

Instituto Sedes Sapientiae

Conselho de Direção do Departamento de Psicanálise do Instituto Sedes Sapientiae – gestão 2008/2010

Ana Maria Sigal Rosenberg (Grupos de Formação Contínua), Heidi Tabacof (Relações Internas e Representante do Departamento no Núcleo de Departamentos), Leonor Rufino (Eventos), Maria Antonieta Whately (Administração e Tesouraria), Maria Aparecida Kfoury Aidar (Relações Externas), Maria Elisa Pessoa Labaki (Publicações), Maria de Fátima Milnitsky (Transmissão e Pesquisa), Maria Marta Assolini (Clínica), Marli Ciriaco Vianna (Cursos), Rita Cassia Cardeal (Representante da Comissão de Admissão)

Percurso

REVISTA DE PSICANÁLISE: ANO XXII - DEZEMBRO DE 2009

Conselho Editorial

Camila Salles Gonçalves, Eliana Borges Pereira Leite, Leda Maria Codeço Barone, Lilian Quintão, Mania Deweik, Maria Elisa Pessoa Labaki

Grupo Administrativo

Zulmira M. Montiel e Eva Wongtschowski

Grupo de Entrevistas

Andréa Carvalho Mendes de Almeida, Bela M. Sister, Danielle Breyton, Renata Politi, Silvio Hotimsky, Susan Markuszower

Grupo de Debates

Suzan Markuszower e Gisela Haddad

Conselho Editorial de Resenhas

Camila Salles Gonçalves, Darcy Haddad Daccache, Mania Deweik, Maria de Lourdes Caleiro Costa (coordenadora), Rubia Delorenzo, Sergio Telles

Conselho Científico, Consultores *ad hoc*

Abrão Slavutzky (Porto Alegre), Ana Cecília Carvalho (Universidade Federal de Minas Gerais), Ana Helena Stahl (Paris), Arthur Nestrovsky (São Paulo), Benny Lafer (Universidade de São Paulo), Daniel Orlievsky (Universidade de Buenos Aires), David Levisky (Sociedade de Psicanálise de São Paulo), Dominique Fingermann (Escola de Psicanálise dos Fóruns do Campo Lacaniano), Elias M. da Rocha Barros (Sociedade de Psicanálise de São Paulo), Gilda Sobral Pinto (Sociedade de Psicanálise da Cidade do Rio de Janeiro), Heitor O'Dwyer de Macedo (Quatrième Groupe), Inês Marques (Société Psychanalytique de Paris), João A. Frayze-Pereira (Universidade de São Paulo), Joel Birman (Universidade Estadual do Rio de Janeiro), Luís Celes (Universidade de Brasília), Luís Cláudio Figueiredo (Pontifícia Universidade Católica de São Paulo), Luiz Eduardo Prado de Oliveira (Quatrième Groupe), Marcelo Marques (Association Psychanalytique de France), Marcia Neder Bacha (Universidade Federal do Mato Grosso do Sul), Maria Helena Fernandes (Instituto Sedes Sapientiae), Maria Rita Kehl (Associação Psicanalítica de Porto Alegre), Marlise Bassani (Pontifícia Universidade Católica de São Paulo), Nélson Coelho Jr. (Universidade de São Paulo), Purificacion Barcia Gomes (Instituto Sedes Sapientiae), Rosine Perelberg (British Psychoanalytic Society), Urania Tourinho Peres (Colégio de Psicanálise da Bahia)

Linha editorial

Percurso é publicada pelo Departamento de Psicanálise do Instituto Sedes Sapientiae. É uma revista científica dedicada ao avanço dos conhecimentos psicanalíticos em suas vertentes clínica, teórica, metodológica e epistemológica. Visando a estimular o debate entre as várias correntes da Psicanálise, aceitamos trabalhos de todas as orientações, tanto de membros do Departamento quanto de colegas de outras instituições brasileiras e estrangeiras. Pautamo-nos por um ideal exigente de qualidade científica, literária e estética, pela abertura às inovações consistentes, pelo respeito à complexidade da vida psíquica e dos fenômenos socioculturais, pela recusa do dogmatismo, da intolerância e dos reducionismos, pelo diálogo com as áreas conexas. Acreditamos que o pensamento crítico contribui para libertar o espírito das amarras que o prendem à ignorância e ao sofrimento. Como disse Freud, "a voz da razão é suave, mas termina por se fazer ouvir".

Digitização de originais

Angela Maria Vitorio • Tel.: (11) 9705-2916 • angela.vitorio@uol.com.br

Revisão

Simone Zaccarias • Tel.: (11) 9897-1362 • simonezac@yahoo.com.br

Projeto e produção gráfica

Sergio Kon • A Máquina de Ideias • Tel.: (11) 3062-6086 • amaquina@aclnet.com.br

Assinaturas

Jessica Janete da Silva, Regiane Montiel • Tel./Fax: (11) 3816-3780

Capa

Miriam Nigri Schreier. *Evocações*. Técnica mista sobre tela, 90 x 70 cm, 2005. • www.miriamnigrischreier.art.br

Coordenação editorial / Recepção de originais para publicação

Renato Mezan • Rua Amália de Noronha, 198 • 05410-010 São Paulo • Tel./Fax: (11) 3081-4851

Grafia atualizada segundo o Novo Acordo Ortográfico.

Site na Internet: www.uol.com.br/percurso • e-mail: percurso@uol.com.br

Percurso é indexada em *Psychoanalytic Abstracts*, Washington, D.C., USA.



Instituto Sedes Sapientiae

R. Ministro de Godoy, 1484
05015-900 São Paulo SP
Tel.: (11) 3866-2730
Secretário dos Departamentos:
Juliano Pedrosa Chrisostomo
deptodepsicanalise@sedes.org.br



Gráfica e Editora Santuário

Rua Pe. Claro Monteiro, 342
12570-000 Aparecida SP
Tel.: (12) 3104-2000
Fax: (12) 3104-2036
0800-16-00-04

Acasos

Percorso 43

REVISTA DE PSICANÁLISE: ANO XXII: DEZEMBRO DE 2009

Sumário

Table of contents

3 Sumário
Table of contents

7 Editorial
Letter from the editors

TEXTOS

PAPERS

9 A religião, a ciência e a Psicanálise
Religion, science and Psychoanalysis
Sidi Askofaré

17 Quando não se pode mais esquecer
When we can't forget anymore
Adela Stoppel de Gueller + Renata Udler Cromberg

37 A chegada da peste
The landing of the pest
Myriam Chinalli

47 O que a arte pode ensinar aos psicanalistas
What art can teach to psychoanalysts
Lia Fernandes

61 A potência singular da Psicanálise grupal
The peculiar power of Grupal Psychoanalysis
Maria Lúcia de Moraes Borges Calderoni

73 Perspectivas sobre processos de somatização
Perspectives on somatization processes
 Cristiane Curi Abud + Juliana Carolina Blum da Silva +
 Bruno Espósito

87 Masoquismo estético nos sujeitos
Aesthetic masochism in subjects
 Felipe Lessa da Fonseca

99 Autorias dissonantes
Dissonant authorships
 Paula Patrícia S. N. Francisquetti

107 Jung entre a angústia e o mito
Jung between anxiety and myth
 Caio Liudvik

ENTREVISTA

INTERVIEW

121 Marta Gerez Ambertín
 Supereu: avesso do desejo
Superego: reverse of desire

DEBATE

DEBATE

131 Psicanálise e neurociência
Psychoanalysis and neuroscience
 Marie Cristine Laznik + Monah Winograd +
 Aldo B. Lucion + Marcos T. Mercadante

LEITURAS

BOOK REVIEWS

139 Sonhar depois de Freud [*Sonhar, dormir, psicanalisar: viagens ao informe*]
Dreaming after Freud
 Mara Caffé

145 Pensando sobre a internet [*Internet, el éxtasis inquietante*]
Thinking about the internet
 Sérgio Telles

- 149 Maria Rita Kehl: uma obra e sua pulsão [*O tempo e o cão: a atualidade das depressões*]
Maria Rita Kehl: A work and its drive
Marion Minerbo
- 154 Luiz Meyer. Um estilo na psicanálise [*Rumor na Escuta*]
Luiz Meyer. A style in Psychoanalysis
Luís Claudio Figueiredo
- 157 Pensamentos sobre as linguagens [*Linguagens e pensamento*]
Thoughts on languages
Maíra Firer Tanis
- 160 Sensibilidade para psicanalisar [*Presença sensível: cuidado e criação na clínica psicanalítica*]
Sensibility to analyze
Eurema Gallo de Moraes
- 163 Projeto terapêutico [*Projecto Terapêutico – De Piera Aulagnier al psicoanálisis actual*]
Therapeutic project
Carlos Guillermo Bigliani
- 167 A ética da análise com crianças [*Psicanálise com crianças – perspectivas teórico-clínicas*]
Ethics of analysis with children
Karina Codeço Barone
- 172 Novos matizes do feminino [*Interlocuções sobre o feminino*]
New shades in the feminine
Rubens Marcelo Volich
- 181 Psicanálise de crianças na contemporaneidade [*Psicanálise com crianças na contemporaneidade: extensões da clínica*]
Psychoanalysis with children today
Isabel Marazina

- 184 Teoria dos campos: uma interpretação ampla e crítica da psicanálise [*Olhar: Fabio Herrmann – uma viagem psicanalítica*]
Theory of the Fields: a wide, critical interpretation of Psychoanalysis
Pedro Henrique D'Ávila Mascarenhas
- 189 Colaboradores deste número
Contributors to this issue
- 191 Normas para envio de artigos e resenhas
Rules for contributors
- 193 Onde encontrar *Percurso*
Where to find Percurso
- 197 Para assinar *Percurso*
How to subscribe to Percurso

Editorial

No campo psicanalítico e em sua história, a religião figura sob os mais diversos aspectos. Sobre o *monstruoso* tema, é desnecessário utilizarmos apenas uma oposição acadêmica de tipo binário, psicanálise/religião, como diria o autor do texto aqui traduzido. Neste número de *Percurso*, uma outra colaboração traz sua entrada para sentidos de *religião*, associados com a vida e a obra de Jung, que, por sua vez, tem mais de uma referência no conjunto dos artigos. Personagem inevitável da história da Psicanálise, Jung reaparece também como protagonista de uma história por muito tempo evitada por versões oficiais, a de Sabina Spilrein.

Enunciados de Lacan reverberam na escrita de vários colaboradores, inclusive a menção a seu famoso uso do nó borromeano. Não se trata agora de explicá-lo, mas cabe notar que se liga à ideia de que os elos que o constituem devem ser olhados a partir de qualquer ângulo, sem que se estabeleça ordem hierárquica entre eles. Sem dúvida, é usado primeiro na direção de concepção sobre a psicose. Não é o único autor aqui relacionado com visões psicanalíticas de psicose e de *estados psicóticos*. O âmbito dos sempre discutíveis diagnósticos, já que é papel da psicanálise discuti-los, integra textos que tratam da clínica, da arte da interpretação, e se abrem para investigações metapsicológicas contemporâneas.

Indagações psicanalíticas sobre o mundo em que vivemos, a *cultura do narcisismo*, temores relacionados com o poder da tecnologia, mal-estar na cultura atual são feitas também por autores que tratam do fenômeno dos blogues e demais lugares

cibernéticos. A possibilidade ou utopia de propiciar expressão a novos navegantes também é considerada.

Ao lado dos riscos do cibernundo, o ensejo propiciado por marcos históricos está presente em artigos e resenhas: cem anos de *chegada da peste*, cem anos de psicanálise de crianças.

Mas o que determina o conjunto de artigos selecionados para um número não temático de *Percurso*, além da qualidade dos textos, é o acaso. Se, para além disso, existem efeitos de um inconsciente coletivo ou de sincronicidade, é questão que fica para a fantasia, ou para o pensamento noturno dos psicanalistas.

A religião, a ciência e a Psicanálise

Sidi Askofaré

Resumo Esta conferência foi dada na Universidade Veiga de Almeida, a convite de Maria Anita Carneiro, Antonio Quinet e Carmen Rodrigues Tauch (novembro de 2006). Examina as articulações entre a religião, a ciência e a psicanálise segundo três perspectivas: histórica, crítica – no sentido kantiano – e psicanalítica. Em um cenário contemporâneo no qual os discursos tecnocientíficos colonizam a subjetividade e se manifesta o retorno do fundamentalismo religioso, qual o lugar possível para a Psicanálise? O autor considera que não se pode compreendê-la sem a situar quanto à sua genealogia, pois, sem ser nem religião nem ciência, ela foi determinada por ambas. É preciso identificar o que na Psicanálise se apresenta como retorno do religioso e do científico, para que a direção do tratamento seja a da emancipação do sujeito tanto em relação ao discurso da religião quanto ao discurso da ciência.

Palavras-chave genealogia da Psicanálise; ciência; religião; Kant; dialética; Lacan.

Tradução: Fernanda Mendes / **Revisão:** Eliana Borges Pereira Leite e Renato Mezan

Sidi Askofaré é psicanalista da École de Psychanalyse des Foruns du Champ Lacanien, diretor do Departamento “Découverte Freudienne” da Universidade de Toulouse 2 (Le Mirail), e diretor de pesquisa do Laboratório de Psicopatologia Clínica e Psicanálise das universidades de Toulouse 2, Provence e Paul Valéry (Montpellier).

A religião, a ciência e a Psicanálise: foi sob este título que finalmente decidi reunir os elementos que vão constituir o motivo e a matéria desta conferência, na qual tenho a honra de os ter como ouvintes. Em relação ao projeto inicial, o tema foi ampliado por um significante que não é qualquer um: o da religião. Já não seria fácil falar da ciência e da Psicanálise; acrescentar a religião – era o que faltava!

É verdade que em geral, e principalmente no contexto dos trabalhos acadêmicos, estamos mais habituados a oposições de tipo binário: Psicanálise e arte, ciência e religião, Psicanálise e política, etc. Ora, é possível que esse binarismo seja um empobrecimento, uma espécie de estruturalismo espontâneo e selvagem: e se as coisas sérias, as coisas realmente interessantes e decisivas – não é um dos sentidos da orientação borromeana do último ensinamento do Lacan? – começassem em três, e até mesmo em quatro? Examinar a tríade religião/ciência/Psicanálise, em vez dos três binários (religião e ciência, ciência e Psicanálise; Psicanálise e religião), é de certa forma colocar essa hipótese à prova.

No entanto, a questão principal permanece: como abarcar um tema tão monstruoso? Monstruoso por sua dificuldade, por sua complexidade e por sua gravidade. Dificuldade, porque cada um dos termos remete a um campo de saberes e de práticas específicas das quais é difícil ter um conhecimento igual e aprofundado; complexidade, porque as ligações, relações e articulações entre esses três campos não são simples, nem unívocas, nem pertencem a um contínuo. Nelas estão em



qual o lugar da Psicanálise,
entre o retorno fundamentalista e a
dominação de um discurso da ciência
submisso ao mercado?

jogo os acordos, os desacordos e dissonâncias da mais importante divisão no interior da civilização dita ocidental.

Gravidade, enfim – pelo menos se tentarmos, como eu, decifrá-lo a partir do discurso analítico – em virtude das apostas contemporâneas ligadas ao fato de que a ciência se tornou uma *tecnociência* – a ciência é inseparável do discurso da ciência, da ideologia da ciência e dos objetos tecnocientíficos que colonizam a subjetividade e os modos de gozo de cada um – e de que a religião não pode mais ser pensada fora do que chamamos “o retorno do religioso” (como dizemos o retorno do recalçado).

A questão é no fundo – é por isso que me parece grave: qual o lugar da Psicanálise, entre o retorno fundamentalista, integrista e/ou sectário do religioso, e a dominação de um discurso da ciência submisso ao mercado?

I

A maneira mais simples, mais elementar e talvez também mais trivial de abordar esse tema que tive a ousadia de lhes propor é a histórica. Mesmo que essa perspectiva não seja a minha preferida, eu diria que três constatações a impõem:

1. religião, ciência e Psicanálise não são contemporâneas, ou seja, não emergiram no mesmo momento da história da cultura;
2. houve, e talvez ainda haja em alguma área cultural, religião sem ciência e sem Psicanálise, assim como (onde elas emergiram) houve esta sem aquela. A única hipótese que não se pode considerar é a da Psicanálise sem a ciência. Portanto, podemos

dizer que há não somente relações de anterioridade, mas também de condicionalidade entre religião e ciência de um lado e Psicanálise do outro;

3. a partir disso, o termo “religião” não pode ser tomado em toda a extensão de seu conceito. Quando falamos de religião em sua relação com a ciência e com a Psicanálise, trata-se antes e essencialmente da religião cristã, a “verdadeira religião”, para retomar a expressão que Lacan empresta de Hegel.

Apesar desta última nota, veremos que o conceito geral de religião permanece válido no sistema de relações que tentaremos articular. No entanto, é no mínimo difícil construir tal conceito e chegar a um acordo sobre sua definição.

Na França, onde trabalho, a definição sociológica – que devemos a Durkheim, o fundador da escola sociológica francesa – foi a que se impôs. Permitam-me lembrá-la: “uma religião solidária de crenças e práticas relativas às coisas sagradas, ou seja, separadas, proibidas, crenças e práticas que unem em uma mesma comunidade moral, chamada Igreja, todos aqueles que a ela aderem”.

É a esta definição, embora canônica, se posso dizer, que objetava recentemente o filósofo e midiólogo Régis Debray:

“Não há religião sem Igreja? O hinduísmo não tem Igreja, é antes *um modo de vida*. Houngan e Mambo, sacerdote e sacerdotisa do culto vudu, não formam um corpo sacerdotal hierarquizado, mas essa falta de sistema animou durante dois séculos a resistência haitiana à escravidão. Há frequentemente prática sem crença: um judeu agnóstico pode celebrar o Yom Kipur, e um sikh ateu nem por isso irá ao barbeiro. E, mais numerosas ainda, existem comunidades morais sem Igreja nem prática: não há necessidade de comparecer à mesquita toda sexta-feira para se sentir e se dizer muçulmano. Em cada quatro espanhóis, três se declaram católicos, mas desses três só um vai à missa. Um em cada cinco italianos, que na maioria se declaram praticantes, nunca comparece a ela. E a própria obediência pode sobreviver à crença: um bom católico francês não crê necessariamente

te na Ressureição. O ‘sistema’, em suma, existe cada vez menos”¹.

