foi outro dos autores que fundamentou com relativa originalidade o conceito de “mito individual». Para Kris o «mito individual» é um mecanismo de defesa composto por uma memória autobiográfica. Esta é permanentemente reconstruída por composições sucessivas de versões do «romance familiar» (Freud, 1908/1981) ao longo da vida do indivíduo. As configurações dos mitos individuais orquestradas pelo Self procedem por preenchimentos ou omissões de memórias discretas que no seu conjunto formam um puzzle transitório da memória autobiográfica da pessoa. Trata-se, deste modo, de uma concepção de mito totalmente coincidente com a de Lévi-Strauss (1955/1970,1964), conclusão que nos leva a estabelecer o mito como conceito mediador entre o individual e o colectivo. Esta concepção também já foi trabalhada numa perspectiva winnicotiana (Winnicott, 1999), por Green, através da noção de “mito transicional” (Green, 1992/1994).

As posições de Kris (1956) sobre o conceito de mito individual deixarão marca na história da psicanálise e alguns autores (Hartocollis & Graham, 1991), já nos anos noventa do século XX, virão a fazer uma sùmula e acrescentar desenvolvimentos sobre este conceito. Kernberg (1991), após tecer considerações sobre as teses de Freud a

respeito do mito e depois de considerar a definição básica de Kris (1956) sobre este conceito, aponta para a sua própria posição notando que, tal como Kris (1956), o mito pessoal que o paciente forma sobre o seu passado infantil está ao serviço da defesa do Self do indivíduo. Para além de Kris, no entanto, o mito pessoal constitui para Kernberg uma fantasia sobre uma relação de objecto em particular, relação de objecto sempre reforçada no presente da vida do paciente. Em Kernberg, o mito está sempre situado entre a teoria geral analítica e os dados concretos da clínica. É através da metáfora, comparada por Kernberg ao mito narrado pelo paciente, que os discursos do analista e do analisando se intersectam.

Apoiado nas noções de “transformação” e “crescimento” de Bion (1962/1991), Meltzer (1991) opõe o “mito pessoal” ao crescimento da personalidade. Meltzer (1991) foca a denominada “autobiografia” e a história do paciente tal como narrada por este no início da análise. Chama depois a atenção para a transformação dos significados - atribuídos pelo paciente à sua história narrada - noutros significados no decorrer do processo analítico. Esta é a questão essencial para Meltzer (1991), a transformação de significados (função α) sempre sobre os mesmos acontecimentos (elementos β) ocorridos na vida do sujeito. Esta transformação define-se de um modo geral pela mudança da posição esquizo-paranóide para a posição depressiva. Mas qual é a base desta mudança? Para Meltzer (1991), é a operação inconsciente da função-alfa que incidindo sobre a experiência emocional do paciente leva, através dos pensamentos dos sonhos, à transformação destes em palavras e formas simbólicas permitindo atingir níveis sempre mais elevados de abstracção e generalização. E é assim que Meltzer (1991) conclui pela definição de “mito pessoal” como a configuração de elementos presentes na autobiografia narrada pelo sujeito, elementos não transformados pela função-alfa. Trata-se de elementos não assimilados pela personalidade do sujeito, com significados emprestados mas não vividos. Para que o sujeito se “tome O”, crescendo, tem que haver aprendizagem de experiências transformadas pela função-alfa e não apenas domínio das emoções. Por tudo isto, o “mito pessoal” do sujeito está, para Meltzer (1991), nos antípodas do crescimento da sua personalidade.

Arlow (1991) parte da tese de Kris (1956) para quem o mito pessoal consiste numa “síndrome de personalidade”, síndrome na qual o mito pessoal se compõe de um “núcleo secreto”. O mito pessoal oferece, segundo Kris (1956), uma função defensiva relativamente a memórias autobiográficas recalcadas e uma função de substituição de uma fantasia recalcada por uma imagem autobiográfica do *Self*. Arlow (1991) admite assim que para Kris (1956) o mito pessoal pode ser uma representação derivada de uma fantasia inconsciente. O mito pessoal mede, portanto, o grau de distorção da imagem autobiográfica do *Self*. Não obstante, Arlow (1991) admite que a confluência de factores definidora do mito pessoal de Kris (1956) poucas vezes aparece na literatura psicanalítica. Mas o mito pessoal e colectivo apresenta várias vantagens - segundo Arlow (1991), integra o indivíduo no grupo (identificação dos indivíduos entre si através da identificação com o ideal do ego do herói do mito resultando isto num reforço da identidade do grupo) e os dois, mito pessoal e colectivo, representam uma tentativa de resolução de conflitos intra-psíquicos recalcados em fantasias conscientes aceitáveis. Ainda no domínio conceptual, Arlow (1991) admite que a noção de mito pessoal não é nova na psicanálise na medida em que conceitos como os de “memória-ecrã” (Freud, 1899/1981) e “romance familiar” (Freud, 1908/1981) descrevem já mecanismos míticos na obra de Freud. Epistemologicamente Arlow (1991) lança ainda a hipótese da construção mítica de teorias no interior das disciplinas, nomeadamente no caso da psicanálise e na perspectiva clínica enquadra a problemática transferencial-contratransferencial em termos do perigo da possível imposição dos mitos do analista ao analisando.

Green (1991) considera as concepções gerais estruturalistas e narrativistas do mito. Depois de ponderar sobre o paradoxo do mito pessoal (não podendo este ser pessoal, mas sempre colectivo) adianta como suas características essenciais a mitificação, a heroicização e a narração. A mitificação assenta, para Green (1991), nos romances familiares e nas teorias sexuais infantis e processa-se bidireccionalmente nas projecções mútuas entre a criança e os pais. Este processo tem importantes consequências, pois ocorrendo numa relação implica que o processo de construção do mito pessoal não

encontra uma causa única, tese já presente nas *Mitológicas*³⁹ de Lévi-Strauss (1964). Não havendo uma causa única, não há um mito fundador do mito pessoal. Por isso, Green (1991) situa o mito pessoal ente o ideal do ego e o ego ideal, entre o narcisismo da criança e o narcisismo dos pais (projectão da onnipotência dos pais sobre a criança).

Para Graham (1991) a epistemologia e a clínica psicanalítica estão intrinsecamente associadas através do conceito de mito pessoal. Cada analista mostra ser portador de um mito pessoal que o leva a dar preferência a algumas teorias analíticas em detrimento de outras. As relações analista-analisando na formação de analistas são, deste modo, produto de uma transmissão genealógica dos mitos pessoais dos formadores para os formandos. Confrontam-se assim, na história do movimento analítico, diferentes paradigmas que testemunham este processo entre os quais Graham (1991) destaca sobretudo a psicologia do ego, a psicologia do Self e as relações de objecto. Cada uma a seu modo constitui uma particular organização dos factores componentes dos mitos pessoais de cada representante de escola. Entre os componentes dinâmicos destes últimos contam-se o romance familiar, as memórias encobridoras, o ecrã biográfico - conceito de Kris (1956) -, as reorganizações da memória autobiográfica, o ecrã do sonho (Lewin, 1953), a identidade-ecrã (Greenson, 1958), a antropomorfização trazida pelas metáforas usadas em teoria analítica que contrabalançam o excesso de abstraccionismo, a passagem da denominada “criança histórica” à “criança psicanalítica” - Gillespie sobre H. Segal (Gillespie, 1980) -, e a relação entre o objecto e o Self nas relações de objecto tal como teorizada a partir de Bollas (1982). Depois de um balanço sintético entre os aspectos clínicos, políticos e epistemológicos da psicanálise, Graham (1991) adianta a utilidade do conceito de mito pessoal acreditando “que se nós seguirmos Kris e a sua metodologia combinada a partir de uma posição equilateral da estrutura psíquica, de uma apreciação do crescimento do sentido do Self, e de um papel crítico do mundo enquanto objecto para o indivíduo, podemos provar que a diferença nas nossas três correntes teóricas é mais aparente do que real, mais mítica do que factual, mais divisiva do que construtiva, mais ofuscante do que clarificadora, e mais ao serviço da coesão grupal, ideologia e

³⁹ *Mythologiques*

idealização dos nossos líderes, do que solucionadora dos temas clínicos e teóricos que nos fazem sentir, agora, alienados da nossa metapsicologia" (Graham, 1991)⁴⁰.

Conclui, assim, com um programa derivado do conceito de mito pessoal para sanar os cismas paradigmáticos que caracterizaram o movimento analítico desde o seu nascimento com Freud: "Para lidar com esta divergência e com os resultados da alienação política, social, cultural, e teórica dela resultante, há um conceito oportuno, embora não novo - o de mito pessoal, que representa uma linha de pensamento, mitopoiese, conceito que eu prescrevo como antídoto para estes cismáticos" (Graham, 1991)⁴¹.

Pouco depois de Kris (1956), e ainda dentro do paradigma psicanalítico, embora em ruptura com este, Jung (1961/1986) avança num balanço final sobre o eventual significado da sua vida uma concepção do mito pessoal ao referir sobre este que "O que se é, mediante uma intuição interior e o que o homem parece ser *sub specie aeternitatis* só pode ser expresso através de um mito. Este último é mais individual e exprime a vida mais exatamente do que o faz a ciência, que trabalha com noções médias, genéricas demais para poder dar uma idéia justa da riqueza múltipla e subjetiva de uma vida individual" (p.19). Formula a expressão "estranhos mitos da alma" (Jung, 1961/1986, p.260) e situa o mito como "(...) degrau intermediário inevitável entre o inconsciente e o consciente" (Jung, 1961/1986, p.270), concluindo a este respeito que "o mito (...) é a revelação de uma vida divina no homem. Não somos nós que inventamos o mito, é ele que nos fala como "Verbo de Deus"" (Jung, 1961/1986, p.294). Esta última noção é interessante uma vez que se aproxima, por métodos diferentes e mesmo opostos, da

⁴⁰ "I believe that if we consistently follow Kris and his combined methodology from an equilateral position of psychic structure, appreciation of the growth of the sense of Self, and the critical role of the object world for the individual, we can prove that the difference in our three streams of theory are more apparent than real, more mythical than factual, more divisive than constructive, more obfuscating than clarifying, and more in the service of local group cohesion, ideology, and idealization of our leaders than generative in tackling those real theoretical and clinical issues that make most of us feel alienated at this time from our metapsychology" (Graham, 1991).

⁴¹ "To deal with this divergence and the ensuing political, social, cultural, and theoretical alienation which it represents, I submit that there is a timely, although not new, concept—that of the personal myth, which is representative of a line of thinking, mythopoesis, which I would prescribe as an antidote for these schismatic" (Graham, 1991).

primazia dada à função simbólica em autores como Lévi-Strauss (1964/1991) quando afirma que o que se pretende não é “(...) mostrar como os homens pensam nos mitos, mas como os mitos se pensam nos homens, e à sua revelia” (Lévi-Strauss, 1964/1991, p.21) e Lacan (1965/1998) ao formular a conhecida tese de que “(...) o inconsciente (...) é estruturado como uma linguagem” (p.882).

Enquanto Jung (1961/1986) fazia o balanço final de uma vida, Bion (1963/1984) marcava a psicanálise com uma das primeiras grandes obras que viria a desenvolver posteriormente. Nos *Elementos de Psicanálise* (Bion, 1963/1984, p.93)⁴² procedia pela primeira vez à teorização do conceito de mito pessoal. Distanciando-se da tese de Klein (1928) sobre a fase pré-edipiana, propõe a situação edipiana enquanto parte integrante do aparelho mental para contacto com a realidade. Para Bion (1963/1984, p.93) existem no mundo do sujeito versões privadas do mito de Édipo compostas por elementos alfa. Estas versões privadas são pré-concepções em virtude das quais a criança estabelece contacto com os pais na realidade. Da conjugação de uma pré-concepção alfa sobre o mito de Édipo com a realização dos pais actuais nasce a concepção dos pais enquanto tais. Klein (1928) explicava os ataques da criança à relação parental através da inveja, ganância, sadismo ou outras componentes, enquanto ataques que levavam necessariamente à fragmentação da personalidade infantil. Em contrapartida, Bion (1963/1984, p.93) explica os ataques infantis à relação entre os pais como ataques motivados pela destruição da pré-concepção privada que tem da situação edipiana, e não da sua concepção. Ou seja, a criança não ataca a relação edipiana porque não tem sequer uma concepção realizada desta. Para que a tivesse seria condição necessária que a versão mítica privada que faz do Édipo não

⁴² “I am postulating a precursor of the Oedipal situation not in the sense that such a term might have in Melanie Klein's discussion of *Early Phases of the Oedipus Complex*, but as something that belongs to the ego as part of its apparatus for contact with reality. \ In short I postulate an a-element version of a **private Oedipus myth** which is the means, the pre-conception, by virtue of which the infant is able to establish contact with the parents as they exist in the world of reality. The mating of this a-element Oedipal pre-conception with the realization of the actual parents gives rise to the conception of parents.

If, through envy, greed, sadism or other cause, the infant cannot tolerate the parental relationship and attacks it destructively, according to Melanie Klein the attacking personality is itself fragmented through the violence of the splitting attacks. Restating this theory in terms of the Oedipal pre-conception: the emotional load carried by the private a-element Oedipal pre-conception is such that the Oedipal pre-conception is itself destroyed. As a result the infant loses the apparatus essential for gaining a conception of the parental relationship and consequently for resolution of Oedipal problems: it does not fail to solve those problems—it never reaches them” (Bion, 1963/1984, p.93).

tivesse sido destruída pelo excesso de carga emocional (vínculo H, do ódio). A questão não reside portanto numa eventual fase pré-edípiana, mas em versões privadas do mito público do Édipo que não devem ser destruídas sob pena de impedirem uma concepção realizada dos pais em conjunto.

Potamianou (1985) debruça-se sobre aspectos essencialmente clínicos nas considerações a respeito do conceito de mito individual. Mas, mais do que qualquer um dos autores acima referidos, é dos que melhor refere as características de natureza estrutural do respectivo conceito.

Para Potamianou (1985, p.291), duas importantes funções são preenchidas pelo mito pessoal na vida do indivíduo: a de recalçamento e a de diferenciação entre o mundo interno e o mundo externo.

Mais interessante é verificar a posição teórica do autor ao referir que "O que o paciente traz para a análise é um discurso, marcado por aberturas na sua continuidade histórica e na sua coesão significativa. A contribuição do analista para o processo de análise consiste na sua disponibilidade para escutar, de forma a que possa introduzir uma ordem diferente no modo como o paciente se apreende e se compreende a ele próprio" (Potamianou, 1985, p.292)⁴³.

A noção de que o discurso é tratado no processo transferencial-contratransferencial como uma combinatória sempre refeita no preenchimento dos vazios que marcam a descontinuidade da narração histórica do sujeito é, quanto a nós, uma concepção a reter na medida em que será tratada mais adiante no paradigma mítico que propomos para a leitura dos protocolos Rorschach.

⁴³ "What the patient brings to the analysis is a discourse, marked by gaps in its historical continuity and its signifying cohesion. The analyst's contribution to the process of analysis is his availability to listen, so that he may eventually introduce a different order in the way the patient apprehends and comprehends himself" (Potamianou, 1985, p.292).

Para Potamianou (1985) coloca-se então a questão de saber se, neste rearranjo contínuo desenvolvido durante o processo analítico, se deve eliminar o mito individual “original” apresentado pelo paciente, mito sempre baseado nas fantasias primárias? A resposta é negativa, uma vez que a criação de mitos individuais é inevitável no preenchimento dos vazios ou aberturas deixados pelo recalçamento (Potamianou, 1985, p.293). A conclusão é peremptória na medida em que “As aberturas são preenchidas pelos morfemas míticos que moldam a imagem do Self e influenciam a percepção e o entendimento do mundo envolvente” (Potamianou, 1985, p.293)⁴⁴.

Esta maneira aparentemente mais abstracta de considerar os mitos individuais tem correspondência na realidade externa e na fenomenologia concreta da existência dos indivíduos. Quais poderão ser então as principais dimensões onde se possam manifestar os efeitos dos mitos individuais?

Na perspectiva de Fried (1997) os mitos individuais podem exteriorizar-se de diferentes modos: “Desde que o mito é vivo, muda como resposta às necessidades de diferentes indivíduos assim como consoante as diferentes situações na vida de um mesmo indivíduo. Há indivíduos que se encontram satisfeitos em sonhar os seus mitos, outros tornam a contá-los ou recriam-nos e outros ainda agem-nos” (p.12)⁴⁵.

Além dos *acting out's* como mecanismo dinâmico de projecção dos mitos individuais, questão já referida, estes podem também ser sonhados - tese que pode contribuir para renovar o que nos primeiros tempos do movimento analítico já tinha sido tema para a reflexão de Abraham (1909/2000) - e podem ainda ser narrados (recriados) segundo essa “«função mitopoética» (...) enquanto força que nos conduz irresistivelmente a contar

⁴⁴ “The gaps are filled by the mythical morphemes that shape the Self-image and influence the perception and understanding of the surrounding world” (Potamianou, 1985, p.293).

⁴⁵ “So long as myth is alive, it changes in response to the needs of different individuals and of a single individual's changing life situation. There are, moreover, individuals who are satisfied with dreaming their myths, others who re-tell and recreate them, and finally some who act them out” (Fried, 1997, p.12).

histórias” (Mijolla, 1981/2003, p.221)⁴⁶ contribuindo para a reestruturação e reenquadramento existencial na área das psicoterapias.

Já Amaral Dias (1997) entende o mito pessoal, no prolongamento do pensamento de Bion, como resistência do analista, como contratransferência negativa, embora o autor não julgue ser este o conceito mais apropriado. Recorrendo a um exemplo, adianta que “(...) muitas vezes parece que estes nossos desejos são utilizados como factores «terapêuticos» em psicanálise. Ora, estamos apenas utilizando factores de categorias míticas pessoais. Nós dizemos: Era muito importante que o doente se casasse, este doente precisava de uma mulher capaz de o compreender. Estamos utilizando as nossas categorias pessoais e desistindo do nosso trabalho como psicanalista, que é o trabalho de transformação do aparelho mental” (p.22).

Para Amaral Dias (1997) a transformação do aparelho mental (trabalho essencial do analista) pode ser dificultada pelos mitos individuais subjacentes ao aparelho mental do analista. Achamos, no entanto, que mesmo o reconhecimento da dificuldade imposta pela presença inevitável de mitos individuais leva à consideração da sua importância e mesmo neste caso um reenquadramento teórico para a sua detecção fica justificado.

Ainda no contexto nacional, mas com publicação mais antiga, Cardoso e Cunha (1981) produziu nos anos oitenta uma pequena obra na qual persegue o objectivo de traçar uma grelha psicomitológica sobre uma série de sessões psicoterapêuticas de uma cliente. Para tal reduziu as sessões a quatro colunas paradigmáticas básicas (seguindo a definição levi-straussiana de mito) caracterizadoras do mito pessoal da paciente e na horizontal distribuiu os acontecimentos (psicomitemas) diacrónicos tal como sucederam cronologicamente durante as onze sessões consideradas. Dá o nome de “mito científico” (Cardoso e Cunha, 1981, p.111) à leitura sistemática empreendida sobre as narrações da paciente, reformulando um velho conceito de Freud (1921/1996, p.146) agora no paradigma estruturalista. A autora tem a preocupação, tal como o faremos na análise do

⁴⁶ “«fonction mythopoiétique» (...) force qui nous pousse irrésistiblement à nous raconter des histoires” (Mijolla, 1981/2003, p.221)

protocolo Rorschach considerado, de chamar a atenção para as limitações do método seguido: os acontecimentos narrados ou psicomitemas escolhidos e combinados entre si para análise não são os únicos, sendo aqueles que mais se tomaram manifestos em determinados momentos nas transformações do inconsciente da paciente, pois “O método estrutural estuda precisamente estas combinações entre mitemas; mas não estuda, como é evidente, todas as combinações possíveis, estuda as combinações efectivamente realizadas no material considerado, e esforça-se por extrair as regras que precederam os reagrupamentos. No caso do mito individual existem apenas algumas combinações que foram realizadas: é aí que um *eu* (no sentido da instância) interveio” (Cardoso e Cunha, 1981, p.112). Sinteticamente, Cardoso e Cunha (1981, p.134 e ss.) apresenta a estabilidade temporária do psicomito da paciente composta pela oposição mútua de quatro colunas entre si sendo a primeira oposição entre uma identificação negativa com a mãe (relação de filiação subavaliada) e um sentimento de piedade para com o pai (relação de filiação sobreavaliada) constituindo esta oposição o código edipiano, tal como o designaremos mais à frente. Uma segunda oposição vai formar-se no domínio dos mecanismos de defesa e constituir-se através da projecção dos mitemas do código edipiano em mitemas religiosos. Aqui trata-se da terceira e quarta colunas compostas pela oposição entre Deus e o inferno. A configuração psicomítica pessoal da paciente cristalizou-se nesta formação do inconsciente no conjunto das onze sessões consideradas.

1.3. O Mito no Estruturalismo

← Índice

Influenciado pela linguística estrutural de Saussure (1916/1972), Troubetzkoy (1939/1949) e Jakobson (1963,1977), Lévi-Strauss (1955/1970) irá desenvolver uma análise consecutiva relativa à mitologia que culminará numa grelha de duas entradas para análise dos mitos, a grelha sincro-diacrónica. É um procedimento diagramático que estará omnipresente, embora latente, em todas as obras das *Mitológicas* (Lévi-Strauss, 1964,1966,1968,1971). A sua explicitação decorreu no entanto de maneira mais clara e metódica em “A Estrutura dos Mitos” (Lévi-Strauss, 1955/1970).

A proposta do autor, exemplificada com o mito de Édipo, consistiu em distribuir as acções das personagens em linhas horizontais denominadas, por inspiração na linguística, «sintagmas» ou «diacronias» uma vez que decorrem segundo a ordem cronológica do tempo linear. Aquilo que as acções diacrónicas têm em comum quer em diferentes lugares no mesmo tempo, quer em diferentes momentos do tempo no mesmo lugar foi colocado em colunas verticais da grelha e denominado por «paradigmas» ou «sincronias».

Pode-se ver aqui, desde logo, que o mito, segundo esta concepção, joga numa constante tensão entre os acontecimentos reais e históricos do tempo e os desejos que, fora do tempo, os alimentam e condicionam. O mito fala, portanto, daquilo que aconteceu algures no passado (mas um passado que por não ser identificável remete para o não-tempo, para a ausência do tempo, para a sincronia) para explicar um estado de coisas no presente (no tempo, na diacronia). O desconhecimento do tempo por parte do inconsciente (Freud, 1915/1981) encontra-se, portanto, esquematizado nas colunas sincrónicas da grelha dos mitos de Lévi-Strauss. Segundo Lévi-Strauss (1955/1970), “Um mito diz respeito, sempre, a acontecimentos passados: ‘antes da criação do mundo’, ou ‘durante os primeiros tempos’, em todo caso, ‘faz muito tempo’. Mas o valor intrínseco atribuído ao mito provém de que êstes acontecimentos, que decorrem supostamente em um momento

do tempo, formam também uma estrutura permanente. Esta se relaciona simultâneamente ao passado, ao presente e ao futuro” (p.241).

Que lógica preside então à grelha de dupla entrada para análise dos mitos? A assumpção básica do autor é a da íntima relação entre mito e linguagem. Segundo Lévi-Strauss (1955/1970), “(...) Se os mitos têm um sentido, êste não pode se ater aos elementos isolados que entram em sua composição, mas à maneira pela qual êstes elementos se encontram combinados. (...) O mito provém da ordem da linguagem, e faz parte integrante dela; entretanto, a linguagem, tal como é utilizada no mito, manifesta propriedades específicas. (...) Essas propriedades só podem ser pesquisadas acima do nível habitual da expressão lingüística; dito de outro modo, elas são de natureza mais complexa do que as que se encontram numa expressão lingüística de qualquer tipo” (p.242).

Daqui chega-se à conclusão de que “(...) como todo ser lingüístico, o mito é formado de unidades constitutivas; (...) essas unidades constitutivas implicam a presença daquelas que intervêm normalmente na estrutura da língua, ou seja, os fonemas, os morfemas e os semantemas. Mas elas estão para os semantemas assim como os semantemas estão para os morfemas e assim como os morfemas estão para os fonemas. Cada forma difere da que a precede, por um mais alto grau de complexidade. Por esta razão, denominaremos os elementos que provêm particularmente do mito (e que são os mais complexos de todos): grandes unidades constitutivas” (Lévi-Strauss, 1955/1970, p.243).

As grandes unidades constitutivas são os feixes de relações sincrônicas nas colunas verticais da tabela. Chegámos então aos mitemas, as unidades mínimas constitutivas dos mitos: “Como se procederá para reconhecer e isolar essas grandes unidades constitutivas, ou mitemas? Sabemos que elas não são assimiláveis, nem aos fonemas, nem aos morfemas, nem aos semantemas, mas se situam em um nível mais elevado: senão o mito seria indistinto de qualquer outra forma de discurso. Será necessário pois procurá-las no nível da oração” (Lévi-Strauss, 1955/1970, p.243).

A questão agora é a de saber qual a melhor técnica para diferenciar os mitemas uns dos outros, na análise de cada mito e entre mitos, a fim de os colocar nas colunas verticais da tabela. Lévi-Strauss (1955/1970) usará então “(...) a seguinte técnica: cada mito é analisado independentemente, procurando-se traduzir a sucessão de acontecimentos por meio de frases o mais curtas possíveis. Cada frase é inscrita numa ficha que traz um número correspondente a seu lugar na narrativa. Percebe-se, então, que cada cartão consiste na atribuição de um predicado a um sujeito. Ou melhor, cada grande unidade constitutiva tem a natureza de uma relação” (p.243).

Este ponto é importante para a tese aqui avançada, pois os que denominamos por “objectos míticos” na estrutura dos protocolos Rorschach consiste na atribuição de predicados a sujeitos detectáveis nas mais curtas frases possíveis fornecidas pelos sujeitos entrevistados. Ora a predicação de sujeitos constitui uma inevitável característica das relações interpessoais. Trata-se de um outro modo de ver a definição generalista de “objecto”, nas teorias das relações de objecto, dada por Greenberg & Mitchell (1983/2003): “o termo tem sido utilizado para descrever quer as pessoas reais no mundo externo quer as imagens que delas são formadas internamente” (p.34), acrescentando que o respectivo conceito está “em concordância com a experiência dos doentes cujo mundo pode ser descrito por «objectos» que estão activos ou estáticos, vivos ou mortos, que são benignos ou malignos, etc. A própria generalidade do termo indica a variabilidade da experiência de cada um com outras pessoas” (p.34-35) e admitindo ainda que “Um objecto, de acordo com o emprego comum do termo, apesar da sua durabilidade, pode ser manipulado e modificado. Pode ser remodelado, pintado de novo, partido em dois, reparado ou pode mesmo ser destruído” (p.35) tal como os mitos, aliás, na acepção de Lévi-Strauss (1955/1970,1964).

É assim que para Lévi-Strauss (1955/1970), as verdadeiras unidades constitutivas do mito (unidades que dão sentido às acções predicadas dos sujeitos), na qualidade de mitemas, “não são as relações isoladas, mas feixes de relações, e (...) é sómente sob a forma de combinações de tais feixes que as unidades constitutivas adquirem uma função significante. Relações que provêm do mesmo feixe podem aparecer em intervalos

afastados, quando nos situamos num ponto de vista diacrônico, mas se chegamos a restabelecê-las em seu agrupamento "natural", conseguimos ao mesmo tempo organizar o mito em função de um sistema de referência temporal de um novo tipo (...) Realmente, este sistema é de duas dimensões: ao mesmo tempo diacrônico e sincrônico, e reunindo assim as propriedades características da "língua" e as da "palavra" (p.244).

Deste modo acabamos por obter uma esquematização da tabela mítica na forma do quadro abaixo reproduzido. A ilustração do método de análise mítica pela grelha funciona "como se nos fôsse apresentada uma seqüência de números inteiros, do tipo 1, 2, 4, 7, 8, 2, 3, 4, 6, 8, 1, 4, 5, 7, 8, 1, 2, 5, 7, 3, 4, 5, 6, 8, sendo-nos atribuída a tarefa de reagrupar todos os 1, todos os 2, todos os 3 etc., sob forma de quadro" (Lévi-Strauss, 1955/1970, p.246). E o "quadro" tomaria a forma abaixo indicada:

1	2	4	7	8
	2	3	4	6
1		4	5	7
1	2	5	7	
	3	4	5	6
				8

É de acordo com tabelas reticulares sincro-diacrônicas desta natureza que mais tarde o autor irá desenvolver a sua metodologia de análise mítica descrita sumariamente segundo os seguintes procedimentos: "É de esperar que nossa empresa, mesmo tendo sido assim definida, esbarre em objecções prejudiciais por parte dos mitógrafos e especialistas da América tropical. De fato, ela não se deixa restringir a limites territoriais ou a classificações. Não importa o modo como a encaremos, ela se desenvolve como uma nebulosa, sem jamais reunir de modo durável ou sistemático a soma total dos elementos de onde tira cegamente a sua substância, certa de que o real lhe servirá de guia e lhe mostrará um caminho mais seguro do que aqueles que poderia ter inventado. A partir de um mito escolhido, senão arbitrariamente, mas em virtude do sentimento intuitivo de sua

riqueza e fecundidade, e em seguida analisado de acordo com as regras estabelecidas em trabalhos anteriores (...) configuramos o grupo de transformações de cada seqüência, seja no interior do próprio mito, seja elucidando as relações de isomorfismo entre seqüências extraídas de vários mitos provenientes da mesma população. Assim, já nos elevamos da consideração *de* mitos particulares à de certos esquemas condutores que se ordenam sobre um mesmo eixo. Em cada ponto desse eixo assinalado por um esquema, traçamos na vertical, digamos assim, outros eixos resultantes da mesma operação, mas agora não mais efetuada por meio dos mitos de uma única população, aparentemente diferentes, mas de mitos que, embora pertencentes a populações vizinhas, apresentam certas analogias com os primeiros. Desse modo, os esquemas condutores se simplificam, se enriquecem ou se transformam. Cada um deles se torna origem de novos eixos, perpendiculares aos precedentes em outros planos, aos quais logo irão agarrar-se por um duplo movimento prospectivo e retrospectivo, seqüências extraídas de mitos provenientes de populações mais remotas ou de mitos inicialmente descartados por parecerem inúteis ou impossíveis de interpretar, embora pertencentes a povos já passados em revista. À medida que a nebulosa se expande, portanto, seu núcleo se condensa e se organiza. Filamentos esparsos se soldam, lacunas se preenchem, conexões se estabelecem, algo que se assemelha a uma ordem transparece sob o caos. Como numa molécula germinal, seqüências ordenadas *em* grupos de transformações *vêm* agregar-se ao grupo inicial, reproduzindo-lhe a estrutura e as determinações. Nasce um corpo multidimensional, cuja organização é revelada nas partes centrais, ao passo que em sua periferia ainda reinam a incerteza e a confusão” (Lévi-Strauss, 1964/1991, p.12-13)⁴⁷.