Não é de estranhar então que, das ideias de Durkheim, Lacan – que foi muito durkheimiano em sua juventude² – tenha mantido e utilizado em sua doutrina somente aquilo que Mauss e Lévi-Strauss conservaram delas: a oposição entre magia e religião. Ali onde a magia tende a integrar o homem à Natureza, transformando as ações humanas em processos naturais, a religião, menos mecanicista, tende a integrar a Natureza na ordem humana, humanizando as leis naturais. Enfim, é difícil definir uma prática humana tão universal em sua estrutura, da qual se pode dizer que é diferencial e segregativa quanto às formas, aos tipos e às encarnações.

O que permanece é que há, se não religião, em todo caso o religioso. Nele ocorrem – não apenas copresentes, mas interligados – a crença partilhada em uma transcendência (ou seja, algo que apresente três aspectos: *anterioridade*, *exterioridade* e *dominância*), e uma certa ligação, comunidade, ou mesmo comunhão em virtude dessa crença e dessa heteronomia.

No fundo, não será isso a religião, a partir do momento em que a consideramos de um ponto de vista não sociológico e institucional: a *heteronomia radical*, sentida no nível mais profundo pelos homens, e as construções simbólicas que estes edificam para lidar com ela?

Se essa concepção da religião for correta – é *grosso modo* a que vem desenvolvendo o antropólogo Marcel Gauchet desde a publicação, há alguns anos, de sua grande obra *O desencantamento do mundo* – poderíamos dizer que primeiro a ciência – a ciência moderna galileo-newtoniana – e em seguida a Psicanálise se constituíram sobre esse fundo, como tentativas de reduzir tal heteronomia, ou mesmo de emancipar o homem dela. A ciência apoia-se na metafísica cristã para fazer do homem “o senhor e possuidor do universo”

1 R. Debray, *Les communions humaines. Pour en finir avec “la religion”*, p. 13-14.

2 Cf. “Les complexes familiaux dans la formation de l’individu”, in *Autres écrits*, p. 23-84.

»
*ali onde a magia tende a integrar o
homem à Natureza, a religião, menos
meccanicista, tende a integrar
a Natureza na ordem humana*

(Roger Bacon, René Descartes), e para o fundar como *subjectum*; a Psicanálise, que o emancipa de seu estatuto de criatura, para convocá-lo e recebê-lo em seu dispositivo como *sujeito*, ou seja, como *responsável* por sua posição.

Não é necessário, penso, desenvolver mais: vemos bem que, se a religião tem parte nisso, não se trata de qualquer uma. Acontece que, historicamente (por necessidade ou por contingência?), foi ao cristianismo que coube – é certo que com alguma resistência: imaginemos, para dizer o mínimo, as perseguições sofridas por Galileu – abrir a via para a nova ciência matematizada da Natureza, a ciência física. A crer em Lacan, a Psicanálise é filha desta ciência, e de nenhuma outra. Sem ela, sem a reforma do entendimento que ela iniciou, sem a nova figura do “sujeito da ciência” (Descartes), a invenção freudiana se torna propriamente inconcebível e impensável.

II

A essa perspectiva histórica é possível preferir outra, que, por sua inspiração kantiana, poderíamos qualificar de *crítica*. Todo mundo sabe – em todo caso, desde que Lacan falou disso em *Televisão* – que no Cãnone da *Crítica da razão pura*, e depois na *Lógica*, Kant resume em três questões o que ele chama “o interesse de nossa razão”: o que posso saber? O que posso fazer? O que posso esperar?

Posteriormente, uma quarta questão virá concluir sua interrogação: “o que é o homem?” Em sua visão, essa é a questão à qual conduzem as precedentes, abrindo o caminho para a construção de



segundo Kant, assim que entramos no campo moral – o campo da ação, que implica o outro – o saber científico não oferece mais nenhuma ajuda

uma antropologia filosófica. Não tenho nenhuma ambição de tratar aqui de um assunto tão vasto e tão complexo. Simplesmente, gostaria de tentar avançar, e ver no que a perspectiva aberta por Kant pode nos permitir compreender algo da articulação entre religião, ciência e Psicanálise.

Começemos por observar que o filósofo responde a cada uma dessas perguntas, e mesmo duplamente: identificando, definindo e examinando as condições de possibilidade do campo e da prática que cuida de cada uma, e em seguida dedicando-lhe um livro inteiro.

Assim, à primeira pergunta quem responde é a ciência. Com efeito, “o que posso saber” (para Kant, isso significa conhecer pela experiência e pela razão) se refere à Natureza – o fisicamente natural, na medida em que obedece ao princípio da identidade e ao princípio da causalidade. E se posso saber algo dela, isso se deve à ciência, à aplicação do método científico tal como se desenha na obra de Isaac Newton. A essa pergunta corresponde, portanto, a primeira *Crítica*, a *Crítica da Razão Pura*.

A questão “o que devo fazer?” é respondida pela moral enquanto não dedutível de qualquer saber positivo. Kant a examina primeiramente nos *Fundamentos da Metafísica dos Costumes*, e, na segunda *Crítica* – a *Crítica da Razão Prática* –, propõe sua abordagem transcendental.

Uma vez feito dever enquanto sujeito moral, posso indagar: “o que me é permitido esperar?” É a essa questão que responde a religião. Kant trata dela – e o título de seu opúsculo basta para indicar que está longe de a assimilar à fé do carvoeiro³ – em *A Religião nos Limites da Simples Razão*.

Na perspectiva crítica, os campos estão claramente identificados e nitidamente separados.

A ciência é saber, mas no sentido de conhecimento da Natureza, na medida em que nela reina uma ordem de causalidade específica, a causalidade física, a causalidade pela Natureza. Por isso mesmo, assim que entramos no campo moral – o campo da ação, que implica o outro – o saber científico não oferece mais nenhuma ajuda. É que a ordem da moralidade, ou ordem ética, obedece a outro tipo de causalidade: a causalidade pela liberdade, ou seja, o que Lacan, adaptando-a ao campo freudiano, chamará “causalidade psíquica” ou “causalidade lógica”⁴.

É portanto *além* da ordem ética que se coloca a questão propriamente religiosa, a questão do que posso esperar como consequência da minha moralidade, das minhas condutas em conformidade com a lei moral.

Esse rápido sobrevoo já é suficiente para propor o seguinte: enquanto experiência, como prática e como saber, a Psicanálise não é a resposta a nenhuma dessas perguntas, ao menos nas formulações e acepções kantianas. Certamente, nela se trata de saber, mas tal saber não é nenhum conhecimento, e menos ainda conhecimento da Natureza. Certamente, nela se trata igualmente de ação, e mesmo de ato, mas seu princípio e sua força não dependem da obediência a uma lei moral transcendente. Claro, podemos esperar alguma coisa de uma análise, mas a Psicanálise em si não promete nada. Por sua operação, ela torna algo possível, mas a realização desse “algo” depende ao menos em parte do sujeito que se submete a ela. Lacan o formula assim: “trazer à luz o inconsciente do qual você é sujeito”⁵.

A Psicanálise não se confunde tampouco com a quarta e última questão: “o que é o homem?”. Com efeito, ela não é nem uma antropologia nem um humanismo. Não opera sobre o homem – que não é nada sem Deus –, mas sobre um sujeito, um “sujeito real”, quer dizer, um “falaser”. Por este motivo, a Psicanálise só pode se situar nas questões kantianas subvertendo-as todas, e substituindo a última por “o que sou eu?”, “quem sou eu?”, “qual o objeto que, enquanto causa, me faz desejante?”

A Kant, podemos – por que não? – preferir Hegel. Aliás, uma leitura superficial de Lacan pode fazer crer que ele mesmo sublinhava essa preferência, principalmente em virtude das numerosas referências ao filósofo, e dos empréstimos, numerosos também, que dele tomou para construir suas próprias categorias. Mas, independentemente das considerações biográficas, das “influências” (Kojève, Hyppolite), ou da moda, a perspectiva dialética de Hegel pode trazer por si mesma uma iluminação específica à questão que nos ocupa.

Ela pode se declinar, em boa dialética hegeliana, em três tempos.

1. Tese: a religião. E aqui “religião” não quer dizer simplesmente dizer “cristianismo”, ainda que, para Hegel, seja este que realize a essência dela. A religião é, como indiquei acima, o reino da heteronomia absoluta: heteronomia do homem, mas também da Natureza, visto que ambos estão reunidos na noção de Criação ligada à vontade e ao capricho do Criador.

2. Antítese: a ciência. Desse ponto de vista, a ciência moderna, como “ciência na qual Deus não tem nada a ver” – ou, o que dá no mesmo, como ciência atrelada a um “Deus não enganador”, um “Deus guardião da verdade”, um “Deus que não joga dados”⁶ – constitui uma tentativa de subtrair à heteronomia ao menos a Natureza, fazendo dela um campo submetido a princípios (identidade, causalidade) e a leis – portanto a regularidades – que podem ser conhecidas graças ao exercício da nossa razão.

No entanto, não há ciência sem “sujeito da ciência”, e portanto não há redução da heteronomia da Natureza sem consequências e incidências sobre o campo da subjetividade dos agentes

3 “*Foi du charbonnier*”: expressão usual na França para designar a crença ingênua, própria das pessoas simples. (Nota do revisor)

4 A expressão “causalidade lógica” – mais rara que “causalidade psíquica” – é empregada por Lacan em 1958 numa conferência apresentada na Espanha, que pode ser lida em *Autres écrits*, p. 165-174.

5 J. Lacan, *Télévision*, p. 67.

6 Os dois primeiros termos são de Descartes; o último, de Einstein. (Nota do revisor)

»»

a Psicanálise provém sem dúvida da ciência. Mas essa dependência não é exclusiva: nela retorna, com efeito, algo da heteronomia própria à religião

dela. Deste fato central decorre que o sujeito da ciência apareça como dividido entre ciência e religião. É o que testemunham Galileu e Newton, assim como Descartes ou Pascal.

3. Síntese: a Psicanálise. O que, seguindo a tradição francesa, chamo aqui de *síntese* é evidentemente a *Aufhebung* hegeliana. Dou-lhes a melhor definição que guardei dela, e que data dos meus anos de formação, a de Louis Althusser: “ultrapassagem que conserva o ultrapassado como ultrapassado interiorizado”.

Nessa perspectiva, podemos dizer que a Psicanálise provém sem dúvida da ciência. Mas essa dependência não é exclusiva: nela retorna, com efeito, algo da heteronomia própria à religião.

Quero ser bem entendido: não digo que a Psicanálise é uma religião, nem tampouco uma ciência. O que sustento firmemente é que, constituída a partir da ciência, nela retorna algo que, para poder se constituir, esta última negou, ou mesmo excluiu. E esse “algo” tem a ver com o religioso, visto que lida com o pai, com o sentido e com o amor.

IV

As relações entre religião, ciência e Psicanálise também podem ser examinadas a partir de um ponto de vista mais precisamente psicanalítico. Chamemos a essa perspectiva a da *estrutura*, e coloquemos sob esse vocábulo tudo o que concerne à estrutura de linguagem, aos seus efeitos produtos, principalmente sobre o *falaser*, ao que este é como ser vivo, ao seu gozo, e sobre o laço social – ou seja, o sistema articulado e solidário dos discursos. Em outras palavras, poderíamos inserir aqui tudo o que Lacan desenvolveu sobre



é em torno do gozo que se manifestam as diferenças, a antinomia e mesmo o antagonismo entre religião, ciência e Psicanálise

a religião, a ciência e Psicanálise, desde “A ciência e a verdade” (1965) até a teoria dos discursos (*O avesso da psicanálise* e “Radiofonia”, 1970).

Partamos de duas afirmações triviais, que chamam a atenção por sua evidência:

1. Não há sociedade nem laço social sem religião, no sentido amplo de “sistema” simbólico e imaginário para lidar com a heteronomia por meio das crenças, dos mitos e dos enunciados que garantem, entre outras coisas, a comunidade ou mesmo a comunhão de um conjunto de *falaseres*;
2. Não há religião sem linguagem, sem fala e sem discurso; não há religião sem crença, sem laço, sem comunidade.

Penso que isso basta para considerar que o religioso não é uma superestrutura, no sentido em que Stalin considerava que a linguagem não o era. Ao contrário, situa-se no próprio fundamento do laço social, sendo constitutivo dele. Sob esse aspecto – como mostram os trabalhos de Pierre Clastres sobre as sociedades primitivas – o religioso *precede* a instauração do discurso do Mestre⁷ que funda e institui a política.

Sabemos que Lacan deu um lugar à religião naquele que podemos tomar como o esboço dos seus quatro discursos fundamentais, a saber, o exame de quatro práticas humanas eminentes – a magia, a religião, a ciência e a Psicanálise – ao qual dedica a aula inaugural do seminário *O objeto da Psicanálise*. Sob o título “A ciência e a verdade”, o texto foi publicado nos *Cahiers pour l'Analyse*, e retomado nos *Escritos*.

O que ele diz ali da religião – opondo-a de um lado à magia, e de outro à ciência e à Psicanálise – nada tem de convencional ou repetitivo.

Lembremos sucintamente os traços que a seu ver a especificam: denegação da verdade como causa, relação com a verdade como causa final (re-metendo aos fins últimos), desconfiança quanto à fórmula “saber *versus* razão”, etc. Tampouco é repetitivo ou convencional o que diz da ciência: forclusão da verdade como causa, relação com a verdade como causa formal; busca da regularidade e da legalidade em detrimento da causa, estrutura cumulativa da relação da ciência com o saber, obsolescência programada deste último, etc.

Nem a religião nem a ciência aparecerão como discursos cardinais, fundamentais, na teoria e na formalização que, em 1970, Lacan propõe em *O avesso da psicanálise* e “Radiofonia”. Por quê? Sem dúvida – em todo caso, é a hipótese que formulo hoje – porque o interesse dele se deslocou da questão da relação do sujeito com a *verdade* para a questão de sua relação com o gozo. A função do saber (como meio de gozo) e o estatuto do sujeito (como polo de defesas) são os operadores que permitem compreender o modo específico para tratar do gozo que cada discurso propõe e garante.

É nesse ponto, em torno do que se passa em relação ao gozo, do lugar que lhe é reservado no dispositivo discursivo, que se manifestam as diferenças, a antinomia e mesmo o antagonismo entre religião, ciência e Psicanálise.

Para dizer as coisas rapidamente, talvez um pouco rápido demais: a religião nada quer saber do gozo neste mundo. Faz dele uma recompensa, e portanto o transfere para outro mundo, o que se seguirá ao Juízo Final. Talvez uma distinção mais sutil se imponha aqui entre as três grandes tradições monoteístas, em particular entre de um lado judaísmo e islamismo – que por assim dizer deixam lugar a um “gozo” permitido pela Lei – e o cristianismo.

No que diz respeito à ciência, sua relação com o gozo poderia se resumir a isso: ela é, segundo a bela expressão de Lacan, “vetor da pulsão de morte”. Em seu processo, como em seus resultados e suas aplicações, é raro (para dizer assim) que ela esteja do lado das pulsões de vida e do lado do gozo fálico enquanto fundado so-

bre a castração e eventualmente sobre a diferença dos sexos.

Quanto à Psicanálise, ela é a prática e a experiência que conduz o sujeito a descobrir que o gozo não é para o “futuro radioso”, que ele só vale na medida em que, justamente, está correlacionado à castração, ao princípio da limitação e da insuficiência (Bataille) de todos e de cada um: ao gozo fálico, mas também ao além dele – o Outro gozo, o do não-todo.

V

Terminemos com a perspectiva que propus chamar de clínica. Religião, ciência e Psicanálise são apenas práticas e instituições. Embora as duas primeiras não tenham sido elevadas por Lacan à condição de discursos fundamentais, são também discursos⁸, em outras palavras, laços sociais fundados sobre a linguagem, tendo em vista lidar com o gozo. Ora, como sabemos, em Psicanálise o gozo é apenas um dos nomes do real, ou seja, do impossível.

A partir daí, podemos afirmar que religião, ciência e Psicanálise são três modos de enfrentar o real do gozo ao qual, enquanto *falaseres*, somos confrontados. Vimos anteriormente que

7 *Maître* tem em francês dois sentidos diferentes: mestre, professor (*maître de musique*, professor de música; *maître de conférences*, professor encarregado de conferências, grau inicial da carreira universitária), e senhor, dono (*maître d’esclaves* = senhor de escravos; *maître de la maison* = dono da casa). Embora para *discours du Maître* seja preferível a tradução “discurso do Senhor”, conservamos aqui a forma com que no Brasil se costuma verter este conceito de Lacan. Do mesmo modo, *maîtrise* pode significar “mestria” (perícia) e “domínio”; é este último termo que conviria utilizar a propósito do *Maître* lacaniano. (Nota do revisor)

8 O estatuto do discurso da religião me parece evidente e incontestável. O caso da ciência é mais problemático, se considerarmos que há espaço para se distinguir a inscrição da ciência nos laços sociais (discurso do Mestre, da histórica ou do universitário) de um laço social fundado pela própria ciência: um laço social científico, em suma.

9 G. Canguilhem, “Qu’est-ce que la psychologie?”, in *Études d’histoire et de philosophie des sciences*, p. 365-381.

10 O autor brinca com a pequena distância que em Paris separa o *Panthéon* da *Préfecture de police* (basta descer o bulevar St. Michel). A alusão parece ser ao emprego dos ensinamentos da psicologia experimental como meio de controle social. (Nota do revisor)

podemos afirmar que religião, ciência e Psicanálise são três modos de enfrentar o real do gozo ao qual, enquanto *falaseres*, somos confrontados

elas não se situam da mesma maneira em relação ao chamado gozo. Avançando mais um pouco: não somente são três modos de tratamento do real, mas ainda constituem, por assim dizer, três tratamentos de três reais diferentes. Pois – será preciso lembrar? – na Psicanálise o real não se declina em um único sentido.

Se fosse preciso definir a religião quanto ao real de que ela trata, pelo simbólico e pelo imaginário, eu diria que é o real da origem, o real do pai, e em última instância o real do tempo e da morte. Façam desaparecer a questão das origens, a questão do pai, a do tempo e da morte (e tudo o que tem relação com elas, sob a forma de angústia, de expectativa ou de esperança), e a religião aparecerá sem objeto e sem consistência.

Vimos com Kant que a ciência visa ao real da Natureza, ao real físico. Desde que, enquanto tecnociência, rompeu com a *épistémè* grega, a ciência moderna é o exame dessa Natureza. E só é saber e conhecimento dela para melhor a submeter e dominar. Com esta figura do saber que é a ciência moderna, vontade de saber e vontade de domínio se tornam por assim dizer homotéticas. Daí – consequência da translação das características dessa ciência ao campo das ciências do homem – o escorregão de tobogã (ironicamente evocado por Canguilhem) que espreita a psicologia⁹, principalmente em suas orientações tecnocráticas: do Panteão para a Secretaria de Segurança!¹⁰

Quanto à Psicanálise, não é necessário lembrar que ela visa a circunscrever o real do sexo. Esse real do sexo é aquele que vela, esconde todo saber e todo discurso, inclusive aqueles que priorizam e reivindicam a castração em



sua apreensão imaginária, ou seja, a castração como impotência. Ora, se o real do sexo é um real, não diz respeito à impotência, mas a um *impossível* – aquele que a cada momento o inconsciente brada bem alto: não há relação sexual. Subentende-se: relação sexual capaz de ser inscrita na estrutura, no inconsciente enquanto estruturado como linguagem.

Esse impossível de escrever – “o que não cessa de não se escrever” – é tão inaudível para a religião, que espera a relação sexual no fim dos tempos, quanto para a ciência, que se constituiu contra o fundo da forclusão, não somente do sujeito e da verdade (isto é, da castração), mas também sobre a recusa (forclusiva?) das coisas do amor e do sexo. Daí a necessidade de outro discurso, o psicanalítico, para o receber, para o abordar, para se encarregar dele e com ele lidar.

Para concluir, diria que não se pode compreender coisa alguma da Psicanálise se não a situar-

Referências bibliográficas

- Canguilhem G. (1968). Qu'est-ce que la psychologie? In *Études d'histoire et de philosophie des sciences*. Paris: Vrin.
- Debray R. (2005). *Les communions humaines. Pour en finir avec "la religion"*. Paris: Fayard.
- Lacan J. (1974). *Télévision*. Paris: Le Seuil.
- _____. (2002). Les complexes familiaux dans la formation de l'individu. In *Autres écrits*. Paris: Le Seuil.

mos no que é preciso chamar com um termo nietzscheano: a sua *genealogia*. Nada, com efeito, podemos entender dela sem nos darmos conta de em quê e como foi e continua a ser determinada pela ciência e pela religião. É a partir daí, e somente a partir daí, que poderia adquirir sentido a tópica que propôs Lacan em *Os quatro conceitos fundamentais da Psicanálise*: “entre ciência e religião”. Nem uma nem outra, nem toda uma nem toda outra.

Mas também, sem dúvida, não sem uma e não sem a outra. É a condição para perceber e identificar o que é ou o que resta de religioso na Psicanálise – abreviadamente, a transferência como nó do pai, do amor e do sentido –, e de científico (a função da causa e sua operação como “processo de verificação”). Também é a condição para poder conduzir os tratamentos ao seu verdadeiro termo, o de um ateísmo do *sinthoma* e da falta de garantia no Outro: S (A barrado), única emancipação real do sujeito tanto da religião quanto do discurso da ciência.

Religion, science and Psychoanalysis

Abstract This lecture deals with the connections between religion, science and Psychoanalysis according to three viewpoints: historical, critical – in a Kantian sense – and psychoanalytical. In an era in which technoscientific ideology pervades subjectivity and when a return to religious fundamentalisms is under way, is there a place for Psychoanalysis? The author claims that the latter cannot be understood without investigating its genealogy. For, although it is neither a science nor a religion, it was determined by both. Also, if we want treatments to go towards emancipation of the patient from both the discourses of science and of religion, it is necessary to detect whatever subsists of them in Psychoanalysis.

Keywords genealogy of Psychoanalysis; science; religion; Kant; dialectics; Lacan.

Texto recebido: 7/2009

Aprovado: 10/2009

Quando não se pode mais esquecer

C. G. Jung e Sabina Spielrein
nos primórdios da psicanálise
com crianças¹

Adela Stoppel de Gueller
Renata Udler Cromberg

Resumo Este artigo é, de fato, a reunião de dois trabalhos apresentados no Colóquio “100 Anos do Pequeno Hans”, no Instituto Sedes Sapientiae. Ambos tratam do esquecimento da importância ou do pioneirismo dos autores, que abordam: o primeiro, a partir de *Sobre os conflitos da alma infantil*, de 1910, de Jung, o segundo, de *Contribuições para o conhecimento da alma infantil*, de 1912 de Sabina Spielrein. Estes foram os primeiros ensaios sobre o psiquismo e a sexualidade infantis depois do *Pequeno Hans*.

Palavras-chave pequeno Hans; criança; sexualidade infantil; recalque; história da psicanálise.

Adela Stoppel de Gueller é psicanalista, membro do Departamento de Psicanálise do Instituto Sedes Sapientiae.

Renata Udler Cromberg é psicanalista, membro do Departamento de Psicanálise do Instituto Sedes Sapientiae.

Este artigo procura traduzir nosso espanto a partir de um acontecimento que se deu durante a apresentação de nossos textos numa mesa-redonda sobre história da psicanálise de crianças no Colóquio 100 Anos do Pequeno Hans, organizado pelo Departamento de Psicanálise de Crianças do Instituto Sedes Sapientiae.

Por acaso, ambos falavam do esquecimento da importância ou do pioneirismo. Um se referia ao texto de Jung publicado em 1910, Sobre os conflitos da alma infantil², e o outro, ao de Sabina Spielrein, Contribuições para o conhecimento da alma infantil³, publicado em 1912. Eram os dois primeiros ensaios publicados sobre tentativas de compreensão do psiquismo da criança a partir da sexualidade infantil depois do caso do Pequeno Hans, publicado por Freud em 1909. Produziu-se uma reflexão para além deles que aponta para o fato de que, assim como na clínica, a força do levantamento do recalque traz uma cadeia associativa rica em ressignificações, que geram movimento também no trabalho vivo e permanente da história da psicanálise.

¹ Artigo elaborado a partir dos trabalhos apresentados em mesa-redonda sobre história da psicanálise com crianças, no Colóquio *100 anos de Psicanálise com Crianças*, realizado nos dias 28 e 29 de agosto de 2009, no Instituto Sedes Sapientiae, em São Paulo.

² C. G. Jung, “Sobre os conflitos da alma infantil”.

³ “Contribuições para o conhecimento da alma infantil” in M. Guibault e J. Nobécourt, *Entre Freud et Jung*.

Jung: um nome proibido, uma história perdida

Adela Stoppel de Gueller

Com grande surpresa, numa nota de rodapé⁴, descobri o caso Aninha, pseudônimo de Agathli, a filha mais velha de Jung. Nunca tinha ouvido mencionar esse caso, que se revelou fundamental na história da psicanálise com crianças. Publicado no ano seguinte ao de Hans, o caso de Aninha apresentava, segundo as palavras de Jung, “tão notáveis analogias com as (observações) de Freud e as completava tão admiravelmente, que não pude resistir ao desejo de dá-las a conhecer”⁵.

Mas, se complementava tão admiravelmente o de Hans, por que esse caso não tinha chegado a nós? Por que Jung só pode ser mencionado hoje como alvo de críticas, e não como alguém que fez contribuições à psicanálise?

O fato de as teorias sexuais relatadas serem de uma menina de idade próxima à de Hans instigou-me a estudar o caso. Haveria diferenças entre as teorias sexuais de Aninha e as de Hans? Ou “a menina era mesmo um homenzinho”, como afirmara Freud na Conferência sobre a feminilidade?⁶

Aninha era uma menina inteligente e sã que nunca tinha apresentado sintomas neuróticos e que, por volta dos 3 anos, começou a expressar desejos concebidos por sua imaginação (*Phantasie-Wunsche*). Como Hans, acabava de ganhar um irmãozinho, Fritz⁷, de quem desejava se ver livre, o que suscitou a proliferação de teorias sexuais e uma fobia de terremotos.

Como Melanie Klein, Jung escreveu esse caso omitindo que se tratava de sua filha: “recebi de certo pai, entendido em psicanálise, uma série de observações a respeito de sua filhinha de 4 anos”⁸.

O caso foi apresentado como uma conferência há exatamente 100 anos, em 1909, na Clark University, com a presença de Freud⁹ – ele deu as futuramente famosas “Cinco conferências sobre

psicanálise” –, e Jung fez três palestras; nas duas primeiras, falou sobre seu método de associação de palavras e, na terceira, sobre Aninha¹⁰. Freud menciona o caso uma única vez, na quarta conferência: “Devo lembrar-lhes que meu amigo Dr. C. G. Jung, há poucas horas, nesta mesma sala, lhes expôs a observação de uma menina ainda mais nova, que pelo mesmo motivo do meu paciente (nascimento de um irmãozinho) evidenciava quase os mesmos impulsos sensuais e idêntica formação de desejos e complexos”¹¹.

Jung expõe o caso seguindo o mesmo método clínico que Freud no caso Hans: inicialmente, conta anedotas isoladas, depois se detém no surgimento da fobia e em sua resolução e encerra com considerações.

O início da atividade investigativa: a teoria da reencarnação

A primeira cena relatada é um diálogo entre a menina e a avó. Aninha pergunta sobre as rugas no rosto da avó, que responde que se devem ao fato de ela ser velha. A menina então pergunta: “Mas você vai voltar a ser jovem, vai voltar a ser criança?” A avó responde que não, que vai ficar mais velha e depois morrer. E a menina pergunta: “E depois?” A avó responde: “Então, eu viro anjo...” E a menina: “E, depois disso, vai ser de novo uma criancinha pequenininha?”¹².

Aninha já tinha perguntado à mãe se ela teria uma boneca viva, um bebê, um irmão. Segundo Jung, os pais lhe respondiam sem dar maior importância, de modo simples e o mais franco possível. Um dia, eles lhe falaram da cegueira, mas Aninha já tinha ouvido dizer que as crianças eram anjos que moravam no céu até que um

dia uma cegonha os trazia. Ela então pensou que, se quando uma pessoa morria virava anjo (a avó tinha dito isso) e se as crianças eram anjos antes de nascer, o velho que morria depois voltava a ser criança. Ninguém precisava ser eliminado. Bela solução de compromisso, que nos faz lembrar o final da história do pequeno Hans, que casa a mãe consigo mesmo e o pai, com a própria mãe – e todos foram felizes para sempre.

Jung situa nesse diálogo o início da atividade de pesquisa de Aninha e fala de uma teoria da reencarnação que, “segundo consta, continua viva em milhões de pessoas”¹³. A teoria parece driblar a questão da sexualidade enlaçando diretamente o nascimento à morte: é preciso que alguém morra para que um novo ser passe a existir, mas esse novo ser é, na verdade, um velho que renasce.

Como o pai de Hans, embora muito menos insistente e persuasivo, Jung também introduzia questões: “O que você diria se esta noite chegasse um irmãozinho?”, pergunta ele, na véspera do nascimento de Fritz. Sem maiores conflitos, Aninha responde: “Eu matava”. Quer conservar a avó, mas quer eliminar o irmão, que de saída se coloca como rival.

Por causa da chegada de Fritz, Aninha vai passar uns dias com a avó e, ao voltar, encontra

- 4 A citação está em Danièle Brun, “El niño, el pediatra y el psicoanalista. Perspectiva clínica y teórica” in *Pediatría y psicoanálisis*.
- 5 O texto foi publicado pela primeira vez em *Jarbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschungen II* – Anuário para pesquisas psicanalíticas e psicopatológicas II, p. 33-58 e hoje o encontramos em C. G. Jung, “Sobre os conflitos da alma infantil”, in *O desenvolvimento da personalidade*, vol. xvii in *Obras Completas*, p. 27.
- 6 S. Freud, “Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis”, vol. xxii in *Obras Completas*, p. 109.
- 7 O verdadeiro nome de seu irmãozinho – Franzli, no texto – era Fritz.
- 8 C. G. Jung, *op. cit.*, p. 13.
- 9 Freud e Jung foram convidados por Stanley Hall – então reitor – para celebrar os 20 anos da Clark University, em Massachusetts. Freud foi substituindo Wundt, que recusou o convite, e, por insistência de Jung, Hall chamou Freud.
- 10 Das três, essa palestra foi a única publicada em alemão na *Jarbuch*, II (1910) como “*Über Konflikte der Kindlichen Seele*”, CW 17.
- 11 S. Freud, “Cinco conferencias sobre psicoanálisis”, 1910, vol. xi, *op. cit.*, p. 39.
- 12 C. G. Jung, *op. cit.*, p. 14.
- 13 C. G. Jung, *op. cit.*, p. 14.
- 14 C. G. Jung, *op. cit.*, p. 16.

»»

*Aninha descobre que os pais
podem mentir – momento crucial
na vida de toda criança*

em casa uma freira que tinha vindo como ama-seca. A princípio, ela a rejeita e grita “o irmão é meu”. A rejeição ao irmão se desloca para a ama: Aninha se recusava a deixar que ela trocasse o irmão ou o pusesse na cama, mas, pouco a pouco, começa a brincar de ama e quer ter um avental e uma touca como ela. A raiva começa a dar lugar a uma atitude introvertida e sonhadora. Aninha passa horas embaixo da mesa, cantando e inventando histórias. Ouviam-na dizer “sou uma ama da Cruz Verde”, e às vezes expressava sentimentos penosos. Jung aproxima esses mecanismos psicológicos aos da puberdade: incremento da atividade imaginativa como efeito do deslocamento e da introversão da libido alocada num objeto externo. É a solução para um conflito ou algo próprio da idade? – ele se pergunta.

Ao voltar da casa da avó, Aninha pergunta à mãe: “Vou virar uma mulher diferente de você? Ainda gosta de mim ou só gosta do Fritz? Então, você não ia morrer agora?”¹⁴. Uma vez que sua mãe estava viva, sua teoria não se sustentava. Aninha começa então a suspeitar da teoria da cegonha e descobre que os pais podem mentir – momento crucial na vida de toda criança. O Outro perde seu lugar de fiador. A partir de então, onde o sujeito poderá ancorar a verdade?

É no momento em que Aninha está se perguntando sobre seu lugar no desejo parental, uma vez que tinha aparecido um intruso, e está elaborando sua posição identificatória (“vou virar uma mulher diferente de você?”), que ela suspeita que sua mãe mente. Ao mesmo tempo, quer lhe restituir seu antigo lugar de fiadora: “É verdade que você não mente?”

Aninha começa então a dizer que quer ser ama-seca quando crescer. Está fortemente identificada com a ama. Entende que a ama pode



o pai decide então que é uma boa hora para esclarecimentos e pede que a mãe lhe explique a verdade sobre a origem do irmãozinho

cuidar de um bebê, mas não entende como a mãe ganhou o bebê. Por que a mãe não foi ama? Assumir um lugar materno implica ter que deixar de ser filha? Se ela quiser cuidar de um bebê, terá que ser ama, mas, para isso, terá que se separar de sua mãe para sempre¹⁵?

A essa altura, Aninha começa a desobedecer à mãe e ameaça voltar para a casa da avó. O que sou para minha mãe agora? O Outro pode me perder? A mãe lhe diz que ficará triste se ela for embora, e Aninha responde: “Você tem o irmãozinho...”.

O surgimento da angústia e a fobia de terremotos

A angústia eclode. Aninha começa a acordar à noite chorando. Nesse momento, ela ouve falar de um terremoto em Messina, que causou muitas mortes¹⁶. Suas perguntas passam a se fixar nos terremotos. Inicialmente, Aninha pede à avó que lhe conte mais: como tinha tremido a terra? Como tinham caído as casas? Como milhares de pessoas tinham morrido soterradas?

Aninha começa a ter acessos de angústia. Não suporta ficar só. Se a mãe não fica ao lado de sua cama, à noite, diz que “o terremoto virá e a casa cairá, matando-a”¹⁷. Quando saía de casa, perguntava: “A casa vai estar inteira quando voltarmos? Papai ainda vai estar vivo? Tem certeza de que lá em casa não tem terremoto?” Se via alguma pedra no caminho, dizia: “Ela também é do terremoto.” As casas em construção eram reconstruções de casas do terremoto. Aninha acordava gritando: “O terremoto está chegando! Ouço o rugido dele!” Assim, Aninha convoca a presença do Outro. Na sua ausência, é invadi-

da pela angústia. Seu irmão tinha nascido, suas teorias tinham caído por terra, seu mundo parecia desabar – o Outro não era mais fiador, porque podia enganá-la. Era urgente encontrar alguma coisa que não desmoronasse.

A mãe e o pai tentavam *garantir-lhe* a cada momento que em Zurich não havia terremotos, mas o medo de Aninha voltava. A mãe lhe deu gravuras de Geologia e Atlas da biblioteca do pai, com *imagens* de vulcões e terremotos. Aninha passava horas olhando essas imagens e fazendo uma infinidade de perguntas, numa tentativa de intelectualizar a angústia, de um modo neurótico. Os pais não entendiam bem o que se passava com ela. Só tiveram uma pista quando Aninha começou a perguntar por que a irmã, Sofia, era mais nova que ela, onde estava Fritz antes de nascer, no céu? O que fazia ali, por que descera agora e não antes? Tratava-se de uma retomada das perguntas iniciais, mas a questão agora era saber como. Era preciso construir uma nova teoria. No centro de suas perguntas, estão agora os irmãos. Logo, ela está se perguntando sobre seu lugar, identificada com os irmãos, seus semelhantes.