⁴⁷ “Même ainsi précisée, il est à craindre que notre entreprise ne se heurte à des objections préjudiciables de la part des mythographes et des spécialistes de l’Amérique tropicale. En effet, elle ne se laisse pas enfermer dans des limites territoriales, ou dans les cadres d’une classification. Quelle que soit la façon dont on l’envisage, elle se développe comme une nébuleuse, sans jamais rassembler de manière durable ou systématique la somme totale des éléments d’où elle tire aveuglément sa substance, confiante que le réel lui servira de guide et lui montrera une route plus sûre que celles qu’elle aurait pu inventer. A partir d’un mythe choisi, sinon arbitrairement mais en vertu du sentiment intuitif de sa richesse et de sa fécondité, puis analysé conformément aux règles posées dans des travaux antérieurs (L.-S. 5, 6, y, g), nous constituons pour chaque séquence le groupe de ses transformations, soit à l’intérieur du mythe lui-même, soit en elucidant les rapports d’isomorphisme entre des séquences extraites de plusieurs mythes provenant de la même population. Ainsi nous élevons-nous déjà, de la considération des mythes particuliers, à celle de certains schèmes conducteurs qui s’ordonnent sur un même axe. En chaque point de cet axe signalé par un schème, nous traçons alors, si l’on peut dire, à la verticale, d’autres axes qui résultent de la même opération mais effectuée, non plus à l’aide des mythes d’une seule population, apparemment tous différents, mais des mythes qui, bien qu’issus de populations voisines, offrent avec les premiers certaines analogies. De ce fait,

Deste modo “Todas as relações agrupadas na mesma coluna apresentam, por hipótese, um traço comum que se trata de evidenciar” (Lévi-Strauss, 1955/1970). Neste ponto, e uma vez que não vamos seguir até ao fim a demonstração pormenorizada de Lévi-Strauss, importa acrescentar que o autor prevê que a narrativa do mito (exemplificado, no caso, com o mito de Édipo) prossiga com a superação de oposições entre as colunas. Significa isto que, relativamente ao quadro acima esboçado, por exemplo “a quarta coluna mantém com a coluna 3 a mesma relação que a coluna 1 com a coluna 2. A impossibilidade de manter em conexão grupos de relações é superada (ou mais exactamente substituída) pela afirmação de que duas relações contraditórias entre si são idênticas, na medida em que cada uma é, como a outra, contraditória consigo mesma” (Lévi-Strauss, 1955/1970, p.249). Este ponto é importante pois retrata noutra paradigma um dos importantes conceitos freudianos, o de «série complementar», que prevê que “A constituição sexual hereditária apresenta-nos uma grande variedade de disposições, conforme seja herdado, com particular intensidade, um ou outro dos instintos parciais, sozinho ou em combinação com os outros. A constituição sexual forma, portanto, junto com o fator da experiência infantil, uma ‘série complementar’ exatamente semelhante àquela que já sabemos existir entre disposição e experiência casual do adulto” (Freud, 1916-17/1996b, p.365)⁴⁸.

les schèmes conducteurs se simplifient, s'enrichissent ou se transforment. Chacun devient une origine pour de nouveaux axes, perpendiculaires aux précédents sur d'autres plans, où s'accrocheront bientôt, par un double mouvement prospectif et rétrospectif, des séquences extraites, soit de mythes provenant de populations plus lointaines, soit de mythes d'abord négligés parce qu'ils semblaient inutiles ou impossibles à interpréter bien qu'ils appartenissent pourtant à des peuples déjà passés en revue. Au fur et à mesure, donc, que la nébuleuse s'étend, son noyau se condense et s'organise. Des filaments épars se soudent, des lacunes se combrent, des connexions s'établissent, quelque chose qui ressemble à un ordre transparait derrière le chaos. Comme autour d'une molécule germinale, des séquences rangées en groupes de transformations viennent s'agréger au groupe initial, reproduisant sa structure et ses déterminations. Un corps multidimensionnel naît, dont les parties centrales dévoilent l'organisation alors que l'incertitude et la confusion règnent encore au pourtour” (Lévi-Strauss, 1964, p.10-11).

⁴⁸ “The hereditary sexual constitution presents us with a great variety of dispositions, according as one component instinct or another, alone or in combination with others, is inherited in particular strength. The sexual constitution forms once again, together with the factor of infantile experience, a 'complemental series' exactly similar to the one we first came to know between disposition and the accidental experience of the adult” (Freud, 1916-17/1981, p.362).

Ou seja, a “causação da neurose” requer uma “disposição devida à fixação da libido” situada no domínio da experiência infantil e uma experiência casual traumática no adulto (Freud, 1916-17/1981) que a substitui expressando-a por outros meios. Trata-se da polémica teoria do duplo trauma⁴⁹ no aparecimento da neurose. Interpretada em retrospectiva pelo prisma lévi-straussiano diríamos que a neurose é uma transformação estrutural por oposição e substituição entre duas oposições traumáticas na vida humana com uma nova configuração mental como resultado: oposição traumática entre id e mundo externo, primeiro; oposição traumática entre ego e super-ego após internalização objectal, depois. Em termos de segunda tópica do aparelho psíquico há assim uma «primeira» oposição pré-edipiana entre o id e as exigências do mundo externo - é o passado: "antes da criação do mundo", ou "durante os primeiros tempos", em todo caso, "faz muito tempo" (Lévi-Strauss, 1955/1970) – e uma segunda oposição pós-edipiana entre ego e superego – é o presente do aparelho psíquico durante o qual os «mitos individuais dos neuróticos» (Lacan, 1953/1987) compõem e “transformam” (Bion, 1965/1991) constantemente o passado.

Nesta perspectiva entenderemos o processo Rorschach como uma emissão de mitos transformáveis do presente para o passado (regressão) e do passado para o presente (progressão) na medida em que a combinatória das percepções e representações de cada cartão fornece uma constante resposta mutativa aos traumas do sujeito testado. Isto implica entender o «teste» enquanto Complexo Mítico Dinâmico Transformável no qual as oposições entre [sujeito testado – teste] e [sujeito testado – sujeito testador] são manifestadas, substituídas e superadas no processo Rorschach enquanto metáfora da segunda tópica do aparelho psíquico. A «exteriorização», a «manifestação» do aparelho psíquico dá-se deste modo no processo Rorschach como o Outro Simbólico da interacção imaginária eu (testado) – outro (testador). Já nesta perspectiva a tese de Leichtman (1996) que admite o Rorschach como veículo ou meio de representação entre um emissor e um receptor seria entendida no sentido em que tal “veículo” seria constituído pela emissão e

⁴⁹ Autores há, como Chemouni (1997), que defendem não haver duplo trauma na causação da neurose. Chemouni critica uma eventual leitura errada de Lévi-Strauss sobre Freud no que diz respeito a este tema. Não partilhamos a posição de Chemouni. Somos da opinião de que de facto é Lévi-Strauss quem faz uma leitura correcta de Freud e não Chemouny, tal como a Conferência XXIII (Freud, 1916-17/1996b) deixa entender.

recepção de mitos cuja combinatória transformadora entre percepções e representações trocadas forneceria o valor simbólico das interpretações.

**2. OBJECTIVO: O RORSCHACH LIDO COMO UM MITO.
ENQUADRAMENTO EPISTEMOLÓGICO E FILOSÓFICO DO PROCESSO
RORSCHACH NO PARADIGMA DAGRELHA MÍTICA**

← Índice

Importa, depois de consideradas as posições sobre a vivência dos mitos pessoais, indicar as características essenciais do paradigma no qual pretendemos colocar o «processo Rorschach» entendido como «aparelho de transformação e detecção de mitos individuais».

Blumenberg (1979/1990, p.170-171), na esteira de Kant (1781/1989), admitia que um objecto só podia ser definido como objecto de análise no interior dos limites da sua experiência. O paradoxo, segundo Kant (1781/1989), é que a Razão que aplica uma disciplina a todos os outros empreendimentos científicos é constantemente tentada a ultrapassá-la quando aplicada a si própria, uma vez que “a razão, que tem por obrigação própria prescrever a sua disciplina a todas as outras tendências, [tem] ela própria ainda necessidade de uma, [o que] pode parecer certamente estranho. E, de facto, escapou até hoje a uma semelhante humilhação, precisamente porque, devido ao ar solene e às maneiras imponentes com que se movimenta, ninguém podia facilmente suspeitá-la de um jogo frívolo, com imagens em lugar de conceitos e palavras em vez de coisas” (p.578).

É o uso especulativo da “razão teórica” que Kant (1781/1989) denuncia ao operar para além dos limites da experiência sensível.

Note-se que tratamos aqui da problemática passagem, histórica e epistemológica, do mito à razão, passagem que autores como Cassirer (1944/1995) admitiam como uma evolução na medida em que “Quase todas as nossas ciências da natureza tiveram de passar por um estágio mítico. Na história do pensamento científico, a alquimia precede a química, a astrologia precede a astronomia. A ciência só pode avançar para além destes primeiros passos, introduzindo uma nova medida, um diferente padrão lógico da verdade” (p.175).

Não é o caso de Blumenberg (1979/1990) ou mesmo de Lévi-Strauss (1949/1970a,1949/1970c,1955/1970) para quem os mitos continuam a operar no seio da razão e das modernas, industrializadas e informatizadas sociedades ocidentais. O mesmo se aplica a Freud e ao empreendimento psicanalítico.

Movendo-se constantemente entre os limites da percepção (mundo sensível) e da representação (mundo inteligível) (cf. Leichtman, 1996), defendemos que o «processo Rorschach» tem as suas raízes epistémicas na tese platónica (Platão, *Séc. V A.C./2001*) do mundo independente das ideias e sua distorção presente na «alegoria da caverna» (Platão, *Séc. V A.C./2001*, p.315 e ss., Livro VII) (para a homologia entre as sombras projectadas na caverna de Platão e a relação sujeito/objecto no Rorschach e para a ideia desta relação enquanto relação "deformada" (246), ver Marques, 1999/2001), assim como na tese cartesiana (Descartes, 1637/1978,1641/1985) das ideias inatas. Insere-se na tradição filosófica do «idealismo transcendental» entendido como a doutrina que considera “todos os fenómenos (...) globalmente, simples representações e não coisas em si e segundo a qual, o tempo e o espaço são apenas formas sensíveis da nossa intuição, mas não determinações dadas por si, ou condições dos objectos considerados como coisas em si” (Kant, 1781/1989, p.348) constituindo tal doutrina a melhor clarificação possível do seu campo epistemológico de acção. Tem depois ramificações para a fenomenologia de Husserl (1907/1986) e de Merleau-Ponty (1945/1999) na medida em que a intencionalidade do sujeito se desenrola no horizonte do mundo produzindo a significação que é atribuída às manchas: nesta medida o sujeito capta e ressignifica as manchas enquanto “objectos (...) postos como existentes (...) como dados absolutos captados no ver puramente imanente. O puramente imanente deve aqui, de início, caracterizar-se mediante a *redução fenomenológica*: eu intento justamente isto aqui, não o que ele visa transcendentemente, mas o que é em si mesmo e tal como está dado” (Husserl, 1907/1986, p.72). A sua fenomenologia psicopatológica insere-se já no que designamos por distorção das ideias. Os usos indevidos da razão ou “uso especulativo” da razão teórica (Kant, 1781/1989) constituem de certo modo um enquadramento para as estranhas fenomenologias descritas no Rorschach do século XX e, sobretudo, constituem aquilo que aqui denominamos por mitos individuais. Não esqueçamos que a revolução

kantiana foi uma revolução das luzes, da passagem metafórica da pretensa escuridão do mundo mítico à luz do mundo da razão. O Rorschach comunga desta eterna passagem do mito à razão – quando torna conscientes as pulsões inconscientes –, e da razão ao mito – quando não ignora a aparente irracionalidade das pulsões na vivência dos indivíduos.

A Razão, signo supremo idolatrado nas actuais sociedades dominadas pela ciência e tecnologia de ponta, é exercitada no «processo Rorschach» como paradoxal uma vez que tenta compreender racionalmente o que aparentemente está fora do campo legítimo da sua aplicação. Kant (1781/1989) não teria, talvez, hesitado em considerar o Rorschach como um uso especulativo da razão teórica. Mas o mesmo Kant (1781/1989) admitia que a Razão só toma consciência das suas aplicações legítimas quando se ultrapassa. Acontece que esta ultrapassagem não é, ao nível do «processo Rorschach», geradora de paradoxos de natureza lógica. É a transição dialéctica inevitável entre a dimensão perceptiva e cinestésica expressa nas figuras das manchas e a dimensão representacional a estas atribuída, dimensão que superegoicamente contém aquilo que o filósofo alemão preconizou como única possibilidade para o “conhecimento” dos númenos ou realidades últimas: a «razão prática» ou «moralidade» enquanto estrutura determinante da relação eu-outro. Os mitos individuais constituídos sobre as relações de objecto, fortemente presentes na problemática fenomenológica do Rorschach atestam a existência da relação interpessoal.

Afastando-se da escolástica medieval e simultaneamente herdeiro da filosofia grega, Descartes (1637/1978) é importante na medida em que abre o caminho para a revolução copernicana de Kant, reestruturando as relações entre a razão e a realidade (racionalismo) e abrindo caminho para a fenomenologia. A questão norteadora aqui consiste em saber como pode o racionalismo cartesiano e a sua fenomenologia implícita explicar a passagem das sensações às suas representações ideacionais e, enquanto tal, como pode situar-se relativamente a isto a nossa concepção do processo Rorschach enquanto transformador de mitos individuais?

Dizia Alquié (1969/1986) sobre o filósofo francês que “O seu desejo de atingir em toda a parte a certeza leva-o, portanto, a considerar universal um método que, de facto, é de estilo matemático, e nunca foi aplicado de forma rigorosa a não ser no domínio da quantidade” (p.24). Marques (1999/2001, p.55-56) denunciou, no domínio da psicologia clínica e do Rorschach, o extremismo quantitativista a que levou esta metodologia, assim como o “mito do método único” (p.68) a que esta conduz, concluindo aliás que a “questão da verdade em ciência não se pode mais colocar na subordinação ao método” (p.71). Mas porque razão teria o método que ser único quando o mundo é tão diverso? Segundo Alquié (1969/1986), “Podemos, em primeiro lugar, acreditar na unidade de método porque acreditamos na unidade da Natureza, cuja ciência se trata de fazer. Nesse caso, a unidade está nas coisas, e é justamente porque o objecto a conhecer é um que o método deve ser um” (p.24) e esta unidade do método estaria assente sobretudo “na identidade do espírito humano que, sendo sempre o mesmo, deve sempre raciocinar da mesma maneira” (p.25). Não obstante termos a noção de que a moderna corrente da psicologia cognitiva já mostrou que os processos de raciocínio humano obedecem a diferentes modelos mentais (cf. Johnson-Laird, 1983, ; Johnson-Laird, 2000, ; cf. Quelhas, 2000), importa perceber que a posição cartesiana sobre a eventual uniformidade do espírito humano teve consequências de princípio, entre outros, em Lévi-Strauss (1949/1970b) para quem “(...) a atividade inconsciente do espírito consiste em impor formas a um conteúdo” sendo “as formas (...) fundamentalmente as mesmas para todos os espíritos, antigos e modernos, primitivos e civilizados — como o estudo da função simbólica, tal como se exprime na linguagem, o mostra de maneira tão notável” (p.37). Entre as várias formas que a função simbólica pode assumir contam-se os mitos que para Lévi-Strauss (1955/1970,1964), e apesar da aparência caótica, se estruturam racionalmente.

Há, portanto, um percurso que vai da diversidade do mundo empírico à certeza do cogito e deste a Deus que fundamenta o cogito e o mundo através das ideias inatas *a priori* contidas no pensamento. Contendo mais realidade objectiva do que o próprio cogito que as contém, as ideias inatas provam a existência divina, pois “a ideia de um ente sumamente perfeito, que esta em nós, possui tanta realidade objectiva que só pode existir

por uma causa sumamente perfeita” (Descartes, 1641/1985, p.101), uma vez que “a natureza da própria ideia é tal que não exige por si nenhuma outra realidade formal além da que lhe empresta o meu pensamento, de que é um modo. Ora, para que esta ideia contenha esta ou aquela realidade objectiva e não outra, é que deve recebê-la de alguma causa em que pelo menos se encontre tanta realidade formal quanta realidade objectiva a mesma ideia contenha” (Descartes, 1641/1985, p.146). Não podendo o cogito (que reconhece a imperfeição do homem) ser a causa da ideia de um ser perfeito, então a causa da ideia (realidade formal) de um ser perfeito num ser imperfeito só pode ser a substância de um ser perfeito (realidade objectiva). Estamos no domínio de uma teoria da representação. A realidade formal de uma ideia é a representação da realidade objectiva para a qual a primeira remete. A nota do tradutor português, Gustavo de Fraga (In Descartes, 1641/1985), adianta-nos neste aspecto um esclarecimento importante: “Como modo da nossa substância cabe à ideia uma realidade psicológica, diferente da realidade objectiva pela qual é representativa. Prepara-se a aplicação do princípio de causalidade a uma ideia cuja perfeição objectiva ultrapasse a realidade ou perfeição do eu” (p.146 n.198). A “realidade psicológica” representa uma “realidade objectiva” que sempre a surpreende: a partir daqui poderíamos ver as consequências de tal tese na história da psicanálise – o papel das ideias na abordagem do fenómeno histórico por Breuer & Freud (1893-95/1981) e restantes teorias psicossomáticas de natureza psicodinâmica, a realidade última («O») no sistema de Bion (1970/1991), a função simbólica da linguagem na estruturação do inconsciente e enquanto único meio de acesso ao Real em Lacan (1966), entre outros.

Posto isto, a questão agora é a de saber como se manifesta a «realidade última» na fenomenologia do Rorschach? A nossa tese é a de que se manifesta através de mitos individuais cujas diferentes versões se transformam entre si. O processo pelo qual se constroem e se detectam tais mitos é-nos dado através da grelha mítica sincro-diacrónica de Lévi-Strauss (1955/1970). Esta grelha assenta em séries horizontais (diacrónicas, sintagmáticas, temporais) e verticais (sincrónicas, paradigmáticas, intemporais). A noção metodológica que preside a tais séries pode ser encontrada já numa das obras de Descartes (1628/1987).

Se dermos atenção a certas partes das *Regras para a Direcção do Espírito*, poderemos ver como algumas das indicações de Descartes (1628/1987) continuam presentes na nossa proposta para análise do Rorschach segundo esta grelha. De acordo com a regra VI postulada pelo filósofo pode ler-se que: “Para distinguir as coisas mais simples das que são complexas e pôr ordem na sua investigação, é preciso, em cada série de coisas em que deduzimos directamente algumas verdades umas das outras, observar o que é mais simples e de que modo tudo o resto dele está mais ou menos ou igualmente afastado” (p.33-34).

Os maiores ou menores afastamentos das “coisas” (ou seja, dos acontecimentos na vida indivíduo) serão colocados horizontalmente da esquerda para a direita de cada linha (série) e de cima para baixo. Cada série de acontecimentos terminada é recomeçada por outra série de acontecimentos logo abaixo da primeira. E assim sucessivamente. O emaranhado de acontecimentos dispõe-se numa rede que se expande ou se contrai conforme a sua quantidade e dinâmica. Os grandes temas (paradigmas) que orientam a vida (morte, nascimento, filiação, sexualidade, etc) agrupam os acontecimentos entre si em colunas verticais (séries verticais). Verificar-se-á que a expansão/contractão da grelha permitirá deduzirmos “directamente algumas verdades umas das outras”. Veremos como o espírito que anima o projecto cartesiano é, apenas em parte, o mesmo que subjaz a alguns dos fundamentos da grelha. Como referia Alquié (1969/1986) sobre a empresa cartesiana,“(…) a idéia de uma ordem única e análoga à ordem matemática domina as *Regulae*. Seja qual for, portanto, o problema que se nos depare (questão de física, explicação de máquinas ou de autômatos, ou simples adivinhas, porque são evocados nas *Regulae* os mais diversos problemas), teremos que proceder do mesmo modo e procurar uma quantidade desconhecida a partir de quantidades conhecidas, com as quais ela tem relações determinadas. Examinaremos em primeiro lugar o enunciado do problema para «enumerar» os seus diversos dados, para separar os dados conhecidos das incógnitas. Designaremos cada quantidade por um carácter invariável. Poremos os termos por ordem esforçando-nos por descobrir a razão da sua série. Iremos dispô-los, finalmente, de tal maneira que, conhecendo o primeiro termo da série (onde Descartes vê o termo mais

simples), e a razão da série, possamos reconstituir toda a série: é o que se passa com a série de uma progressão aritmética ou geométrica em que nos faltassem certos termos: poderiam ser facilmente descobertos graças à razão da série (ou relação constante de um termo com o que se lhe segue), a partir dos termos dados” (p.23).

A enumeração dos “diversos dados” e a separação entre os conhecidos e os incógnitos é a mesma que mais tarde estará subjacente aos passos dados por Lévi-Strauss (1955/1970) na identificação e isolamento dos mitemas, “essas grandes unidades constitutivas” da narração, identificação que será levada a cabo ao “nível da oração” procurando “a sucessão de acontecimentos por meio de frases o mais curtas possíveis” consistindo estas na “atribuição de um predicado a um sujeito”, e formando isto um corpo metodológico guiado “pelos princípios que servem de base à análise estrutural - sob todas as suas formas: economia de explicação; unidade de solução; possibilidade de reconstituir o conjunto a partir de um fragmento e de prever os desenvolvimentos ulteriores a partir dos dados atuais” (p.248). Somos também da opinião de que a operação metodológica cartesiana da dita «enumeração» se encontra presente no conceito de «função», nomeadamente a «função α » em Bion (1962/1991), na medida em que “Função-alfa é o nome dado a uma abstracção usada pelo analista para descrever uma função, cuja natureza ele desconhece, até se sentir na posição de substituí-la por factores para os quais sentiu que obteve evidência no decurso da investigação onde emprega a função-alfa” (p.25-26)⁵⁰, embora este seja um desenvolvimento a ter em conta apenas implicitamente na presente tese.

Note-se agora como, de tudo o que sobre isto foi dito, se torna necessário estabelecer mais um ponto de ligação entre a grelha mítica lévi-straussiana e um dos conceitos essenciais da filosofia cartesiana: as «ideias claras e distintas». Já vimos que a ideia, cartesianamente entendida, tem uma «realidade formal» que é a sua «realidade psicológica». Mas como se *distinguirão*, a esta luz, as ideias umas das outras? Nos

⁵⁰ “Alpha-function is the name given to an abstraction used by the analyst to describe a function, of which he does not know the nature, until such time he feels in position to replace it by factors for which he feels he has obtained evidence in the course of the investigation in which he is employing alpha-function” (Bion, 1962/1991, p.25-26).

Princípios da Filosofia (Descartes, 1644/1989), obra para a qual remete Gustavo de Fraga (In Descartes, 1641/1985), encontra-se a definição do conceito: “a ideia distinta só contém o que é claro, com exclusão de tudo o que pertença a outras ideias” e “A ideia clara implica o sentimento da sua presença imediata (o contrário é pensar por recordações)” (p.92, n.12). Temos aqui um sistema: a imediaticidade da presença de um acontecimento significativo só se apresenta ao espírito do sujeito na medida em que se apresenta antes ou depois da imediaticidade de outro acontecimento – isto permite ao testador acompanhar os movimentos de regressão do sujeito ao nível da percepção, situação que nos permitirá enquadrar na grelha psicomitológica do Rorschach aquilo que Schafer denominou por “contínuum regressivo”⁵¹, no paradigma do Rorschach (Schafer, 1952/1986, p.12). Kant (1781/1989) tratará isto, depois de Descartes, como uma forma pura *a priori* da sensibilidade, chamada *tempo*. Embora esta não seja a concepção de tempo que Freud terá, pelo menos ao nível da noção de inconsciente (Freud, 1915/1991), importa notar que estamos na presença de uma componente fenomenológica que subjaz não só à epistemologia cartesiana mas que se encontra também na grelha mítica aplicada ao Rorschach. Pois para que da narração do sujeito sejam isolados mitemas, é necessário que o testador tenha a sensação de presença imediata do afecto (pulsão)⁵² inerente ao relato do sujeito. E aqui já estamos no domínio do processo tranferencial-contratransferencial. Em termos transferenciais-contratransferenciais cada quadrícula (mitema) da grelha constitui um acontecimento cronológico retirado da narração do sujeito testado, quadrícula que, cognitivamente constituída pela oração mais simples, representa a afecção do sujeito testado sobre o sujeito testador. Há um duplo movimento no tempo da grelha sincrónico-diacrónica que vai da angústia ao método (cf. Devereux,

⁵¹ “regressive continuum” (Schafer, 1952/1986, p.12).

⁵² Para a moderna investigação neurobiológica, o “Afecto é aquilo que manifestamos ou sentimos em relação a um objecto ou situação” (Damásio, 1999/2000, p.389, n.310). Damásio (2003, p.43, 44, 46) distingue, no entanto, se bem o interpretamos, duas afecções fundamentais: a *emoção* (de natureza neurobiológica) e o *sentimento* (psicológico e social). Há quantitativamente menos emoções e mais sentimentos, mas as emoções têm uma expressão pública (ao serviço da evolução) e os sentimentos têm uma expressão privada. As emoções são anteriores e mais básicas do que os sentimentos (Damásio, 2003, p.48, 53). Inspirado na filosofia espinosiana, coloca as pulsões (entre outras, as de natureza sexual), no domínio dos apetites, enquanto anteriores às emoções e imediatamente posteriores aos comportamentos de dor e prazer (Damásio, 2003, p.48, 50) referindo, no entanto, em prol da tese freudiana, que “É claro que os seres humanos têm tanto apetites como desejos ligados, de forma subtil, às emoções e aos sentimentos” (Damásio, 2003, p.50). O que importa, para o nosso caso, é o “sentimento de presença imediata” seja da emoção, seja do sentimento, enquanto afecção primária do sujeito pelo mundo que o envolve.

1967/1980) na medida em que a detecção de mitos individuais no aparelho mental do sujeito testado obriga a uma conjugação ordenada dos seus diversos psicomitemas no sistema da grelha. Há depois um movimento inverso que vai do método à angústia na medida em que se sabe de antemão que o mito individual que rege temporariamente o aparelho mental do sujeito é uma versão possível entre outras versões míticas nas quais se transformará. No dizer de Amaral Dias (1997), na expansão do aparelho mental existem “mitos convenientes” e “inconvenientes” na medida em que “os mitos convenientes (há os inconvenientes) acedem à transformação e permitem o crescimento; o que se pretende neste modelo é que a mente seja um universo em expansão, esta é a ideia do analista que se coloca neste modelo; tudo o que não é transformável é -K, porque "conhecimento" é "crescimento"” (p.54).

Estranho seria que, depois da exposição sobre a ligação entre algumas bases da filosofia cartesiana e a estrutura da grelha mítica, nada disséssemos sobre a grande dicotomia corpo / espírito e a metodologia quantitativista instituída por Descartes (1637/1978) na tradição filosófica ocidental e suas repercussões negativas, aliás já denunciadas por Marques (1999/2001) ao nível dos paradigmas reinantes na psicologia clínica e no Rorschach. Para uma caracterização das consequências negativas deixadas em aberto na psicologia e particularmente na psicanálise basta enumerar um dos trabalhos de Stolorow et al. (2001) onde até os grandes teóricos da relação de objecto como Klein⁵³ e Fairbairn⁵⁴ são criticados por, em alguma medida, terem cedido ao “mito da mente isolada”⁵⁵ (p.469) denunciado através do uso de conceitos ditos fulcrais e aparentemente isentos de tal acusação tais como o de «identificação projectiva» (p.476-479), e «intersubjectividade» e «reconhecimento mútuo» recuperados a partir da tradição hegeliana e adaptados aos processos transferenciais-contratransferenciais da clínica analítica (p.473-475). Stolorow et al. (2001) concluem pela importância do contexto no qual a «individualidade» enquanto unidade «discreta» se encontra inevitavelmente enxertada, implicando isto que “Para não recuar até às ilusões securizantes do cartesianismo, temos de encontrar

⁵³ Klein, M., *Contributions to Psycho-analysis, 1921-1945*. London: Hogarth Press, 1950.

⁵⁴ Fairbairn, W. R. D., *Psychoanalytic Studies of the Personality*. London: Routledge & Kegan Paul, 1952.

⁵⁵ “myth of the isolated mind” (Stolorow et al., 2001).

maneiras de abarcar a vulnerabilidade dolorosa inerente ao que denominamos 'insuportável enxerto do ser' (Stolorow & Atwood, 1992, pág. 22)⁵⁶, especialmente enquanto esta vulnerabilidade é evocada no nosso trabalho psicanalítico. Até mesmo as experiências que contemplem a individualidade e o discreto, absolutizadas pela bifurcação cartesiana, estão enxertadas no contexto constitutivo” (p.481)⁵⁷.

Ora, na grelha dos mitos individuais em expansão cada linha horizontal, cada diacronia ou sucessão cronológica dos acontecimentos significantes está sempre parcialmente contida ou contém acontecimentos que metonimicamente remetem sempre para outras linhas diacrónicas de versões de mitos individuais (de possíveis outros indivíduos). Tal como Lévi-Strauss (1964) admite que um mito (de um povo) é sempre uma versão de outros mitos (de outros povos), também cada mito pessoal de cada indivíduo é uma versão transformada de outros mitos individuais de outros indivíduos. Se lembrarmos aqui a tese de Miller (1956/1994), poderíamos dizer que a grelha mítica de Lévi-Strauss tal como aplicada aos mitos individuais do aparelho psíquico nos propõe um reenquadramento da relação entre «juízo» e «memória imediata». Para Miller (1956/1994), o "Julgamento absoluto está limitado pela quantidade de informação. A memória imediata está limitada pelo número de itens. Para capturar esta distinção em condições um pouco pitorescas, entrei no costume de distinguir entre bits de informações e chunks de informação. Então posso dizer que o número de bits de informação é constante para o julgamento absoluto e o número de chunks de informação é constante para a memória imediata. O alcance da memória imediata parece ser quase independente do número de bits por chunk, pelo menos dentro da gama até agora examinada" (p.349)⁵⁸.