O pai decide então que é uma boa hora para esclarecimentos e pede que a mãe lhe explique a verdade sobre a origem do irmãozinho. Na primeira oportunidade, a mãe lhe explicou que a história da cegonha não era verdade, que o irmão tinha se formado no corpo dela, do mesmo modo que as flores nascem na terra¹⁸. Aninha então perguntou: “Bem, mas ele saiu assim, só por si mesmo?” Mãe: “Sim.” Aninha: “Mas ele ainda não sabe andar!” Sofia, a irmã mais nova¹⁹, disse: “Saiu engatinhando.” Sem dar atenção à resposta da irmã, Aninha indicou o peito da mãe e perguntou: “Será que aí existe algum *buraco* ou será que ele saiu pela boca? E a ama, o que saiu dela?” Nesse mesmo momento, começou a gritar: “Sei muito bem que a cegonha trouxe meu irmão do céu”. E, em seguida, sem mais explicações, pediu para ver o livro com as imagens dos vulcões²⁰.

Aninha se agarrava à teoria que estava ruindo, num movimento de avanços e retrocessos

que continuaria ao longo de toda a observação e que mostra o apego libidinal às velhas teorias e a dificuldade de abandoná-las, embora já tivessem se mostrado falsas. “Eu sei, mas mesmo assim...”, diria Octave Mannoni²¹.

Por que ver as imagens dos livros a tranquilizavam? Por mais aterradoras que fossem, as imagens dos vulcões não eram produto exclusivo de sua imaginação, logo, vê-las lhe permitia reorganizar o imaginário. Por outro lado, as imagens dos livros não mentem e, assim, reconstituem um lugar onde é possível ancorar a verdade, pois remetem ao lugar a que seu pai recorre para encontrar respostas a suas próprias indagações. Nesses termos, os livros com suas imagens reconstituem um Outro no qual é possível se fiar.

Jung comenta que Aninha já tinha sido proibida de se masturbar e que era esse o motivo pelo qual ela perguntava sobre os buracos superiores – peito e boca – e ignorava os inferiores – vagina e ânus. Percebe-se, então, um primeiro efeito da operação do recalque, sendo os vulcões e os terremotos formações substitutivas. É por isso que a angústia se transforma em fobia.

Está em andamento um trabalho de elaboração, e, assim como Freud se perguntava o que simbolizava o cavalo da fobia de Hans, podemos nos perguntar sobre o simbolismo dos vulcões e

15 “A: ‘Quando for grande, quero ser ama.’ Mãe: ‘Eu também queria ser ama.’ A: ‘E por que não foi?’ Mãe: ‘Porque fui mamãe.’ A: ‘Então, eu vou ser como você? Vou morar em outro lugar? Vou poder falar com você?’” (C. G. Jung, *op. cit.*, p. 20).

16 No dia 28 de dezembro de 1908, houve em Messina, Itália, um terremoto que destruiu a cidade e deixou 75 mil mortos.

17 C. G. Jung, *op. cit.*, p. 21.

18 Pergunto-me se Aninha já não teria sabido que os mortos são enterrados, com o que nascimento e morte poderiam voltar a se enlaçar de um modo aterrador. Será que, antes de nascer, os irmãos estavam enterrados, como os mortos? E ela, onde estava antes de nascer?

19 O verdadeiro nome de Sofia era Grethli, que nesse momento tinha 3 anos. Ela ridicularizava a teoria da cegonha dizendo que ela não só tinha trazido o irmãozinho como também a ama.

20 C. G. Jung, *op. cit.*, p. 22.

21 O. Mannoni, “Ya lo sé, pero aún así...”, in *La otra escena: claves de lo imaginario*, p. 9-27.

22 J. Lacan, *Seminário IV, La relación de objeto*.

23 Ver comentário sobre esse tema em R. Yafar, *Fobia en la enseñanza de Lacan*, p. 125.

percebe-se, então, um primeiro efeito
da operação do recalque, sendo
os vulcões e os terremotos
formações substitutivas

dos terremotos. Assim como o cavalo, os terremotos e os vulcões parecem sobredeterminados simbolicamente:

- a metáfora da terra tremendo parece estar ligada a todos os questionamentos que a chegada do irmão pôs em pauta;
- os vulcões, metáfora utilizada por Freud para se referir às pulsões, trazem a questão das sensações corporais e da excitação ligada a ela emergindo de surpresa, com “a força de um vulcão”;
- a fala de Aninha – “ouço o rugido dele” – evoca a dimensão da voz do pai aterrador e imaginário, do segundo tempo do Édipo²².

Jung diz que Aninha tinha sido proibida de se masturbar, mas nada refere sobre a possibilidade de relacionar sensações orgásticas ao tremor dos vulcões. Poderíamos arriscar essa hipótese? Lacan abre essa instigante questão em relação a Hans, mas nada diz sobre essa temática tão interessante e tão pouco abordada em relação à criança²³.

A resolução da fobia: o irmão imaginário

Aninha encontra uma solução para a fobia muito mais depressa que Hans. No lugar do encanador, ela e sua irmã tinham inventado *um irmão imaginário* mais velho, que sabia tudo e podia tudo, dono de animais. Esse irmão, diz Jung, é o pai que *é como se fosse um irmão da mãe*. Aninha faz a ele um apelo para aplacar sua angústia: “Meu irmão está na Itália. Ele tem uma casa de pano e vidro que não pode ser derrubada”. O irmão imaginário





a zombaria evidencia que Aninha está se defendendo de uma possível identificação com o pai

possibilita que sumam o medo dos vulcões e o interesse por eles, e ela passa a demonstrar ternura pelo pai. Pergunta se ele tinha nascido da avó e se ela e a irmã também tinham estado na barriga da mãe. Opera-se então um novo deslocamento, as questões se centram no lugar onde estavam os bebês: a barriga da mãe.

No dia seguinte ao esclarecimento da mãe sobre o nascimento, Jung fica de cama. Entre espantada e tímida, Aninha perguntou: “Por que você está na cama? Você também tem uma planta na barriga?” O pai riu e tranquilizou-a; disse que nenhuma criança podia se formar no seu corpo, que os homens jamais tinham filhos, só as mulheres. Aninha saiu do quarto alegre e despreocupada.

Percebe-se assim o temor por trás da pergunta. Ainda bem que Jung não respondeu como a mãe de Hans, quando ele lhe perguntou se ela também tinha um “faz pipi”. Jung foi contundente e disse que *os homens jamais tinham filhos*, e Aninha ficou aliviada e pôde avançar em sua teoria. Ao que parece, o temor não reside na angústia de castração, mas no temor de que não haja diferença sexual.

A elaboração onírica

Dias depois, Aninha contou que tinha sonhado com a arca de Noé e disse à avó que dentro dela havia muitos animaizinhos²⁴. Um pouco mais tarde, recontou o sonho assim: “Sonhei com a arca de Noé; havia muitos animaizinhos lá dentro, e debaixo havia uma tampa que se abria e todos os animaizinhos caíam”²⁵. O sonho levanta o recalque e permite que apareçam os buracos inferiores, figurados como uma tampa que se abre e se fecha.

Várias semanas depois, Aninha conta outro sonho: “Sonhei que mamãe e papai ficavam acordados na biblioteca durante muito tempo e que as crianças também estavam ali”²⁶. Jung diz que ela queria ficar acordada tanto tempo quanto mamãe e papai e que sonhou com a biblioteca por ser o lugar onde procurou satisfazer seu *desejo de saber* sobre os terremotos. Jung não diz que se trata de uma representação da cena primária em que aparece o pai junto à mãe e às crianças, satisfazendo o *desejo de ver* o que fazem mamãe e papai quando estão trancados num quarto.

Alguns dias depois, a angústia volta. Aninha teve um pesadelo: “O terremoto está vindo, a casa está se mexendo!” A mãe acode para tranquilizá-la, e ela diz: “Gostaria tanto de *ver* a primavera e como crescem as florzinhas! Gostaria de *ver* o prado todo florido e também Fritz, que tem uma cara tão bonitinha, e papai. O que ele está dizendo, o que está fazendo?” Mãe: “Nada, está dormindo.” Aninha, zombeteira: “Acho que amanhã vai cair de cama de novo”.

Essa observação abre um novo problema: se o pai não tem filhos, o que faz, então²⁷? A zombaria evidencia que Aninha está se defendendo de uma possível identificação com o pai.²⁸ Segundo Jung, a pequena quer muito resolver todos os enigmas: quer saber como nasceu Fritz, quer “*ver crescer as florzinhas*”. Todos esses anelos estão na base de seu temor ao terremoto²⁹. De manhã, Aninha não se lembrava do pesadelo, disse que tinha tido um sonho: “Sonhei que eu podia *fazer* o verão, depois alguém jogou um polichinelo na privada”. Ela podia fazer o verão, ou seja, ela também podia ter um bebê. Essa teoria parece bem semelhante à teoria do excremento de Hans: a criança é situada como um equivalente do cocô, já que sai do mesmo jeito.

Novo episódio. Uma mulher grávida visita a mãe. As duas irmãs brincam de grávidas pondo jornal embaixo da roupa, e *Aninha sonha novamente: estava na cidade e via uma mulher grávida*. Brinca de pôr a boneca em sua barriga e a faz sair devagar, diante da mãe, pedindo-lhe

que ratifique sua interpretação sobre o parto. A questão da identificação feminina continua no primeiro plano de suas preocupações, junto com a elaboração da teoria sobre como nascem os bebês. Aninha põe um urso na sua barriga e diz à avó: “Esta rosa vai ter um bebê”, e mostra o cálice bojudado³⁰.

Outro dia, diz que quer engolir uma laranja para que chegue ao fundo da barriga e ela possa ter um bebê. Jung diz que esse simbolismo aparece em muitos contos de fadas e acrescenta que os contos de fadas parecem ser os mitos da infância³¹. Diz ainda que eles são transmitidos pela mãe, que traduz a realidade sexual de modo simbólico e inconsciente.

Como os bebês entram na barriga?
O lugar do pai na procriação

Aninha começa agora a perguntar como entra a criança na mãe. Primeiro, pensa que é pela boca, mas para que serve o pai? Um dia, vai correndo à cama dos pais, deita-se de bruços, dá uns coices e diz: “Não é verdade que o papai faz assim?” Os pais riem, mas não respondem. Jung lembra-se do cavalo de Hans. Aninha supõe que o pai faz algo com as pernas, mas ainda não sabe exatamente o quê.

24 Lembremos que o irmão grande era dono de muitos animais.

25 A menina tinha uma arca de Noé de brinquedo cuja tampa se abria na parte superior.

26 C. G. Jung, *op. cit.*, p. 46.

27 C. G. Jung, *op. cit.*, p. 47.

28 O. Mannoni, “A desidentificação”, in M. Mannoni et al. *As identifi- cações na clínica e na teoria psicanalítica*, p. 179.

29 C. G. Jung, *op. cit.*, p. 47.

30 Outro episódio. Aninha briga com a irmã, que lhe diz: “Vou matar você.” Aninha: “Quando eu estiver morta, você vai ficar sozinha e terá que pedir a Deus para lhe dar um bebê vivo.” A irmã, ajoelhada, suplica para ela lhe dar uma criança. Aninha, diz Jung, tornou-se uma deusa da fecundidade (para a irmã).

31 Nós não criamos novos símbolos, transmitimos os antigos, que permanecem quase idênticos por séculos. Muitos símbolos transformaram-se em lendas ou em superstições de origem desconhecida, diz Jung.

32 Retomaremos essa cena, que é comentada por Freud em carta a Jung.

33 A carroça carregada representava a gravidez.

34 Também representado pelo jardineiro.

Aninha: “Quando a mamãe morrer, poderemos fazer todos os dias ali e pôr nossos vestidos de domingo”

Cinco meses depois, surge um novo temor. Nas férias, Aninha está com medo de mergulhar. O pai a provoca e a afunda na água. Ela então diz: “Não é verdade que papai quis me afogar?”³² Uns dias depois, Aninha provoca o jardineiro, que acaba jogando-a numa valeta. Ela grita, desesperada, e diz que o jardineiro quis soterrá-la. Nessa noite, acorda novamente com medo e diz que “um trem passava ali em cima e descarrilhava”. Para Jung, o trem é equivalente à carroça de Hans³³, e as tendências fóbicas reaparecem como prova de que o amor de Aninha por seus pais está esbarrando em algum obstáculo interior e, impedido de dirigir-se ao objeto, se transforma em medo.

Aninha desconfia agora principalmente do pai. Por isso pensa que ele quis afogá-la. Papai sabia tudo, mas escondia. A desconfiança se transforma em medo do pai³⁴, embora na vida real ela continue terna e curiosa em relação a ele.

As irmãs inventaram uma brincadeira que deixou a mãe irritada. Transformaram um canto do jardim na casa delas e começaram a fazer ali suas necessidades. A mãe interveio e proibiu a brincadeira. Aninha: “Quando a mamãe morrer, poderemos fazer todos os dias ali e pôr nossos vestidos de domingo.” Agora, a mãe é a rival de que Aninha quer se livrar porque não a deixa fazer à vontade.

Surge uma nova questão. Aninha brincou com o jardineiro de arar a terra e, quinze dias depois, viu a grama nascendo e perguntou à mãe: “Os olhos foram plantados na cabeça?” “Não sei”, respondeu a mãe. Aninha: “E Deus sabe? E papai? Por que Deus e papai sabem tudo?” A mãe aconselha a filha a levar a pergunta ao pai, e Aninha segue a indicação: “Como é que os olhos foram para dentro da cabeça?” Jung responde “Não, eles estavam ali desde o início”. Aninha:





*o pai explicou então que a mãe
era como a terra e o pai,
como o jardineiro. O pai colocava
a semente na mãe, e ela crescia.*

“Não foram plantados dentro?” Pai: “Não, eles só cresceram e fazem parte da cabeça, como o nariz também.” Aninha: “E a boca e as orelhas e os cabelos, também?” Pai: “Sim”. Aninha: “E os cabelos também? Mas os ratos não nascem sem pelos? Onde ficam os pelos antes que a gente os veja? Não tem que pôr sementinhas antes? (semelhança com a grama)”. Pai: “Não, os pelos saem de grãosinhos que já estão antes na pele, e ninguém os semeou.”

Aninha vai mais longe que Hans em seus questionamentos. Ela também quer saber sobre o corpo e seus objetos parciais. O pai responde de modo científico, mas, evidentemente, assim não responde à questão de Aninha. Jung vê onde ela quer chegar, mas não vai direto ao grão. Decepcionada, ela pergunta: “E como Fritz entrou na mamãe? Quem o plantou no corpo dela? Quem plantou você na sua mãe? E Fritz, por onde saiu?”

O pai decidiu responder só à última pergunta e voltou a dizer que só as meninas podiam ter filhos, os homens, não. Mas, diferentemente do pai de Hans, Jung devolveu a pergunta a Aninha: “Por onde você acha que ele saiu?” Ela mostrou os genitais, e ele confirmou. Aninha: “E como entrou na mamãe? Foi plantado em seu corpo, foi posta uma semente?” O pai explicou então que a mãe era como a terra e o pai, como o jardineiro. O pai colocava a semente na mãe, e ela crescia.

Aninha ficou animada com essa resposta, bem menos científica que a anterior, e disse à mãe: “Já sei tudo”. Mas, no dia seguinte, ironicamente, disse à mãe que Fritz era um anjo que tinha sido trazido por uma cegonha. Será que a mãe acreditaria? Mãe: “Com certeza, papai não lhe disse isso”. A menina riu. Agora, ela zomba

da mãe. E Jung comenta: essa era sua vingança – mamãe podia continuar acreditando na cegonha, assim como ela tinha acreditado.

Freud deu a maior importância a esse tópico, tanto no caso Hans quanto neste. Em carta a Jung, escreve:

[...] decerto o senhor distingue as principais facetas do caso Hans. Tudo aí não poderia ser típico? Tenho muita fé num complexo nuclear das neuroses que dá origem às duas resistências básicas: o medo do pai e a descrença nos adultos, ambas integralmente transferíveis para o analista³⁵.

O pai estava receoso do que a menina faria com os novos conhecimentos, mas ela ficou tranquila e parou de perguntar. Algumas semanas depois, teve um novo sonho: “Estava no jardim, e vários jardineiros se apoiavam nas árvores e faziam xixi”; entre eles, estava o papai. Voltava a pergunta sobre o que exatamente fazia o pai.

Por aqueles dias, havia na casa um marceneiro aplainando uma gaveta emperrada, e ela sonhou que “o marceneiro estava aplainando os órgãos genitais dela”. A pergunta agora era “o que o homem tem que fazer em mim para que eu possa ter um bebê?”³⁶

Um mês depois, um novo sonho: “Estava no quarto do tio e da tia X, os dois estavam na cama, puxei o cobertor, sentei sobre a barriga do tio e brinquei de cavalinho (evidentemente, o tio substitui o pai)”³⁷.

Nesses dias, o pai, que voltava à cidade para trabalhar, perguntou a Aninha se queria ir com ele. Aninha: “Sim. Vou poder dormir com você?” (imitando um gesto da mãe). Pai: “Não, você vai dormir em outro quarto”. Aninha estava com 5 anos³⁸.

As indagações de Aninha

O que me pareceu mais instigante no caso é o que esperaríamos que aparecesse, mas que brilha por sua ausência:

- ✦ nada que confirme a premissa universal do falo; ao contrário, toda a curiosidade de Aninha se volta para a investigação sobre as diferenças sexuais, e ela fica aliviada e feliz quando o pai lhe diz que os homens não ficam grávidos.
- ✦ nada relativo à angústia de castração nem à inveja do pênis. Um dia Aninha comentou com sua avó: “*Und luog au, was es fur es herziges Buobefudili häät*” (“E olha que lindo bumbum³⁹ de garotinho ele tem”). *Fudili* é um duplo diminutivo que usam as crianças para falar do bumbum (*Fudli* = traseiro, termo vulgar⁴⁰). Jung diz que *Aninha se referiu assim aos genitais*. Vemos, no entanto, que em nenhum momento aparece algo como “eu também vou ter um assim como o do meu irmão”.
- ✦ Aninha centra seus questionamentos nos buracos do corpo, entre os quais ela inclui o seio, ou seja, quer saber por onde saem os bebês.

Aninha também parece ter ido mais longe que Hans em algumas perguntas: o que é ser mulher? (“Vou ser uma mulher diferente de você?”) Como é o prazer no ato sexual (o marce-neiro aplainando seus genitais)? Como se inserem os objetos parciais no corpo como um todo (os olhos também foram plantados)?