⁵⁶ Stolorow, R. D., & Atwood, G. E., *Contexts of Being: The intersubjective foundations of psychological life*. Hillsdale, NJ: Analytic Press, 1992.

⁵⁷ “In order not to retreat back into the reassuring illusions of Cartesianism, we must find ways to embrace the painful vulnerability inherent in what we have called "the unbearable embeddedness of being" (Stolorow & Atwood, 1992, p. 22), especially as this vulnerability is evoked in our psychoanalytic work. Even experiences of discreteness and individuality, absolutized by the Cartesian bifurcation, are embedded in constitutive context” (Stolorow et al., 2001, p.481).

⁵⁸ “Absolute judgment is limited by the amount of information. Immediate memory is limited by the number of items. In order to capture this distinction in somewhat picturesque terms, I have fallen into the custom of distinguishing between *bits* of information and *chunks* of information. Then I can say that the number of bits of information is constant for absolute judgment and the number of chunks of information is

Se admitirmos que cada linha horizontal (sintagmas) da grelha se distribui segundo temas representados pelas linhas verticais (paradigmas), então poderemos entender a grelha como um entrelaçado de *chunks* que, limitados à memória imediata, transportam informação contida em juízos (aqui correspondentes às mais curtas orações possíveis entendidas como atribuição de um predicado a um sujeito). Seria possível dizer que a quantidade de informação disponível (a tornar consciente) estaria distribuída por *chunks* de acontecimentos que, permutados entre si, nos mitos pessoais de cada indivíduo, traduziriam a informação máxima (consciencializável) contida no seu inconsciente. Já vimos que isto se faz através da linguagem - tal como para Lévi-Strauss (1955/1970) -, facto que Miller (1956/1994) parece ter em conta referindo também que “A nossa linguagem é tremendamente útil para reordenar o material em alguns *chunks* ricos em informação (p.351)⁵⁹.”

Deste modo admitimos que a grelha mítica traduz uma intrínseca e inevitável relação eu-outro na medida em que a versão pessoal do mito de alguém é sempre uma versão transformada do mito de outrem. As versões pessoais do mito de alguém são sempre partes enxertadas no mito transformado de outrem. Por isso a vulnerabilidade dolorosa de existir nas versões pessoais míticas que nos orientam constituem uma “insuportável enxertagem do ser” (Stolorow et al., 2001, p.481)⁶⁰. Os modos de ser na existência psicológica são traduções míticas pessoais da eterna e inevitável relação eu-outro, podendo ser traduzidas cognitivamente por *chunks* entrelaçados em grelhas míticas. E estas, já o dissemos, podem colher um dos seus fundamentos nas séries de «enumerações» de fenómenos, tal como preconizadas desde Descartes (1628/1987).

constant for immediate memory. The span of immediate memory seems to be almost independent of the number of bits per chunk, at least over the range that has been examined to date” (Miller, 1956/1994, p.349).

⁵⁹ “Our language is tremendously useful for repackaging material into a few chunks rich in information” (Miller, 1956/1994, p.351).

⁶⁰ “unbearable embeddedness of being” (Stolorow et al., 2001, p.481)

Transposta a tese cartesiana para a luz da tese mitológica poderíamos dizer “mitífico, logo existo” entendendo por tal asserção que a dúvida existencial da angústia do homem perante o mundo constitui sempre uma versão de um mito ou mitos que contraditos ou negados entre si, atestam sempre a existência da transformação mítica (a negação é uma transformação) enquanto processo construtor do sentido humano.

Foi na passagem das sensações às representações ideacionais que enquadrámos a epistemologia cartesiana relativamente à grelha mítica. Uma das heranças cartesianas foi precisamente a fenomenologia, corrente que na tradição filosófica foi das que mais trabalhou as possíveis conceptualizações desta passagem.

Husserl (1907/1986), depois de Hegel (1817/1894), terá sido dos primeiros a renovar a herança fenomenológica cartesiana. Alguns dos conceitos que propôs encontram-se contemplados na grelha mítica do Rorschach. Sobre a *atitude natural* contraposta à *atitude filosófica*, adianta Husserl que “A *atitude espiritual natural* não se preocupa ainda com a crítica do conhecimento. Na atitude espiritual natural viramo-nos, intuitiva e intelectualmente, para *as coisas* que, em cada caso, nos estão dadas e obviamente nos estão dadas, se bem que de modo diverso e em diferentes espécies de ser, segundo a fonte e o grau de conhecimento. Na percepção, por ex., está obviamente diante dos nossos olhos uma coisa; está aí no meio das outras coisas, vivas e mortas, animadas e inanimadas, portanto, no meio de um mundo que, em parte, como as coisas singulares, cai sob a percepção e, em parte, está também dado no nexa da recordação, e se estende a partir daí até ao indeterminado e ao desconhecido” (p.39).

A atitude natural está subjacente à ordenação dos dados dos protocolos na grelha. A atitude natural está fenomenologicamente próxima da «associação livre» tal como preconizada por Freud enquanto método. Na atitude natural, as manchas “estão dadas” ao inconsciente do sujeito num “mundo” que se pode estender “até ao indeterminado e ao desconhecido”. Este é o mundo das versões míticas que mutuamente transformáveis entre si se pode expandir ou contrair na grelha quadriculada do aparelho psíquico até versões que no presente da vida do indivíduo se revelam indeterminadas e desconhecidas,

residindo por isso numa espécie de conhecimento imperfeito (-K) tendente para «O», para usarmos a terminologia de Bion (1962/1991, ; 1963/1984).

Sendo cada versão mítica individual uma versão transformada do mito de outro, a grelha mítica do Rorschach contempla na sua estrutura o que Descartes (1637/1978) tinha subestimado ao transmitir a ideia de um *cogito*⁶¹ isolado subjacente à diversidade do mundo: aquilo que Husserl (1929/2001) veio a designar por “comunidade de eus” (p.121). Poderemos agora colocar a questão da seguinte maneira: será o mundo da grelha de mitos individuais no processo Rorschach, sempre em expansão, um mundo objectivo? É que trata-se de um mundo cuja objectividade (um “eu” só pode ser objecto de outro “eu”) se constrói a partir dos mais profundos recônditos do narcisismo, aquilo que parece corresponder em Husserl (1929/2001) ao que o autor denomina por “ego primordial” (p.121). Os egos primordiais constituem a objectividade de um mundo de subjectividades a partir de “uma comunidade de *eus* que existem uns com os outros e uns para os outros, e que engloba a mim mesmo” (Husserl, 1929/2001, p.121). Trata-se de uma “intersubjectividade transcendental” enquanto “esfera intersubjetiva de vinculação, em que ela constitui de maneira intersubjetiva o mundo objectivo” sendo “na qualidade de um “nós” transcendental, sujeito para esse mundo e também para o mundo dos homens, forma sob a qual esse sujeito se realiza ele próprio como objeto” (Husserl, 1929/2001, p.121). As versões míticas da vida dos indivíduos são objectos uns dos outros, transformando-se uns aos outros, no ideal da aproximação de um Mito Único, um “nós” transcendental, relativamente ao qual passam a ser objecto de um Ideal que afinal lhes é imanente – “transcendência ‘imane’nte”” (Husserl, 1929/2001, p.122). A grelha mítica, esse “nós’ transcendental” revela-se deste modo como “correlato ideal de uma experiência intersubjetiva idealmente concordante — de uma experiência em comum na intersubjectividade (...) constituída, ela própria, como ideal de uma comunidade infinita e aberta, cujos sujeitos particulares são dotados de sistemas constitutivos que correspondem uns aos outros e se ligam entre si” (Husserl, 1929/2001, p.122). A correspondência dos sistemas constitutivos dos sujeitos entre si está delineada na grelha mítica na medida em

⁶¹ "(...) notando que esta verdade – *eu penso, logo existo*, era tão firme e tão certa que todas as extravagantes suposições dos cépticos seriam impotentes para a abalar, julguei que a podia aceitar, sem escrúpulo, para primeiro princípio da filosofia que procurava" (Descartes, 1637/1978, p.28).

que os mitos pessoais se encaixam, se enxertam, uns nos outros através de mitemas que, mesmo ausentes em certas sucessões diacrônicas de acontecimentos nas linhas horizontais, se deixam deduzir através da sua pertença a paradigmas fundamentais tal como delineados nas colunas verticais da grelha.

É certo que se trata de uma interpretação muito pessoal aquela que aqui adiantamos sobre algumas noções básicas da fenomenologia husserliana e mais pessoal ainda aquela que propomos para seu enquadramento na noção levi-straussiana de mito. E embora numa das suas obras anteriores o autor tenha relegado a noção de mito para o domínio da confusão entre o ideal e o real, achamos que a justificação que fornece para a tomada de tal posição se encontra solucionada na teoria básica que subjaz à grelha mítica. Segundo Husserl (1900/2005), “(...) se se confundir a lei com o julgar, e o conhecer da lei, o ideal, com o real, então a lei aparece como uma *potência determinante* do decurso do nosso pensar. E de maneira facilmente compreensível se segue então uma segunda confusão, a saber, entre a *lei como membro da causação* e a *lei como regra da causação*. Não nos é estranho, de resto, o discurso mitológico sobre as leis da natureza como potências dominadoras dos acontecimentos naturais - como se as regras das conexões causais pudessem, com sentido, funcionar novamente como causas e, assim, como membros precisamente dessas mesmas conexões” (p.86).

Acontece que o discurso mitológico julga poder agir sobre o mundo através da ritualização obsessiva da palavra precisamente porque ele é uma emanção da linguagem. E a linguagem é mitológica na sua essência precisamente porque a procura do acontecimento original a que se reporta para aceder aos fundamentos do mundo só se pode fazer nos seus próprios horizontes, isto é, através de outras palavras que assim se tornam significantes umas das outras. Esta problemática é a que está presente em algumas das teses de Lévi-Strauss (1955/1970) e de Lacan (1953/1987), alicerçadas em Saussure (1916/1972).

Outro dos interessantes desenvolvimentos da fenomenologia deu-se com Merleau-Ponty (1945/1999). A noção deste de que o mito “(...) considera a essência na aparência” sendo

o “fenômeno mítico (...) uma verdadeira presença” (p.389) encontra-se na grelha mítica do Rorschach. Todas as percepções das manchas são registadas, presentificadas, na cronologia linear das linhas horizontais da tabela. Trata-se de percepções *presentificadas* num “*aqui e agora* no qual participam interactiva e dinamicamente dois sujeitos” (Marques, 1999/2001, p.19). Percepções captadas através da «atitude natural» do testador/analista e trabalhadas através da transferência de significados entre as colunas verticais numa “*atitude*, na qual participa a *intersubjectividade*” (Marques, 1999/2001, p.19). Atitude natural que traduz em «facto psicológico» a percepção tal como vivenciada no momento e registada como psicomitema nas células da grelha: “Se eu, como homem que pensa na atitude natural, dirijo o olhar para a percepção [*neste caso a mancha (acrescentado nosso)*], que justamente estou a viver, apercebo-a logo e quase inevitavelmente (é um facto) em relação ao meu eu (...) A percepção, em geral a *cogitatio*, assim apercebida é o *facto psicológico* (Husserl, 1907/1986, p.70). Neste sentido, os mitos individuais no processo Rorschach são criados, tal como previa Merleau-Ponty (1945/1999), no “estreitamento do espaço vivido, [no] enraizamento das coisas em nosso corpo, [na] vertiginosa proximidade do objeto” (p.391), do objecto que é a mancha mas que se torna também sujeito na medida em que o indivíduo atribui à mancha algo que parece não lhe pertencer a ele mas sim a ela – a «estranheza» (Freud, 1919/1981) do significado. É pela grande aproximação (quase fusional) entre sujeito e objecto da percepção que se define o “espaço mítico” segundo Merleau-Ponty (1945/1999, p.391). Espaço mítico que, sendo desta natureza, defendemos ser subjacente ao processo Rorschach e que comunga de algumas das características do denominado “espaço virtual” Rorschach no qual “A situação Rorschach é uma situação de múltiplos encontros: de sujeito a sujeito, de sujeito a objecto, de objecto a sujeito, encontros das «mensagens» de uns e outros, onde tem um lugar importante o material específico, as manchas, que impõem uma interpretação” (Marques, 1999/2001, p.192). Interpretar o que o outro diz sobre a mancha implica então “(...) o contacto e envolvimento, a proximidade e a distância entre Eu-Outro, interno-externo, sujeito-objecto” (Marques, 1999/2001, p.193). Ou seja, há uma distância variável, uma constante expansão/contractão na distância eu-outro que fornece os limites do espaço mítico e do espaço racional: quando a distância se torna muito “curta” entre as percepções do testado

e as do testador trata-se de uma «distância mítica», quando se “alonga” torna-se possível uma reflexão sobre os objectos, reflexão típica daquilo a que Merleau-Ponty chamava «consciência filosófica» (1945/1999, p.391), conceito correspondente ao “processo secundário” freudiano (Freud, 1900-01/1996, Cap VII, E).

Da discussão do “Mito e Sua Narrativa” (ponto 1.) decorre que os fundamentos subjacentes ao processo Rorschach são antes de mais existenciais na medida em que o sujeito se encontra lançado na inevitável psicomitologia da sua existência. A existência do sujeito é vivida e filtrada através da formação de mitos pessoais que enquadram o seu ciclo de vida.

O teste Rorschach tem por função fornecer configurações temporárias estabilizadas dos mitos pessoais que o sujeito formou até ao momento da sua administração protocolar.

Estas configurações temporárias dos mitos pessoais formados são detectáveis através da metodologia por nós proposta na presente tese. Tal metodologia consiste na construção sistemática da denominada *grelha sincro-diacrónica* ou *grelha psico-mítica*. A *grelha* consiste numa tabela de dupla entrada na qual constam as mais curtas frases possíveis relativas aos protocolos do sujeito testado. A tabela é formada por dez linhas horizontais relativas aos dez cartões que formam o teste. As linhas são designadas por linhas diacrónicas na medida em que são reguladas pelo tempo cronológico da verbalização do sujeito testado. As frases numeradas dos protocolos são distribuídas pelas linhas horizontais relativas a cada cartão respeitando sempre a sucessividade cronológica original. Cada frase ou oração corresponderá ao que designaremos por *mitemas*, *significantes*, *objectos psicanalíticos* ou *elementos alfa*, na medida em que constituem as mais pequenas unidades de significado constituintes dos mitos pessoais do sujeito. Estas unidades elementares ou *mitemas* são organizadas ou *arrumadas* nas colunas verticais da *grelha* e que designaremos por *colunas sincrónicas*. Tais colunas são *a-temporais* e são formadas pelos grandes temas da existência humana: morte, corpo, sexualidade, filiação intergeracional, entre outras. Cada mito pessoal será identificado na medida em que

constitua uma relação de equilíbrio temporária entre cada quatro colunas, de acordo com a fórmula psicomítica de Lévi-Strauss (1955/1970).

Deste modo, procederemos ao delineamento da grelha psicomítica aplicada a um protocolo referente a Régis, um dos sujeitos previamente submetidos por Chabert (1998/2000) ao teste Rorschach.

Neste protocolo analisaremos primeiro os mecanismos de defesa compostos sobretudo por mitemas nos domínios anatómico, botânico e animal. Identificaremos dois códigos fundamentais no psicomito de Régis, o código espacial e o anatómico. A partir daqui deduziremos o núcleo central edipiano do sujeito e finalmente identificaremos a relação de equilíbrio entre as quatro colunas centrais do mito pessoal de Régis, de acordo com os procedimentos da fórmula canónica dos psicomitos inerente à estrutura da grelha. Construiremos, finalmente, a grelha de quatro colunas relativa ao mito pessoal de Régis vigente na altura da administração do teste.

3. O MATERIAL

← Índice

É objectivo do presente capítulo proceder agora à aplicação da metodologia atrás enunciada.

Para tal partiremos de um protocolo Rorschach descrito numa das obras de Chabert (1998/2000).

Na análise que faz do protocolo de Régis, Chabert (1998/2000, p.237-240) destaca uma *excessiva actividade delirante com a consequente submersão do ego do paciente*. Sublinha a clivagem entre a inserção na realidade (atestada pelo número de respostas banais) e a grande intensidade do processo primário que perverte o sentido das respostas dadas. De um modo geral, as respostas globais banais são intersectadas pela actividade do processo primário. Régis tem uma hipersensibilidade associativa especificamente paranóide. Os processos de pensamento (processo secundário) são fortes e produzem uma tendência para a formação de abstrações e símbolos. Os mecanismos projectivos acabam por desapossar Régis de si mesmo verificando-se isto pelo “recorte em D” nas percepções *fornecidas revelando um Régis com dificuldade em isolar e diferenciar as partes constitutivas dos cartões, misturando tudo*. A ausência de fronteiras entre o real e o imaginário e a consequente dificuldade de adaptação do ego de Régis à realidade são algumas das conclusões a que Chabert (1998/2000) chega. A percentagem de respostas formalmente incorrectas (F-) é atestadora da perturbação de Régis relativamente à realidade, perturbação que, segundo a autora, pode ser verificada pela associação deste tipo de respostas com a mistura entre as respostas anatómicas e os temas religiosos. Segundo Chabert (1998/2000), as respostas F- caracterizam três grandes temas nos protocolos de Régis: *a inteligência, o corpo e a religião*. Para Chabert (1998/2000), a verbalização dada por Régis não permite uma articulação plausível entre estes três temas, articulação que, a ser feita pelo testador, correria o risco de cair em especulações discutíveis. Veremos que, na tese aqui proposta, a articulação destes temas, particularmente da religião e da anatomia, se dará reconstruindo o psicomito pessoal de

Régis equilibrado temporariamente em quatro colunas paradigmáticas através de dois códigos, o anatómico e o espacial, deduzidos directamente das verbalizações do testado. Através do Rorschach administrado a Régis, a autora conclui pelo diagnóstico de esquizofrenia paranóide.

4. OS PROCEDIMENTOS DE ANÁLISE

← Índice

Incidindo sobre o mesmo caso, a nossa análise vai partir de uma grelha de detecção de mitos individuais abaixo explicitada consituída pela oposição fundamental entre as relações de parentesco (principalmente de filiação) sobrevalorizadas e as relações de parentesco (principalmente de filiação) subvalorizadas. Estas relações correspondem aos movimentos centrípetos e centrífugos do aparelho mental relativamente ao complexo familiar. Trata-se de uma oposição fundamental na medida em que traduz o complexo de Édipo no que podemos designar por «código edipiano de parentesco». Na teoria analítica este continua a ter prioridade e por isso aqui o consideramos mesmo apesar das posições de certos autores que o relativizam, como Klein (1928) quando admite relações de *objecto pré-edipianas*, ou Fairbairn (1944/2000, p.156) quando sublinha a relação de dependência da criança relativamente à mãe em detrimento do Édipo. A tradução do código edipiano noutros códigos (animal, vegetal, anatómico, etc) no contexto do Rorschach corresponde aos mecanismos de defesa (projectão, identificação projectiva, recalçamento, etc) que formam novas oposições substitutas da anterior. Estes mecanismos de defesa colhem aqui o seu modelo na denominada “revisão secundária” onírica (Freud, 1900-01/1981, p.488-508). Cada sistema temporário formado por duas oposições forma um mito individual. A concepção mítica de Lévi-Strauss, apoiada em Freud, prevê o aspecto defensivo dos mitos na medida em que o autor francês “reconhece que há nos mitos o desenvolvimento de um pensamento consciente, pensamento que tenta resolver os aspectos da realidade percebidos como contraditórios (...) [e que] a mudança de código é também, como no sonho, um procedimento de dissimulação” (Delrieux, 1993, p.80)⁶².

Quando as relações de filiação ou aliança envolvendo figuras humanas (relações de parentesco) explicitamente apontadas são poucas, como no caso Régis (Chabert, 1998/2000, p.235-240), ou mesmo nenhuma, então à direita das duas colunas de filiação

⁶² “(...) reconnaît qu'il y a dans les mythes le déploiement d'une pensée consciente, pensée ayant à résoudre des aspects de la réalité perçus comme contradictoires (...) car le changement de code (...) [est] aussi, comme dans le rêve, un procédé de dissimulation” (Delrieux, 1993, p.80).

devemos desdobrar as colunas dos mecanismos de defesa e deduzir posteriormente as relações de filiação. Trata-se de submeter à operação desagregante da análise (recordemo-nos do capítulo sobre o método cartesiano) aquilo que está sintetizado em sistema. Isto porque na grelha mítica rorschachiana sincro-diacrónica e nos mitos individuais nela detectados, tal como no sonho, os seus “(...) elementos (...) condensados, são quase sempre arrançados numa nova ordem, mais ou menos independente de sua disposição primitiva” (Freud, 1912-13/1996, p.104)⁶³. Neste sentido, todo o mito individual rorschachiano constitui uma unidade perceptivo-intelectual temporária na medida em que “Existe em nós uma função intelectual que exige unidade, conexão e inteligibilidade de qualquer material, seja da percepção ou do pensamento, que cai sob o seu domínio e se, em consequência de circunstâncias especiais, não pode estabelecer uma conexão verdadeira, não hesita em fabricar uma falsa” (Freud, 1912-13/1996, p.105)⁶⁴. Assim sendo, o que procuramos nas oposições que se medeiam umas às outras no interior da grelha mítica do Rorschach é uma “razão baseada nas premissas do sistema (uma razão, que pode ser, então, delirante) e uma razão oculta, que devemos julgar como sendo a verdadeiramente operante e real” (Freud, 1912-13/1996, p.105)⁶⁵. Para efeitos de simplificação consideraremos a «razão oculta» (“*concealed*”) enquanto constituída pela oposição fundamental entre as relações sobrevalorizadas e subvalorizadas da filiação (complexo de Édipo). Não obstante julgamos ser possível, através da grelha mítica, fazer considerações sobre as pulsões de morte, para além do Édipo e do princípio do prazer (Freud, 1920/1981) tal como o próprio Lacan (1966/1998c, 1966/1998d) o fez quando considerou o complexo de Édipo um recalador (e não o recalcado) da primordial angústia de morte referindo a “(...) função da morte na relação ternária do Édipo” (p.364) e a “(...) força (...) significante (...) de que o verdadeiro pai, o pai simbólico, é o pai morto” (p.472), na medida em que a falta primordial (o significante) que encarna a morte “É esta falta que o falo Simboliza para os dois sexos

⁶³ “(...) elements (...) apart from their being condensed, are almost invariably arranged in a new order more or less independent of their earlier arrangement” (Freud, 1912-13/1981, p.95)

⁶⁴ “There is an intellectual function in us which demands unity, connection and intelligibility from any material, whether of perception or thought, that comes within its grasp; and if, as a result of special circumstances, it is unable to establish a true connection, it does not hesitate to fabricate a false one” (Freud, 1912-13/1981, p.95)

⁶⁵ “(...) reason based upon the premises of the system (a reason, then, which may be delusional) and a concealed reason, which we must judge to be the truly operative and the real one” (Freud, 1912-13/1981, p.95-96).

(...) É também esta falta simbólica que o fantasma édipiano não aceita, dado que identifica imaginariamente a mãe incestuosa com a causa real do desejo” (Martinho, 2001, p.32). No interior da dialéctica das oposições, a partir da terceira coluna, procuraremos a referida «razão delirante» baseada nas premissas do sistema verificando então que nesta os elementos remetem uns para os outros.

Dito isto, podemos agora dar uma esquematização geral da grelha mítica sempre subjacente a todos os seus desdobramentos feitos posteriormente:

	Parentesco (código edipiano)		Mecanismos de defesa Modelo onírico da revisão secundária			
	filiação sobreevaliada	filiação subavaliada	animais	botânica	anatomia	outras
cartão 1						
cartão 2						
cartão 3						
cartão 4						
cartão 5						
cartão 6						
cartão 7						
cartão 8						
cartão 9						
cartão 10						

Tendo presente esta grelha como modelo geral subjacente aos conteúdos dos protocolos Rorschach passaremos em seguida à sua aplicação ao caso Régis, relatado por Chabert (1998/2000, p.235-240).

A grelha que designaremos por psicomitológica adquire, então, a seguinte apresentação - Grelha Psicomitológica 1, de acordo com o protocolo Rorschach elaborado por Chabert (1998/2000, p.235-240):

1			1. Insecto	2. borboleta					
2			3. Concorde (avião)	4. Objecto interplanetário que entra na vagina	(a mesma coisa... o nada) (2ª Prot.)				
3			5. Dois tipos que discutem	6. cabeça de monstro e coroa de sangue, não uma auréola. Cristo tinha auréola	7. cada tipo tem um cérebro vermelho por detrás da cabeça	8. inteligência degradante dos civilizados			
4			9. Monstro negro, simétrico, e cauda de cacto, mãos de pinças, picante	10. traqueia-arteria do monstro e ventosas nos pés					
5			11. Borboleta e cabeça de caracol						
6			12. Cruz	13.: cruz e dois olhos e pulmões na vertical e asas na horizontal; cruz na placa de insectos; insectos em formol	14. cabeça e olhos maus, não respira mas tem pulmões, é imortal	15. folha de palmeira p educar subdesenvolvidos	(França cortada em duas, estandarte ao meio; Bretanha ao lado, <i>tomavak</i> em baixo; totem cortado em dois) (2ª Prot.)		
7			16. dois pássaros que fazem boca a boca à distância	17. pousados s duas pedras, unidos pelas mãos, como vagões	(O nada; morto, depois do nada; o nihilista agarra-se ao nada) (2ª Prot.)				
8			18. Ratos rosa na engorda (só comem, como porcos) para serem comidos	19. Estátuas da cated. Paris: Árvore da vida em cima delas; Mãos fixadas na catedral e na árvore da vida;	20. fogo da terra debaixo da árvore da vida				
9			21. dois diabos e cornos de rinoceronte	22. de cada lado um géiser	23. e um cérebro verde de rinoceronte	24. super-homem sem cabeça com testículos no lugar dos braços; na cabeça o super-homem tem dois cérebros verdes de rinoceronte, o géiser sai do pescoço e dois diabos observam; diabos grávidas; diabos em estátua; diabos = estátua da Virgem e busto de Deus	(Mundo cortado em dois, sentado sobre um falo, representado duas vezes, duas partes do mundo) (2ª Prot.)		
10			25. uma aranha azul de cada lado; duas aranhas azuis	26. sinal de progresso (procura de petróleo no solo) apontado ao céu, à <i>divindade</i>	27. flores campestres por baixo das aranhas esmagadas	28. um par de soutien azul	29. com uma lagarta vermelha de cada lado	30. dois pintainhos em baixo	31. cabeça do diabo e 2 capacetes ou misséis

O sentido diacrónico-cronológico da narração do protocolo foi respeitado e o seu movimento *faz-se sempre da esquerda para a direita e de cima para baixo em cada uma das linhas horizontais da grelha*. Veja-se desde já como cada célula da grelha vai corresponder aos elementos-alfa de Bion (ou aos significantes de Lacan) e a própria grelha à “barreira de contacto” que, segundo Bion (1962/1991), depende “da natureza da provisão de elementos-alfa e da relação de uns com os outros. Eles podem ser coerentes. Podem ser aglomerados. Podem ser ordenados sequencialmente dando a aparência de uma narrativa (pelo menos pela forma segundo a qual a barreira de contacto se pode revelar a si própria num sonho). Eles podem ser ordenados logicamente. Eles podem ser ordenados *geometricamente*” (p.17)⁶⁶.

Pode-se notar desde já a ausência de referências explícitas a qualquer relação de filiação que, *directa ou indirectamente, pudesse remeter para o código edipiano (complexo de Édipo)*. Não há no conteúdo narrativo do protocolo qualquer referência explícita a termos como os de «pai», «mãe», «filhos», «irmãos», «tios», ou outros. Isto é, no entanto, o que acontece em todos os protocolos Rorschach, não havendo nestes referência explícita aos pais, mas apenas a figuras sexuadas. Pela sexuação das personagens as figuras paternas são preenchidas nos protocolos.

Tal como na generalidade dos protocolos, também neste os mecanismos defensivos de projecção são *de tal modo intensos que os conflitos edipianos permanecem ocultados*.

A metodologia que nos propomos seguir implica, deste modo, que procuremos os termos que *na grelha aparecem com maior frequência na medida em que traduzem sintomas que manifestam um conflito*. Estes termos são termos mediadores de opostos. Na qualidade de mediadores correspondem às denominadas «*formações de compromisso*» subjacentes à formação de sintomas enquanto representantes de duas forças contraditórias em conflito

⁶⁶ “on the nature of the supply of alpha-elements and on the manner of their relationship to each other. They may cohere. They may be agglomerated. They may be ordered sequentially *to* give the appearance of narrative (at least in the form in which the contact-barrier may reveal itself in a dream). They may be ordered logically. They may be ordered geometrically” (Bion, 1962/1991, p.17).

na economia libidinal da psicopatologia, no caso psicótica paranóica, na medida em que se trata de uma “luta entre duas tendências, das quais uma é inconsciente, normalmente reprimida, e se esforça por obter satisfação, isto é, a realização do desejo, enquanto que a outra, pertencente provavelmente ao ego consciente, é desaprovadora e repressiva. O resultado desse conflito é uma *formação conciliatória* (o sonho ou o sintoma) na qual ambas as tendências encontram expressão incompleta” (Freud, 1922/1996, p.259)⁶⁷. É evidente que encaramos aqui os ditos «sintomas» na qualidade de orações enquanto formações linguísticas tal como expressas na narração do protocolo Rorschach. Os termos mediadores correspondem ao que Freud (1900-01/1996) denominou “‘representações intermediárias’ semelhantes a compromissos, sob a influência da condensação” sendo que “com notável frequência ocorrem formações mistas e compromissos quando tentamos expressar os pensamentos pré-conscientes na fala” (1900-01/1996)⁶⁸.

Os termos que com maior frequência aparecem no conteúdo manifesto do presente protocolo pertencem aos códigos anatómico, zoológico e botânico. É nestes que o conflito se encontra projectado com maior intensidade e é a partir destes que se deve reconstruir alguns dos elementos das duas primeiras colunas do código edipiano. A versão do mito individual prevalecte na psicose de Régis será constituída por um sistema de 4 colunas ou paradigmas em oposição mútua de acordo com a fórmula canónica dos mitos (Lévi-Strauss, 1955/1970, p.263) enquanto representante da “equação etiológica” ou “série complementar” (Freud, 1916-17/1981, p.362) da causalidade da neurose.