35 S. Freud, *A correspondência completa de Sigmund Freud e Carl G. Jung*, p. 227. (Em carta de 25 de janeiro de 1909.)

36 C. G. Jung, *op. cit.*, p. 35.

37 C. G. Jung, *op. cit.*, p. 35.

38 C. G. Jung, *op. cit.*, p. 36-37.

39 O termo é usado pelas crianças para se referirem ao traseiro ou aos genitais. Parece ser anterior à distinção entre vagina e ânus.

40 Deve vir de *Fud*, que teria significado “traseiro”. *Futz* foi preservada para os genitais femininos. S. Freud, *A correspondência completa de Sigmund Freud e Carl G. Jung*, *op. cit.*

41 S. Freud, *A correspondência completa de Sigmund Freud e Carl G. Jung*, *op. cit.*, p. 362. (Em carta de 18 de agosto de 1910 – grifo nosso.)

42 No ano anterior, 1909, Jung publicara um artigo justamente sobre esse tema (C. Jung, *A importância do pai no destino do indivíduo*). Esse texto está no mesmo volume da *Jarbuch für Psychoanalytische und Psychopathologische Forschungen*, em que Freud publicou a “Análise de um menino de 5 anos (o caso Hans)”. Esse artigo foi publicado em C. G. Jung, “Freud e a psicanálise”, vol. IV, in *Obras Completas*, *op. cit.*, p. 291-310.

43 C. G. Jung, *Memórias, sonhos e reflexões*, p. 142.

»

Freud tirou relevo do caso por dois motivos: faltavam analogias com o pequeno Hans, e Jung não tinha dado a devida importância ao pai

Embora se tenham passado 100 anos, os questionamentos dessa menina de 4 anos ainda podem nos fazer refletir.

Concluindo

Em sua correspondência com Jung, Freud elogia o caso Aninha, mas indica a falta de uma análise comparativa com o caso Hans: “Reli com prazer a fascinante história das crianças (Aninha e Sofia), lamentando, entretanto, que o pesquisador não dominasse o pai por completo; ela é de fato um relevo frágil, quando poderia ter sido vigorosa estátua, e, devido a tal sutileza, a lição se perde para a maioria dos leitores. No medo de que o pai a queira afogar, percebe-se o simbolismo dos sonhos com água (mascaramento do parto). Pena que as analogias com o pequeno Hans não sejam devidamente trabalhadas, senão aqui e ali, pois o leitor é, por definição, um simplório, e é preciso que lhes esfreguemos as coisas no nariz”⁴¹.

Até aqui, podemos entender que Freud tirou relevo do caso por dois motivos: faltavam analogias com o pequeno Hans, e Jung não tinha dado a devida importância ao pai⁴². A qual pai Jung não tinha dado importância, a Freud ou ao pai do complexo?

Na viagem aos Estados Unidos com destino à Clark University, Freud, Jung e Ferenczi viajaram juntos de navio e passaram os dias contando e analisando seus sonhos. Em sua autobiografia, Jung conta que Freud teve um sonho que ele interpretou, mas, ao pedir mais detalhes, Freud disse “não posso arriscar minha autoridade”, do que podemos deduzir que a questão do pai e da autoridade eram cruciais naquele momento⁴³.



*a história e o ciúme da pequena
se cruzam com a de Sabina Spielrein e
Jung, que teve seu ponto máximo
na mesma época*

Jung apresenta o caso se rendendo ao pai: “O fato de que em geral o pequeno Hans tenha sido mal compreendido e até escandalizado os leitores foi outra razão que me impeliu a publicar este novo documento, menos importante, é verdade, que os de Freud”⁴⁴. Ele diz ainda que quer contribuir e até confirmar as descobertas freudianas sobre a sexualidade infantil: “Minha Agathli de 4 anos aporta contribuições”⁴⁵.

Contudo, nas considerações finais, não mantém a mesma posição, e talvez aí possamos entender os motivos do apagamento dessa história.

“Deve-se, pois, atribuir à função do pensar um princípio distinto ao da sexualidade”, conclui Jung. “Apenas nos germes polivalentes infantis é que esse princípio conflui com a sexualidade durante suas primeiras manifestações. A pretensão de reduzir o pensar a uma variedade do sexualismo tacanho entra em conflito aberto com os princípios fundamentais da psicologia humana”⁴⁶.

O confronto com as afirmações de Freud é claro. Jung acaba seu texto altivamente, polemizando com as teses de Freud. A questão da dessexualização da libido está claramente antecipada quando ele afirma que “reduzir o pensar a uma variedade do sexualismo tacanho entra em conflito aberto com os princípios fundamentais da psicologia humana”. A oposição pensar *versus* sexual terá implicações fundamentais no modo de conceber o inconsciente. Mais tarde, Jung conceberá o arquétipo como uma forma vazia, parecida com a estrutura de um mito. “O arquétipo junguiano – imagem primordial, de natureza instintiva, que não pode jamais ascender à consciência – não se parece em nada com o inconsciente freudiano materialista e pulsional, habitado por uma dinâmica do recalque e da libido”⁴⁷.

Sabemos que essa questão conduziu a ruptura entre Freud e Jung em 1914 e, como quando jogamos o bebê fora com a água da banheira, na briga entre eles também se perdeu uma história clínica rica em detalhes como a de Aninha.

Comentário de
Renata Udler Cromberg⁴⁸

Ao ouvir o relato de Adela, fiquei extremamente surpresa, pois pude ir percebendo o quanto Ana era a analisadora da sexualidade de seus pais em sua curiosidade sobre o papel sexual de seu pai e suas interrogações sobre o prazer, e o quanto a história e o ciúme da pequena se cruzavam com a história amorosa ocorrida entre Sabina Spielrein e Jung, que teve seu ponto máximo entre 1908 e 1910, período em que Emma Jung engravidou e deu a luz ao terceiro e ao quarto filho, um menino e uma menina.

Sabina Spielrein, primeira paciente em análise de Jung, foi internada e tratada em Burgholzli por ele, tendo depois se tornado sua assistente e de Bleuler no hospital, enquanto estudava medicina e depois disso também. Ela considerou seu tratamento terminado em 1905. Até 1908, Jung morou no hospital com sua mulher, que teve ali os primeiros filhos. Por uma política do diretor, Bleuler, as famílias participavam ativamente da vida hospitalar, e as mulheres dos médicos que lá residiam participavam de reuniões clínicas. Sendo assim, Sabina acompanhou o nascimento dos filhos de Jung com sua mulher Emma. Acontece que durante a gravidez do terceiro filho deles, a partir do segundo semestre de 1908, fica evidente pela correspondência trocada entre Spielrein e Jung que houve uma relação amorosa entre os dois. Durante o primeiro semestre de 1909, ou seja, durante os primeiros meses de nascimento do filho, uma carta anônima, escrita provavelmente por Emma, é enviada à mãe de Sabina, e avisa do perigo que ela corre nessa relação amorosa com Jung. Ele, então, inicia uma correspondência com a mãe dela em

que tenta se restabelecer como médico de Sabina, cobrando honorários para não ser mais seu amigo. Sabina fica indignada e pede a interferência de Freud, revelando-se como paciente, amiga e depois amante de Jung. Enquanto isso, Jung erroneamente atribui a Sabina, para Freud, o escândalo que uma aluna apaixonada fizera, ao espalhar o rumor de que ele se separaria de Emma. Jung conta a Freud sobre seu engano e que Spielrein se livrara da transferência “da maneira melhor e mais delicada”, uma vez que ela vai visitá-lo para discutir seu trabalho teórico, na casa nova para onde os Jung haviam se mudado após a saída dele de Burgholzli no início de 1909, devido a um desentendimento com Bleuler. Jung reconhece a Freud que havia agido de um modo a dar todas as esperanças amorosas a Sabina. O desejo dele era de que ela se tornasse amiga de Emma, que “não queria saber desta história” e nesta ocasião pensou em se divorciar.

A relação erótica e sexual de Sabina com Jung continuou por um tempo depois dessa tempestade, como demonstram os diários de Spielrein de 1909 a 1912. No diário, é possível perceber o caminho de transformação sublimatória do amor a Jung na criação de seu próprio trabalho intelectual, bem como o desejo de deslocamento do amor por Jung para outro homem, ao mesmo tempo que a relação entre os dois sofria picos de encontro e intenso amor erótico, pelo menos até 1910. O depoimento de 11 de setembro de 1910 inicia um longo processo de luto por seu amor, de renúncia ao desejo de ter um filho de Jung, e a transformação de Siegfried em um filho simbólico, aquilo que ela sente ser sua grande obra, a gestação do conceito de pulsão

44 C. G. Jung, “O desenvolvimento...”, *op. cit.*, p. 27.

45 Carta de 19 de janeiro de 1909, *apud* R. Levy, *Lo infantil en psicoanálisis*. La construcción del síntoma en el niño, p. 94.

46 C. G. Jung, “O desenvolvimento...”, p. 66-67.

47 E. Roudisnesco, “Carl Gustav Jung: do arquétipo ao nazismo”, p. 45-46.

48 Este texto foi elaborado a partir da minha tese de doutoramento *O amor que ousa dizer seu nome – Sabina Spielrein, pioneira da psicanálise*.

49 A. Carotenuto: *Diário de uma secreta assimetria*, p. 201.

50 A. Carotenuto, *op. cit.*, p. 202.

»
“escrevia poesias para ele,
para ele compunha canções, dia e
noite pensava somente nele”

[Sabina Spielrein]

de morte que virá à luz no seu segundo ensaio, “A destruição como causa do devir”.

E eu estava pronta a morrer por ele, a lhe doar a minha inocência. Era o meu primeiro amor juvenil. Uma vida sem ele, ou que pelo menos não fosse dedicada a ele, ao filho que queria lhe dar, me parecia impossível. Escrevia poesias para ele, para ele compunha canções, dia e noite pensava somente nele. Sua mulher, ao contrário, como ele mesmo diz em seu diário, ponderou bem a sua escolha porque, embora o amasse muito, pensava também em sua própria comodidade e não desejava um “ideólogo vagabundo”⁴⁹.

Ela diz que sua mulher é protegida pela lei, honrada por todos, enquanto ela, que lhe teria dado tudo sem a mínima consideração por si mesma, seria definida na linguagem da sociedade como amante, que deve se esconder na sombra. Mas ela não queria que o amor deles fosse de domínio público, “em parte por respeito à sua mulher e à sua posição social, em parte para que o sacrário não se sujasse. Mas apesar disso, ter de me esconder sempre me fez mal. Ele na verdade queria me introduzir na sua casa, fazer com que eu fosse amiga de sua mulher, mas como se pode entender, a mulher não podia aceitar isso, de modo que devia se esconder dela a parte mais importante”⁵⁰. Ela sente ser tão forte a intensidade da sua paixão e a afinidade entre as suas almas, que se pergunta se não deveria tentar arrancá-lo completamente da mulher, mas, assim fazendo, eles não seriam felizes porque a recordação de sua mulher e de seus filhos não lhes daria paz. “Não sou de modo algum inimiga de sua mulher; posso até entender muito bem a sua posição em relação a mim. Mesmo conhecendo-a pouco, creio que seja uma pessoa de valor, já que meu amigo



não nos esqueçamos de que a intensa troca amorosa, clínica e intelectual entre Jung e Toni Wolff resultou em obras inovadoras e provocantes

a escolheu. Quantas vezes tive de sofrer por ela, quantas vezes, no pensamento, tive de lhe pedir perdão pela dor que levei à sua casa tranquila”⁵¹.

O que Jung propõe a Spielrein, ele conseguirá de Antonia Wolff, para quem ele depois desloca seu amor erótico, e que frequenta sua casa como uma espécie de segunda esposa o resto da vida, sob a anuência contrariada e resignada da esposa, Emma⁵². Mas agora Jung se aproxima de novo de Spielrein e ela se pergunta: se o ama tanto, não poderia lhe dar um filho como antes haviam sonhado juntos, sendo que depois ele poderia voltar para a mulher? Nesse ponto do diário, podemos perceber Spielrein começar a transformação sublimatória. Não nos esqueçamos de que a intensa troca amorosa, clínica e intelectual entre ambos resultou em duas obras extremamente inovadoras e provocantes, “Metamorfose e símbolos da libido”, de Jung, que seria publicado em duas partes no *Jahrbuch*, a primeira parte junto com a tese sobre esquizofrenia de Spielrein, e “A destruição como causa do devir”, de autoria dela, cuja publicação Jung retardará por seis meses, provavelmente para que fosse publicada após a segunda parte de seu texto.

Depois que aceitou trabalhar com ele na dissertação, ela começa a frequentar a sua casa para os encontros de trabalho. Sente-se humilhada e com raiva por dentro, um “cãozinho lavado”, mesmo diante do acolhimento caloroso que recebe, sobretudo dos filhos ainda pequenos de Jung.

Em setembro de 1910, num outro fragmento de seu diário, ela diz que Jung demonstrara o seu amor por ela. Havia ido a Kusnacht, a residência de Jung, e ele não a tinha recebido para trabalhar, ficando ela “zangadíssima”. Para se controlar, ela retomou a leitura do ensaio de Jung publicado em

1909, “Conflitos da alma infantil”, e, depois de algumas linhas, já estava totalmente tomada por ele, censurando-se por ficar brava com um homem tão inteligente pelo seu gesto descortês. “Que posso fazer se as suas obras me elevam para além da minha vida pessoal, a ponto de parecerem coisas de criança todas as minhas alegrias e minhas dores?”⁵³ Depois ela compreendeu que julgara mal o seu amigo, pois, quando fora à sua casa, ele não a havia recebido porque lhe nascera a terceira filha (o quarto rebento de Jung e Emma) e não podia deixar a mulher sozinha, o que foi para ela tão jubiloso como doloroso. É curioso notar que Jung não teria tanto problema assim em deixar sua mulher sozinha com um recém-nascido em março de 1913, quando ela deu à luz a quinta e última filha deles. O caso de amor com Toni Wolff havia começado em agosto de 1911, tendo Jung sido seu analista de 1910 a 1911, em sua casa. Toni, então com 22 anos de idade, encantara Jung com seus conhecimentos sobre mitologia clássica, e suas sessões de análise passam a ser intensas trocas de interesses compartilhados. Além de frequentar suas aulas, ela passa a fazer para Jung as pesquisas na biblioteca, necessárias ao seu novo ensaio “Transformações e símbolos da libido”⁵⁴.

Foi apenas em 1912, antes ou durante a gravidez de Emma, que ambos reconheceram a profunda atração mútua e deram início ao triângulo emocional nada ortodoxo que durou o resto da vida dos três. Apenas duas semanas após Emma dar à luz, ela e o bebê ficaram aos cuidados da mãe dela e as crianças mais velhas com a mãe dele. Jung e Toni tiraram umas férias em Ravena sendo que, embora não exista documentação que comprove, a cidade é, em geral, considerada o cenário da primeira intimidade sexual entre ele e Toni⁵⁵.

Mas em setembro de 1910, Sabina foi ao encontro de Jung, um dia após o nascimento de sua filha. Deveriam começar o trabalho de revisão da sua tese para publicação e, em vez disso, eles falaram de pulsão sexual e pulsão de morte, da representação do duplo pensamento na forma da morte, das teorias sobre esquizofrenia e do mundo dos antepassados. Ele escutou-a com grande entu-

siasmo, depois mostrou-lhe um seu trabalho ainda não publicado, uma carta ao prof. Freud e sua resposta, porque estava verdadeiramente comovido com a coincidência dos seus pensamentos e sentimentos. Disse a ela que esse entendimento profundo causava-lhe medo: de fato, era esse o caminho através do qual ela obtinha o seu amor. Dava-se conta do que ela era para ele. Essa, para ela, era a maior satisfação, ser não uma entre tantas, mas uma que é a única, porque certamente nenhuma outra moça podia compreendê-lo como ela, nenhuma podia surpreendê-lo com um pensamento tão autônomo e tão análogo. Ele se defendia e não queria amá-la. “Mas, agora, deve fazê-lo porque as nossas almas estão profundamente ligadas, porque, ainda que separados, estamos sempre unidos em um trabalho comum. Como já disse, os sentimentos eróticos podem ser facilmente reprimidos em favor dessa amizade sublime”⁵⁶. Encorajou-a na escrita do novo trabalho sobre a pulsão de morte, mas disse-lhe que devia antes terminar o seu último trabalho. “Amanhã estarei de novo com ele e

»

*Toni Wolff dedicou sua vida a Jung,
amparando-o e analisando-o
em seu breakdown mais severo
de 1913 a 1917*

nos propusemos permanecer no trabalho. O meu único desejo é, no momento, permanecermos ‘amigos’ também amanhã”⁵⁷.

Será também pela autonomia de pensamento que Toni Wolff encantará Jung. Mas ela, ao contrário de Sabina, não teria pretensões a uma obra científica própria. Clinicou, depois de ser curada por Jung de uma severa depressão após a morte de seu pai, e participou da fundação do Clube Psicológico⁵⁸, primeiro núcleo institucional em torno das ideias de Jung, mas dedicou sua vida a Jung, amparando-o e analisando-o em seu *breakdown* mais severo de 1913 a 1917, como Spielrein o fez de maneira mais leve e menos constante. Wolff aceitou dividir o amor desse homem com sua esposa, com o consentimento desta, coisa a que Spielrein se recusou.

Em 18 de outubro de 1910, Spielrein tem o seu sonho Siegfried, segundo o qual o desejo de um filho concreto com Jung começa a se tornar o desejo de um filho simbólico: seu ensaio sobre a pulsão de morte como o filho simbólico sublimado, portanto, de sua relação analítica, amorosa e intelectual com Jung. Fala em sua crença firme na existência do amor: “Apesar de todas as borrascas, conservo ainda a minha bela visão do mundo! Acreditava na existência de amor sagrado; claro, se dura muito tempo é uma outra coisa; mas quando se ama deve-se amar com toda a alma”⁵⁹. Descreve o que seria para ela o ideal de um casal amoroso, onde se tem um homem só para si e a felicidade e o amor não causam dor a ninguém, e se tem um cotidiano comum, de cultivo das coisas elevadas e sublimes em meio a tricôs e trabalhos intelectuais apoiados reciprocamente.

E aquele homem estimadíssimo e amado se tornaria o pai de meu Siegfried. Esse herói corajoso me

51 A. Carotenuto, *op. cit.*, p. 202.

52 D. Bair, *Jung, uma biografia*, v. 1, p. 322.

53 A. Carotenuto, *op. cit.*, p. 207.

54 D. Bair, *op. cit.*, p. 261.

55 D. Bair, *op. cit.*, p. 322. A autora comenta, na mesma página, que diversas vezes em sua vida e de diferentes maneiras, Jung descreveu seu comportamento adúltero durante esse período. Referindo-se à teoria de que existe um elemento feminino em cada homem (do mesmo modo que há um ‘*animus*’ em cada mulher), Jung se desobrigava de assumir a responsabilidade por suas ações. “Na época eu estava no meio do problema da ‘anima’”. Em outras ocasiões, ele ficava acanhado e se justificava fazendo comentários do tipo: “O que se poderia esperar de mim? – a anima me mordeu na testa e não quis largar”. Mas, em geral, ele era presa de angústia por ser apanhado numa situação que sentia não poder controlar, e não tentava dar explicações racionais nem a seu próprio favor. “Simplesmente continuou a fazer o que achava que devia ser feito para se explicar para si mesmo” (p. 322).

56 A. Carotenuto, *op. cit.*, p. 208.

57 A. Carotenuto, *op. cit.*, p. 208.

58 D. Bair, *op. cit.*, p. 333. O Clube Psicológico teve um primeiro núcleo composto só de mulheres, enquanto Jung enfrentava seu desesperador *breakdown* psíquico – de 1913 a 1917, após a ruptura com Freud – entre elas Emma, a esposa, Toni, a amante e Edith Mackcormak, a filha de Rockefeller e financiadora do Clube. As primeiras reuniões foram destinadas ao estudo da situação da mulher ao longo da história. Na mesma época em que o Comitê Secreto, composto apenas de homens, dava suporte ao recrudescimento político do movimento psicanalítico em torno de Freud.

59 A. Carotenuto, *op. cit.*, p. 218.

libertará de todos os meus conflitos que no momento me dilaceram e poderá me dizer: “Lutei por ti contra ondas; com os remos levantados volto como vencedor! Tu és meu prêmio!”... Quem sabe se depois amarei o meu salvador? E o meu amigo? Será para mim sempre muito querido, muito querido, como um pai. Apresentar-lhe-ei como um velho amigo a meu marido e dar-lhe-ei um beijo em sua presença.⁶⁰

Diz que seu marido terá tanto orgulho dela e será tão seguro de seu poder sobre ela que fará o mesmo em frente a Jung. “Então saberei ser-lhe grata! Pode estar seguro da sua vitória. Mas se viesse a ter ciúme, como um homem qualquer, então eu ironizaria para sempre esta sua fraqueza. Será superior a essas coisas e meu amigo será padrinho do meu primeiro filho”⁶¹.

Em 24 de outubro de 1910, Spielrein diz que ela e Jung amaram-se tanto que seria im-

possível amarem-se mais, mas que quer se livrar dele porque quer ainda viver e ser feliz. Este parece ter sido o momento de amor erótico mais intenso entre eles. Em 9 de novembro de 1910, ela diz que esteve com ele e seu juízo a abandonou. Que na *poesie* mais doce ele disse que a amava porque tinham um estranho paralelismo de pensamentos comuns, que ela podia predizer às vezes seu pensamento. Disse-lhe que a amava pelo seu caráter forte e orgulhoso, mas que jamais se casaria com ela porque havia nele um grande filisteu com necessidade do aspecto limitado tipicamente suíço, apesar da sedução de possuir uma mulher evoluída como ela.

Sabina Spielrein será a primeira a citar depois de Freud o texto de Jung “Conflitos da alma infantil”, o trecho do diálogo de Ana com a avó sobre nascimento e morte, em seu texto “A destruição como causa do devir”.

Sabina Spielrein, pioneira da psicanálise com crianças

Renata Udler Cromberg

Aproveitando este encontro de psicanalistas para discutir os cem anos da psicanálise com crianças, gostaria de pôr em discussão uma verdade evidenciada em minha pesquisa⁶²: Sabina Spielrein não apenas foi a primeira mulher a escrever uma tese de doutorado com um tema psicanalítico e a utilizar o termo esquizofrenia num trabalho escrito, a primeira que teve a proeminência suficiente para ser publicada na principal revista de psicanálise de então, o *Jahrbuch*, mas foi a primeira psicanalista mulher na história da psicanálise a escrever artigos sobre a psique infantil baseados em observações autoanalíticas, de sua filha e de tratamentos de crianças, depois das observações de Freud sobre o

pequeno Hans. Enfatizo que ela foi a primeira apenas para me contrapor ao enorme esquecimento da sua importância pela história da psicanálise até final dos anos 80 do século passado, uma vez que ela faz parte de um campo de saber criado por um caldo inventor de muitos psicanalistas que fez emergir a psicanálise de crianças no início do século passado.

Na visão oficial da psicanálise, a filha de Freud, Anna Freud, ainda figura como a fundadora da psicanálise de crianças, Melanie Klein vem em seguida. Hermine Von Hug-Hellmuth, tida como a pioneira não oficial da psicanálise de crianças, tornou-se membro da Sociedade Psicanalítica de Viena apenas em 1913, e foi-lhe con-

fiada por Freud a seção dedicada à psicanálise de crianças na revista *Imago*. Freud e seus fiéis não viram que seus artigos provinham de uma análise de seu sobrinho, na qual aplicava as teses do mestre. Seu livro mais famoso, o diário de uma adolescente de 11 a 14 anos, de 1919, também se revelou uma fraude, apesar de seu sucesso e de um prefácio elogioso de Freud. Por todas essas situações embaraçosas, ela também foi banida por muito tempo da história da psicanálise⁶³.

A primeira contribuição sobre análise de crianças na história psicanalítica após o caso do Pequeno Hans e o ensaio de Jung “Conflitos da alma infantil” foi de Spielrein em “Contribuições ao conhecimento da psique infantil”, publicado no terceiro número do *Zentralblatt* em 1912. Nesse pequeno artigo clínico pode-se encontrar um testemunho dado por Sabina Spielrein de sua própria infância. Se nos distanciarmos do sofrimento sintomático, a narrativa parece uma rica ilustração da onipotência infantil normal, em sua rica fantasmática, sobretudo em relação à curiosidade sexual e às raízes da angústia que ela suscita. Apenas dez anos depois, apareceu a primeira comunicação de Anna Freud, que se tornou membro da Sociedade Psicanalítica de Viena em 13 de junho de 1922, uma semana antes de Lou Andreas-Salomé. E sete anos depois da publicação, houve a primeira comunicação de Klein. Nesse intervalo de tempo, foram publicados vinte e cinco artigos de Spielrein, dez deles sobre temas relacionados à análise de criança.

Depois de sua ida ao VI Congresso Psicanalítico Internacional, realizado em Haia, em 1920, onde apresentou uma comunicação sobre as origens da linguagem, “A origem das palavras infantis Papai e Mamãe – algumas observações dos diferentes estágios do desenvolvimento da linguagem” (ensaio publicado na revista *Imago*, uma publicação psicanalítica, em 1922), Spielrein foi convidada a trabalhar no Instituto de

60 A. Carotenuto, *op. cit.*, p. 219.

61 A. Carotenuto, *op. cit.*, p. 219.

62 Tese de doutoramento *O amor que ousa dizer seu nome – Sabina Spielrein, pioneira da psicanálise*, defendida em abril de 2008, no IPUUSP.

63 E. Roudinesco; M. Plon, *Dicionário de psicanálise*, p. 357.

»
a primeira contribuição sobre análise
de crianças após o caso do Pequeno
Hans e o ensaio de Jung foi
de Sabina Spielrein, em 1912

Psicologia Experimental e de Investigação do Desenvolvimento Infantil Jean Jacques Rousseau, em Genebra, onde ficou até 1923. Lá, encontraria o terreno teórico, conceitual e de prática interdisciplinar no desenvolvimento da linguagem e pensamento nas crianças para realizar o seu projeto investigativo teórico sobre a formação de símbolos, por meio das reflexões sobre a origem da linguagem. Agora, sua parceria seria com Édouard Claparède e Jean Piaget, que começou a trabalhar nesse Instituto em 1920.

O Instituto, que vinha se tornando rapidamente o maior centro pedagógico do mundo, fora fundado em 1912 por Édouard Claparède (1873-1940) e Pierre Bouvet (1878-1965). Nele, Spielrein ministrava seminários sobre psicanálise, trabalhava e atendia em análise membros da equipe. Dava um seminário como assistente de Claparède, cujo único indício é um artigo de 1923, no qual ela descreve um experimento realizado com catorze estudantes no Instituto no inverno de 1922-23. Ela analisou Claparède, Bouvet e Piaget. Segundo Piaget, sua análise terminou por iniciativa dela, que dizia que ele não estava disposto a se analisar, só a discutir teorias. Ambos continuaram a ter uma intensa troca intelectual. Piaget cita a comunicação de 1920 de Spielrein antes de ser publicada. Em 1922, é Piaget quem faz uma comunicação no VII Congresso Psicanalítico Internacional, realizado em Berlim, ao lado de Freud e assistido por Spielrein, intitulada “O pensamento simbólico e o pensamento da criança”, germe do que seria o seu primeiro e importante livro *Linguagem e pensamento na criança*, no qual, baseando-se em ideias que ela mesma lhe dera e na observação de sua filha Renata, o autor esboçou a gênese do pensamento infantil a partir das habilidades sensorio-motoras até o raciocínio abstrato.



ao longo dos anos 1921 e 1923,
ela escreveu ao todo onze
artigos sobre psicanálise,
entre os quais alguns importantes
trabalhos teóricos

Ao que parece, a mente rica, criativa, cheia de *insights* e profundamente sensitiva que Sabina Spielrein deixaria impressa em seu artigo “A origem das palavras infantis Papai e Mamãe – algumas observações dos diferentes estágios do desenvolvimento da linguagem” foi muito estimulada pelo trabalho no Instituto, que aumentou a familiaridade dela com um extenso número de autores e teorias sobre a formação da linguagem na criança e estimulou sua postura de valorização da observação espontânea das crianças como método de demonstração de suas ideias. Foi esse trabalho e a convivência em um ambiente inovador e livre no incentivo da pesquisa que a estimulou a defender o ponto de vista psíquico e emocional na gênese dos processos de linguagem e pensamento a partir da psicanálise.

Ao longo dos anos 1921 e 1923, ela escreveu ao todo onze artigos sobre psicanálise, entre os quais alguns importantes trabalhos teóricos. Desses, os dois mais importantes resultaram de sua associação com o linguista Gustav Bally e com Piaget, respectivamente “O tempo na vida subliminar da alma” e “Algumas analogias entre o pensamento da criança, com o dos afásicos e com o pensamento subconsciente”, ambos contribuições importantes no campo nascente da psicolinguística. O artigo sobre as analogias, baseado em observações de sua filha e outros casos infantis, foi publicado junto com o importante trabalho inicial de Piaget sobre o pensamento e a linguagem da criança, nos *Archives de Psychologie*, em 1923. Houve troca e reciprocidade, um apoiando as hipóteses e observações do outro, além de frequentarem um o seminário do outro.

De maneira geral, Spielrein e Piaget concordam na abordagem funcional, na interpretação da linguagem na infância e nos estágios de desenvolvimento. Ambos tinham raízes intelectuais comuns na formação pela escola psiquiátrica e psicanalítica de Zurique, no interesse que repartiam pela infância e no desenvolvimento de conceitos básicos do pensamento. Mas o solo comum onde eles mais progrediram juntos foi a teoria do pensamento simbólico. Na sua conferência em Berlim, em setembro de 1922, Piaget falou sobre as ideias em comum com Spielrein e anunciou um trabalho de sua colega, que na verdade nunca veio à luz, uma “muito sugestiva teoria do simbolismo”. Ele declarou que eles esperavam desenvolvê-la juntos. No seu livro de 1926 sobre a representação do mundo pela criança, citou algumas observações de Spielrein sobre as crenças infantis quanto à origem dos bebês. Ambos estavam interessados nas funções afetivas do símbolo, mas talvez mais ainda na aquisição das funções semióticas e cognitivas. Porém, ambos estavam no mesmo campo por razões diferentes. Piaget queria achar traços desse tipo de pensamento na criança e Sabina pensava na fonte do simbolismo, o pensamento subconsciente, como o principal modo de pensamento.

Ao emigrar de volta à Rússia, Sabina Spielrein desaparece como personagem da história da psicanálise, apesar da importância de sua ação, no outono de 1923, ajudando a psicologia russa a entrar no século xx, especialmente por sua participação no Jardim de Infância Psicanalítico, primeira experiência de junção da psicanálise e da educação e sua cátedra de pedologia na Universidade de Moscou, onde exerceu a transmissão da psicanálise com crianças. De fato, na última carta recebida de Freud, em que ele estimulava sua ida à URSS, e não a Berlim – seu pedido original era que ela se juntasse a Abraham na clínica psicanalítica –, ao pedir que ela coloque seu endereço no topo de sua carta, coisa que poucas mulheres faziam na época, segundo ele, estava reconhecendo que Sabina Spielrein, como mulher, havia conquistado um endereço no mundo intelectual e de

trabalho maciçamente masculino e ele lhe pedia que assumisse isso.

Podemos conjecturar o que teria acontecido se Sabina Spielrein tivesse ido a Berlim e não à Rússia. Certamente algo parecido à confrontação entre Melanie Klein e Anna Freud, que se iniciou em 1924, teria acontecido entre Melanie Klein e Sabina Spielrein, pelo pouco que se sabe da opinião de uma em relação à outra. Melanie Klein, em seu artigo de 1926 sobre psicanálise da criança, interpretou a observação de Spielrein sobre o papel do ato de mamar na origem das palavras *papa* e *mama* como evidência da importância do investimento libidinal no desenvolvimento da linguagem. Para ela, havia fixações perversas sublimadas, especificadamente orais, nos casos estudados por Spielrein. A abordagem centrada no complexo de Édipo precoce de Klein era completamente diferente daquela preconizada por Spielrein que, de maneira própria, em acordos e desacordos com Piaget, enfatizava as ligações entre inteligência e linguagem por meio das funções afetivas do símbolo. Klein, que se engajou na psicanálise após o Congresso de Budapeste em 1918, teve seu primeiro artigo publicado após uma apresentação, em julho de 1919, levada por Sandor Férenczi, diante da Sociedade Psicanalítica de Budapeste, do seu primeiro estudo de caso, dedicado à análise de uma criança de cinco anos, que na realidade era seu próprio filho, Erich. O terror branco e a onda de antisemitismo que assolavam Budapeste depois do fracasso da ditadura comunista de Bela Kun obrigaram os Klein a deixar a capital e exilar-se. Em 1920, Melanie Klein participou do Congresso Internacional de Haia, onde encontrou Hermine von Hug-Hellmuth e Karl Abraham. Certamente deve ter assistido à comunicação de Spielrein. Em dezembro de 1920, expõe, na Sociedade Húngara, *Contribuição à análise de criança*. Em 1921, instala-se na capital alemã e, um ano depois, torna-se membro da sociedade psicanalítica alemã, a DPG, assistindo ao VII Congresso da IPA nesta cidade, onde certamente encontrou

64 E. Roudinesco; M. Plon, *Dicionário de psicanálise*, p. 430-4.

»
*a abordagem centrada no complexo
de Édipo precoce de Klein era
completamente diferente daquela
preconizada por Spielrein*

Spielrein e Piaget⁶⁴. Volnovitch afirma que Spielrein considerou abusivas e invasivas as interpretações de Klein nas análises de crianças.

Quando Spielrein emigrou, era o tempo de abertura para o Ocidente da nova política econômica de Lênin e de importantes experimentos em todos os campos da vida russa. A psicanálise floresceu nesse clima e, entre muitos talentos que vinham ao Instituto Psicanalítico de Moscou, houve dois que viriam ter lugar entre os maiores psicólogos do século: A. R. Luria e Alexander Vygotsky. Por algum tempo, Luria atuou como secretário do Instituto e seus relatórios periódicos no *International Journal of Psychoanalysis* dão conta da participação de Spielrein numa ampla gama de atividades como ensino, por meio de conferências e seminários – sendo que seu seminário de análise infantil era o curso mais concorrido, com trinta participantes – além de sua atuação como psicanalista didata num plano de treinamento que elaborou em conjunto com Ermakov e Wulff no Instituto Psicanalítico de Moscou, e do trabalho na clínica para crianças. Papéis recentemente descobertos relacionados ao *staff* do Comissariado soviético do Povo para Educação Nacional indicam que Sabina Spielrein-Schaftel ocupava três postos: como colaboradora científica no instituto psicanalítico estatal, como consultora médica pedagógica da Terceira Internacional (uma espécie de vila de crianças) e como diretora do Departamento de Psicologia Infantil da Primeira Universidade de Moscou.