É melhor colocar desde já a questão inevitável da redução dos códigos entre si. Porque razão, poderemos perguntar, o código edipiano deverá estar na origem da projecção dos conflitos, tal como relatados nos protocolos Rorschach, noutros códigos (zoológico,

⁶⁷ “struggle between two trends, of which one is unconscious and ordinarily repressed and strives towards satisfaction - that is, wish-fulfilment - while the other, belonging probably to the conscious ego, is disapproving and repressive. The outcome of this conflict is a compromise-formation (the dream or the symptom) in which both trends have found an incomplete expression” (Freud, 1922/1993, p.139)

⁶⁸ “‘intermediate ideas’, resembling compromises, (...) constructed under the sway of condensation” sendo que “composite structures and compromises occur with remarkable frequency when we try to express preconscious thoughts in speech” (Freud, 1900/1981, p.596).

botânico, etc)? A resposta é que a história da psicopatologia psicanalítica demonstra que normalmente os conflitos edipianos estão na base dos conteúdos delirantes dos sujeitos. Toma-se importante esclarecer este ponto uma vez que Lévi-Strauss (1955/1970) terá negado, logo no artigo de 1955 sobre a estrutura dos mitos onde expõe pela primeira vez o modelo de análise aqui aplicado e depois em 1985 (Lévi-Strauss), a primazia do código edipiano relativamente aos códigos astronómico, zoológico e outros que aparecem nos conteúdos dos mitos, nomeadamente em contexto sul-americano, pois para o autor francês “Freud”, tendo atingido o código “psico-orgânico”, cometeu no entanto um erro ao ter “(...) querido decifrar os mitos por meio de um código único e exclusivo, enquanto é da natureza do mito empregar sempre vários códigos, de cuja sobreposição resultariam as regras de tradutibilidade. Sempre global, a significação de um mito nunca se deixa reduzir à que se poderia tirar de um código particular. Nenhuma linguagem, astronómica, sexual, ou outra, veicula um sentido “melhor”” (Lévi-Strauss, 1985/1987, p.181).

O facto de se poder encontrar o Código Irreduzível significaria encontrar o Mito Originário, o Mito dos mitos, o Modelo dos mitos, a “*lingua primitiva, de verdade feita, sem ‘disfarce’*” (Pereira, 2002, p.140). É isto que Lévi-Strauss (1985/1987) recusa aqui e é isto, parece-nos, que Pereira (2002) afasta ao referir sobre o sonho que relativamente a este apenas existem falas indirectas na medida em que “É afinal a ‘fala indirecta’ do sonho que deve ser tida por primeira, e essa fala indirecta apenas a outra e a outra fala indirecta poderá ser reenviada (...) Daí que não haja interpretações ‘acabadas’: *interpretar é apenas um momento de uma deriva interpretativa*” (p.140). Esta “*deriva interpretativa*” encontra-se tanto na interpretação onírica quanto na desmultiplicação das versões míticas fabricadas pelo aparelho mental e foi teorizada por Lacan em psicanálise quando este pretendeu mostrar que o significante tem primazia sobre os significados – crítica da concepção absolutista do símbolo na medida em que este não tem significados fixos mas sempre relativos. Um significante é sempre significado de outro significante. Nesta impossibilidade de parar a «cadeia significante», ou a “*semiose ilimitada*” (Eco, 1973/1997, p.151-152), o objecto primordial materno é inatingível (crítica às relações de objecto) e os significados primordiais das fantasias originárias são inalcançáveis na medida em que enredadas estruturalmente no imbróglio da linguagem. Por isso “um

significante é aquilo que representa o sujeito para outro significante. Esse significante, portanto, será aquele para o qual todos os outros significantes representam o sujeito: ou seja, na falta desse significante, todos os demais não representariam nada. Já que nada é representado senão para algo” (Lacan, 1960/1998, p.833). Compreende-se que um sujeito assim representado na cadeia significante seja estruturalmente um «sujeito dividido» (\$) ⁶⁹ e que o objecto primordial materno esteja perdido para sempre: “(...) o objeto da busca humana nunca é um objeto de reencontros no sentido da reminiscência. O sujeito não reencontra os trilhos pré-formados de sua relação natural com o mundo exterior. O objeto humano se constitui sempre por intermédio de uma primeira perda. Nada de fecundo ocorre para o homem a não ser por intermédio de uma perda do objeto. (...) o sujeito tem sempre de reconstituir o objeto, ele procura reencontrar-lhe a totalidade a partir de sei lá que unidade perdida na origem. Esta simbólica construção teórica - que as primeiras descobertas sobre o sistema nervoso sugerem a Freud na medida em que são aplicáveis à sua experiência clínica - já deixa pressagiar o que temos de chamar de alcance metafísico de sua obra” (Lacan, 1954-55/1992, p.174).

Esta problemática não parece ser consensual na teoria analítica na medida em que analistas como Green (1992/1994) e Matos (2001), entre outros, tomaram posição contrária sobre tal matéria. Para Green, “É importante lembrar que, em oposição a Lacan, que se desinteressa do significado inalcançável - um sentido remetendo sempre a outro sentido - , Anzieu se associa a Freud e reconhece o caráter acabado, limitado e totalmente identificável do significado inconsciente, como matéria-prima a ser transformada pelo trabalho individual e coletivo. Na verdade, esse ponto de vista é teoricamente justificado por Freud, que postula um número muito restrito de fantasias originárias (fantasias de sedução, de castração e da cena primitiva) que representariam o papel de esquemas ordenadores do desenvolvimento, equivalentes das categorias filosóficas, permitindo classificar os acontecimentos responsáveis das vicissitudes singulares da história do sujeito. Mas o que importa é reinserir significantes e significados na tópica consciente ou inconsciente da qual são ao mesmo tempo produtos e criadores” (p.129).

⁶⁹ Para esta problemática sobre a questão da possibilidade ou impossibilidade de encontrar o código dos códigos, assim como as diferenças entre Lévi-Strauss e Lacan sobre esta matéria ver (Eco, 2001, p.Caps. 4 e 5).

E para Matos (2001), “a reconstrução do passado precoce e a reintrojecção construtiva do bom objecto primordial [são] possíveis” (p.23) deixando antever que a primazia reside para este no *significado* singular que estrutura a psicopatologia e não nos *significados* ou mesmo nos *significantes*.

Quanto ao modelo que aqui propomos para análise de protocolos Rorschach importa verificar sobretudo que independentemente de ser ou não possível “parar” a «cadeia significativa» (análise terminável?), é possível considerar transformações temporárias de mitos pessoais nos protocolos Rorschach, transformações sempre relacionáveis com o código edipiano, estejam ou não para além deste. Green (1992/1994) não estará muito longe disto na medida em que admite sobretudo a reinserção de “significantes e significados na tópica consciente ou inconsciente da qual são ao mesmo tempo produtos e criadores”. É isto que a grelha aqui explanada prevê: a reinserção de novos significantes e, portanto, novos significados à medida que novos protocolos são produzidos, mas também a reinserção de novos significados na medida em que gerados pela mudança de posição dos mesmos significantes da mesma grelha relativa ao mesmo protocolo (caso aqui considerado). Os «significantes» devem ser entendidos no contexto Rorschach como representações dos elementos da percepção captados a partir das manchas (cinestésias) – “toda a percepção é aperceptiva e envolve interpretação”, para referirmos a problemática de Leichtman (1996) segundo Marques (1999/2001, p.165) – e traduzidos em frases as mais curtas possíveis retiradas dos protocolos (correspondem às frases numeradas). Por isso a concepção de Lacan (1966/1998a) sobre a sua reformulação da noção de metáfora a partir da cadeia significativa acaba por estar também contemplada no modelo da grelha sincro-diacrónica aqui proposta na medida em que “Convém definir a metáfora pela implantação, numa cadeia significativa, de um outro significante, mediante o que aquele que ele suplanta cai na categoria de significado e, como significante latente, perpetua nela o intervalo em que outra cadeia significativa pode ser enxertada” (p.716).

As colunas verticais da grelha são metáforas, paradigmas ou sincronias que “arranjam” as transformações dos significantes no seu deslocamento pelos temas essenciais da

existência: parentesco, morte, nascimento, etc., temas que aparecem agregados aos referidos códigos zoológicos, botânicos e outros. Por isso se deve ordená-los, rearranjá-los, após estabelecida a sua sucessividade nas linhas diacrónicas horizontais. As colunas verticais constituem os paradigmas ordenadores da rede de significantes que se manifestam nos protocolos Rorschach. São constituídos, segundo Laplanche & Pontalis (1967/1994) lembrados por Chabert (1998/2000), pelo «corpo, pais e consanguíneos, nascimento, morte, nudez e, sobretudo, sexualidade» (p.26).

Prossigamos então no reordenamento dos significantes na tabela guiando-nos, para tal, por *intermédio* daqueles que com maior frequência aparecem no protocolo: os significantes pertencentes aos códigos anatómico, zoológico e botânico. Para tal, procederemos à sua disposição na grelha psicomítica (Grelha Psicomitológica 2), de acordo com a mesma lógica já delineada. A grelha adquire agora o seguinte aspecto:

Grelha Psicomitológica 2
(Significantes Isolados)

Caso Régis (Esquizofrenia Paranóide) In (Chabert, 1998/2000, p.235-240)

	Filiação sobreavaliada	Filiação subavaliada	Animais	plantas	Anatomia	objectos
1			«insectos» «borboleta»			
2					«vagina»	«avião», «objecto interplanetário»
3			«Monstro»		«cabeça» «sangue», «cérebro»	«coroa»
4			«Monstro»	«cacto»	«traqueia-artéria» «cauda», «pés» «mãos»	«ventosas» «pinças»
5			«borboleta» «caracol»		«cabeça»	
6			«insectos»	«palmeira»	«cabeça», «olhos», «pulmões» «casas»	«cruz» «estandarte» «tomawak» «totem»
7			«pássaros»		«boca», «mãos»	«pedras» «vagões»
8			«ratos» «porcos»	«árvore da vida»	«mãos»	«estátuas» «catedral»
9			«rinoceronte»		«cérebro», «cabeça», «testículos», «braço», «falo» «cérebros» «pescoço», «comos» «busto»	«estátua» «busto»
10			«aranha» «pintalhões» «lagarta»	«flores campestres»	«cabeça»	«soutien» «capacetes», «misseis»

Na grelha psicomitológica 2 estão os significantes isolados de cada código que, retirados das orações numeradas, nada significam. A grelha 2 apresentada com os significantes isolados das orações colhidas no protocolo tem a função de se aproximar daquilo que Lagache (1977) denominou por “atitude desrealizante”, “lúdica”, próxima do “sonho acordado” e do “jogo” enquanto dimensões essenciais do Rorschach (p.408). Lagache (1977) informa que este conceito corresponde ao de Sartre (1940/2000) quando em *O Imaginário* este definiu a denominada “atitude imaginante”. Não sublinhou, no entanto, que Sartre coloca a “atitude imaginante” como aquela que sobra na ausência de um saber

que é sempre um ideal nunca plenamente atingido⁷⁰. A “atitude realizante” (p.408), na grelha I, tem como contrapartida atingir, sempre precariamente, esse saber. É através das formações temporárias de psicomitóides individuais sempre em transformação que, defendemos, essa atitude realizante reordena os perceptos captados nas manchas durante a “atitude desrealizante” e “lúdica” (associação livre) nos protocolos. A tentativa de articulação, sempre em desequilíbrio, entre a percepção, a imagem (princípio primário) e o pensamento (princípio secundário) constitui a arquitectura desse suposto saber enquanto mito final da consciência de si absoluta (tornar completamente consciente o inconsciente).

Os significantes nas células (psicomitemas) possibilitam, além disso, que a nossa atenção flutuante ou associação livre circule em todos os sentidos na tabela permitindo-nos assim aproximar as linhas das fronteiras quadriculadas da grelha às “barreiras de contacto” no sistema de Bion (1962/1991) na medida em que o isolamento dos elementos-alfa ou significantes pode desempenhar a função de inconsciência ou consciência ao serviço da defesa. Assim, o ajuntamento ou ligação de elementos pode percorrer o *continuum* perceptivo dos conteúdos do Rorschach tal como se percorrem progressiva ou regressivamente os equivalentes aos referidos estados da mente tal como Bion os explicitou – frases e imagens disjuntas durante o sono, sonho, alucinação e alucinação no sonho: “esta tela de elementos-beta apresenta-se à observação casual como indistinguível de um estado confuso e em particular de qualquer um daquela classe de estados confusos que se assemelham a sonhos, nomeadamente: 1. Uma efusão de frases deslocadas e imagens que, se o paciente estivesse adormecido seríamos levados a acreditar estar a sonhar; 2. Uma efusão semelhante mas expressa de modo a sugerir que o paciente está a fingir um sonho; 3. Uma efusão confusa que parece ser evidência de uma alucinação; 4. Semelhante à (3) mas sugerindo uma alucinação num sonho” (p.22)⁷¹.

⁷⁰ “(...) certains cas, que nous aurons à étudier plus loin, le savoir pur se présente comme un idéal qui n'est jamais atteint. Dans ce cas la conscience est captive de son attitude imageante” (Sartre, 1940/2000, p.134)

⁷¹ “(...) this screen of beta-elements presents itself to casual observation as indistinguishable from a confused state and in particular from any one of that class of confused states which resemble dreams, namely: 1. An outpouring of disjointed phrases and images which, if the patient were asleep, we would certainly believe to be evidence that the patient was dreaming. 2. A similar outpouring but expressed in a manner that suggests that the patient is feigning dream. 3. A confused outpouring that seems to be evidence of hallucination. 4. Similar to (3) but suggestive of an hallucination of a dream” (Bion, 1962/1991, p.22)

A atomização da nossa tabela nos seus significantes ou elementos-alfa (células da tabela) aproxima-se dos estados confusionais parecidos aos descritos por Bion e, nesta medida, a tabela mítica pode metaforizar os estados oníricos e alucinatórios. Permite-nos simular estes estados na medida em que o administrador do Rorschach tenta “entrar” nos mitemas (células da tabela) do testado através dos seus próprios mitemas uma vez que estes (os mitemas, significantes ou elementos-alfa do testador) constituem transformações dos mitemas, significantes ou elementos-alfa do testado e reciprocamente. Por isso a «análise» do testador corresponde sempre a uma síntese do testado e reciprocamente. A síntese do testado corresponde à “emissão” de um “mito” temporário (transferência) relativamente ao contra-mito (contratransferência) “emitido” pelo testador e pelo teste Rorschach que, simultaneamente, denota sempre superegoicamente a presença subreptícia do testador na qualidade de Outro subjacente (cadeia significante).

A passagem do contínuo ao discreto e do discreto ao contínuo é uma constante nos mitos rorschachianos. Recordemos o que defendemos no início deste trabalho: o «mito vivido» que tem fenomenologias diversas nos vários povos de todo o mundo tem ao mesmo tempo o seu equivalente no «processo Rorschach» na medida em que este constitui a interpenetração constante entre as vivências do “testado” e as do “testador”. Ora defendemos que estas vivências só se captam entre si na forma de mitos tal como descritos na grelha sincro-diacrónica dos mitos. E, no contexto da situação Rorschach isto constitui um “processo vivo” na acepção de Bion (1962/1991), segundo o qual “A substituição de uma barreira de contacto por um ecrã-beta é um *processo vivo* [itálico nosso]. As observações do analista, por razões ligadas à natureza da mudança da posição esquizo-paranóide para a posição depressiva e vice-versa, contribuem para a situação analítica de um elemento que faz o seu desenvolvimento parecer uma transição de uma série de partículas discretas ou elementos para uma síntese destes mesmos elementos. Substituímos o outro, de modo análogo à substituição de um julgamento por outro,

quando examinamos uma figura ilustrando a perspectiva reversível” (Bion, 1962/1991, p.24-25)⁷².

Aqui temos que ter algum cuidado em não misturar o conceito de ecrã-beta com o de *contratransferência*, coisa que sabemos não ser admissível por parte de Bion. O ecrã-beta pretende, ao misturar o consciente e o inconsciente, provocar emoções no analista e não interpretações (Bion, 1962/1991, ; Sandler, 2005, p.80). Assim, ao admitirmos que os vários mitos individuais (versões de mitos) no Rorschach constituem “processos vivos” queremos dizer que os significantes das células da grelha podem ser simultaneamente percepções e representações uns dos outros. Um elemento da grelha pode constituir uma “evacuação” não teorizável em determinada coluna (ser um elemento-beta, correspondente à identificação projectiva kleiniana), mas ser representável (contido) noutra elemento de outra coluna. Por isso, enquanto elemento alucinatório, na medida em que constitui uma percepção sem objecto em determinada coluna, pode ser ainda assim objecto de outro elemento situado noutra coluna e deste modo ser representado por este último. Portanto, a grelha dos mitos rorschachianos admite as duas situações: pode ser encarada como «barreira de contacto» na medida em que os elementos conscientes e inconscientes são separáveis e pode ser um «ecrã-beta» na medida em que consciente e inconsciente podem ser defensivamente misturáveis, constituindo deste modo a única maneira que os pacientes psicóticos têm de suscitar emoções no outro, neste caso no teste que representa o Outro. Isto vai de encontro à posição de Schafer (1952/1986) quando defendia, na resposta Rorschach, a existência de duas dimensões – a de um funcionamento egóico altamente desenvolvido e a de níveis primitivos constituintes de processos inconscientes que variam num “continuum perceptivo” e que oscilam entre o “autismo” e a “percepção realista” (p.11). Nesta perspectiva a tabela mítica define um contínuum que se esboroa quando se aumenta o zoom da análise (elementos isolados e perda da perspectiva do todo, da visão binocular, em Bion) e que se refaz com uma

⁷² The replacement of a contact-barrier by a beta-screen is a *living process* [itálico nosso]. The observations of the analyst, for reasons connected with the nature of the change from paranoid-schizoid to depressive position and vice versa, contributes to the analytic situation of an element which makes its development appear to be a transition from a series of discrete particles or elements to a synthesis of these same elements. One replaces the other in a manner analogous to the replacement of one judgment by another when we examine a figure illustrating reversible perspective” (Bion, 1962/1991, p.24-25)

intensidade cada vez mais próxima da realidade da percepção com objecto quando se diminui o zoom, aumentando a distância, do olhar sobre a grelha (síntese). Uma vez que joga com a confrontação entre o consciente e o inconsciente, fornecendo modelos abstractos da relação continente-conteúdo na formulação de objectos psicanalíticos (cf. Bion, 1962/1991, p.86), a tabela mítica é um modelo, uma teoria da visão binocular. Note-se que a tabela dos mitos rorschachianos é na perspectiva bioniana um continente não saturado e não saturável permanecendo a nossa própria tentativa uma tentativa de saturação do possível significado da teoria de Bion, tal como o próprio autor (Bion, 1962/1991) recomendou ao referir que: “A vantagem de empregar um sinal ♀ para designar o novo papel de fatores em K é que indica pelo menos que a compreensão por parte do leitor do meu significado deveria conter um elemento que permanecerá insatisfeito até que ele conheça a realização apropriada, um elemento que pode ser representado pelo sinal ψ (ζ), (ζ) sendo ele próprio o sinal para um elemento não saturado” (p.95-96)⁷³. Até neste sentido a nossa versão da teoria de Bion tal como aplicada, aqui, ao Rorschach, constitui uma versão mítica de algumas das ideias do autor.

⁷³ “The advantage of employing a sign ♀ to designate the new role of factors in K is that it at least indicates that the reader's comprehension of my meaning should contain an element that will remain unsatisfied until he meets the appropriate realization, an element that can be represented by the sign ψ (ζ), (ζ) being itself the sign for an unsaturated element” (Bion, 1962/1991, p.95-96).

5. ANÁLISE DO PROTOCOLO

← Índice

Retornemos à grelha sincro-diacrónica original designada por «grelha psicomitológica 1» na qual reproduzimos a narração cronológica conforme o protocolo de Régis, portador segundo Chabert (1998/2000, p.235-240) de uma esquizofrenia paranóide.

1			1. Insecto	2. borboleta					
2			3. Concorde (avião)	4. Objecto interplanetário que entra na vagina	(a mesma coisa... o nada) (2ª Prot.)				
3			5. Dois tipos que discutem	6. cabeça de monstro e coroa de sangue, não uma auréola. Cristo tinha auréola	7. cada tipo tem um cérebro vermelho por detrás da cabeça	8. inteligência degradante dos civilizados			
4			9. Monstro negro, simétrico, e cauda de cacto, mãos de pinças, picante	10. fraqueia- artéria do monstro e ventosas nos pés					
5			11. Borboleta e cabeça de caracol						
6			12. Cruz	13.: cruz e dois olhos e pulmões na vertical e asas na horizontal; cruz na placa de insectos; insectos em formol	14. cabeça e olhos maus, não respira mas tem pulmões, é imortal	15. folha de palmeira p educar subdesenvolvidos	(França cortada em duas, estandarte ao meio; Bretanha ao lado, <i>tomaxvak</i> em baixo; totem cortado em dois) (2ª Prot.)		
7			16. dois pássaros que fazem boca a boca à distância	17. pousados s duas pedras, unidos pelas mãos, como vagões	(O nada: morto, depois do nada; o nihilista agarra-se ao nada) (2ª Prot.)				
8			18. Ratos rosa na engorda (só comem, como porcos) para serem comidos	19. Estátuas da cated. Paris; Árvore da vida em cima delas; Mãos fixadas na catedral e na árvore da vida;	20. fogo da terra debaixo da árvore da vida				
9			21. dois diabos e cornos de rinoceronte	22. de cada lado um géiser	23. e um cérebro verde de rinoceronte	24. super-homem sem cabeça com testículos no lugar dos braços; na cabeça o super-homem tem dois cérebros verdes de rinoceronte, o géiser sai do pescoço e dois diabos observam; diabos grávidas; diabos em estátua; diabos = estátua da Virgem e busto de Deus	(Mundo cortado em dois, sentado sobre um falo, representado duas vezes, duas partes do mundo) (2ª Prot.)		
10			25. uma aranha azul de cada lado; duas aranhas azuis	26. sinal de progresso (procura de petróleo no solo) apontado ao céu, à divindade	27. flores campestres por baixo das aranhas esmagadas	28. um par de soutien azul	29. com uma lagarta vermelha de cada lado	30. dois pintainhos em baixo	31. cabeça do diabo e 2 capacetes ou mísseis

Na grelha psicomitológica 1 podemos verificar que logo no início continuam as duas primeiras colunas do código edipiano (colunas da filiação) por preencher.

Tendo sempre em atenção o princípio segundo o qual aqui se trata de mediação de opostos, ultrapassagem de opostos a fim de construir novos “objectos psicanalíticos” (Bion, 1962/1991, p.68) definidos pelas “hipóteses de definição” (Bion, 1962/1991, p.67) geradas na cadeia significativa no seio de novas versões míticas da narração do paciente, podemos verificar na diacronia narrativa dos cartões comentados um código espacial caracterizado pela oposição dos significantes dentro/fora e baixo/alto. No cartão 2 “um objecto interplanetário entra na vagina” (sentido «fora → dentro» e «alto → baixo»). No cartão 9 um “géiser sai do pescoço” (sentido «dentro → fora») e no cartão 10 um “sinal de progresso (procura de petróleo no solo)” está “apontado ao céu, à divindade” (sentido «dentro → fora» e «baixo → alto»). A ordem cronológica do discurso do paciente produz toda uma série de mediações, ao longo do Rorschach, entre, digamos assim, uma «entrada inaugural» (acontecimento mítico fundador, inaugural) e uma «saída final». Entre esta entrada e esta saída o ego de Régis empreende uma longa viagem.

O Ego de Régis aparece no cartão 9, recalcado pelo jogo anagramático da linguagem e investido na figura do «géiser»: «Régis» deslocado, condensado e figurado no anagrama do «géiser» tenta fazer um primeiro movimento de «dentro → fora» saindo de um pescoço, dimensão oral da sua regressão: “(...) o discurso em seu conjunto pode tomar-se objeto de uma erotização, que segue os deslocamentos da erotogenia na imagem corporal. O discurso assume então uma função fálico-uretral, erótico-anal ou sádico-oral” (Lacan, 1953/1998, p.302-303). O falicismo uretral ou o sadismo oral que o investimento no «géiser» por Régis parece indicar desdobra-se mais uma vez segundo o modelo da grelha mítica sincro-diacrónica de duas entradas na medida em que “se, com efeito, é necessária a linearidade que F. de Saussure⁷⁴ considera constitutiva da cadeia do discurso, em conformidade com sua emissão por uma só voz e na horizontal em que ela se inscreve em

⁷⁴ Saussure, F. d. (1916/1972). *Cours de Linguistique Générale*. Paris: Payot (Orig.: publiée par Bally et Albert Séchehaye avec la collaboration de Albert Riedlinger, [1916]).

nossa escrita, ela não é suficiente” pois “Não há cadeia significante, com efeito, que não sustente, como que apenso na pontuação de cada uma de suas unidades, tudo o que se articula de contextos atestados na vertical, por assim dizer, desse ponto” (Lacan, 1957/1998, p.506, 507).

A revelação das pulsões de Régis no investimento da imagem do géiser ao nível do pescoço denuncia em todo o protocolo, e em termos de código espacial e anatómico, o denominado deslocamento defensivo de baixo para cima que acontece quando “as sensações e as inervações e até mesmo os processos de erecção, que pertencem propriamente aos genitais, se [deslocam] para outras regiões remotas do corpo - como, por exemplo (...) para cima, para a cabeça e a face” (Freud, 1916-17/1996a, p.329). Sobre isto temos no cartão 3 uma cabeça de monstro e uma auréola na cabeça de Cristo; temos também um cérebro vermelho. Uma cabeça de caracol no cartão 5. No cartão 6 temos olhos e pulmões. Duas bocas no cartão 7. A árvore da vida em cima de duas estátuas, portanto acima do órgão da cabeça, no cartão 8. Comos e cérebro de rinoceronte, cabeça oculta e testículos no lugar dos braços no super-homem e busto de Deus, no cartão 9. Cabeça do diabo com capacetes, no cartão 10. Há, no entanto, movimentos inversos de cima para baixo, como no cartão 4 onde aparece uma cauda de cacto picante e um monstro com ventosas no lugar dos pés. Note-se agora como na coluna do cartão 4 onde aparece o mitema do «monstro com ventosas no lugar dos pés» aparece também o mitema que constitui o elemento culminante da narração do mito roschachiano de Régis: o «géiser» no cartão 9 e o petróleo, no cartão 10, cujo símbolo da sua busca surge apontado ao céu, à divindade. «Géiser» que, duas colunas à frente no mesmo cartão 9, aparece associado ao significante «pescoço». Portanto, no mesmo eixo semântico do código espacial e anatómico (imagem do corpo) temos mitemas que vectorialmente nos descrevem as direcções opostas de baixo para cima e de cima para baixo: o ego de Régis obtém uma “libertação” sublimada através de um géiser que explode a partir de um pescoço (cartão 9) e o mesmo ego está “preso” no cartão 4 na figura de um monstro que tem dificuldade em descolar da superfície da terra, um monstro que funciona como figura mediadora, como termo mediador entre o petróleo (fonte de energia para combustão) abaixo da terra, contido no seio da terra e a ambivalência

afectiva da divindade (deus e o diabo) que acima da terra tudo observa. Este tipo de monstro parece cinestésicamente semelhante aos monstros ctónicos de alguns mitos, monstros que saídos debaixo da terra aparentam um andar atabalhoado e zigzagueante (as ventosas fixam à terra). Estes monstros estão classificados na quarta coluna da grelha mítica de Lévi-Strauss aplicada à análise do mito de Édipo: “Em mitologia é frequente que os homens nascidos da Terra sejam representados, no momento da emergência, como ainda incapazes de andar, ou andando desajeitadamente” (Lévi-Strauss, 1955/1970, p.249).

O código espacial desdobra-se ainda noutro sub-código: o ego de Régis projecta o conflito pulsional ao nível da imagem do corpo e da anatomia na geografia. De um código espacial interno (anatômico) passamos a um código espacial externo, a terra com os seus elementos dinâmicos e ocultos: petróleo e géisers. O alto e baixo são, neste código, definidos através de significantes que se situam abaixo ou acima da superfície da terra. A superfície da terra tornou-se agora significante do ego dividido de Régis. A simetria do Rorschach transportou Régis para a metáfora da «terra» enquanto significante defensivo da cisão do seu ego (cf. Freud, 1938/1996) e reconstrutor mítico temporário da função sintética do ego. Abaixo da terra as pulsões recalcadas, acima a sua sublimação. Abaixo da terra, o petróleo a ser explorado, libertado, acima a torrente fortíssima do géiser que expelle o substituto do petróleo, a água (também ela subterrânea), bem acima da crosta terrestre (cartões 9 e 10). E no cartão 4 (veja-se como os códigos enquanto funções se reduzem entre si na qualidade de mecanismos de defesa) o código anatômico refere-nos a presença de um significante oposto às torres de petróleo apontadas para cima e ao géiser de natureza fálica – uma cauda de cacto, picante, apontada para baixo, para a terra. Uma cauda certamente penetrante, escavadora (sadismo anal?) da superfície terrestre. Uma cauda que, enquanto membro sem cabeça (inverso de um pénis) nos remete para um super-homem sem cabeça e cujos testículos ocupam o lugar dos braços. O corpo inteiro (com o tronco entre dois testículos) é agora metáfora do órgão masculino – Ferenczi já tinha chamado a atenção para a “identificação do organismo total com o órgão genital” (Ferenczi, 1924/1993, p.268) enquanto uma das funções do coito. O pescoço sem cabeça (cartão 9), neste feixe de relações, é o oposto complementar da

cauda picante (cartão 4). A correlação por opostos em termos de imagem corporal e código anatómico liga estes dois significantes de uma maneira surpreendente: pois um pescoço e uma cabeça constituem uma metáfora de um pénis e um pescoço sem cabeça um pénis castrado representado por uma cauda picante (analidade sádica). Segundo Wisdom (1961, p.234), até os símbolos fálcos ocios (como a chaminé) podem representar simultaneamente um pénis e uma vagina e nesta medida colocamos a hipótese segundo a qual um pescoço, na qualidade de órgão por onde passam conteúdos, poder representar também o órgão feminino. Se assim fôr, Régis estaria a usar regressivamente a bissexualidade disfarçada sob conteúdos manifestos de falicidade encobridora de um “conflito subjacente relativo a uma destrutividade em direcção à mãe e vinda da mãe; e que o simbolismo pode ser dito inteligentemente desenhado para nos colocar fora de cena na medida em que é exteriormente fálco e interiormente representativo da vagina” (Wisdom, 1961, p.234)⁷⁵. Embora aplicada à conversão histérica, a hipótese de Wisdom sobre a relação sexual sádica tomada e vivida como introjecto maligno ao serviço da defesa no mesmo indivíduo (Wisdom, 1961)⁷⁶ poderia estar presente no caso Régis desde a entrada do objecto interplanetário numa vagina (cartão 2) até à explosão orgásmica num géiser metafórico (cartão 9). Na mesma linha de pensamento, a «traqueia-artéria», *significante morfológicamente próximo dos «mísseis» na cabeça e do «objecto interplanetário»* (↔ «míssil»), serve de mediador entre o alto e o baixo no código corporal anatómico, entre a cabeça e respectivos significantes associados e os pés que prendem à terra como ventosas. Esquematizemos:

«cabeça» → «traqueia-artéria» → «ventosas – pés»
--

⁷⁵ “underlying conflict turns on destructiveness towards and from the mother; and the symbolism, might even be said to be cleverly designed to put us off the scent, for it is outwardly phallic and only inwardly representative of the vagina” (Wisdom, 1961, p.234).

⁷⁶ “One other possibility about the hypothesis opens out in the present context. Conversion hysteria is here taken to be the holding down of a sadistic intercourse taken as a nuclear introject. Can this throw any light on repression? The fact classically described as repression is familiar, but the mechanism of repression consists, at least in part, of an absolute stoppage of movement *within the domain of nuclear introjects*, which may be said to lie in the body-schema of the child (a stoppage imposed upon orbital introjects would be an important kind of defence but it would not be repression)” (Wisdom, 1961, p.234).

Este é um dos segmentos da cadeia significante ou função-alfa, cadeia que descreve a transição mediadora entre termos opostos. Em termos de código anatómico na narração de Régis, a cabeça opõe-se à traqueia-artéria e esta opõe-se às «ventosas – pés». Sendo extremo de duas cadeias («cabeça» → «traqueia-artéria» + «traqueia-artéria» → «ventosas – pés»), o termo «traqueia-artéria» torna-se mediador entre dois extremos (este significante funciona agora como significante ao serviço da função sintética do ego que, como Freud referia, quando não encontra associações verdadeiras não hesita em fabricar uma falsa). Estamos, todavia, no âmbito do mesmo código anatómico.

Note-se que o cartão que serve de mediador no código espacial anatómico contém um *significante mediador* («traqueia-artéria») que conduz a outro *significante* que agora medeia entre dois códigos. As ventosas constituem uma mediação entre o que se situa agora no alto, o corpo, e o baixo – o subterrâneo –, o qual nos conduzirá aos significantes «petróleo» e «géiser» que defensivamente aparecem invertidos, ou seja, no extremo semântico do código espacial interno anatómico (alto).

«cabeça» - «mísseis» → «traqueia-artéria» → «ventosas – pés» → «géiser», «petróleo»

Já estamos perante dois códigos – o anatómico, interno, podendo ser lido espacialmente em termos de imagem do corpo e o código espacial externo que pode ser lido em termos dos significantes que se situam abaixo da superfície da terra e acima dela. A imagem do corpo bipartida entre o alto e o baixo está agora investida no código espacial externo. O mesmo par de opostos atravessa agora dois códigos. Este processo desdobra-se a partir do significante «ventosas – pés»: o monstro que se desloca com ventosas anuncia uma “libertação” por vir; a extrema dificuldade do movimento com ventosas sobre a superfície terrestre é o oposto complementar da extrema facilidade com que se liberta a energia antes contida sob a terra: a explosão do géiser. Por isso os significantes «géiser-petróleo» vão aparecer ao nível do pescoço, enquanto órgão anatómico situado no alto. Sigamos a cadeia significante, tal como enquadrada pela tabela mítica, a fim de extrairmos mais conclusões. No cartão 9, podemos ver a presença enigmática dos duplicados. Muitos

significantes aparecem aos pares ao longo dos cartões e na mesma célula da grelha do cartão 9 podemos encontrar dois diabos que observam e dois cérebros na qualidade de órgão da cabeça. O código espacial inerente à cadeia significativa pode ajudar-nos a encontrar resposta para estas presenças. O diabo enquanto oposto do divino é considerado pelo senso comum como um ser do inferno situado abaixo da terra em oposição complementar a Deus cuja presença é frequentemente conotada, ao alto, no céu. O voyeurismo da pulsão escopofílica traduzido pelo significante do «diabo» duplicado pode indicar uma ambiguidade afectiva de Régis relativamente às figuras paternas. Mas a cadeia significativa “obriga-nos” a identificar a cisão de Régis relativamente a esta figura como uma cisão defensiva do seu ego que coloca o diabo observador enquanto mau objecto abaixo da terra e o diabo observador enquanto bom objecto acima da terra. O diabo é uma figura monstruosa que anuncia também ele a explosão por vir. A ambiguidade afectiva relativa ao monstro com ventosas sobre a terra marca o limiar de passagem entre o mau objecto diabólico abaixo da terra e o bom objecto acima da mesma na medida em que se assemelha a figuras divinas do alto (no cartão 9, nesta célula, Régis equipara os “diabos grávidas” a “estátuas” da “Virgem” e ao “busto de Deus”). A gravidez diabólica anuncia também um “inchaço” anatómico (código anatómico) enquanto *significante contentor de uma energia por explodir*. E deveríamos também identificar neste segmento da cadeia significativa a explosão do géiser com o nascimento proveniente da gravidez. Aparecem ainda dois cérebros verdes. O significante “verde” é mais difícil de explicar, e em termos bionianos hesitamos entre classificá-lo apenas como elemento-beta ou como objecto bizarro. No entanto, sendo o objecto bizarro definido como o “elemento beta mais o ego e traços do superego” (Bion, 1962/1991, p.25)⁷⁷ e sendo importante para a nossa tese o facto de os mecanismos de defesa estarem enformados pelos jogos de transformação dos significantes aqui considerados, optamos por *classificá-lo como objecto bizarro*. Entretanto, o cérebro enquanto órgão anatómico da cabeça, possuidor de dois hemisférios pode remeter-nos mais uma vez para o código espacial que divide a terra em dois hemisférios pela linha do equador. Aqui, a linha divisória entre o que está abaixo e o que está acima da terra torna a merecer a nossa

⁷⁷ “The beta-element differs from the bizarre object in that the bizarre object is beta-element plus ego and superego traces” (Bion, 1962/1991, p.25)

atenção enquanto significante organizador dos mecanismos de defesa de Régis. Recordemos que num segundo protocolo e no mesmo cartão 9, Régis fala de um “Mundo cortado em dois, sentado sobre um falo [imagem oposta complementar do objecto – fático – interplanetário que se dirige à vagina situada na terra, do cartão 2], representado duas vezes, duas partes do mundo”. Um falo que corta o mundo em dois remete-nos para uma concepção sádica do coito enquanto terceira teoria sexual infantil já relatada por Freud (1908/1996). No mesmo cartão 9, Régis refere “dois diabos com cornos de rinoceronte”. Tendo o rinoceronte um só como fático, novamente a cadeia significante e a estrutura binária do código espacial e anatómico nos remetem para a duplicidade da figura diabólica enquanto situada abaixo e acima da terra (mundo cortado em dois), e para a terra enquanto dividida entre o alto e o baixo relativamente à sua linha de superfície.

A questão que agora se coloca é: porque razão a rigidez típica da figura da estátua (neste caso de uma mulher, a Virgem, e de um homem, Deus, aparece no cartão 9 precisamente ao nível da cabeça (ao nível do «alto» enquanto significante condensador dos códigos anatómico e espacial interno)? E porque razão o significante da «estátua» é aplicado a um aparente substituto do casal parental («Virgem + Deus») numa espécie de tentativa de reconstituição da “unidade parental” (Klein, 1930)? Segundo a tese de Freud (1922/1981), a decapitação da cabeça da Medusa assim como o medo petrificante de tomá-la como objecto do olhar, com os seus vários cabelos, simbolizava o medo petrificante da castração, medo derivado da eventual observação ou imaginação do órgão sexual feminino enquanto castrado (teoria sexual infantil) tendo os cabelos (púbicos) a função de substituição do pénis em falta. Recordamos que o significante da «estátua» aparece no mesmo cartão 9 e na mesma célula da grelha psicomitológica onde se encontra um «super-homem sem cabeça». Este segmento da cadeia significante da narração de Régis indica-nos portanto a equiparação entre o «super-homem sem cabeça» e as figuras divinas em «estátua» através da castração. Para “provarmos” isto temos que ter uma correspondência em termos de código anatómico e espacial que nos apresente um oposto complementar da castração enquanto ausência de cabeça. Para tal importa entender qual a função da reunião dos pais na economia libidinal do ser humano.

Segundo Klein (1930/1996), “A criança espera encontrar dentro da mãe (a) o pênis do pai, (b) excrementos e (c) crianças, identificando todas essas coisas com substâncias comestíveis. De acordo com as fantasias (ou "teorias sexuais") mais iniciais da criança a respeito do coito entre os pais, o pênis do pai (ou seu corpo inteiro) se incorpora à mãe durante o ato sexual. Assim, os ataques sádicos da criança têm como objeto tanto o pai quanto a mãe, que são mordidos, despedaçados, **cortados ou esmagados** na fantasia. Os ataques dão origem à ansiedade de que o indivíduo seja punido pelos pais em conjunto. Essa ansiedade também é internalizada em consequência da introjeção sádico-oral dos objetos e, assim, já é dirigida para o superego primitivo. Minha experiência mostra que essas situações de ansiedade nas fases iniciais do desenvolvimento mental são as mais profundas e poderosas. Também descobri que o sadismo uretral e anal, que logo se soma ao sadismo oral e muscular, desempenha um papel importante no ataque fantasiado ao corpo da mãe. Na fantasia, os excrementos se transformam em armas perigosas: o ato de urinar é equiparado a **cortar**, furar, queimar e afogar, enquanto a massa fecal é encarada como armas e **mísseis**. Num estágio posterior da fase que acabo de descrever, esses modos violentos de ataque dão lugar a agressões ocultas pelos métodos mais refinados que o sadismo pode criar, e os excrementos passam a ser igualados a substâncias venenosas” (p.251)⁷⁸.

Os «mísseis» que alguns psicomitemas do Rorschach indicam estar ao nível da «cabeça» ficam assim ligados, por inversão (transformação) dos significantes do código anatómico

⁷⁸ “The child expects to find within the mother (a) the father's penis, (b) excrement, and (c) children, and these things it equates with edible substances. According to the child's earliest phantasies (or 'sexual theories') of parental coitus, the father's penis (or his whole body) becomes incorporated in the mother during the act. Thus the child's sadistic attacks have for their object both father and mother, who are in phantasy bitten, torn, cut or stamped to bits. The attacks give rise to anxiety lest the subject should be punished by the united parents, and this anxiety also becomes internalized in consequence of the oral-sadistic introjection of the objects and is thus already directed towards the budding super-ego. I have found these anxiety-situations of the early phases of mental development to be the most profound and overwhelming. It is my experience that in the phantasied attack on the mother's body a considerable part is played by the urethral and anal sadism which is very soon added to the oral and muscular sadism. In phantasy the excreta are transformed into dangerous weapons: wetting is regarded as cutting, stabbing, burning, drowning, while the faecal mass is equated with weapons and missiles. At a later stage of the phase which I have described, these violent modes of attack give place to hidden assaults by the most refined methods which sadism can devise, and the excreta are equated with poisonous substances” (Klein, 1930, p.24-25).

e espacial de Régis, à analidade sádica da «cauda de cacto picante do monstro»⁷⁹ (cartão 4). Agora já podemos lançar uma nova hipótese sobre o enigma do «mundo cortado em dois» (cartão 9), do «objecto interplanetário na vagina» (cartão 2), da «França cortada em duas» e do «totem cortado em dois» (cartão 6) ou do «sinal de progresso (procura de petróleo no solo) apontado ao céu, à divindade» (cartão 10): constituem significantes da angústia suscitada pela possibilidade de punição dos “pais em conjunto” sobre o sadismo da criança. É de notar que continuamos a seguir a mudança de “vértice” (Bion, 1965/1991) entre estes dois códigos, a transformação de um código noutro através de significantes-charneira, significantes ou figuras intermediárias entre opostos consecutivos – recordemos a *assumpção básica da linguística estrutural importada por Lévi-Strauss (1955/1970,1964/1991) e Lacan (1966/1998b) para as ciências sociais e psicanálise, assumpção através da qual Saussure (1916/1995, p.198) se referia ao valor dos signos dizendo destes que “Quando dizemos que eles correspondem a conceitos, subentendemos que estes são puramente diferenciais, definidos não positivamente pelo seu conteúdo, mas negativamente pelas suas relações com os outros termos do sistema. A sua mais exacta característica é serem o que os outros não são” (p.198). O oposto de cada significante no sistema dos psicomitemas Rorschach implica precisamente que o seu significado esteja sempre no significante onde o primeiro não está e no significante que o primeiro não é. Um significante obtém o significado deslocado noutro significante construindo assim uma significação parcial, transitória: “a palavra contém a significação; ao reverso, a significação contém a palavra que se descobre ou não” (Bion, 1970/1991, p.117). Os psicomitemas rorschachianos formam assim sistemas de forças contraditórias sempre em transformação através de significantes-charneira que ligam, “soldam”, códigos diferentes. A nossa grelha psicomitológica rorschachiana funciona também segundo a conceptualização de Bion. A mudança de códigos, neste caso entre o espacial e o anatómico e sua recíproca, corresponde ao conceito de “mudança catastrófica” enquanto relação “transformada” com mudança de “vértice”. A relação recíproca entre contentor e conteúdo no sistema ♀♂ prevê mudanças catastróficas sempre que um significante ou elemento alfa passa a conter outro quando antes era contido e sua recíproca: isto verifica-se na grelha sempre que o código muda (mudança de vértice) e um significante transita*

⁷⁹ Recorde-se que o diabo também tem cauda.

para o seu oposto através de um significante mediador (figura mediadora na fórmula canónica dos mitos de Lévi-Strauss⁸⁰). Deve dar-se atenção, ainda, ao facto de os códigos anatómico e, sobretudo, espacial, serem manifestações da proeminência da contrapartida mental da visão ou do vértice visual: afinal, as “imagens mentais prestam-se elas próprias à transformação em diferentes meios” (Bion, 1965/1991, p.92)⁸¹. Note-se como no caso aqui analisado o código anatómico se tornou um meio transformado de manifestação do código espacial e este um meio transformado da manifestação do vértice visual, vértice através do qual a nossa análise contentora (continente) e, nela contidos, os protocolos de Régis (conteúdos), se transformaram mutuamente.

Continuemos. No cartão 10 aparecem «aranhas» e «flores». Retomemos à divisão dual imposta pelo código espacial através da linha da terra ou superfície terrestre. As «aranhas» e as «flores» são seres vivos que se encontram sobre a superfície da terra. Residem portanto numa zona mediadora entre o alto e o baixo. Depois aparece a cinestesia do sadismo de origem muscular sob a forma de «aranhas esmagadas». Recordemos a tese de Abraham (1922/2000)⁸²segundo a qual a aranha remeteria simbolicamente para o medo da mãe fálica castradora. Não se trata de uma interpretação fixista, no sentido em que a aranha teria sempre que remeter, como que num dicionário, para o significado “congelado” da figura materna. Trata-se de verificar que na nossa

⁸⁰ (Lévi-Strauss, 1955/1970)

⁸¹ “visual images lend themselves to transformation in different media” (Bion, 1965/1991, p.92)

⁸² O Rorschach revela neste ponto, mais uma vez, as suas capacidades de revelação compósita de temas que aparecem dispersos no folclore internacional. Só como anotação, é curioso que tal como Régis invoca uma «aranha» associada às «flores» enquanto elementos do reino vegetal e ao diabo (cartão 10), sendo as aranhas remetidas como que para um “interior” da terra ao serem sadicamente esmagadas, também Bettelheim (1975/2002) encontra este motivo, apoiando-se para tal no folclorista S. Thompson (1946/1977). Bettelheim recorda-nos o tema do “espírito malvado encarcerado numa garrafa” através do episódio da aranha enquanto espírito maligno remetida para o interior da toca de uma árvore. Para tal evoca a história medieval de Paracelsus que teria ouvido “uma voz proveniente de um pinheiro, chamando-o pelo nome. Ele a reconhece como a voz do diabo que, sob a forma de aranha, está trancada num buraco da árvore. Paracelsus oferece-se para libertar o diabo se ele lhe der um remédio que cure todas as doenças, e uma tintura que transforme tudo em ouro. O diabo concorda, mas depois quer partir para destruir o santo que o encarcerara. Para impedi-lo, Paracelsus duvida em voz alta que alguém tão grande quanto o diabo possa transformar-se em algo tão pequenino como uma aranha. O diabo, para mostrar que pode, vira uma aranha de novo e é novamente trancado na árvore por Paracelsus” (Bettelheim, 1975/2002). No contexto deste protocolo Rorschach o diabo é o mau objecto materno, embora possa ser encarado também como um fantasma persecutório do casal unido relativamente ao ego de Régis. Note-se como o código espacial externo, agora na sua vertente interior-exterior, dentro-fora, está também presente na história de Paracelsus tal como na narração de Régis. Este pretende fazer regressar as aranhas ao interior da terra (sentido fora –dentro, alto-baixo).

interpretação dinâmica do jogo entre mitemas do Rorschach o significado da aranha parece remeter também para a mãe. Se isto é ou não sempre assim, só se poderá concluir através de uma análise sistemática comparativa de todos os mitemas presentes em todos os protocolos do Rorschach, projecto que pela sua dimensão não pode ser levado a cabo no presente trabalho pois este constitui apenas uma demonstração canónica de tal programa. O «esmagamento» dá-se sobre algo que vem da terra, as «flores» e sobre algo que se encontra em cima das flores, as «aranhas». As «flores», com as suas raízes abaixo da terra remetem-nos agora, através da cadeia significante, para a «árvore da vida» no cartão 8: aqui vamos encontrar o «fogo da terra» – significante do inferno e, portanto, do «diabo» já considerado –, abaixo da «árvore da vida». Isto concorda ainda com a afirmação através da qual a «árvore da vida» se encontra acima das “estátuas da catedral de Paris” (ligadas às figuras divinas de Deus e da Virgem, no cartão 9). Assim sendo temos, abaixo da figura mediadora da superfície terrestre, Deus e a Virgem (casal parental unido) e o seu contrário, o Diabo. O Diabo representa, agora, o medo persecutório das retaliações do casal unido sobre Régis. A zona de ambivalência afectiva do código espacial, a superfície terrestre enquanto significante mediador, “evacua” psicoticamente os maus objectos internalizados fazendo com que tudo o que seja filho do interior da “terra”, tudo o que brote da superfície terrestre, seja sadicamente esmagado: recorde-se que é na superfície da terra que se movimenta desajeitadamente o «monstro» com «ventosas» nos «pés», ventosas que enquanto elemento do código anatómico anunciam o vínculo persistente ao casal unido. Neste sentido, o monstro pode significar o fantasma da agressividade dos pais sobre o próprio Régis. Além disto, a ligação entre os significantes «aranhas azuis» e «par de soutien azul» (cartão 10) leva-nos a reforçar a tese da maternalidade do símbolo da aranha e, além disso, permite-nos classificar o «azul» como objecto bizarro no sentido em que pela definição de Bion já considerada contém um elemento puro da sensação (elemento-beta) e traços do super-ego (mãe fálica onipotente e persecutória). Havendo proximidade entre os significantes de «soutien» e «busto» podemos tornar a encontrar a presença da mãe fálica persecutória no extremo superior (alto) do código espacial agora imbuída de uma concepção imaculada da gestação e do nascimento: sendo o busto uma figura humana considerada em termos de peito e cabeça mas sem braços, torna-se possível ver como a ausência de braços implica

uma castração na medida em que estes tinham sido substituídos imediatamente antes pela deslocação dos testículos de baixo para cima (tudo na mesma célula do cartão 9). Não obstante o fantasma da união parental estar presente na narração de Régis, a conjunção da Virgem e do busto de Deus parece indicar a presença de uma mãe fálica auto-fecundante e de um pai passivo e castrado. Isto liga-se na mesma célula à presença de «diabos grávidas» o que reforça por sua vez a possibilidade da função da mãe enquanto mau objecto para Régis.

A «unidade parental» (Klein, 1930, p.24-25) tem que se traduzir, em termos de projecção no código espacial, na conjunção entre o alto e o baixo. Além do cartão 4 já analisado, no qual se dá uma descida de cima para baixo até à conjunção mediadora no significante do «monstro» sobre a terra, também o cartão 7 se revela agora como um cartão de conjunção. Une o alto e o baixo sob a figura mediadora de dois pássaros num beijo. A oralidade (alto) de dois pássaros (seres que se movem no alto) a beijarem-se à distância (disjunção) é substituída na diacronia imediatamente seguinte do mesmo cartão 7 pela descida dos mesmos à superfície terrestre (mediação entre o alto e o baixo), lugar onde se dão as mãos (conjunção). A conjunção do código anatómico (mãos unidas) tem o seu correspondente no código espacial (pássaros na terra, sobre uma rocha). A mudança de «vértice» é possível através do isomorfismo dos dois códigos dominantes no protocolo de Régis.

O cartão 7 continua a ser um desenvolvimento lógico do cartão 6. O cartão 6 revela-se como um cartão de mediação potencial através da figura da conjunção de opostos, por excelência: a «cruz». O significante «cruz» é um significante-charneira entre o alto (vertical) e o baixo (horizontal). A cadeia significante oferece a Régis a possibilidade de colocar as «asas» na linha «horizontal» da «cruz». Isto é congruente com o desdobramento do segmento seguinte da cadeia significante, no cartão 7, onde Régis irá colocar dois «pássaros» (seres com «asas») sobre a linha horizontal da superfície terrestre, sobre «duas pedras». O mesclar dos códigos espacial e anatómico («horizontal» da «cruz» e «asas» na «cruz») no cartão 6 desdobra-se no cartão 7. Os «pulmões» e o “amendoado” dos «olhos» na vertical da «cruz», pelo seu contorno morfológico externo,

anunciam a sua posterior substituição pelos «testículos» no cartão 9. A «cruz na placa de insectos» («cruz» «esmagada») remete-nos para a cinestesia do «esmagamento» posterior no cartão 10: as «aranhas esmagadas» são seres que vivem ao nível da «superfície da terra» enquanto figura mediadora entre o alto e o baixo, entre o vertical e o horizontal, no fundo enquanto símbolo dos “pais unidos” (Klein, 1930, p.24-25). No segundo protocolo sobre o mesmo cartão 6, Régis fornece o seu fantasma mais aproximado à descrição kleiniana dos “pais unidos” segundo a qual a mãe conserva dentro de si o pénis do pai: a imagem maternal da «França cortada em duas», na vertical, por um «estandarte» conservado no seu interior.

O cartão 5 é também um cartão de conjugação entre o alto («borboleta») e o baixo («caracol»). No entanto, a «cabeça de caracol» permite a posterior subida ao serviço do recalçamento no código espacial e anatómico potencializando desde logo as funções já analisadas que a «cabeça» irá desempenhar quando agregada a outros significantes. Embora situado no baixo (superfície da terra sobre a qual se arrasta), relativamente ao alto onde a «borboleta» se movimenta, a cinestesia do movimento do «caracol» contém já em si a mediação anunciada na linha da superfície da terra enquanto ambiente no qual se desloca.

O cartão 3 reconduz-nos novamente à concepção sádica do coito enquanto teoria sexual infantil: uma cabeça com coroa de sangue. Note-se como um dos mitemas ou significantes bloqueou a associação livre mais tarde explorada nos cartões 9 e 10: não se trata de uma «auréola», pois «Cristo tinha uma». O divino irá no entanto aparecer ao nível da «cabeça» (no alto do código anatómico), mais tarde. Por agora, a cabeça representa uma racionalização defensiva inacabada, imperfeita – uma “inteligência degradante dos civilizados”, civilizados que, na medida em que discutem, apresentam um «cérebro vermelho» por detrás da «cabeça». O «vermelho» enquanto elemento beta pode assim deixar antever na cadeia significativa a futura cinestesia do «esmagamento» da «cruz» (cartão 6) - que se encontra na mesma coluna contendo a «auréola» de «Cristo» - as «flores» e «aranhas» (cartão 10), do esmagamento, afinal, dos pais unidos e sua retaliação fantasmaticizada. Note-se o eixo semântico de opostos em torno destes

significantes: os “dois tipos que discutem” estão associados, no mesmo cartão, à cabeça (*orgão anatómico do alto*) atrás da qual cada indivíduo esconde um cérebro vermelho – também no cartão 7 dois seres do reino animal, dois pássaros, fazem boca a boca à distância. A cadeia significativa liga dois cartões através de dois opostos complementares mediante a conjunção de dois códigos, o anatómico (duas cabeças discutem - disjunção) e o anatómico-animal (bocas de pássaros unidas - conjunção). Os significantes de ambos os códigos transformam-se entre si através da projecção defensiva no código espacial: é no alto que tudo se passa.

Todo o processo de análise até agora esboçado tem que ser sintetizado em oposições fundamentais em equilíbrio pertencentes a códigos. Defendemos que estas oposições temporariamente estáveis são as que formam versões temporariamente estáveis de psicomitó individuais no seio de estruturas psicopatológicas. Quando os significantes transitam na cadeia significativa ou função alfa para outros códigos, determinada versão psicomítica transforma-se noutra e a estrutura psicopatológica passa a apresentar uma configuração narrativa diferente.

Detectámos então dois códigos estruturadores da narração rorschachiana de Régis: o código espacial externo constituído pelo eixo semântico do baixo-alto e o código anatómico interno também ele espacializável na medida em que disposto segundo o alto e o baixo da imagem corporal. Pode dizer-se que de um modo geral os significantes do discurso de Régis se articulam segundo o eixo semântico do baixo-alto na imagem corporal. Neste sentido importa começarmos por isolar uma figura mediadora e ver como a partir desta outras figuras mediadoras vão surgindo na narração enquanto forma de ultrapassagem de opostos. Isto deve ser feito segundo a lógica da fórmula canónica dos mitos de Lévi-Strauss (1955/1970), fórmula que nos ajuda a melhor definir o que entendemos por psicomito individual enquanto formação temporária do inconsciente, tradutora da denominada “equação etiológica” ou “série complementar” da neurose (Freud, 1916-17/1981, p.362).

Importa, deste modo, explicar a lógica subjacente à fórmula dos mitos, na perspectiva de Lévi-Strauss (1955/1970). Para o autor, “todo mito (considerado como o conjunto de suas variantes) é redutível a uma relação canônica do tipo: $Fx(a):Fy(b)::Fx(b):Fa-I(y)$ na qual, dois termos a e b sendo dados simultaneamente do mesmo modo que duas funções, x e y , destes termos, afirma-se que existe uma relação de equivalência entre duas situações, definidas respectivamente por uma inversão de *termos* e de *relações*, sob duas condições: 1.º que um dos termos seja substituído por seu contrário (na expressão acima: a e $a-I$); 2.º que uma inversão correlativa se produza entre o *valor de função* e o *valor de termo* de dois elementos (acima: y e a). A fórmula acima adquirirá todo seu sentido se nos recordarmos que, para Freud, são exigidos dois traumatismos (e não apenas um, como se tem a tendência de acreditar, tão freqüentemente) para que nasça esse mito individual em que consiste uma neurose. Tratando de aplicar a fórmula à análise desses traumatismos (dos quais se postulará que satisfaçam respectivamente às condições 1 e 2 acima enunciadas), chegar-se-á sem dúvida a dar, da lei genética do mito, uma expressão mais precisa e rigorosa” (p.263).

Na fórmula do mito individual, $Fx(a):Fy(b)::Fx(b):Fa-I(y)$, o símbolo “:” pode ler-se “*opõe-se a*” e “::” pode ler-se “*tal como*”. O símbolo “::” (*tal como*) designa também ele uma segunda oposição entre termos, embora tratando-se de uma oposição que faz equivaler entre si as duas oposições da fórmula. “Resolve-as”, “anula-as”, como que temporariamente. Para que uma nova oposição estabilizadora surja na cadeia significante (= cadeia de oposições da fórmula mítica) algo tem que acontecer. Podemos, para tal, reparar que um termo, o termo “ b ”, transitou da segunda componente da primeira oposição da equação para a primeira componente da segunda oposição. Passou de um domínio de acção, o domínio y , onde os valores concretos das suas acções se actualizam, para um segundo domínio, o domínio x ⁸³. Ora, assim sendo, este termo b , mediando entre dois domínios da função constitui a nossa *figura mediadora*. Note-se que se a figura mediadora é o elo de conexão entre uma longa cadeia de mediações (cadeia significante,

⁸³ Em linguagem psicopatológica poderíamos dizer que determinados sintomas foram substituídos por outros e poderíamos também situar aqui a fenomenologia da conversão histérica entre órgãos; o ego reconhece-se o mesmo, não havendo delírio – a figura mediadora b mantém-se -, mas a sintomatologia, o domínio da função, muda.

cadeia mítica ou função alfa) então teremos em qualquer narração uma longa série de *figuras mediadoras*. *Importa destacar, para começar, uma delas, aquela que mais tenha impressionado a nossa atenção durante a análise de uma narração* (Rorschach, neste caso), aquela que tenha produzido a Transformação mais notória entre o Vértice da narração rorschachiana do paciente e o Vértice da compreensão possível daquele que procede à análise do discurso sintomático. Qualquer uma das figuras mediadoras na cadeia significativa conduz às outras. Por isso, fica resolvida a questão da arbitrariedade da razão pela qual se escolhe uma e não outra figura mediadora em determinada narração do Rorschach. Para que a figura mediadora entre oposições possa existir tal implica a ocorrência simultânea das duas outras condições referidas por Lévi-Strauss, nomeadamente a transformação de um elemento no seu contrário (a em a^{-1}) e a substituição (transformação) entre um valor de termo (a) e um valor de função (y).