Houve ainda a direção da famosa creche psicanalítica, ou jardim-de-infância psicanalítico, ou simplesmente Casa Branca, por conta do edifício onde ficava instalado, oficialmente deno-



*com a morte de Lênin
e o endurecimento do regime, o
movimento psicanalítico russo
se extinguiu progressivamente*

34

PERCURSO 43 : dezembro de 2009

minada de Lar Experimental para Crianças. A instituição foi criada pela pioneira da psicanálise na Rússia e uma das grandes figuras do freudomarxismo, Vera Schmidt, em agosto de 1921, com o apoio de Ermakov, sendo Spielrein convidada a trabalhar ali imediatamente após sua chegada. Nesse projeto educativo de ótica psicanalítica, levava-se em conta o fenômeno transferencial no relacionamento entre as crianças e os educadores e tentava-se instaurar uma relação mais baseada na confiança e na afetividade do que na autoridade. O sistema de educação tradicional fundado nos maus tratos e nas punições corporais foi abolido e o ideal da família patriarcal severamente criticado, em proveito de valores educativos que privilegiavam o coletivo. As demonstrações afetivas, beijos e carícias eram substituídas por relações ditas *racionais*, as crianças tinham uma educação leiga e eram autorizadas a satisfazer a sua curiosidade sexual. Os educadores eram convidados a não reprimir a masturbação e a instaurar com as crianças relações igualitárias. O programa previa que todos deviam ser analisados. Esse treinamento psicanalítico era dado aos educadores por meio do quadro ao qual pertencia o Lar, um Instituto de Psicanálise fundado junto com a Associação Psicanalítica de Pesquisa sobre Criação Psicanalítica, que assumiu o nome de Solidariedade Internacional. Cerca de trinta crianças filhas de dirigentes e funcionários do Partido Comunista foram acolhidas ali a fim de serem educadas segundo métodos que combinavam os princípios do marxismo e da psicanálise. Acredita-se que o filho de Stalin tenha estudado nesse centro. O ideal pedagógico preconizado por Schmidt era

a manifestação viva do espírito novo dos anos 1920, em que se concretizava, depois da Revolução de Outubro, o sonho de uma fusão possível entre a liberdade individual e a liberação social: uma verdadeira utopia pedagógica ou pedologia, como passou a ser chamada, que combinava paixão freudiana e ideal marxista. A experiência chegou ao fim em condições complexas. Em novembro de 1924, o casal Schmidt encerrou as atividades do Lar e, em 1925, o Instituto Solidariedade Internacional foi oficialmente liquidado.

Com a morte de Lênin e o endurecimento do regime, que levaria ao exílio de Trotski, o grande apoiador da psicanálise, e que trouxe a supressão da liberdade de associação e a stalinização do sistema soviético, o movimento psicanalítico russo se extinguiu progressivamente. Em 1930, pode-se dizer que a psicanálise fora erradicada da URSS, embora um punhado de clandestinos a tenham praticado ainda até 1936. Sabina Spielrein voltou para sua cidade natal, Rostov-sobre-o-Don, em 1924, reencontrando seu marido e dando à luz sua filha Eva. Oficialmente exercia funções de clínica geral, mas, na verdade, sob a capa da pedologia, tratava de crianças delinquentes e problemáticas pela psicanálise, o que fez, enquanto ainda exercia a medicina, até meados dos anos trinta, quando se tornou professora de música em um Jardim de Infância, como outras dezenas de psicanalistas que tiveram que achar outra ocupação para sobreviver. Mas a paixão pela música, que transmitiu à sua filha mais velha, bem como a crença nos poderes civilizatórios da cultura talvez a tenham feito fechar os olhos para a crueldade do povo de seu tão admirado compositor Wagner e dessa língua alemã que era como se fosse sua língua materna, dominado por um líder nazista que era a mais pura encarnação, juntamente com Stalin, da pura destruição sem dever, da qual foi vítima juntamente com suas filhas. O seu último artigo publicado na *Imago*, em 1931, entre apenas dois artigos de que se tem conhecimento que escreveu enquanto viveu na URSS, chama-se “Deseños infantis com olhos abertos e fechados”.

Comentário de
Adela Stoppel de Gueller

Minha surpresa, ao ouvir Renata, foi enorme. Sabia que Sabina Spielrein tinha sido uma das pioneiras na psicanálise com crianças, mas nunca imaginei que seu interesse teórico nesse campo tivesse sido a linguagem. Não conhecia seu trabalho *A origem das palavras infantis Mamãe e Papai* (1922)⁶⁵, nem *Algumas analogias entre o pensamento da criança, o afásico e o pensamento subconsciente* (1923)⁶⁶. E é impressionante sua antecipação, ao falar da linguagem prosódica e do “manhês”, bem como do prazer da lalação no bebê, fundamentais hoje em dia na detecção precoce do autismo e de outras patologias graves do desenvolvimento psíquico, que apareceram como a grande novidade nesse campo de pesquisa que vem se constituindo nos últimos 20 anos.

Já em 1922, Spielrein afirmava: “A linguagem melódica, a música, em sua forma mais primitiva de ritmos e inclinações sonoras, antecede amplamente a linguagem verbal”. Destacou também que “mães e babás se adaptam instintivamente à disposição criativa da criança, desenvolvem uma empatia com a pequena psique, em seu próprio estágio de desenvolvimento infantil, que faz com que falem por um impulso inconsciente na direção do impulso da criança”⁶⁷.

Após o estudo de Spitz realizado na década de 1940 sobre hospitalismo, sabe-se que a privação do contato afetivo com o cuidador produz lentamente nas crianças um estado de letargia que faz com que vão desaparecendo as atividades autoeróticas. Elas silenciam, ressentindo-se da aproximação de qualquer ser humano (Spitz, 1998). Em 1922, Sabina Spielrein já enfatizava a

»
“a linguagem melódica, a música,
em sua forma mais primitiva de ritmos
e inclinações sonoras, antecede
amplamente a linguagem verbal”

[Sabina Spielrein]

importância da associação prazerosa do ato de mamar com as primeiras emissões vocais.

Spitz parece ser uma exceção ao se referir ao trabalho de Spielrein. Em *O Não e o Sim: a gênese da comunicação humana*, menciona “A origem das palavras infantis Mamãe e Papai”, remetendo ainda a dois outros textos de autoria de Hug-Hellmuth (1919, 1921)⁶⁸, que falam sobre a ontogênese da comunicação verbal e não verbal, que ele situa como precursores, fazendo uma crítica à sua visão *adultomórfica*. Mas outros trabalhos importantes como *Linguagem infantil e afasia* (1969), de Roman Jakobson, não mencionam seus textos, apesar de o campo de estudo ser o mesmo, o que confirma a tese de Renata sobre o injustificado esquecimento de Sabina Spielrein pela história da psicanálise até final dos anos 1980.

Assim, o trabalho de Renata abre um campo de investigação ainda inexplorado – sobre os primórdios da psicanálise com crianças –, com vastas ramificações em campos que hoje se constituíram como autônomos uns em relação aos outros: a educação, o pensamento, a linguagem e a psicanálise.

Tudo indica que voltar a esses textos inaugurais pode favorecer o diálogo interdisciplinar, pois foram escritos numa época em que a fragmentação dos campos do conhecimento – que promoveu a grande proliferação de disciplinas que conhecemos atualmente – ainda não tinha se operado totalmente. Por essa mesma razão, o trabalho de Renata sobre Sabina Spielrein é do maior interesse e traz contribuições importantes para estudiosos de inúmeras áreas como fonoaudiologia, psicolinguística, pedagogia, estimulação precoce e psicanálise.

65 S. Spielrein, “La genèse des mots enfantins Papa et Mama”, in M. Guibault e J. Nobécourt, *Entre Freud et Jung*, 1981.

66 S. Spielrein, “Quelques analogies entre la pensée de l’enfant celle del’aphasique et la pensée subconsciente”, in *Sämtliche Schriften*.

67 R. U. Cromberg, *O amor que ousa dizer seu nome – Sabina Spielrein, pioneira da psicanálise*, p. 242.

68 H. Hug-Hellmuth, “A study of the mental life of the child”, e *Aus dem Seelenleben des Kindes*.

Referências bibliográficas

- Bair D. (2006). *Jung, uma biografia*, v. 1. São Paulo: Globo.
- Brun D. (1995). El niño, el pediatra y el psicoanalista. Perspectiva clínica y teórica. In: *Pediatría y psicoanálisis*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Carotenuto A. (1984). *Diário de uma secreta assimetria*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- Covington C.; Wharton B. (orgs.) (2003). *Sabina Spielrein, forgotten pioneer of Psychoanalysis*. Nova York: Brunner-Routledge.
- Cromberg R. U. (2008). *O amor que ousa dizer seu nome – Sabina Spielrein, pioneira da psicanálise*. Tese de doutorado. São Paulo: Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo.
- Ellenberger H. (1994). *Histoire de La découverte de l'inconscient*. Paris, Fayard.
- Freud S. (1933/1996). Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis. In: *Obras Completas*, vol. XXII. Buenos Aires: Amorrortu.
- _____. (1914/1996). Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico. In: *Obras Completas*, vol. XIV. Buenos Aires, Amorrortu.
- _____. (1910/1996). Cinco conferencias sobre psicoanálisis. In: *Obras Completas*, vol. XI. Buenos Aires, Amorrortu.
- _____. (1909/1996). Análise da fobia de um menino de 5 anos (El pequeño Hans). In: *Obras Completas*, vol. X. Buenos Aires: Amorrortu.
- _____. (1993). *A correspondência completa de Sigmund Freud e Carl G. Jung*. Rio de Janeiro: Imago.
- Guibal M.; Nobécourt J. (orgs.) (1981). *Sabina Spielrein entre Freud et Jung*. Paris : Aubier Montaigne.
- Hug-Hellmuth H. (1919). A study of the mental life of the child, *Nerv. & Ment. Dis. Monogr.*, XXIX.
- _____. (1921). *Aus dem Seelenleben des Kindes*. Leipzig/Viena: Deuticke.
- Jakobson R. *Lenguaje infantil y afasia*. Madrid: Ayuso, s/d.
- Jones E. (1981). *Vida e obra de Sigmund Freud*. Buenos Aires: Horme, 3 v.
- Jung, C. G. (1989). *Freud e a psicanálise*. In *Obras Completas*. Petrópolis: Vozes, vol. IV.
- _____. (1983). Sobre os conflitos da alma infantil. In: *O desenvolvimento da personalidade*. In: *Obras Completas*. Petrópolis: Vozes, vol. XVII.
- _____. (1964). *Conflicto del alma infantil*. Buenos Aires: Paidós.
- _____. (1961). *Memórias, sonhos e reflexões*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- Klein M. Infant analysis, *International Journal of Psychoanalysis*, 7.
- Lacan J. (1994). *Seminário IV. La relación de objeto*. Buenos Aires: Paidós.
- Levy R. (2008). *Lo infantil en psicoanálisis: la construcción del síntoma en el niño*. Buenos Aires: Letra Viva.
- Lothane Z. (1999). Tender love and transference: unpublished letters of C. G. Jung and Sabina Spielrein, *Int. J. Psychoanal.*, v. 80, n. 6, p. 1189-204.
- Mannoni O. (1994). A desidentificação. In: Mannoni M. et al. *As identificaciones na clínica e na teoria psicanalítica*. Rio de Janeiro: Relumê Dumará.
- _____. (1979). Ya lo sé, pero aún así... In: *La otra escena: claves de lo imaginario*. Buenos Aires: Amorrortu, p. 9-27.
- Numberg H.; Federn E. (comp.) (1980). Las reuniones de los miércoles, *Actas de la Sociedad Psicoanalítica de Viena*, tomos I e II. Buenos Aires, Nueva Visión.
- Roudinesco E. (1999). Carl Gustav Jung: do arquétipo ao nazismo, *Pulsional Revista de Psicanálise*, n. 127, ano XII, São Paulo, nov.
- Roudinesco E.; Plon M. (1998). *Dicionário de psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Spielrein S. (1981). Contribuições para o conhecimento da alma infantil. In: Guibault M.; Nobécourt J. *Entre Freud et Jung*. Paris: Editions Aubier Montaigne.

_____. (1981). La genèse des mots enfantins Papa et Mama. In : M. Guibault ; J. Nobécourt, *Entre Freud et Jung*. Paris: Editions Aubier Montaigne.

_____. (2002). Quelques analogies entre la pensée de l'enfant celle de l'aphasique et la pensée subconsciente. In: *Sämtliche Schriften*, Giessen, Psychozial-Verlag (Edition Kore).

Volnovitch J. C. Sabina Spielrein: expropriação intelectual na história da psicanálise. Disponível em *Psicoanálisis, estudos feministas y género*, Internet, sem endereço.

Spitz R. (1998). *O Não e o Sim: a gênese da comunicação humana*. São Paulo: Martins Fontes.

Yafar R. (2004). *Fobia en la enseñanza de Lacan*. Buenos Aires: Letra Viva.

When we can't forget anymore:

C. G. Jung and Sabina Spielrein in the beginning of the psychoanalysis with children

Abstract This paper results from the combination of two communications at the symposium A Hundred Years of *Little Hans*, in the Instituto Sedes Sapientiae (São Paulo). Both deal with the forgetting of pioneerism: one taking as its object Jung's 1910 essay "On the conflicts of the infantile soul", the other focusing on Sabina Spielrein's 1912 "Contributions to the knowledge of the soul of children". Those were the first texts about psychoanalysis with children after Freud's *Little Hans*.

Keywords Little Hans; child; infantile sexuality; repression; history of Psychoanalysis.

Texto recebido: 9/2009

Aprovado: 9/2009

A chegada da peste

Cem anos da viagem de Freud aos EUA (1909-2009)

Myriam Chinalli

Resumo Este trabalho pretende relatar os fatos que marcaram a viagem de Freud aos Estados Unidos, assim como os que antecederam o convite de Stanley Hall, professor da Clarke University de Manchester, em Massachussets. Mostra, também, a importância da viagem para a difusão da ainda desconhecida psicanálise, para o estabelecimento de relações, futuros encontros, trocas e alianças. Evidencia que, de certa forma, as Cinco lições de psicanálise – conferências que passaram desde então a ser traduzidas em diversos idiomas – garantiram que os fundamentos da nova ciência fossem amplamente divulgados. Fala também das inquietações freudianas a respeito de como a psicanálise estaria sendo absorvida pelos americanos e dos desdobramentos nos Estados Unidos decorrentes da viagem.

Palavras-chave história da psicanálise; psicanálise nos EUA; transmissão e popularização da psicanálise.

Myriam Chinalli é psicanalista do Instituto Sedes Sapientiae, editora e escritora.

Em 1886, quando comecei a exercer a profissão, pensava em fazer uma tentativa de apenas dois meses em Viena; se o resultado não fosse satisfatório, pensava em transferir-me para a América e fazer minha vida lá, chamando minha noiva de Hamburgo para tomar parte dela. Mas as coisas (infelizmente) correram tão bem em Viena que resolvi ficar e no outono do mesmo ano nos casamos. Eis que agora, 23 anos depois, me toca ir à América, mesmo que não seja por dinheiro, por um reconhecimento honorífico! Dessa viagem e de todas as consequências possíveis para a nossa causa, ainda haveremos de falar muito...

[Carta de Freud a Jung, 9 de março de 1909.]

Em 1909, Freud fez um importante deslocamento, uma viagem ao Novo Mundo, na companhia de Ferenczi e de Jung. Nesse período, suas ações trouxeram a marca de um estrategema para garantir a difusão da psicanálise: fugir da censura e do antissemitismo. A viagem aos Estados Unidos destacou a importância do internacionalismo, abrindo horizontes diferentes da Velha Europa, quase sempre crítica ou indiferente às ideias freudianas. O itinerário de Freud – Nova York, Worcester e Cataratas do Niágara – nos deu pistas do quanto ele estava atento à política que faria sobreviver a psicanálise, mas também do valor que ele deu à experiência e à observação das belezas naturais e artístico-culturais dos Estados Unidos, bem como de suas limitações históricas.

Veremos que o esforço da viagem foi valioso. Durante a vida de Freud, as conferências proferidas em Worcester, as Cinco lições de psicanálise, foram publicadas em muitas



*enquanto outros psicanalistas,
como Jung, por exemplo, retornaram
várias vezes aos Estados Unidos,
Freud não mostrou interesse
por outras viagens além-mar*

outras línguas, além do alemão e do inglês: polonês (1911), russo (1911), húngaro (1912), holandês (1912), italiano (1915), dinamarquês (1920), francês (1921), espanhol (1923), português (1931) e japonês (1933).

Freud permaneceu pouco menos de um mês nos Estados Unidos, de 27 de agosto a 21 de setembro de 1909. Enquanto outros psicanalistas, como Jung, por exemplo, retornaram várias vezes aos Estados Unidos, Freud não mostrou interesse por outras viagens além-mar. Até sua morte, ele expressou cuidado extremo com as ideias e as ações norte-americanas.

Pré-história do convite

Ernest Jones, biógrafo oficial de Freud¹, deixou a Grã-Bretanha no início do século, para se instalar em Toronto, na província de Ontário e, entre outros motivos, para divulgar a psicanálise. Durante sua permanência no Canadá, Jones também foi aos Estados Unidos, organizou congressos e encontros e fundou em 1911 a American Psychoanalytic Association (APSA) – única associação regional da Internacional Psychoanalytical Association (IPA).

Durante vários anos, as obras de Freud foram ignoradas nos periódicos alemães ou, então, comentadas de forma desdenhosa. Algumas resenhas feitas em países de língua inglesa, no entanto, traziam um caráter cordial e respeitoso, embora não indicassem qualquer tipo de aceitação mais aprofundada de suas ideias.

Em 1896, Mitchel Clarke, um neurologista de Bristol, nos EUA, havia publicado uma exaustiva resenha sobre os Estudos sobre a histeria, no *Brain*, um periódico para o qual o próprio Freud havia escrito um estudo neurológico alguns anos antes. Dois leitores levaram essa resenha bastante a sério. Um deles foi Havelok Ellis. Dois anos mais tarde, ele publicou um ensaio num periódico americano no qual fez um levantamento dos Estudos, concordando com os pontos de vista de Freud acerca da etiologia sexual da histeria. O outro leitor foi Wilfred Trotter, um famoso cirurgião, que chamou a atenção de Ernest Jones para a resenha feita por Clarke.

James J. Putnam, professor de neurologia na Universidade de Harvard, publicou, em fevereiro de 1906, o primeiro artigo em inglês especialmente sobre a psicanálise, e o primeiro relato correto sobre o assunto nessa língua.

Em Nova York, dois psiquiatras suíços imigrantes, Adolf Meyer e August Hoch, acompanhavam os escritos de Freud e, certamente, mencionavam aos seus discípulos algumas ideias psicanalíticas.

De acordo com Jones², “Pouca coisa de tudo isso, no entanto, havia chegado ao conhecimento de Freud por essa ocasião. Antes de 1906, os únicos acontecimentos de que estava a par fora de Viena se referiam às breves e mordazes notas nos periódicos alemães de neurologia e psicologia, e algumas tentativas elementares para pôr à prova suas ideias iniciais”.