Note-se ainda que a fórmula no seu geral é a ilustração de uma metáfora e não de uma analogia. Se fosse uma analogia tal implicaria a recusa da sua transformação dinâmica e assumiria esta expressão: $Fx(a):Fy(b)::Fx(b):Fy(a)$. A analogia é estática e não dinâmica. A proporção das relações entre os seus componentes é absoluta não deixando qualquer “resto”. O “resto” que constituirá aquilo que Lévi-Strauss colocará do lado do “significante flutuante” (Lévi-Strauss, 1950/1988, p.34) enquanto desfasagem insanável entre significante/significado e como tal fundamento da função simbólica (Merquior, 1975, p.17). Por outras palavras, o “resto” que sempre sobra de uma relação entre os componentes da fórmula e que constituirá material significativo para produção de mais significados: a metáfora. A fórmula no seu geral constitui a expressão do tropo da metáfora enquanto eterna produção de novos significados. A quarta componente da fórmula dos psicomitócos corresponde aos elementos não-saturados (ξ) de Bion na medida em que o universo da significação caminha sempre à frente daquilo que constitui o ego do testado. A saturação é relativa e expressa por “ ψ (ξ)” (Bion, 1962/1991, p.95-96), correspondendo neste caso à estabilidade temporária das oposições resolvidas na fórmula. O encontro de determinado significado parcial pelo sujeito na interpretação da mancha ou a execução de determinada acção por parte do ego via identificação projectiva ou qualquer outro mecanismo de defesa durante a narração do testado constituem sempre

uma “realização apropriada” (Bion, 1962/1991, p.95-96) relativa porque constituinte de uma versão mítica, versão existente entre outras do universo mítico (sistema ♀♂). Em termos linguísticos o operador de abertura da fórmula, o último membro $Fa^{-1}(y)$, constitui uma metonímia (inversão da relação todo-parte) que traduz a capacidade de desenvolvimento da cadeia significante para novas mediações.

Como consideração geral poderemos considerar que, nos desenvolvimentos da fórmula, o ego de Régis é representado pela figura mediadora b ⁸⁴. Isto porque a viagem (passagem de uma função a outra) que o ego de Régis empreende através dos disfarces, das máscaras, no fundo através dos significantes dos códigos animal e botânico constituem os seus mecanismos de defesa. A projecção do ego de Régis nos diversos significantes será, assim, representada pelo valor de termo a e de função a^{-1} na medida em que as contradições das figuras que Régis encarna durante a sua narração se traduzem em oposições entre si. Considerar a figura mediadora b como a mais aproximada representação do ego e colocá-la necessariamente como mediadora de dois opostos levamos a tecer a consideração generalizada de o valor de termo a [em $Fx(a)$] e o valor de função a^{-1} [em $Fa^{-1}(y)$] ao qual se opõe poderem constituir a representação mais aproximada possível do id, para a primeira, e do superego para a segunda, isto em termos da segunda tópica freudiana.

De acordo com a fórmula só podem assumir valores de termo os significantes expressamente enunciados (Lévi-Strauss, 1985/1987, p.64): neste caso, no contexto da narração do protocolo Rorschach, animais, plantas, objectos ou figuras antropomórficas.

⁸⁴ Embora não sendo uma posição consensualmente aceite nas interpretações estruturalistas em teoria dos contos, inspiramo-nos aqui na posição de Meletinsky para quem, na senda da interpretação da fórmula canónica dos mitos de Lévi-Strauss, o termo de valor da figura mediadora b representa o herói do conto e suas acções. Segundo Meletinsky *et al.* (Meletinsky, Nekludov, Novik, & Segal, 1974, p.100), o primeiro membro da equação $Fx(a)$ corresponde à acção do antagonista causador de privações ou danos "x", protagonizados pelo antagonista "a". A neutralização da acção do antagonista é, então, desempenhada pelo segundo membro da equação $Fy(b)$ que encarna a acção "y" do herói "b", positivamente direccionada para a liquidação da acção do antagonista. O terceiro membro $Fx(b)$ corresponde ao teste básico, em resultado do qual, o herói "b" actua negativamente ("x") contra o antagonista "a", neutralizando-o ou provocando-lhe danos. Meletinsky *et al.* acrescentam que o conto termina, assim, não retornando à situação original da qual partiu, mas gerando um estado novo e mais complexo. Trata-se da situação final $Fa^{-1}(y)$, na qual o antagonista é aniquilado, o falso herói é desmascarado, os inocentes perseguidos recebem compensação e o herói recebe a princesa (ou o príncipe) e metade do reino.

Os valores de função designam o possível campo ou domínio da sua acção. Enquanto valor de função pode aparecer, naturalmente, o código espacial enquanto código por excelência estruturador da projecção defensiva do ego de Régis e outros valores como os de «esmagamento», «libertação», «conflito ou discussão», «morte», «alimentação» ou «educação».

Tendo presente a fórmula dos psicomitos, $Fx(a):Fy(b)::Fx(b):Fa^{-1}(y)$, façamos agora o exercício de procurar na cadeia significativa ou psicomítica um segmento onde os significantes ou mitemas se manifestem enquanto valores de termo traduzidos por oposições nítidas. Ao nível do cartão 9 aparecem as figuras de Deus, Virgem e o Diabo. A fórmula psicomítica obriga-nos, então, a colocar os opostos do seguinte modo:

$Fx(\text{diabo}):Fy(b)::Fx(b):F\text{divindade}(y)$

Sendo um valor de função e não de termo, a^{-1} designa um domínio de acções e não uma figura concreta da narração de Régis. Por isso preferimos colocar o seu valor como «divino» e não como «deus». Enquanto valor de termo $a=\text{diabo}$ e $a^{-1}=\text{deus}$, mas o inverso também se poderia fazer porque as transformações dos termos entre si conduzem ao mesmo resultado. Também poderíamos ter começado por procurar a figura mediadora b , mas sendo várias as figuras mediadoras enquanto avatares do ego de Régis, a tarefa tornava-se mais difícil. Trata-se agora de, entre dois opostos nítidos da cadeia significativa, procurarmos os significantes mediadores que lhes estejam ligados com maior proximidade.

A questão que se impõe agora é: qual a função do diabo ou o que faz o diabo, i.e., $Fx(\text{diabo})$? Neste segmento da cadeia significativa sabemos que seja qual for a função ou acções do diabo este será substituído por uma figura (y) cujas acções se desenrolarão num domínio a^{-1} de acções benéficas, divinas, $F\text{divindade}(y)$. Aqui temos que invocar o código espacial subjacente à projecção defensiva de Régis. Já vimos que o diabo, sendo uma figura associada ao «fogo» (cartão 8) debaixo da terra implica uma situação de contenção (baixo). O diabo e o que ele representa em termos de pulsões sexuais e seus

avatares reside contido abaixo da linha de superfície da terra. Depois vamos encontrar a mesma figura do diabo na posição voyeurista de observação de um géiser em libertação (cartão 9). A função de contenção deu lugar à função de libertação. Para mais, o diabo encontra-se associado à figura de deus na medida em que é expressamente identificado por Régis com a «estátua da Virgem» e o «busto de Deus». Isto leva-nos a ponderar sobre a ambivalência de Régis a respeito da eventual bondade ou maldade inerentes à desejada libertação catártica (géiseriana) das suas pulsões sexuais. Basicamente, podemos dizer que o que estava contido em baixo passou a estar libertado em cima (código espacial). Agora passemos à fórmula novamente:

F_x(diabo): F_y(b)::F_x(b):F_{divindade}(y), vai dar lugar a:

F_{contenção}(diabo): F_y(b)::F_x(b):F_{divindade}(y?)

Mas em que figura (y) se dá a libertação? Estamos no alto do código espacial e anatómico (cabeça e pescoço), e no psicomitema da célula da grelha em consideração Régis indica-nos que a libertação géiseriana se dá na figura de um suposto «super-homem» dubiamente caracterizado primeiro sem cabeça e logo a seguir com cabeça e um pescoço onde explode o géiser, tudo observado por «dois diabos grávidas» (cartão 9) semelhantes à «estátua da Virgem» e ao «busto de Deus». Os «diabos grávidas» reforçam a tese da contenção dos significantes que remetem para debaixo da linha da terra, para dentro da terra e o géiser para a sua libertação. O que este «super-homem» realiza é basicamente a conclusão de um processo de libertação, uma catarse libertadora sendo isto conotado com uma acção imbuída de valores divinos (valor de função a^{-1}). Talvez por isso mesmo tenha que ser um super-homem. O que antes oprimia (diabo), depois liberta (super-homem de características divinas). Teremos assim a seguinte fórmula:

F_{contenção}(diabo): F_y(b)::F_x(b):F_{divindade}(super-homem)

No contexto da tabela psicomítica rorschachiana a apresentação da fórmula acima transcrita far-se-á do seguinte modo:

	Filiação Subestimada (contenção)	Filiação Sobestimada (libertação)		
Cartão 1				
Cartão 2				
Cartão 3				
Cartão 4				
Cartão 5				
Cartão 6				
Cartão 7				
Cartão 8	fogo			
Cartão 9	.Diabo .Dois diabos observam. .Dois diabos grávidas	.Deus, virgem .Estátua da virgem, busto de deus .super-homem .géiser		
Cartão 10				

Note-se que deixámos à direita duas colunas livres. Isto porque trata-se de descobrir em seguida qual o *significante* que irá mediar entre as duas colunas opostas já identificadas na tabela. Esse *significante* terá uma determinada função na oposição a uma das colunas e outra função na oposição a outra das colunas e, ao opôr-se a uma e a outra das colunas em simultâneo - “duas relações contraditórias entre si são idênticas, na medida em que cada uma é, como a outra, contraditória consigo mesma (Lévi-Strauss, 1955/1970, p.249) -, opera uma estabilização temporária que permitirá identificar um mito pessoal precariamente configurado.

A pergunta a colocar agora será: que mediações defensivas conciliadoras teve o ego de Régis de investir a fim de resolver a *contradição* entre uma *contenção pulsional* tida como má e a sua *libertação* desejada? Esta é a questão fulcral a que o *psicomito* de Régis tenta responder. Todo o protocolo de Régis constitui uma narração sucessiva sobre as vicissitudes pulsionais de um ego atormentado que descreve um percurso que vai da prisão do recalçamento pulsional à tentativa da sua libertação.

Pelo caminho Régis sentiu-se um «monstro». Um «monstro» cujas «ventosas» (cartão 4) o fixam ao continente da terra materna, continente que o atrai e o assusta. Um monstro que se desloca projectivamente no código espacial e anatómico, sabendo que para deixar

o baixo da terra-mãe em direcção ao cimo da «cabeça» libertadora (cartão 9) - símbolo psicossomatizado da razão cognoscente (vínculo K, de Bion) – tem que pagar o preço do sofrimento inerente à ansiedade de separação dos pais («cabeça de monstro com coroa de sangue», «Cristo», no cartão 3). O ego de Régis vive na ambiguidade da bondade *versus* maldade dos pais (também Cristo se queixou do abandono pelo Pai), ele próprio ora assume figuras diabólicas, ora divinas. O «monstro», enquanto figura compósita agregadora de vários significantes (cabeças, asas, pássaros, ventosas, cruces, estátuas, etc), serve neste protocolo Rorschach como metáfora de todas as outras figuras mediadoras. O «monstro» é a figura mediadora da Transformação, por excelência, Transformação que vai desde as pulsões primárias subterrâneas diabólicas ao alto da “inteligência degradante dos civilizados” (cartão 3). “Inteligência” por saber que só através do auto-conhecimento («cabeça») se chega à libertação pulsional “géiseriana”, “inteligência degradante dos civilizados” porque a essência do processo civilizacional reside na iluminação sublimatória⁸⁵ que deixa obrigatoriamente no escuro o segredo das pulsões mais íntimas do indivíduo. Para Freud, as vicissitudes de uma pulsão até à sua sublimação percorriam as etapas da “reversão a seu oposto”, “retorno em direcção ao próprio eu (*self*) do indivíduo”, “repressão” e finalmente “sublimação” (Freud, 1915/1996, p.132). É isto que se passa na narração de Régis e é isto que a fórmula dos psicomitó enquadra no mito pessoal de Régis. A “inversão no seu oposto” traduz o conflito das pulsões e escolhas objectais do ego de Régis figuradas nos significantes mediadores da narração. Toda a inversão ou mediação entre dois opostos implica sempre um retorno em direcção ao *self* do indivíduo porque toda a mediação constitui um investimento do ego na resolução de um conflito. Toda a mediação feita é simultaneamente um recalçamento na medida em que determinado conflito fica associado a outra corrente associativa de ideias que se torna prevalecente. E tudo isto constitui um processo de sublimações parciais sucessivas (mediações parciais) que se estabelecem na relação do aparelho psíquico com o mundo externo e que se estabilizam temporariamente em diversas versões de mitos pessoais do indivíduo.

⁸⁵ “A sublimação do instinto constitui um aspecto particularmente evidente do desenvolvimento cultural (...) constitui uma vicissitude que foi imposta aos instintos de forma total pela civilização” (Freud, 1929/1996).

Passemos novamente à fórmula dos psicomitos a fim de concretizarmos mais valores. A fórmula **Fcontenção(diabo): Fy(b)::Fx(b):Fdivindade(super-homem)** fica, então, com a seguinte aparência:

Fcontenção(diabo):Fy(monstro)::Fx(monstro):Fdivindade(super-homem)

Primeira constatação: o «monstro» transitou de uma Função *y* para uma Função *x*. O mesmo é perguntar: qual a função deste monstro, ou seja, que acções (*y* e *x*) desempenhou este monstro na narração de Régis? A análise ao nível deste segmento da cadeia significativa obriga-nos a identificar as acções num domínio *x* como sendo as acções desenvolvidas num domínio de *contenção* já identificado anteriormente (o domínio do diabo). A fórmula fica assim:

Fcontenção(diabo):Fy(monstro)::Fcontenção(monstro):Fdivindade(super-homem)

Agora temos que encontrar na narração de Régis um psicomitema de algum cartão que “empiricamente” verifique a dedução imposta pela fórmula do mito individual estabilizado. Podemos encontrá-la no cartão 4 no qual o «monstro» se desloca com ventosas num movimento que tanto transmite uma sensação cinestésica de fixação à terra, de dificuldade de libertação da terra como de *contenção* do que se encontra no interior da terra. A *contenção* realizada pelo monstro é um domínio de acção compatível, aliás, com o *esmagamento* de animais que vai aparecer posteriormente no cartão 10.

O próximo passo é descobrir em que consiste o domínio de acções (*y*) do monstro quando se opõe ao *recalcamento diabólico*, à *contenção diabólica das pulsões*. O periclitante andar do monstro, como que a “coxear”, a balbuciar como um ser acabado de nascer da mãe-terra já nos deixa adivinhar (conforme analisado mais atrás) que seja a *libertação* o seu valor de função ou domínio de acção. Mas é a “lógica” da estrutura da fórmula do psicomito de Régis que tem que nos guiar a fim de confirmarmos esta hipótese (recordemo-nos que os cartões representam segmentos da cadeia significativa que se “dobram” sobre si próprios num processo de “semiose ilimitada”, o denominado

“processo Rorschach”). Ora, sendo o «super-homem» o valor de termo (y) expressamente referenciado por Régis na narração do protocolo e sendo no «pescoço» do «super-homem» que se dá a libertação géyseriana anagramática das pulsões do ego de Régis (cartão 9), podemos concluir que a *libertação* é o domínio de acção y do monstro no segundo membro da primeira oposição da fórmula [$Fy(b)=Flibertação(monstro)$]. Uma figura mediadora que simultâneamente contém e liberta é uma figura que expressa uma das características mais prementes do inconsciente, segundo Freud, o não respeito pelo princípio de não-contradição (Freud, 1915/1991). Por isso, já o defendemos, as sucessivas mediações traduzidas pela fórmula dos psicomitos na cadeia significante rorschachiana constituem formações do recalcado a caminho da sublimação.

A versão temporariamente estacionária construída pelos mecanismos de defesa de Régis toma então a seguinte aparência mítica:

Fcontenção(diabo):Flibertação(monstro)::Fcontenção(monstro):Fdivindade(super-homem)

Retenhamos a última apresentação da fórmula. Seguidamente apresentamos a nova configuração da tabela psicomítica de acordo com a sucessão cronológica dos significantes mais marcantes:

	Filiação Subestimada (contenção)	Filiação Sobrestimada (libertação)	Monstro contentor	Monstro libertador
Cartão 1				
Cartão 2				
Cartão 3				.cabeça de monstro com coroa de sangue .Cristo .Inteligência degradante dos civilizados
Cartão 4			Monstro c/ ventosas	Monstro c/ ventosas
Cartão 5				
Cartão 6				
Cartão 7				
Cartão 8	fogo			
Cartão 9	.Diabo .Dois diabos observam. Dois diabos grávidas	.Deus, virgem .Estátua da virgem, busto de deus .super-homem .géiser/pescoço		cabeça
Cartão 10			.flores campestres por baixo das aranhas esmagadas	

Note-se que a figura mediadora do monstro se encontra à direita da primeira oposição filiação subestimada / filiação sobrestimada. E precisamos, de acordo com a lógica da fórmula psicomítica, de duas oposições que se anulem entre si numa terceira oposição para que se gere uma identidade de relações estável. Para tal teremos que nos regular pelas funções nas quais os significantes se expressam, e as funções são as de «contenção» e «libertação». Assim sendo, à primeira função de «contenção» na «filiação subestimada» (primeira coluna) oporemos a função de «libertação» da figura mediadora ou valor de termo do «monstro» (quarta coluna). E à função de «libertação» na «filiação sobrestimada» (segunda coluna) oporemos a função de «contenção» da figura mediadora ou valor de termo do «monstro» (terceira coluna). É a figura mediadora ambivalente que permite a transição dinâmica entre as duas funções opostas da primeira oposição e o consequente desenvolvimento do psicomito no aparelho mental. A tabela adquire agora a seguinte aparência, de acordo com a última expressão da fórmula psicomítica:

	Filiação Subestimada (contenção)	Monstro libertador	Monstro contentor	Filiação Sobrestimada (libertação)
Cartão 1				
Cartão 2				
Cartão 3		.cabeça de monstro com coroa de sangue .Cristo .Inteligência degradante dos civilizados		
Cartão 4		Monstro c/ ventosas	Monstro c/ ventosas	
Cartão 5				
Cartão 6				
Cartão 7				
Cartão 8	fogo			
Cartão 9	.Diabo .Dois diabos observam. Dois diabos grávidas	cabeça		.Deus, virgem .Estátua da virgem, busto de deus .super-homem .géiser/pescoço
Cartão 10			.flores campestres por baixo das aranhas esmagadas .sinal de progresso (procura de petróleo no solo) apontado ao céu, à divindade	

A apresentação cronológica dos significantes ficou subvertida na medida em que sobreveio a apresentação lógica inerente à fórmula do mito pessoal agora construído, apresentação lógica latente no discurso manifesto de Régis. A leitura da tabela psicomítica e, conseqüentemente da fórmula, também nos diz que a ambivalência afectiva de Régis luta pela libertação do núcleo edipiano diabolizando-o mas também teme uma excessiva liberdade que possa aniquilar os conflitos inevitáveis inerentes ao Édipo. Isto na medida em que o monstro mediador tenta libertar Régis do diabo edipiano castrador, mas simultâneamente também cerceia uma idealização excessiva do Édipo, idealização que poderia chegar ao ponto de o divinizar (no cartão 10 uma contenção num esmagamento de aranhas coexiste com uma libertação fálica apontada ao céu e à divindade).

Embora consideremos esta uma formação pessoal mítica caracterizadora dos conflitos psíquicos de Régis, tal não implica que a fórmula não adquira outras variantes. Para chegar a esta variante pessoal estacionária do psicomito de Régis, procedemos a algumas explicações do processo de formação de mediações. O processo analítico ou eventualmente a administração de mais protocolos Rorschach certamente fariam aparecer outras variantes da fórmula traduzindo outras formações psicomíticas na galáxia psicomítica do aparelho mental de Régis. Poderiam ser versões desta variante como poderiam também ser outras variantes que viessem a englobar aquela que aqui esboçamos. A problemática freudiana da análise terminável ou interminável (Freud, 1937/1981a) pode ser encarada nestes termos. Qual a versão mítica que melhor responderia às necessidades do paciente é uma problemática que só a dinâmica da relação analista-analisando e a administração de Rorschachs sucessivos poderia responder. Isso significaria analisar outros segmentos da cadeia significante ou mítica estruturadora do aparelho psíquico de Régis.

O mito pessoal de Régis parece assim indicar, através duma projecção do complexo de Édipo, que duas correntes contrárias se debatem nos seus fantasmas sobre o complexo familiar. As relações de filiação aos pais são sobrestimadas na medida em que a bondade libertadora destes se projecta numa boa figura divina (Deus, Virgem). As mesmas relações de filiação são subestimadas na medida em que estes são maldosamente fantasmaticizados como figuras diabólicas. Todos os outros significantes considerados conduzem, conforme a análise já feita, a estes significantes nucleares edipianos. De um modo geral as duas outras colunas onde se arrumam todos os outros significantes analisados são encabeçadas pela figura mediadora do monstro que, ambivalentemente, ora contém ora liberta as pulsões de Régis num movimento ascendente que culmina na libertação explosiva géiseriana de um super-homem de características divinas sob observação de “dois diabos grávidas” (ambivalência afectiva).

A questão a que o mito pessoal de Régis tenta responder é assim a de saber como se libertar de uma contenção pulsional (duas colunas centrais da fórmula onde impera a

figura do monstro) gerindo simultaneamente a ambivalência inerente aos vínculos de amor (coluna da filiação parental sobrestimada; vínculo L, de Bion) e ódio (coluna da filiação parental subestimada; vínculo H, de Bion) relativos ao complexo familiar salvaguardando a integridade do aparelho mental?

6. DISCUSSÃO

← Índice

De um modo geral podemos referir, como vantagens da análise do Rorschach segundo a metodologia para detecção de mitos individuais, que estes agregam em si a dinâmica operada entre a *simetria* e o *valor simbólico* no espaço virtual Rorschach, dinâmica que constitui o “universo da transformação simbólica” (Marques, 1999/2001, p.208).

A transformação simbólica explana-se na fórmula canónica dos mitos que inclui no seu quarto membro o valor simbólico responsável pela conflitualidade assimétrica no universo ideal das simetrias opostas mas sempre superadas. É o quarto membro da equação que representa a pulsão dinâmica do universo mítico que, caso contrário, permaneceria estático no reino das simetrias perfeitas.

É este universo Rorschach de transformação simbólica que, defendemos, se desenvolve “como uma nebulosa” (Lévi-Strauss, 1964, p.13) no universo dos psicomitos. Aquilo a chamámos «processo Rorschach» assente num processo semiológico mais vasto constitui a transformação simbólica que o teste empírico permite que se manifeste. O sujeito testado vive o processo Rorschach através da formação de mitos pessoais ou psicomitos.

O universo dos mitos pessoais do Rorschach é um universo que opera entre contracções e expansões e onde “O desenvolvimento e o crescimento impõem que se desfaçam e refaçam, num sem-cessar permanente, e face a elementos estranhos e disruptivos, novas relações, novas significações, mas sempre num processo que reconduz de novo ao encontro com o igual, mas um igual idêntico, donde modificado e transformado, estabelecendo novas relações continente-conteúdo” (Marques, 1999/2001, p.207). As contracções e expansões do universo psicomítico do Rorschach processam-se de acordo com o conceito de «cadeia significativa» conforme já identificado no protocolo de Régis. A cadeia significativa é sempre uma porção do processo semiológico inerente ao processo Rorschach e é formada pelos mitemas ou frases numeradas dos protocolos Rorschach. A sucessividade cronológica dos mitemas que aparecem no protocolo é preenchida nas

linhas horizontais diacrónicas da grelha psico-mítica de cima para baixo e da esquerda para a direita. Os espaços vazios na grelha (avatars do objecto materno perdido) relativos a alguns cartões podem ser preenchidos por outros mitemas de outros cartões num processo de alternância regressiva/progressiva do aparelho psíquico. Assim, novos temas aparecem à medida que os mitemas se reagrupam ou se reorganizam em novas séries. Os novos temas que se constituem formam as denominadas colunas sincrónicas verticais, colunas que subvertem a ordem original que aparece no conteúdo manifesto do discurso do sujeito. Estas séries ou colunas correspondem ao conceito cartesiano de série de enumeração de elementos, ao conceito bioniano da função alfa, ao *chunk* milleriano, ou ainda à cadeia significativa lacaniana. A subversão da ordem dos mitemas originais na criação de novas colunas corresponde ao conceito freudiano da «razão oculta» ou função intelectual que exige unidade. O cruzamento das cadeias significantes forma a rede da grelha psico-mítica e nesta pode graficamente observar-se a explanação do referido conceito de «enxertagem» de mitemas de uma cadeia significativa noutra. Esta «enxertagem» mostra a expansão da grelha na medida em que uma cadeia significativa ou cadeia psicomítica que agregue mais mitemas de outras cadeias faz aumentar o número de mitemas inter-relacionados fazendo aparecer um núcleo duro que formará um futuro mito pessoal. Os mitemas mais fortemente relacionados por oposições temporariamente resolvidas por mediações formam o núcleo duro de um novo mito pessoal – É o caso das oposições entre Deus e o Diabo mediados pelo Monstro no mito pessoal de Régis. Os mitemas mais ambíguos ficam na periferia do núcleo e conectar-se-ão a outros mitemas com os quais formem oposições sem ambiguidade. Todo o mitema mediador é um potencial agregador de outros mitemas – É o caso Monstro no mito pessoal de Régis que desempenha funções de mediação também noutros significantes do código espacial, por exemplo, na superfície terrestre onde medeia entre os significantes do petróleo abaixo da terra e do céu para onde as torres petrolíferas apontam. Outro núcleo mítico pessoal poderia nascer a partir daqui.

O universo psicomítico da grelha expande-se na medida em que uma cadeia agrega novos significantes, contrai-se na medida em que os perde. No universo psicomítico nada se perde, nada se ganha, todos os mitos pessoais se transformam. As cadeias significantes

que conectam novos significantes ou mitemas formam novos continentes, as que os perdem tornam-se conteúdos de outros continentes. Formam-se assim novas relações continente-conteúdo.

Estas “novas relações continente-conteúdo” traduzem-se, afinal, pelas múltiplas «versões míticas», versões que correspondem às transformações de um suposto «mito originário» ou «objecto perdido». Notar que a «realidade última» - «O» de Bion – neste paradigma não só é a última inatingível como também a primeira. A transformação $K \rightarrow O$, a transformação que leva do «saber a respeito» da realidade psíquica ao «tornar-se» a própria realidade psíquica significa assim a transformação do «saber a respeito» de determinada versão do mito individual da mente do indivíduo particular ao «tornar-se» a realidade da própria versão do mito que o anima: “As qualidades atribuídas a *O*, os vínculos com *O*, todos são transformações de *O*, sendo *O*” (Bion, 1965/1991, p.140)⁸⁶. As qualidades ou versões de “O” são as versões do mito original ou mito único. Este constitui o ideal inatingível das versões que se desenrolam no espaço virtual Rorschach.

Depois de Kris (1956) e na senda deste, autores houve que entenderam o mito individual como uma formação inconsciente ao serviço dos mecanismos de defesa do ego. Importa esclarecer que em nossa opinião tal posição se mantém embora ressalvando o pormenor de o *continuum* das variantes do mito através do qual o aparelho psíquico tinge as suas transformações não estar estritamente ao serviço de mecanismos de defesa. As variantes do mito individual assumidas pelo aparelho psíquico constituem a essência da maior aproximação possível à verdade que o indivíduo é capaz de atingir «tornando-se» a realidade da versão mítica que o anima. Foi o que Régis conseguiu fazer na altura do seu protocolo ao tentar unificar a imagem corporal fragmentada através do mitema mediador do Monstro. Esta posição reenquadra o que Bion (1965/1991) já referiu, segundo o qual “Existe uma profunda diferença entre *estar a ser ‘O’* e a rivalidade com *O*. Esta última é caracterizada por inveja, ódio, amor, megalomania e o estado conhecido pelos analistas como *acting-out* que pode ser diferenciado da acção; isto é característico de ‘estar a ser’

⁸⁶ “The qualities attributed to *O*, the links with *O*, are all transformations of *O* and *being O*” (Bion, 1965/1991, p.140).

O” (p.141)⁸⁷. Como distinguir deste modo entre o mito individual *agido* (*acting out*) como resistência e o mito individual em *acção* (*acting*)? Pela distância que o separa do mito originário. Esta espécie de “distância topológica” entre versões míticas “mede-se” pela capacidade generativa de uma versão relativamente a outras. Quanto mais uma versão mítica individual for capaz de gerar outras versões alternativas mais antiga é, logo mais perto do «mito originário» se encontra, mais antiga é residindo nas camadas mais profundas do aparelho psíquico – a sua resistência à generatividade de novas versões é mais fraca. Em contrapartida, quanto menos uma versão mítica individual for capaz de gerar novas versões míticas alternativas, mais longe do «mito originário» ela se encontra, mais recente é – a sua resistência à generatividade de novas versões é mais forte.

A fragmentação dos mitemas fornecidos no protocolo Rorschach por Régis indica que este vivia uma versão mítica pessoal próxima de um suposto mito originário estruturado em termos pré-edipianos e, por isso, de natureza psicótica.

⁸⁷ “There is a profound difference between "being" *O* and rivalry with *O*. The latter is characterized by envy, hate, love, megalomania and the state known to analysts as acting out, which must be sharply differentiated from acting; which is characteristic of "being" *O*” (Bion, 1965/1991, p.141).

7. CONCLUSÃO

← Índice

Relativamente à tese de Chabert (1998/2000, p.237-240) sobre o caso Régis, importa agora sublinhar as diferenças entre as posições da autora e aquelas a que chegámos em consequência da aplicação da noção de mito pessoal segundo o método da grelha psicomitológica.

Na análise que faz do protocolo de Régis, Chabert (1998/2000, p.237-240) refere uma submersão do ego pela excessiva actividade delirante do paciente. Ora, no contexto da nossa tese, a actividade delirante, em termos de psicomitologia endógena do aparelho psíquico, constitui uma aferição sempre em evolução das versões do mito pessoal de Régis. Uma forte actividade delirante significa a existência de segmentos da cadeia significativa ou elementos-alfa por vincular entre si, através de uma função-alfa ou mito pessoal que lhes consiga fornecer uma configuração estável. O ego, constituído pela estabilização temporária do mito pessoal predominante, aparece tanto mais submergido quanto a quantidade de versões míticas sobre as pulsões em disputa fôr maior. A estabilização do ego mais não é do que a articulação dos psicomitemas (significantes ou elementos-alfa) em evolução num mito pessoal satisfatório. Este mito pessoal aparece sempre como uma fotografia temporária tradutora do melhor compromisso possível entre a posição esquizo-paranóide (fragmentação de versões míticas) e a posição depressiva (síntese de versões míticas). Klein já admitia a ambivalência afectiva relativa às boas e más versões ou imagos maternas, ocupando-se a posição depressiva dos “esforços para maximizar a dimensão amorosa da relação ambivalente com o ‘objecto total’ danificado (reparação)” (Hinshelwood, 1989/1991, p.138)⁸⁸ e a posição esquizo-paranóide dos “(...) mecanismos de defesa (...) [que] contêm a constelação das defesas paranóicas (...) e as defesas maníacas” (Hinshelwood, 1989/1991, p.138)⁸⁹. Aqui propomos encarar o mito pessoal que se desenvolve ao longo dos protocolos Rorschach como uma estrutura que

⁸⁸ “(...) efforts to maximize ‘the loving aspect of the ambivalent relationship with the damaged ‘whole object’ are mobilized (reparation)” (Hinshelwood, 1989/1991, p.138).

⁸⁹ “defence mechanisms. These comprise the constellation of paranoid defences (originally called by Klein the ‘paranoid position’, but later dropped) and the manic defences” (Hinshelwood, 1989/1991, p.138).

opera alternadamente entre uma expansão associativa (posição esquizo-paranoide) e uma *contração associativa (posição depressiva) na galáxia dos significantes (perceptos verbalizados)* constitutivos do conteúdo do discurso do paciente. Cada porção da cadeia *significante* trazida pela fala do testado pode tomar-se um núcleo duro de um futuro mito pessoal regulador do inconsciente do paciente, núcleo à volta do qual gravitem os significantes relativos aos bons e aos maus objectos do inconsciente do paciente.

Chabert (1998/2000, p.237-240) refere a clivagem entre a inserção na realidade (atestada pelo número de respostas banais) e o processo primário que, devido à sua intensidade, distorce o sentido das respostas fornecidas durante o protocolo. Quanto a nós a inserção na realidade opera-se com a estabilização do mito pessoal. A harmonização entre as pulsões do ego e o princípio de realidade é o sinal do apossamento do ego pelo mito pessoal *anulador temporário das contradições pulsionais*.

Para a autora, abstracções e símbolos derivam dos processos de pensamento. Em nossa opinião os processos de pensamento de Régis constituem tentativas de captação das configurações instáveis que o seu mito pessoal vai tecendo à medida que decorre o protocolo Rorschach.

Segundo Chabert (1998/2000, p.237-240) Régis dificilmente isola ou diferencia as partes dos cartões, procedendo a uma mistura generalizada: isto seria mostrado pelo “recorte em D” nas percepções fornecidas concluindo pela forte componente da projecção que desapossa Régis do seu próprio ego. Pelos resultados a que chegámos, o grande número de determinantes perceptivas isoladas durante a leitura dos cartões traduzem as variantes *fragmentadas dos mitemas ou elementos-beta e alfa desinseridos do núcleo duro do mito pessoal em formação, núcleo duro constituído pela harmonia das quatro colunas da tabela mítica anuladora das contradições pulsionais*.

Para a autora, as respostas formalmente incorrectas (F-) confirmam o sentido perturbado da realidade que Régis apresenta, facto reforçado ainda pela mistura entre as respostas anatómicas e os temas religiosos. Em nossa opinião as respostas formais fortes (F+) não

ocorreram porque estas traduzem a configuração temporária de um mito pessoal. Como o mito está em evolução para uma forma temporariamente estável, as respostas formais só podem ser fracas (F-). Nesta linha de pensamento aplicada a um paradigma psicomitológico do processo Rorschach, talvez as respostas globais (G) possam atestar não só um mito pessoal fortemente estabilizado, como sobretudo uma comunidade interna egóica de mitos pessoais tradutores de um ego com um forte sentido da realidade externa, um ego que, próximo da aceção popperiana do termo, disponha de mitos pessoais alternativos que se possam falsificar (as versões de um mito pessoal podem refutar-se umas às outras, mesmo gerando ambivalência de afectos) entre si e que o obriguem a uma atitude aberta perante o mundo exterior, repudiando a “técnica totalitária” enquanto proponente da dependência do ego a um mito único (a família, o estado, a religião) (Fairbairn, 1943/2000, p.109).

Para Chabert (1998/2000), Régis não consegue articular os três temas essenciais da inteligência, do corpo e da religião que sobressaem no discurso apresentado. Tendo em vista esta posição, suspeitamos que a causa motivadora que lhe subjaz reside na questão de saber porque razão Régis não termina com um corpo integrado? O que é que leva a que Régis não aceda ao corpo unitário? Segundo a tese que nos propomos defender, tal implica que recordemos a importância dos códigos enquanto sistemas de mediação dos significantes componentes do mito pessoal e, particularmente neste caso, dos códigos anatómico e espacial.

O código espacial constituído pelas oposições alto/baixo e esquerda/direita que usámos na análise do protocolo de Régis corresponde ao conceito estruturador da simetria no Rorschach. A simetria coordena “os factores de ordenação, coerência e estabilidade” e “apresenta como valor, como qualidade psíquica, a *coesão* e o *duplo*” sendo “organizadora das manchas” na medida em que lhes confere “coesão e harmonia” (Marques, 1999/2001, p.206). Os códigos espacial e anatómico do mito pessoal de Régis mantêm esta estreita relação à medida que este se forma. E o que nos diz, em termos gerais, o mito de Régis? Diz-nos que a angústia fragmentadora anatómicamente vivida é estruturalmente compensada no interior do mito pela projecção espacial para fora do

corpo. É na simetria dos duplos e no jogo entre o que fica abaixo e acima da terra, entre o baixo e o alto do corpo que Régis busca a harmonia da fragmentação corporal. Esta é a função de todos os seres vivos (plantas e animais) considerados no protocolo analisado. Não obstante, tanto os órgãos do corpo humano, quanto os órgãos de animais e plantas continuam a ser referenciados independentemente de estarem espacialmente a ser projectados para fora do corpo humano. O que o mito de Régis busca através da alternância entre os códigos espacial e anatómico é a uma configuração estável entre a “harmonia” (código espacial) e a “desarmonia” (código anatómico), entre a “perfeição (código espacial) e a imperfeição (código anatómico), entre o “duplo de si mesmo” (código espacial) e o “diferente” (código anatómico) que “se vão corrigindo e integrando mutuamente, acrescentando-se assim novas qualidades e características. Esta é a lógica que sustenta as possibilidades do desenvolvimento, que têm de se fundar na incerteza, na dúvida, no desconhecido, no disruptivo, através de processos que vão da dispersão para a integração, do caos para a ordem, através de uma relação continente-conteúdo que implica relações de comunicação, empatia e transformação, sustentadas e asseguradas pela identificação projectiva” (Marques, 1999/2001, p.207). A integração e a ordem são sempre temporariamente atingidas no mito pessoal regulador do ego.

Ora, para que Régis tivesse terminado o protocolo com a imagem de um corpo integrado, de um corpo unitário, o código espacial teria que ter sofrido uma reintegração no código anatómico apresentando-se este como único estruturador das relações simétricas ou espaciais. Isto implicaria que a imagem do corpo integrado se tornasse continente e conteúdo de todas as vivências de Régis. E, quando muito, as relações simétricas *alto/baixo far-se-iam apenas tendo como fundamento a imagem corporal e não o mundo externo*. Assim produzir-se-ia uma imagem corporal unitária, mesmo que sob o eventual signo da “conversão histórica” (Breuer, 1893-95/1996, p.224-234) onde cada sintoma captado no discurso do paciente fosse uma transformação da função de cada um dos órgãos corporais com recalçamento do afecto correspondente.

O que aconteceu, no entanto, foi que os significantes da imagem corporal remeteram, na maioria das vezes, para fora desta. No cartão 2, quarta coluna, um “objecto

interplanetário (...) entra na vagina”: o código anatómico (orgão da vagina) extravasou o continente da imagem corporal e não buscou o seu complemento num pénis (orgão corporal), nem sequer o substituiu por outro órgão do mesmo corpo, tendo remetido para um significante substituto (objecto) que se desloca de cima para baixo e de fora para dentro (código espacial). No cartão 4, terceira coluna, um “monstro” apresenta uma “cauda” (código anatómico) de “cacto” (código botânico) e “mãos” (código anatómico) de “pinça” (objecto). Paralelamente, tal como já analisado, a não obtenção do denominado “prazer do órgão” (Freud, 1915/1996, p.131) pelo ego de Régis leva a que o código anatómico forneça uma falsa unidade ao espacializar os termos anatómicos numa nova ordem: a cauda de cacto picante do monstro vai dar lugar ao seu oposto complementar, por um lado às torres de petróleo apontadas para o alto (cartão 10, quarta coluna) enquanto a cauda está apontada para baixo, para a terra; por outro, à explosão do géiser que ocorre num pescoço pertencente a um super-homem sem cabeça e com testículos em substituição dos braços (cartão 9, sexta coluna). Pode assim ver-se que o código anatómico inverteu as relações de oposição dos significantes e da «cauda» em baixo passou ao «pescoço» em cima (espacialização ou simetria invertida defensiva do código anatómico no continente da imagem corporal) e, simultaneamente, passou da «cauda» em baixo às torres de petróleo em cima apontadas ao céu e à divindade (espacialização ou simetria invertida defensiva do código anatómico para o mundo externo). O que interessa notar é isto: na mesma operação de inversão dos significantes, os dois códigos enxertaram-se num mesmo *chunk* da cadeia significativa. O *chunk*, aqui, corresponde tal como já vimos a porções da cadeia significativa durante a construção do mito pessoal. São estes enxertos do código anatómico e do código espacial que levam a que Régis não apresente no seu mito pessoal a imagem de um corpo unitário, integrado. Esta apareceria caso a configuração de significantes corporais estivesse apenas sob a égide do código anatómico. E isto acontece várias vezes na cadeia significativa do mito pessoal de Régis, conforme já verificado e analisado ao longo do protocolo.

Deste modo, complementando a tese de Chabert (1998/2000) podemos dizer que a questão que a autora coloca sobre a falta de uma coerência explícita entre os temas principais da inteligência, do corpo e da religião é redutível à questão mais básica de

saber porque razão Régis não apresenta durante o protocolo a imagem de um corpo *unitário e integrado*. A *imagem de um corpo unitário* permitiria apresentar uma visão religiosa não somatizada nos órgãos corporais, fora do “ego-pele” (Anzieu, 1985), visão captada por uma inteligência regulada estritamente pelo processo secundário sem interferências do processo primário. Embora isto não aconteça enquanto resultado final da leitura do protocolo, na altura em que foi administrado, estava a acontecer. Estava a decorrer na cadeia significativa durante o processo Rorschach conducente à construção contínua do mito pessoal de Régis. O que Chabert (1998/2000) captou foi um «momento», um entrelaçamento temporário da cadeia significativa do processo Rorschach. A *imagem corporal unitária* ainda estava em construção, em latência. É evidente que encarada a problemática deste modo o teste Rorschach enquanto teste captará sempre «momentos» configurados em mitos pessoais em evolução. Poder-se-ia dizer que capta o que é possível captar nos «momentos» em que o teste é aplicado. O que importa sublinhar, no entanto, é que sendo o processo Rorschach um processo semiológico que inevitavelmente produz sempre sentido, de cada vez que um psicomito rorschachiano é captado na sua configuração momentânea de significantes ele permite através da fórmula canónica dos psicomitos a possibilidade de previsão das suas *mutações para outros mitos pessoais*. A medida em que o mito pessoal se manifesta no Rorschach é a mesma medida em que cria uma nova modalidade do *Self* do testado. Essa nova modalidade será constituída pela nova versão mítica pessoal a vir, versão directamente descendente da anterior. Ora, a manifestação do mito pessoal que detectámos em Régis diz-nos que havia uma imagem corporal unitária, embora distorcida na medida da sua «monstruosidade». A figura mediadora do «monstro» é o avatar da imagem corporal unitária em construção. O conflito pulsional é vivido por Régis sob a forma de um corpo monstruoso que oscila entre bons e maus objectos, bons enquanto apresenta *qualidades humanas quase divinas* («super-homem»), maus enquanto encarnação diabólica vigilante. O «corpo monstruoso», palco de um teatro de «monstros» (pulsões sexuais e pulsões do ego em conflito) tenta apesar de tudo unificar-se gerando uma ligação mediadora entre deus e o diabo, tal como demonstrado na última expressão da fórmula psicomítica. Ou seja, trata-se de um corpo que interpreta a própria sexualidade em termos de opostos religiosos. E ao fazê-lo está automaticamente articulado com o

tema da religião, situação que Chabert (1998/2000) afastou por excesso especulativo. *Acontece que a articulação é feita pelo próprio mito pessoal de Régis, e não pelo testador.*

Que dizer, nesta altura, da utilidade da metodologia aqui proposta para o Rorschach?

Em nossa opinião o que foi esquematizado aqui relativamente a um protocolo Rorschach poderá ser aplicado do ponto de vista comparativo a vários protocolos de proveniência geográfico-cultural diferente e de classificações psicopatológicas diversas. Isto permitiria mais facilmente a detecção de invariantes produzidas pelo aparelho psíquico nos domínios imaginário e simbólico. Quanto às classificações psicopatológicas diversas, o *problema freudiano da escolha da neurose e até da relação entre a neurose e a psicose* talvez pudesse ser renovado à luz das transformações dos núcleos míticos pessoais entre si.

O conceito de «transformações psicomitológicas» que propomos poderia sobretudo permitir uma nova teorização entre o conceito de mito e o de aparelho psíquico tal como desenvolvido a partir da obra freudiana. Isto sem cair em alguns excessos provenientes do paradigma da escola da psicologia analítica junguiana, paradigma que até onde sabemos dominou até hoje a pouco desenvolvida temática do mito no contexto do Rorschach.

REFERÊNCIAS

← Índice

- Abraham, K. (1909/2000). Rêve et mythe. Contribution à l'étude de la psychologie collective (1909). In K. Abraham (Ed.), *Oeuvres Complètes / I (1907-1914)*. Paris: Payot & Rivages
- Abraham, K. (1922/2000). L'araignée, symbole onirique (1922). In K. Abraham (Ed.), *Oeuvres Complètes / II (1915-1925)*. Paris: Payot & Rivages
- Alquié, F. (1969/1986). *A Filosofia de Descartes* (2 ed.). Lisboa: Presença (Orig.: *Descartes*, Paris: Hatier, 1969)
- Amaral Dias, C. (1997). *Tabela para uma Nebulosa - Desenvolvimentos a partir de Wilfred R. Bion*. Lisboa: Fim de Século
- Amaral Dias, C. (2003). *Modelos de Interpretação em Psicanálise*. Coimbra: Almedina
- Anzieu, D. (1985). *Le Moi-Peau*. Paris: Bordas
- Anzieu, D. (2003). Prefácio à edição francesa. In C. Chabert (Ed.), *O Rorschach na Clínica do Adulto - Interpretação Psicanalítica* (pp. 19-21). Lisboa: Climepsi
- Arlow, J. A. (1991). The personal myth. In P. Hartocollis & I. D. Graham (Eds.), *The Personal Myth in Psychoanalytic Theory* (pp. 21-35). Madison / Connecticut: International Universities Press
- Bachelard, G. (1943/1990). *O Ar e os Sonhos - Ensaio sobre a imaginação do movimento*. São Paulo: Martins Fontes (Orig.: *L'Air et les Songes. Essai sur L'Imagination du Mouvement*, Librairie José Corti, 1943)
- Barthes, R. (1985/1987). *A Aventura Semiológica*. Lisboa: Edições 70 (Orig.: *L'Aventure Sémiologique*, Paris: Éditions du Seuil, 1985)
- Baudrillard, J. (1976/1996). *A Troca Simbólica e a Morte* (J. Gama & A. Morão, Trans. 1ª ed. Vol. 1). Lisboa: Edições 70 (Orig.: *L'Échange Symbolique et la Mort*, Editions Gallimard, 1976)
- Baudrillard, J. (1976/1997). *A Troca Simbólica e a Morte* (J. Gama & A. Morão, Trans. 1ª ed. Vol. 2). Lisboa: Edições 70 (Orig.: *L'Echange Symbolique et la Mort*, Éditions Gallimard, 1976)

- Bettelheim, B. (1975/2002). *A Psicanálise dos Contos de Fadas* (16 ed.). Brasil: Paz e Terra (Orig.: *The Uses of Enchantment - The Meaning and Importance of Fairy Tales*, 1975)
- Bion, W. R. (1962/1991). *Learning from Experience*. London: Karnac (Orig: 1962)
- Bion, W. R. (1963/1984). *Elements of Psychoanalysis*. London: Karnac Books (Orig: 1963)
- Bion, W. R. (1965/1991). *Transformations*. London: Karnac Books (Orig: 1965)
- Bion, W. R. (1970/1991). *A Atenção e Interpretação - O acesso científico à intuição em psicanálise e grupos*. Rio de Janeiro: Imago Editora (Orig: 1970)
- Blumenberg, H. (1979/1990). *Work on Myth* (R. M. Wallace, Trans. 2 ed.). Cambridge and London: The MIT Press, Massachusetts, and London, England (Orig: *Arbeit am Mythos*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, Federal Republic of Germany, 1979)
- Bollas, C. (1982). The relations to the self as an object. *Internal. J. Psycho-Anal.*, 63, 347-359
- Breuer, J. (1893-95/1996). Considerações teóricas. In J. Breuer & S. Freud (Eds.), *Estudos sobre a Histeria (1893-1895)* (Vol. II, pp. 207-270). Rio de Janeiro: Imago Editora
- Breuer, J., & Freud, S. (1893-95/1981). Studies on Hysteria (1893-95) (J. Strachey, A. Freud, A. Strachey & A. Tyson, Trans.). In S. Freud (Ed.), *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud [1886-1939]* (Vol. S. E., 2, pp. 1-323). London: The Hogarth Press / Institute of Psychoanalysis (Orig.: 1893-95)
- Cardoso e Cunha, B. (1981). *Psicanálise e Estruturalismo* (F. Bernardo, Trans. 1ª ed.). Lisboa: Assírio & Alvim
- Cassirer, E. (1944/1995). *Ensaio sobre o Homem*. Lisboa: Guimarães Editores (Orig: *An Essay on Man*, New Haven: Yale University Press, 1944)
- Chabert, C. (1997/2003). *O Rorschach na Clínica do Adulto - Interpretação Psicanalítica* (2ª ed.). Lisboa: Climepsi (Orig: *Le Rorschach en Clinique Adulte - Interprétation Psychanalytique*, Paris, Dunod, 1997)

- Chabert, C. (1998/2000). *A Psicopatologia à Prova no Rorschach*. Lisboa: Climepsi
(Orig: *La Psychopatologie à l'Épreuve du Rorschach*, Dunod, Paris, 1998)
- Chemouni, J. (1997). *Psychanalyse et Anthropologie: Lévi-Strauss et Freud* (1ª ed.).
Paris: L'Harmattan
- Clifford, J. (1982). Structures of the Person. In *Person and Myth - Maurice Leenhardt in the Melanesian World* (1ª ed., pp. Cap XI, 172-188). Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press
- Damásio, A. R. (1999/2000). *O Sentimento de Si - O corpo, a emoção e a neurobiologia da consciência* (9 ed.). Lisboa: Publicações Europa-América (Orig.: *The Feeling of What Happens*, 1999)
- Damásio, A. R. (2003). *Ao Encontro de Espinosa - As emoções sociais e a neurologia do sentir* (4 ed.). Lisboa: Publicações Dom Quixote (Orig.: *Looking for Spinoza. Joy, Sorrow and the Feeling Brain*, 2003)
- Delrieux, A. (1993). *Lévi-Strauss, Lecteur de Freud: le Droit, l'Inceste, le Père et l'Echange des Femmes* (1ª ed.). Cahors, France: Points Hors Ligne
- Descartes, R. (1628/1987). *Regras para a Direcção do Espírito*. Lisboa: Estampa (Orig.: 1628; edição póstuma em 1721)
- Descartes, R. (1637/1978). *O Discurso do Método*. Lisboa: Livraria Sá da Costa (Orig.: 1637)
- Descartes, R. (1641/1985). *Meditações sobre a Filosofia Primeira*. Coimbra: Livraria Almedina (Orig.: 1641)
- Descartes, R. (1644/1989). *Princípios da Filosofia*. Lisboa: Guimarães Editores, Lda (Orig.: edição em latim, 1644; edição francesa 1647)
- Devereux, G. (1967/1980). *De l'Angoisse à la Méthode dans les Sciences du Comportement* (1ª ed.). Aubier: Flammarion (Orig: *From Anxiety to Method in the Behavioral Sciences*, Mouton et École Pratique des Hautes Études, 1967)
- Dundes, A. (1980). *Interpreting Folklore*. Bloomington: Indiana University Press
- Eco, U. (1973/1997). *O Signo* (5ª ed.). Lisboa: Editorial Presença (Orig: 1973)
- Eco, U. (2001). *A Estrutura Ausente - Introdução à Pesquisa Semiológica*. São Paulo: Editora Perspectiva

- Eliade, M. (1945/2000). *O Mito do Eterno Retorno*. Lisboa: Edições 70 (Orig: Gallimard, 1969)
- Eliade, M. (1957/2000). *Mitos, Sonhos e Mistérios* (S. Soares, Trans. 1ª ed.). Lisboa: Edições 70 (Orig: *Mythes, Rêves et Mistères*, Éditions Gallimard, 1957)
- Eliade, M. (1973/2000). *Aspectos do Mito*. Lisboa: Edições 70 (Orig: 1973)
- Fairbairn, R. (1943/2000). O recalçamento e a reparação dos objectos maus (com especial referência às neuroses de guerra) [1943]. In R. Fairbairn (Ed.), *Estudos Psicanalíticos da Personalidade* (pp. 83-110). Lisboa: Vega
- Fairbairn, R. (1944/2000). Estrutura endopsíquica considerada em termos de relações de objecto (1944). In R. Fairbairn (Ed.), *Estudos Psicanalíticos da Personalidade* (pp. 111-176). Lisboa: Vega
- Ferenczi, S. (1924/1993). Thalassa, Ensaio sobre a Teoria da Genitalidade (1924). In S. Ferenczi (Ed.), *Psicanálise 3 - Obras Completas*. São Paulo: Martins Fontes
- Freud, S. (1897/1996). Carta 75 (14 Novembro 1897). In S. Freud (Ed.), *Publicações Pré-Psicanalíticas e Esboços Inéditos* (Vol. S. E., 1). Rio de Janeiro: Imago Editora
- Freud, S. (1899/1981). Screen Memories (1899) (J. Strachey, A. Freud, A. Strachey & A. Tyson, Trans.). In S. Freud (Ed.), *First Psychoanalytic Publications (1893-1899)* (Vol. S. E., 3, pp. 299-322). London: The Hogarth Press / Institute of Psychoanalysis (Orig.: 1899)
- Freud, S. (1900-01/1981). *The Interpretation of Dreams (Second Part) and On Dreams (1900-1901)* (J. Strachey, A. Freud, A. Strachey & A. Tyson, Trans. Vol. S. E., 5). London: The Hogarth Press / Institute of Psychoanalysis (Orig.: 1900-1901)
- Freud, S. (1900-01/1996). A Interpretação dos Sonhos (Segunda Parte) (1900-1901). In S. Freud (Ed.), *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud (Vol. 1-24)* (Vol. S. E., 5). Rio de Janeiro: Imago Editora
- Freud, S. (1900/1981). *The Interpretation of Dreams (First Part) (1900)* (J. Strachey, A. Freud, A. Strachey & A. Tyson, Trans. Vol. S. E., 4). London: The Hogarth Press / Institute of Psychoanalysis (Orig.: 1900)
- Freud, S. (1901/1981). Fragment of an Analysis of a Case of Hysteria (1905 [1901]) (J. Strachey, A. Freud, A. Strachey & A. Tyson, Trans.). In S. Freud (Ed.), *A Case of*

- Hysteria, Three Essays on the Theory of Sexuality and other Works (1901-1905)* (Vol. S. E., 7, pp. 1-124). London: The Hogarth Press / Institute of Psychoanalysis (Orig.: 1901)
- Freud, S. (1901/1996). Fragmento da Análise de um Caso de Histeria, 1905 (1901). In S. Freud (Ed.), *Um Caso de Histeria, Três Ensaios Sobre a Teoria da Sexualidade e Outros Trabalhos (1901-1905)* (Vol. S. E., 7). Rio de Janeiro: Imago Editora (Orig.: 1905 [1901])
- Freud, S. (1907/1981a). Creative Writers and Day-Dreaming (1908 [1907]) (J. Strachey, A. Freud, A. Strachey & A. Tyson, Trans.). In S. Freud (Ed.), *Jensen's 'Gradiva' and Other Works (1906-1908)* (Vol. S. E., 9, pp. 141-154). London: The Hogarth Press / Institute of Psychoanalysis (Orig.: 1907)
- Freud, S. (1907/1981b). Obsessive Actions and Religious Practices (1907) (J. Strachey, A. Freud, A. Strachey & A. Tyson, Trans.). In S. Freud (Ed.), *Jensen's 'Gradiva' and Other Works (1906-1908)* (Vol. S. E., 9, pp. 115-128). London: The Hogarth Press / Institute of Psychoanalysis (Orig.: 1907)
- Freud, S. (1907/1996a). Atos Obsessivos e Práticas Religiosas (1907). In S. Freud (Ed.), *«Gradiva» de Jensen e outros Trabalhos (1906-1908)* (Vol. S. E., 9). Rio de Janeiro: Imago Editora (Orig.: 1907)
- Freud, S. (1907/1996b). Escritores Criativos e Devaneio, 1908 (1907). In S. Freud (Ed.), *«Gradiva» de Jensen e outros Trabalhos* (Vol. S. E., 9). Rio de Janeiro: Imago Editora (Orig.: 1907)
- Freud, S. (1908/1981). Family Romances (1909 [1908]) (J. Strachey, A. Freud, A. Strachey & A. Tyson, Trans.). In S. Freud (Ed.), *Jensen's 'Gradiva' and Other Works (1906-1908)* (Vol. S. E., 9, pp. 235-244). London: The Hogarth Press / Institute of Psychoanalysis (Orig.: 1908)
- Freud, S. (1908/1996). Sobre as Teorias Sexuais das Crianças (1908). In S. Freud (Ed.), *«Gradiva» de Jensen e outros Trabalhos (1906-1908)* (Vol. S.E., 9). Rio de Janeiro: Imago Editora
- Freud, S. (1909/1981a). Analysis of a Phobia in a Five-Year-Old Boy (1909) (J. Strachey, A. Freud, A. Strachey & A. Tyson, Trans.). In S. Freud (Ed.), *Two Case Histories*

- ('Little Hans' and the 'Rat Man') (1909)* (Vol. S. E., 10, pp. 1-152). London: The Hogarth Press / Institute of Psychoanalysis (Orig.: 1909)
- Freud, S. (1909/1981b). Notes Upon a Case of Obsessional Neurosis (1909) (J. Strachey, A. Freud, A. Strachey & A. Tyson, Trans.). In S. Freud (Ed.), *Two Case Histories ('Little Hans' and the 'Rat Man') (1909)* (Vol. S. E., 10, pp. 155-318). London: The Hogarth Press / Institute of Psychoanalysis (Orig.: 1909)
- Freud, S. (1912-13/1981). Totem and Taboo (1913 [1912-13]) (J. Strachey, A. Freud, A. Strachey & A. Tyson, Trans.). In S. Freud (Ed.), *Totem and Taboo and Other Works (1913-1914)* (Vol. S. E., 13, pp. 1-161). London: The Hogarth Press / Institute of Psychoanalysis (Orig.: 1955, 1 ed. SE / 1912-13)
- Freud, S. (1912-13/1996). Totem e Tabu - Alguns pontos de concordância entre a vida mental dos selvagens e dos neuróticos, 1913 (1912-13). In S. Freud (Ed.), *Totem e Tabu e outros Trabalhos (1913-1914)* (Vol. S.E., 13, pp. 21-168). Rio de Janeiro: Imago Editora (Orig.: 1912-13)
- Freud, S. (1915/1981). The Unconscious (1915) (J. Strachey, A. Freud, A. Strachey & A. Tyson, Trans.). In S. Freud (Ed.), *On the History of the Psycho-Analytic Movement, Articles About Metapsychology and Other Works (1914-1916)* (Vol. S. E., 14, pp. 141-216). London: The Hogarth Press / Institute of Psychoanalysis (Orig.: 1915)
- Freud, S. (1915/1991). The Unconscious. In S. Freud (Ed.), *On Metapsychology - The Theory of Psychoanalysis* (Vol. 11 / S. E., 14). London: Penguin Books (Orig.: *The Unconscious* (J. Strachey, A. Freud, A. Strachey & A. Tyson, Trans.). In S. Freud (Ed.), *On the History of the Psycho-Analytic Movement, Articles About Metapsychology and Other Works (1914-1916)* (Vol. S. E., 14). London: The Hogarth Press / Institute of Psychoanalysis (Orig.: 1915)
- Freud, S. (1915/1996). Os Instintos e suas Vicissitudes (1915). In S. Freud (Ed.), *A História do Movimento Psicanalítico, Artigos sobre Metapsicologia e outros Trabalhos (1913-1916)* (Vol. S. E., 14). Rio de Janeiro: Imago Editora
- Freud, S. (1916-17/1981). Lecture XXIII - The Paths to the Formation of Symptoms / [Part III] General Theory of the Neurosis (1917 [1916-17]) (J. Strachey, A. Freud, A. Strachey & A. Tyson, Trans.). In S. Freud (Ed.), *Introductory Lectures on*

- Psycho-Analysis (1916-1917 [1915-1917]), Part III* (Vol. S. E., 16, pp. 358-377). London: The Hogarth Press / Institute of Psychoanalysis (Orig.: 1916-17)
- Freud, S. (1916-17/1996a). Conferência XXI - O Desenvolvimento da Líbido e As Organizações Sexuais. In S. Freud (Ed.), *Conferências Introdutórias sobre Psicanálise (Parte III) (1916-17)* (Vol. S.E., 16). Rio de Janeiro: Imago Editora (Orig.: 1916-17)
- Freud, S. (1916-17/1996b). Conferência XXIII - Os Caminhos para a Formação dos Sintomas. In S. Freud (Ed.), *Conferências Introdutórias sobre Psicanálise (Parte III) (1916-17)* (Vol. S. E., 16). Rio de Janeiro: Imago Editora
- Freud, S. (1919/1981). The Uncanny (1919) (J. Strachey, A. Freud, A. Strachey & A. Tyson, Trans.). In S. Freud (Ed.), *History of an Infantile Neurosis and Other Works (1917-1919)* (Vol. S. E., 17, pp. 217-252). London: The Hogarth Press / Institute of Psychoanalysis (Orig.: 1919)
- Freud, S. (1919/1996). Prefácio a *Ritual: Estudos Psicanalíticos*, de Reik (1919). In S. Freud (Ed.), *História de uma Neurose Infantil e outros Trabalhos (1917-1919)* (Vol. S. E., 17). Rio de Janeiro: Imago Editora (Orig.: 1919)
- Freud, S. (1920/1981). Beyond the Pleasure Principle (1920) (J. Strachey, A. Freud, A. Strachey & A. Tyson, Trans.). In S. Freud (Ed.), *Beyond the Pleasure Principle, Group Psychology and Other Works (1925-1926)* (Vol. S. E., 18, pp. 1-64). London: The Hogarth Press / Institute of Psychoanalysis (Orig.: 1920)
- Freud, S. (1921/1991). Group Psychology and the Analysis of the Ego. In S. Freud (Ed.), *Civilization, Society and Religion* (Vol. 12, S. E. 18). London: Penguin Books (Orig: *Group Psychology and the Analysis of the Ego* (J. Strachey, A. Freud, A. Strachey & A. Tyson, Trans.). In S. Freud (Ed.), *Beyond the Pleasure Principle, Group Psychology and Other Works (1925-1926)* (Vol. S. E., 18), London: The Hogarth Press / Institute of Psychoanalysis, 1921)
- Freud, S. (1921/1996). Psicologia de Grupo e a Análise do Ego (1921). In S. Freud (Ed.), *Além do Princípio de Prazer, Psicologia de Grupo e outros Trabalhos (1925-1926)* (Vol. S. E., 18, pp. 79-154). Rio de Janeiro: Imago Editora (Orig: 1921)
- Freud, S. (1922/1981). Medusa's Head (1940 [1922]) (J. Strachey, A. Freud, A. Strachey & A. Tyson, Trans.). In S. Freud (Ed.), *Beyond the Pleasure Principle, Group*

- Psychology and Other Works (1925-1926)* (Vol. S. E., 18, pp. 273-274). London: The Hogarth Press / Institute of Psychoanalysis (Orig.: 1922)
- Freud, S. (1922/1993). Psycho-Analysis. In S. Freud (Ed.), *Historical and Expository Works on Psychoanalysis* (Vol. 15 / S. E., 18). London: Penguin Books (Orig.: "Psycho-Analysis" In S. Freud (Ed.), *Beyond the Pleasure Principle, Group Psychology and Other Works (1925-1926)* (Vol. S. E., 18). London: The Hogarth Press / Institute of Psychoanalysis, 1922)
- Freud, S. (1922/1996). Psicanálise. In S. Freud (Ed.), *Além do Princípio do Prazer, Psicologia de Grupo e outros Trabalhos (1925-1926)* (Vol. S.E., 18). Rio de Janeiro: Imago Editora (Orig.: 1922)
- Freud, S. (1923/1981). The Ego and the Id (1923) (J. Strachey, A. Freud, A. Strachey & A. Tyson, Trans.). In S. Freud (Ed.), *The Id and the Ego and Other Works (1923-1925)* (Vol. S. E., 19, pp. 13-68). London: The Hogarth Press / Institute of Psychoanalysis (Orig.: 1923)
- Freud, S. (1923/1996). O Ego e o Id (1923). In S. Freud (Ed.), *O Ego e o Id e outros Trabalhos (1923-1925)* (Vol. S. E., 19, pp. 27-80). Rio de Janeiro: Imago Editora (Orig.: 1923)
- Freud, S. (1925/1981). Inhibitions, Symptoms and Anxiety (1926 [1925]) (J. Strachey, A. Freud, A. Strachey & A. Tyson, Trans.). In S. Freud (Ed.), *An Autobiographical Study, Inhibitions, Symptoms and Anxiety, The Question of Lay Analysis and Other Works (1925-26)* (Vol. S. E., 20, pp. 87-178). London: The Hogarth Press / Institute of Psychoanalysis (Orig.: 1925)
- Freud, S. (1929/1996). O Mal-Estar na Civilização [1930 (1929)]. In S. Freud (Ed.), *O Futuro de uma Ilusão, O Mal-Estar na Civilização e outros Trabalhos (1927-1931)* (Vol. S. E., 21, pp. 73-150). Rio de Janeiro: Imago Editora (Orig.: 1929)
- Freud, S. (1932/1981a). Lecture XXXI - The Dissection of the Psychological Personality (1933 [1932]) (J. Strachey, A. Freud, A. Strachey & A. Tyson, Trans.). In S. Freud (Ed.), *New Introductory Lectures on Psycho-Analysis and Other Works (1932-1936)* (Vol. S. E., 22, pp. 57-80). London: The Hogarth Press / Institute of Psychoanalysis (Orig.: 1932)

- Freud, S. (1932/1981b). Lecture XXXII - Anxiety and Instinctual Life (1933 [1932]) (J. Strachey, A. Freud, A. Strachey & A. Tyson, Trans.). In S. Freud (Ed.), *New Introductory Lectures on Psycho-Analysis and Other Works (1932-1936)* (Vol. S. E., 22, pp. 81-111). London: The Hogarth Press / Institute of Psychoanalysis (Orig.: 1932)
- Freud, S. (1932/1996a). Conferência XXXI - A Dissecção da Personalidade Psíquica. In S. Freud (Ed.), *Novas Conferências Introdutórias sobre Psicanálise e outros Trabalhos 1933 (1932)* (Vol. S. E., 22). Rio de Janeiro: Imago Editora (Orig.: 1932)
- Freud, S. (1932/1996b). Conferência XXXII - Ansiedade e Vida Instintual. In S. Freud (Ed.), *Novas Conferências Introdutórias sobre Psicanálise e outros Trabalhos 1933 (1932)* (Vol. S. E., 22). Rio de Janeiro: Imago Editora (Orig.: 1932)
- Freud, S. (1937/1981a). Analysis Terminable and Interminable (1937) (J. Strachey, A. Freud, A. Strachey & A. Tyson, Trans.). In S. Freud (Ed.), *Moses and Monotheism, An Outline of Psycho-Analysis and Other Works (1937-1939)* (Vol. S. E., 23, pp. 216-254). London: The Hogarth Press / Institute of Psychoanalysis (Orig.: 1937)
- Freud, S. (1937/1981b). Constructions in Analysis (1937) (J. Strachey, A. Freud, A. Strachey & A. Tyson, Trans.). In S. Freud (Ed.), *Moses and Monotheism, An Outline of Psycho-Analysis and Other Works (1937-1939)* (Vol. S. E., 23, pp. 255-270). London: The Hogarth Press / Institute of Psychoanalysis (Orig.: 1937)
- Freud, S. (1938/1996). A Divisão do Ego no Processo de Defesa, 1940 (1938). In S. Freud (Ed.), *Moisés e o Monoteísmo, Esboço de Psicanálise e outros Trabalhos (1937-1939)* (Vol. S. E., 23). Rio de Janeiro: Imago Editora
- Fried, R. (1997). Personal and Classical Myth. A Confrontation on the Acropolis. *International Forum of Psycho-Analysis*, 6, 7-15
- Gennep, A. V. (1909/1978). *Os Ritos de Passagem*. Petrópolis: Editora Vozes, Ltda (Orig.: *Les rites de passage; étude systématique des rites de la porte et du seuil, de l'hospitalité, de l'adoption, de la grossesse et de l'accouchement, de la naissance, de l'enfance, de la puberté, de l'initiation, de l'ordination, du*

- couronnement des fiançailles et du mariage, des funérailles, des saisons, etc.*, Paris: É. Nourry, 1909)
- Gillespie, W. (1980). Book Review: Klein by Hanna Segal. *Internal J. Psycho-Anal.*, 61, 85-88
- Graham, I. (1991). Conceptual streaming in clinical theory: personal myth as a bridging concept. In P. Hartocollis & I. D. Graham (Eds.), *The Personal Myth in Psychoanalytic Theory* (pp. 1-17). Madison / Connecticut: International Universities Press
- Green, A. (1991). On the constituents of the personal myth. In P. Hartocollis & I. D. Graham (Eds.), *The Personal Myth in Psychoanalytic Theory* (pp. 63-87). Madison / Connecticut: International Universities Press
- Green, A. (1992/1994). O Mito: um objecto transicional colectivo. In A. Green (Ed.), *O Desligamento - Psicanálise, Antropologia e Literatura*. Rio de Janeiro: Imago (Orig: La Déliaison, Paris: Société d'Édition Les Belles Lettres, 1992)
- Greenberg, J. R., & Mitchell, S. A. (1983/2003). *Relações de Objecto na Teoria Psicanalítica*. Lisboa: Climepsi (Orig.: *Object Relations in Psychoanalytic Theory*, Harvard University Press, 1983)
- Greenson, R. R. (1958). On screen defenses, screen hunger, and screen identity. *Amer. Psychoanal. Asso.*, 6, 242-262
- Gullestad, S. E. (1995). The Personal Myth as a Clinical Concept. *Int. J. Psycho-Anal.*, 76, 1155-1166
- Hartocollis, P., & Graham, I. D. (Eds.). (1991). *The Personal Myth in Psychoanalytic Theory*. Madison / Connecticut: International Universities Press
- Hegel, W. F. (1817/1894). *Philosophy of Mind* (W. Wallace, Trans.). Oxford: Clarendon Press (Orig.: *Phänomenologie des Geistes*, [Heidelberg 1817, rev. Berlin 1827, 1830]; *Encyclopaedia Philosophy of Spirit as Hegel's Philosophy of Mind*, tr. W. Wallace, 1894)
- Hinshelwood, R. D. (1989/1991). *A Dictionary of Kleinian Thought*. London: Free Association Books (Orig.: 1989)
- Husserl, E. (1900/2005). *Investigações Lógicas. Prolegómenos à Lógica Pura* (Vol. I). Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa (Orig.: *Logische*

- Untersuchungen - Erster Band Prolegomena zur reinen Logik*, Husserliana, Band XVIII, Martinus Nijhoff Publishers, The Hague, 1975 [1900])
- Husserl, E. (1907/1986). *A Ideia de Fenomenologia*. Lisboa: Ed. 70 (Orig.: *Die Idee der Phänomenologie*, 1907)
- Husserl, E. (1929/2001). *Meditações Cartesianas - Introdução à fenomenologia*. São Paulo: Madras Editora, Ltda (Orig.: (Husserliana 1), *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. [Cartesian meditations and the Paris lectures.] Edited by S. Strasser. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1973, [1929])
- Jakobson, R. (1963). *Essais de Linguistique Générale*. Paris: Minuit
- Jakobson, R. (1977). *Seis Lições sobre o Som e o Sentido* (1 ed.). São Paulo: Moraes Editores
- Jung, C. G. (1961/1986). *Memórias, Sonhos, Reflexões (Reunidas e editadas por Aniela Jaffé)* (D. F. d. Silva, Trans.). Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira (Orig: 1961)
- Jung, C. G. (1964/s.d). *Chegando ao inconsciente* (M. L. Pinho, Trans.). In J. Freeman (Ed.), *O Homem e seus Símbolos (Carl G.Jung, M.-L. Von Franz, Joseph L. Henderson, Jolande Jacobi, Aniela Jaffé)* (5 ed., pp. 18-103). Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira (Orig.: 1964)
- Kaës, R. (1993). Introduction au concept de transmission psychique dans la pensée de Freud. In R. Kaes, H. Faimberg, M. Enriquez & J.-J. Baranes (Eds.), *Transmission de la Vie Psychique entre Générations* (pp. 17-58). Paris: Dunod
- Kant, E. (1781/1989). *Crítica da Razão Pura* (2 ed.). Lisboa: FCG (Orig.: *Kritik der Reinen Vernunft*, 1781)
- Kernberg, O. F. (1991). «Mythological Encounters» in the psychoanalytic situation. In P. Hartocollis & I. D. Graham (Eds.), *The Personal Myth in Psychoanalytic Theory* (pp. 37-48). Madison / Connecticut: Internatonal Universities Press
- Klein, M. (1928). Early Stages of the Oedipus Conflict. *International Journal of Psycho-Analysis*, 9, 167-180
- Klein, M. (1930). The Importance of Symbol-Formation in the Development of the Ego. *International Journal of Psycho-Analysis*, 11, 24-39

- Klein, M. (1930/1996). A importância da formação de símbolos no desenvolvimento do ego (1930). In M. Klein (Ed.), *Amor, Culpa e Reparação e outros Trabalhos (1921-1945)*. Rio de Janeiro: Imago (Orig.: 1930)
- Kris, E. (1952). *Psychoanalytic Explorations in Art*. New York: Int. Univ. Press
- Kris, E. (1956). The Personal Myth. A Problem in Psychoanalytic Technique. *Amer. Psychoanal. Asso.*, 4, 653-681
- Kris, E., & Kurz, O. (1935/1988). *Lenda, Mito e Magia na Imagem do Artista - Uma Experiência Histórica* (A. M. D. Rechená, Trans. 1ª ed.). Lisboa: Editorial Presença (Orig: *Legend, Myth and Magic in the Image of the Artist - A Historical Experiment*, Yale University, 1979; [«Zur Psychologie alterer Biographik dargestellt an der des Kunstlers», *Imago*, 21, pp. 320-44, 1935; «The image of the Artist: A Psychological Study of the Role of Tradition in Ancient Biographies» In *Psychoanalytic Explorations in Art*, 1952)
- Lacan. (1965/1998). A ciência e a verdade (1965/66). In Lacan (Ed.), *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor (Orig.: 1965; *Escritos*, 1966)
- Lacan, J. (1953/1987). *O Mito Individual do Neurótico* (F. B. Brigitte Cardoso e Cunha, Margarida Medeiros, Tito Cardoso e Cunha, Trans. 2ª ed.). Lisboa: Assírio & Alvim (Orig: 1978 (versão corrigida por J. A. Miller); 1966 (proferida por Lacan em Seminário); [1953])
- Lacan, J. (1953/1998). Função e Campo da Fala e da Linguagem em Psicanálise. In J. Lacan (Ed.), *Escritos* (pp. 238-324). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, Lda (Orig.: *Relatório do Congresso de Roma, Istituto di Psicologia della Università di Roma*, 26-27 de Setembro de 1953). Publicado em *La Psychanalyse*, Paris, PUF, vol.I, 1956, p.81 a 166.
- Lacan, J. (1954-55/1992). *O Seminário, Livro 2 - O Eu na Teoria de Freud e na Técnica da Psicanálise* (M. C. L. P. c. c. d. L. Q. d. Andrade, Trans. 3ª ed. Vol. 2). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor (Orig: *Le Séminaire de Jacques Lacan. Livre II: Le Moi dans la Théorie de Freud et dans la Technique de la Psychanalyse* (1954-1955), Éditions du Seuil, 1978)

- Lacan, J. (1956-57/1995). *O Seminário, Livro 4 - A Relação de Objecto (1956-1957)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor (Orig: *Le Séminaire de Jacques Lacan. Livre IV: La Relation d'Objet*, 1956-1957)
- Lacan, J. (1957/1998). A Instância da Letra no Inconsciente ou a Razão desde Freud. In J. Lacan (Ed.), *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, Lda (Orig.: Pronunciado em 9 de maio de 1957 no anfiteatro Descartes, na Sorbonne, a pedido do Grupo de Filosofia da Federação dos Estudantes de Letras. Redação datada de 14-16 de maio de 1957. Publicado no volume 3 de *La Psychanalyse* (sobre o tema "Psicanálise e ciências humanas"). Paris, PUF, 1957, p.47 a 81)
- Lacan, J. (1960/1998). Subversão do Sujeito e Dialética do Desejo no Inconsciente Freudiano. In J. Lacan (Ed.), *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, Lda (Orig.: Comunicação feita num congresso reunido em Royaumont, por obséquio dos "Colóquios filosóficos internacionais", sob o título "A dialética", a convite de Jean Wahl, 19 a 23 de setembro de 1960)
- Lacan, J. (1966). Fonction et Champ de la Parole et du Langage en Psychanalyse. In J. Lacan (Ed.), *Écrits I* (pp. 111-208). Paris: Seuil
- Lacan, J. (1966/1998a). À Memória de Ernest Jones: Sobre sua Teoria do Simbolismo. In J. Lacan (Ed.), *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor (Orig.: 1966)
- Lacan, J. (1966/1998b). *Escritos* (V. Ribeiro, Trans. 3ª ed.). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, Ltda (Orig: *Écrits*, Paris, Éditions du Seuil, 1966)
- Lacan, J. (1966/1998c). Situação da Psicanálise e Formação do Psicanalista em 1956. In J. Lacan (Ed.), *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, Lda (Orig.: 1966)
- Lacan, J. (1966/1998d). Variantes do Tratamento-Padrão. In J. Lacan (Ed.), *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, Lda (Orig.: 1966)
- Lagache, D. (1977). *Les Hallucinations Verbales et Travaux Cliniques (1932-1946)* (1 ed. Vol. 1). Paris: Puf
- Laplanche, J., & Pontalis, J.-B. (1967/1994). *Vocabulário de Psicanálise*. Lisboa: Edições 70 (Orig: *Vocabulaire de la Psychanalyse*, Presses Universitaires de France, 1967)
- Leenhardt, M. (1947/1971). *Do Kamo. La Personne et le Mythe dans le Monde Mélanésien*. Paris: Gallimard (Orig.: 1947)

- Leichtman, M. (1996). The Nature of the Rorschach Task. *Journal of Personality Assessment*, 67(3)
- Lévi-Strauss, C. (1949/1970a). A eficácia simbólica. In C. Lévi-Strauss (Ed.), *Antropologia Estrutural* (pp. 215-236). Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro (Orig: L'efficacité symbolique, *Revue de l'Histoire des Religions*, t. 135, n° I, 1949, pp. 5-27)
- Lévi-Strauss, C. (1949/1970b). Introdução: História e Etnologia. In C. Lévi-Strauss (Ed.), *Antropologia Estrutural* (4ª ed., pp. 13-44). Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro (Orig: "Histoire et ethnologie", *Revue de Métaphysique et de Morale*, 54.º ano, ns. 3-4, 1949, pp. 363-391)
- Lévi-Strauss, C. (1950/1988). Introdução à Obra de Marcel Mauss. In M. Mauss (Ed.), *Ensaio sobre a Dádiva* (pp. 9-45). Lisboa: Edições 70 (Orig.: In *Sociologie et Anthropologie*, Paris, Puf, 1950)
- Lévi-Strauss, C. (1955/1970). A estrutura dos mitos. In C. Lévi-Strauss (Ed.), *Antropologia Estrutural* (pp. 237-). Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro (Orig: The structural study of myth, in: Myth, A Symposium, *Journal of American Folklore*, vol 78, n° 270, out-dez, 1955, pp. 428-444)
- Lévi-Strauss, C. (1964). *Mythologiques - Le Crut et le Cuit* (1ª ed. Vol. 1). Paris: Plon
- Lévi-Strauss, C. (1964/1991). *Mitológicas - O Crú e o Cozido* (B. Perrone-Moisés, Trans. 1ª ed. Vol. 1). São Paulo: Editora Brasiliense (Orig: *Le Crut et le Cuit*, Librairie Plon, 1964)
- Lévi-Strauss, C. (1971). *Mythologiques - L'Homme Nu* (1ª ed. Vol. 4). Paris: Plon
- Lévi-Strauss, C. (1985/1987). *A Oleira Ciumenta* (J. A. B. F. Dias, Trans.). Lisboa: Edições 70 (Orig: *La Potière Jalouse*, Librairie Plon, 1985)
- Lewin, B. D. (1953). Reconsideration of the dream screen. *Psychoanal. Quart.*, 2, 174-199
- Malinowski, B. (1926/1992). Myth in Primitive Psychology (1926). In I. Strenski (Ed.), *Malinowski and the Work of Myth* (pp. 77-116). Princeton, New Jersey: Princeton University Press (Orig.: 1926)

- Malinowski, B. (s.d/1992). Myth as a Dramatic Development of Dogma. In I. Strenski (Ed.), *Malinowski and the Work of Myth*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press (Orig.: data desconhecida)
- Mann, T. (1981). Freud and the Future. In P. Meisel (Ed.), *Freud - A Collection of Critical Essays* (pp. 45-60). New Jersey: Prentice-Hall, Inc.
- Marques, M. E. (1999/2001). *A Psicologia Clínica e o Rorschach - Modelos de observação e teorias das transformações em psicologia clínica* (2ª ed.). Lisboa: Climepsi (Orig: 1999)
- Martinho, J. (2001). *Freud e Companhia*. Lisboa: Almedina
- Masson, J. M. (1985/1986). *A Correspondência Completa de Sigmund Freud para Wilhelm Fliess (1887-1904)* (D. V. Ribeiro, Trans. 1ª ed.). Rio de Janeiro: Imago Editora, Ltda (Orig: *The Freud / Fliess Correspondence*, Under the Berne Convention Sigmund Freud Copyrights, Ltd; J. M. Masson for the Editorial Matter, 1985)
- Matos, A. C. d. (2001). O silêncio na comunicação psicanalítica. In A. C. d. Matos (Ed.), *A Depressão - episódios de um percurso em busca do seu sentido* (pp. 21-32). Lisboa: Climepsi Editores (Orig: Jomal do Médico, CII (1874): 229-232, Fevereiro, 1980)
- Meletinsky, E., Nekludov, S., Novik, E., & Segal, D. (1974). Problems of the structural analysis of fairytales. In P. Maranda (Ed.), *Soviet Structural Folklorists* (pp. 73-142). The Hague; Paris: Mouton
- Meltzer, D. (1991). Facts and fictions. In P. Hartocollis & I. D. Graham (Eds.), *The Personal Myth in Psychoanalytic Theory* (pp. 49-61). Madison / Connecticut: Internatonal Universities Press
- Merleau-Ponty, M. (1945/1999). *Fenomenologia da Percepção* (C. A. R. d. Moura, Trans. 2ª ed.). São Paulo: Livraria Martins Fontes Editora (Orig: *Phénoménologie de la Perception*, Éditions Gallimard, 1945)
- Merquior, J. G. (1975). *A Estética de Lévi-Strauss*. RJ: Tempo Brasileiro
- Mezan, R. (1987). *Psicanálise, Judaísmo: Ressonâncias*. Campinas: Editora Escuta
- Mijolla, A. d. (1981/2003). *Les Visiteurs du Moi - Fantômes d'Identification*. Paris: Les Belles Lettres (Orig.: 1981)

- Miller, G. A. (1956/1994). The Magical Number Seven, Plus or Minus Two: Some Limits on Our Capacity for Processing Information. *Psychological Review*, 101, 343-352 (Orig.: partial reprint of an original work published in 1956 in the *Psychological Review*, 63, 81-97. Comments by Alan Baddeley and Richard M. Shiffrin and Robert M. Nosofsky follow this article)
- Morin, E. (1977/1987). *O Método I - A natureza da natureza* (2 ed.). Lisboa: Europa-América (Orig.: *La Méthode. La Nature de la Nature*, Paris: Éditions du Seuil, 1977)
- Muller, M. (1873/2002). *Mythologie Comparée*. Paris: Éditions Robert Laffont (Orig.: 1873)
- Neto, D. A. (1993). *Mito e Psicanálise - Estudos Psicanalíticos sobre Formas Primitivas de Pensamento* (1ª ed.). São Paulo: Papirus Editora
- Nunberg, H., & Federn, E. (Eds.). (1906-08/1962). *Minutes of the Vienna Psychoanalytic Society, 1906-1908 (Vol. I)* (Vol. I). New York: International Universities Press, Inc (Orig.: 1962 [1906-1908])
- Pereira, F. (1990). Significação e Representação. *Análise Psicológica*, 3 (VIII), 327-338
- Pereira, F. (2002). *Sonhar Ainda: Do Sonho-Desejo-Realizado ao Sonho Emblemático* (2ª ed.). Lisboa: Instituto Superior de Psicologia Aplicada
- Platão. (Séc. V A.C./2001). *A República* (M. H. d. R. Pereira, Trans. 9ª ed.). Lisboa: FCG
- Potamianou, A. (1985). The Personal Myth—Points and Counterpoints. *Psychoanalytic Study of the Child*, 40, 285-296
- Rank, O. (1914). The Myth of the Birth of the Hero: A Psychological Interpretation of Mythology. *Journal of Nervous and Mental Disease Publishing*
- Rank, O. (1924/s.d). *Le Traumatisme de la Naissance - Influence de la Vie Prénatale sur l'Évolution de la Vie Psychique Individuelle et Collective. Étude Psychanalytique* (S. Jankélévitch, Trans. 1ª ed.). Paris: Éditions Payot (Orig: 1924)
- Ricoeur, P. (1983). *A Metáfora Viva*. Porto: Rés Editora (Orig.: *La Métaphore Vive*)
- Ricoeur, P. (1988). Existência e hermenêutica. In P. Ricoeur (Ed.), *O Conflito das Interpretações - Ensaios de hermenêutica* (pp. 5-27). Porto: Rés Editora
- Sagan, C. (1980). *Cosmos* (1 ed.). New York: Random House

- Sandler, P. C. (2005). *The Language of Bion. A Dictionary of Concepts*. London: Karnac Books
- Sartre, J.-P. (1940/2000). *L'Imaginaire. Psychologie, phénoménologie de l'imagination*. Paris: Gallimard (Orig.: 1940)
- Saussure, F. d. (1916/1972). *Cours de Linguistique Générale*. Paris: Payot (Orig.: publiée par Bally et Albert Séchehaye avec la collaboration de Albert Riedlinger, [1916])
- Saussure, F. d. (1916/1995). *Curso de Linguística Geral*. Lisboa: Publicações Dom Quixote (Orig.: *Cours de Linguistique Générale*, Paris: Payot, 1971, [1916])
- Schafer, R. (1952/1986). Content analysis in the rorschach test. In R. Schafer (Ed.), *Projective Testing and Psychoanalysis* (3rd ed., pp. 8-14). Madison, Connecticut: International Universities Press, Inc (Orig: prepared for a panel discussion at the 1952 Annual Meeting of the Society for Projective Techniques. First published in the *Journal of Projective Techniques*, 17: 335-339; 1967)
- Searles, H. (1960/1986). *L'Environnement Non Human*. Paris: Éditions Gallimard (Orig: 1960)
- Stolorow, R. D., Orange, D. M., & Atwood, G. E. (2001). Cartesian and Post-Cartesian Trends in Relational Psychoanalysis. *Psychoanalytic Psychology*, 18, 468-484
- Strenski, I. (1992). Introduction: Malinowski and myth. In I. Strenski (Ed.), *Malinowski and the Work of Myth* (pp. XI-XXXII). Princeton, New Jersey: Princeton University Press
- Thompson, S. (1946/1977). *The Folktale* (9^a ed.). Berkeley / Los Angeles / London: University of California Press (Orig: 1946)
- Troubetzkoy, N. (1939/1949). *Principes de Phonologie*. Paris (Orig.: 1939)
- Tylor, E. B. (1871/1958). *Primitive Culture - The Origins of Culture, I* (Vol. I). New York, Evanston and London: Harper Torchbooks / The Cloister Library (Orig.: 1871)
- Winnicott, D. W. (1999). Transitional Objects and Transitional Phenomena. In D. W. Winnicott (Ed.), *Playing and Reality* (pp. 169). London and New York: Routledge (Orig: 1971)
- Wisdom, J. O. (1961). A Methodological Approach to the Problem of Hysteria. *International Journal of Psychoanalysis*, 42, 224-237

ANEXO

← Índice

GRELHA PSICOMITOLÓGICA SOBRE O CASO RÉGIS, DE CHABERT

(1998/2000, p.235-240)

1			1. Insecto	2. borboleta					
2			3. Concorde (avião)	4. Objecto interplanetário que entra na vagina	(a mesma coisa... o nada) (2ª Prot.)				
3			5. Dois tipos que discutem	6. cabeça de monstro e coroa de sangue, não uma auréola. Cristo tinha auréola	7. cada tipo tem um cérebro vermelho por detrás da cabeça	8. inteligência degradante dos civilizados			
4			9. Monstro negro, simétrico, e cauda de cacto, mãos de pinças, picante	10. traqueia-arteria do monstro e ventosas nos pés					
5			11. Borboleta e cabeça de caracol						
6			12. Cruz	13. cruz e dois olhos e pulmões na vertical e asas na horizontal; cruz na placa de insectos; insectos em formol	14. cabeça e olhos maus, não respira mas tem pulmões, é imortal	15. folha de palmeira p educar subdesenvolvidos	(França cortada em duas, estandarte ao meio; Bretanha ao lado, tomavrak em baixo; totem cortado em dois) (2ª Prot.)		
7			16. dois pássaros que fazem boca a boca à distância	17. pousados s: duas pedras, unidos pelas mãos, como vagões	(O nada; morto, depois do nada; o niilista agarra-se ao nada) (2ª Prot.)				
8			18. Ratos rosa na engorda (só comem, como porcos) para serem comidos	19. Estátuas da cated. Paris; Árvore da vida em cima delas; Mãos fixadas na catedral e na árvore da vida;	20. fogo da terra debaixo da árvore da vida				
9			21. dois diabos e cornos de rinoceronte	22. de cada lado um géiser	23. e um cérebro verde de rinoceronte	24. super-homem sem cabeça com testículos no lugar dos braços; na cabeça o super-homem tem dois cérebros verdes de rinoceronte, o géiser sai do pescoço e dois diabos observam; diabos grávidas; diabos em estátua; diabos = estátua da Virgem e busto de Deus	(Mundo cortado em dois, sentado sobre um falo, representado duas vezes, duas partes do mundo) (2ª Prot.)		
10			25. uma aranha azul de cada lado; duas aranhas azuis	26. sinal de progresso (procura de petróleo no solo) apontado ao céu, à divindade	27. flores campestres por baixo das aranhas esmagadas	28. um par de soutien azul	29. com uma lagarta vermelha de cada lado	30. dois pintainhos em baixo	31. cabeça do diabo e 2 capacetes ou misseis