Além disso, em 1904 e em 1906, Pierre Janet fez uma viagem de conferências na Nova Inglaterra e obteve grande sucesso, oferecendo aos americanos o prestígio da cultura europeia, o que não era muito comum naquela época. Certamente, esse foi um dos fatores que abriu o caminho para que Freud fizesse sua famosa viagem, em 1909.

Em 1908, Jones realizou ali alguns colóquios aos quais dezesseis ouvintes estiveram presentes. O mais interessado foi J. J. Putnam, que já havia escrito sobre as ideias freudianas. Depois, em maio de 1908, houve um importan-

te congresso em New Haven, no qual Putnam e Jones leram seus trabalhos, que provocaram bastante discussão.

Dessa forma, em dezembro de 1908, registrou-se o acontecimento que introduziria a personalidade e a obra de Freud em círculos bem distantes do Velho Mundo. Ele recebeu de Stanley Hall, presidente da Clark University de Worcester, uma carta que dizia: “consideramos que nesse momento é extremamente oportuna uma exposição concisa de seus resultados e de sua visão, que poderia marcar, em certa medida, uma época na história desses estudos em nosso país”. A ocasião celebraria o aniversário de vinte anos da universidade. As despesas de viagem seriam pagas, e Freud receberia três mil marcos.

Depois de muita hesitação, Freud decidiu aceitar o convite: “O Mediterrâneo nós podemos visitar a qualquer ano. A América não voltará tão cedo”. Suas considerações também incluem: “É o primeiro reconhecimento oficial da psicanálise”. Ou ainda: “Para nossa grande surpresa, constatamos que os personagens daquela pequena mas respeitável universidade, sem preconceitos, conheciam a fundo a literatura psicanalítica”³.

Freud convidou Ferenczi para acompanhá-lo. O irmão de Freud, Alexandre, também expressou o desejo de ir, embora isso não tenha ocorrido. Ferenczi começou a estudar inglês e encomendou livros sobre a América, para que todos pudessem ter orientações mais seguras a respeito do “misterioso país”. Freud, no entanto, não pôde dedicar-se a essas leituras, mas ficou sabendo por meio de um livro sobre Chipre, que estava lendo, que a melhor coleção de antiguidades cipriotas estava em Nova York, e ficou animado para conhecê-las. Também tinha muita vontade de ver as cataratas do Niágara.

Ferenczi perguntou a Freud se teria ou não de levar uma cartola [símbolo do Tio Sam] mas

1 E. Jones, *Vida e obra de Sigmund Freud*, p. 385.

2 E. Jones, *op. cit.*, p. 388.

3 G. Ricci, Giancarlo. *As cidades de Freud*, p. 135.

4 E. Jones, *op. cit.*, p. 407.

5 E. Jones, *op. cit.*, p. 408.

6 E. Jones, *op. cit.*, p. 408.

»
*durante a viagem, os três
analisaram os respectivos
sonhos – primeiro exemplo
de análise de grupo?*

Freud lhe disse que seu plano consistia em comprar uma delas nos EUA e, na viagem de volta, jogá-la ao mar⁴.

Em meados de junho de 1909, Freud soube que Jung também havia recebido um convite. Combinaram viajar juntos.

A partida

Em 20 de agosto de 1909, Freud, Jung e Ferenczi embarcaram em Bremen no transatlântico George Washington. Freud havia passado uma noite difícil no trem de Munique a Bremen – fato que parece ter sido responsável por um incidente curioso. Durante o almoço que realizaram em Bremen, ele e Ferenczi persuadiram Jung a abandonar a abstinência e acompanhá-los no vinho. No entanto, enquanto conversavam, Freud desmaiou. Esse foi o primeiro de dois ataques desse tipo na presença de Jung⁵.

Durante a viagem, os três analisaram os respectivos sonhos – primeiro exemplo de análise de grupo? Posteriormente, Jung contou a Jones⁶ que os sonhos de Freud pareciam relacionados, em sua maioria, com preocupações a respeito do futuro de sua família e de sua obra. Freud, por sua vez, disse a Jones que havia encontrado o cabineiro de bordo lendo *Psicopatologia da vida cotidiana*, o que lhe pareceu o primeiro sinal de que um dia poderia a ser famoso.

Sete dias depois chegaram a Nova York, onde eram esperados por Ernest Jones e Abraham Brill.



*apesar desses equívocos,
a “Nova Inglaterra” não estava
despreparada para ouvir as novas
doutrinas de Freud. A sua chegada
era aguardada e a acolhida foi cordial,
até mesmo entusiasta*

Nova York e o cinema

Ao avistarem a Estátua da Liberdade no porto de Nova York, Freud teria dito a célebre frase: “Não sabem que estamos lhes trazendo a peste!”. A frase hipotética tornou-se pública décadas mais tarde, em 1955, numa conferência proferida em Viena por Jacques Lacan, que declarou tê-la ouvido da boca do próprio Jung. A partir da frase – interpretada como a referência de Freud ao “espírito subversivo” da psicanálise –, Lacan comentou o engano de seu autor: “ele havia acreditado que a psicanálise seria uma revolução para a América, e, na realidade, a América é que tinha devorado sua doutrina”⁷.

Jones anotou⁸: “há uma ignorância monumental por aqui”. Na semana que passou em Nova York, Freud mostrou-se incansável, como demonstra o relato de Jones⁹:

Brill conduziu os três amigos a um passeio pela cidade. Primeiro o Central Park, depois o bairro chinês e o gueto de Lower East Side; tarde em Coney Island, um “Prater visto com lentes de aumento”. Na manhã seguinte visitaram o Metropolitan Museum, que Freud desejava ver mais do que qualquer outra coisa por causa das antiguidades gregas lá expostas; depois Brill levou-os à Columbia University. No dia seguinte, juntei-me eu também ao grupo e, depois de jantarmos no terraço do Hammerstein, fomos todos ao cinema para ver um daqueles filmes rudimentares de então, cheios de cenas de caçada feroz. Ferenczi excitou-se

como uma criança, enquanto o divertimento de Freud era mais comedido: para ambos, trata-se do primeiro filme que viam.

As entrevistas com a imprensa deram pouco trabalho. Apenas um dos jornais matinais de Nova York informou a chegada do “Professor Freund (sic) de Viena”¹⁰.

Worcester e as *Cinco lições de psicanálise*

Em 4 de setembro, os cinco viajantes – Freud, Ferenczi, Jung, Brill e Jones – partiram de barco em direção a Fall River, onde aportaram na manhã seguinte. No mesmo dia, passando por Boston, chegaram de trem a Worcester, no estado de Massachussets, sede da Clark University. Na tarde de 10 de setembro, no auditório da universidade, Freud recebeu a láurea honoris causa em leis – detalhe curioso, se pensarmos que os estudos de jurisprudência foram a primeira hipótese na orientação dos estudos do jovem Freud. O texto oficial: “A Sigmund Freud, da Universidade de Viena, fundador de uma escola de pedagogia já rica em métodos e novas aquisições, hoje mestre entre os jovens de psicologia sexual, psicoterapia e análise, doutor em leis...”¹¹.

Apesar desses equívocos, a “Nova Inglaterra” não estava despreparada para ouvir as novas doutrinas de Freud. A sua chegada era aguardada e a acolhida foi cordial, até mesmo entusiasta. As adesões não faltaram – entre elas a de James J. Putnam, primeira verdadeira abertura às ideias psicanalíticas no ambiente médico, foi reafirmada publicamente.

“Para nossa surpresa”, escreveu Freud, “descobrimos que os homens desprovidos de preconceitos daquela pequena mas respeitável universidade pedagógico-filosófica tinham conhecimento de todos os trabalhos psicanalíticos e referiam-se a eles em suas aulas. Na América era possível, pelo menos nos círculos acadêmicos,

discutir livremente e tratar cientificamente tudo aquilo que na vida era reputado indecente”¹².

Freud disse ao grupo que não sabia exatamente sobre o que discorrer e, a princípio, ia aceitar a sugestão de Jung para escolher como tema das conferências os sonhos. Mas Jones o aconselhou a falar de temas mais amplos. Depois de alguma reflexão, Freud concordou que os americanos pudessem considerar pouco prático o assunto dos sonhos. Dessa forma, decidiu oferecer informações mais generalizadas sobre a psicanálise, conforme Stanley Hall solicitara em sua carta. Cada conferência foi estudada e estruturada durante meia hora de caminhada ao lado de Ferenzi.

As conferências, pronunciadas por Freud em alemão, suscitaram grande interesse. Foram realizadas em tom de conversação. É possível lê-las ainda hoje, nas Cinco lições de psicanálise (1910), exposição resumida dos resultados teóricos e práticos obtidos pela psicanálise. A Freud não faltou generosidade, como por exemplo quando iniciou a primeira conferência com as seguintes palavras: “Se é um mérito ter dado vida à psicanálise, o mérito não é meu”. Referia-se a Breuer – mas foi a última referência ao companheiro de estrada que colaborou com ele até o desenvolvimento do método da associação livre. Freud afirmou, numa nota em 1923: “... declaro-me, sem reservas, responsável pela invenção da psicanálise”¹³.

Um momento emocionante verificou-se quando Freud disse que ser tratado com honra, após tantos anos de ostracismo e de escárnio, parecia um sonho. Comentou: “Este é o primeiro reconhecimento oficial dos nossos esforços”¹⁴.

7 R. Roudinesco; M. Plon, *Dicionário de psicanálise*, p. 195.

8 G. Ricci, *op. cit.*, p. 135.

9 E. Jones, *op. cit.*, p. 403.

10 E. Jones, *op. cit.*, p. 412.

11 G. Ricci, *op. cit.*, p. 139.

12 G. Ricci, *op. cit.*, p. 141.

13 G. Ricci, *op. cit.*, p. 145.

14 E. Jones, *op. cit.*, p. 413.

15 E. Jones, *op. cit.*, p. 411.

16 E. Jones, *op. cit.*, p. 414.

17 E. Jones, *op. cit.*, p. 414.

»
Freud disse que ser tratado com honra, após tantos anos de ostracismo e de escárnio, parecia um sonho. Comentou: “Este é o primeiro reconhecimento oficial dos nossos esforços”

William James, respeitado filósofo americano daqueles anos, compareceu às conferências. Ele conhecia bem o alemão e acompanhou os eventos com grande interesse. Durante um passeio com Freud, James sofreu um repentino ataque de angina. “Morreu dessa doença um ano depois”, anotou Freud em 1924, “e desde então sempre desejei poder demonstrar, à aproximação da morte, uma força de ânimo semelhante à sua”. James declarou que esperava que “Freud e seus discípulos levassem suas ideias até os limites extremos, de modo que se pudesse saber do que se trata”¹⁵.

Stanley Hall, fundador da psicologia experimental da América e autor de um trabalho exaustivo sobre a adolescência, foi amável tanto com Freud como com Jung.

Worcester foi a cidade em que Freud iniciou a internacionalização da psicanálise, a partir daquele que ele mesmo chamou, nas frases iniciais da primeira conferência, de Novo Mundo.

Cataratas do Niágara

Ao visitar as cataratas do Niágara, Freud as “achou ainda mais grandiosas do que imaginava”¹⁶. Relatando essa visita, Jones fala de um curioso episódio:

na Gruta dos Ventos, Freud aborreceu-se porque o guia, empurrando para trás os outros viajantes, mandou que deixassem passar primeiro o velho. [...] Freud sempre foi um pouco suscetível às referências à sua idade; afinal não tinha mais que 53 anos¹⁷.



*“quando subi à tribuna
em Worcester pensei estar assistindo
à realização de um inverossímil sonho
de olhos abertos”*

[S. Freud]

Antes de retornar para a Europa, Freud, Jung e Ferenczi, passando por Buffalo, permaneceram por quatro dias na casa de Putnam, nas montanhas Adirondacks, perto de Lake Placid. Lá, Freud teve um ataque de apendicite. Não comentou com ninguém a ocorrência, pois não queria causar preocupações ao anfitrião ou a Ferenczi. Foi uma estada alegre, animada por canções entoadas por Jung¹⁸.

Em 2 de setembro os viajantes embarcaram no Kaiser Wilhelm der Grosse, de volta à Velha Europa.

O retorno

Desembarcando na Europa, em 29 de setembro, Freud escreveu de Bremen para a filha Mathilde: “Estou muito feliz por estar de volta e ainda mais feliz por não ter que viver na América”. Todavia, a impressão deixada pela experiência foi forte:

“Na Europa, sentia-me como um proscrito, enquanto na América os melhores recebiam-me como um de seus pares. Quando subi à tribuna em Worcester [...] pensei estar assistindo à realização de um inverossímil sonho de olhos abertos. A psicanálise já não era mais uma construção delirante, tornara-se, bem ao contrário, uma parte da realidade que tinha um seu valor”. Não faltaram reflexões sobre a vida americana: “A América é o mais gigantesco experimento que o mundo já viu, mas temo que não seja destinado ao sucesso”, escreveu a Sachs. A Jones: “Sim, a América é colossal, um erro colossal”¹⁹.

Depois de seu retorno da América, Freud escreveu a Pfister sobre Stanley Hall:

Uma das fantasias mais agradáveis é imaginar que em algum lugar bem distante, jamais visto por nós, existem pessoas decentes que procuram afinar-se com nossos pensamentos e com nossos esforços e que fazem sua repentina aparição. É o que me aconteceu em relação a Stanley Hall. Quem poderia ter adivinhado que lá na América, apenas a uma hora de distância de Boston, houvesse um respeitável ancião em impaciente espera pelo próximo exemplar do Jahrbuch, tudo lendo e compreendendo, e que, então, como ele próprio se expressou, “dobraria os sinos em nossa homenagem”?²⁰

Pouco tempo depois do retorno de Freud a Viena, Jones conseguiu que Hall aceitasse o cargo de presidente da nova Associação Psicanalítica Americana, mas o interesse dele pela psicanálise não durou. Alguns anos depois tornou-se seguidor de Adler, notícia que muito chocou Freud.

Em 2 de outubro de 1909, Freud retomou seu trabalho em Viena, a única parte do chamado “mundo civilizado” que nunca o reconheceu.

Inquietações freudianas

Depois dessa viagem o antiamericanismo de Freud assumiu, no curso dos anos, tons fortes. Por exemplo, ao relatar sua viagem aos Estados Unidos, lembrou o encontro com os filósofos James e Putnam. Nada disse Freud sobre a filosofia de William James. Quanto à Putnam, foi descrito como “homem estimável”, mas Freud observou: “a única coisa inquietante nele era sua inclinação para vincular a psicanálise a um sistema filosófico particular e para fazer dela serva de objetivos morais”²¹.

Em 1914, ao relatar a história do movimento psicanalítico, lembrando o encontro com Putnam, comentou Freud que “mais tarde, entregando-se demais à acentuada inclinação ética e filosófica de sua natureza, Putnam fez o que

se afigura a uma exigência impossível – esperava que a psicanálise se colocasse a serviço de uma concepção filosófico-moral particular do universo – mas continua a ser a coluna-mestra da psicanálise em sua terra natal”²².

Possivelmente, Freud se referiu ao que aconteceu no Congresso Internacional de Psicanálise, em 1911, em que Putnam proferiu a conferência de abertura: “Importância da filosofia para o desenvolvimento futuro da psicanálise”. A conferência gerou certo debate entre os participantes, que não viram necessidade de atrelar a psicanálise à filosofia. Freud comentou mais tarde com Jones: “A filosofia de Putnam lembra-me uma peça decorativa de uma mesa; todo mundo a admira, mas ninguém a toca”²³.

Em 1930, Freud escreveu, a pedido de Dorian Feigenbaum, uma brevíssima nota para a revista americana *The Medical Review of Reviews*:

Psiquiatras e neurologistas servem-se com frequência da psicanálise como de um método terapêutico, mas normalmente demonstram escasso interesse por seus problemas científicos e seu significado cultural²⁴.

Em 1937, nas primeiras páginas de *Análise terminável e interminável*, Freud faz referência à “prosperidade americana” e à consequente tentativa de “adequar o ritmo da terapia analítica à agitação da vida americana”. Em 1926, a propósito da situação nos Estados Unidos, Freud escrevia:

A resolução de nossos colegas americanos contra a análise conduzida por não médicos, tomada essencialmente com base em motivos práticos, parece-me realmente pouco prática, dado que é incapaz de modificar um só dos elementos fundamentais da si-

»
“a resolução de nossos colegas
americanos contra a análise
conduzida por não médicos [...]
parece-me realmente pouco prática”
[S. Freud]

tuação. Seu valor é mais ou menos aquele de uma tentativa de recalque²⁵.

Além de afirmar que a psicanálise não se resumia a uma psicoterapia, Freud repetiu várias vezes que, para a formação do psicanalista, não era indispensável o diploma de medicina, posição da qual os americanos discordavam radicalmente.

O ensino analítico deveria compreender também matérias estranhas aos médicos e com as quais estes não têm nenhuma ocasião de entrar em contato no exercício de sua atividade: história da civilização, mitologia, psicologia das religiões, literatura. Sem uma boa orientação, o psicanalista se vê perdido nesses campos, diante de grande parte de seu material.

O juízo de Freud era claro:

Não desejamos de fato [escreveu em 1926] que a psicanálise seja engolida pela medicina e acabe encontrando lugar nos tratados de psiquiatria, no capítulo terapia, entre aqueles procedimentos – como a sugestão hipnótica, a autossugestão e a persuasão – que, nascidos de nossa ignorância, devem sua efêmera eficácia apenas à inércia e à fraqueza das massas humanas. Ela merece um destino melhor e espero que o encontre²⁶.

Num artigo de 1913, intitulado “O interesse científico da psicanálise”, Freud passou em revista algumas “ciências não psicológicas” que representavam um campo de interesse para a pesquisa psicanalítica. A cada uma delas dedicou algumas páginas: a linguística, a filosofia, a bio-

18 E. Jones, *op. cit.*, p. 414.

19 R. Ricci, *op. cit.*, p. 143.

20 R. Ricci, *op. cit.*, p. 144.

21 V. Di Matteo, *A influência filosófica no pensamento freudiano*, p. 35.

22 V. Di Matteo, *op. cit.*, p. 46.

23 V. Di Matteo, *op. cit.*, p. 43.

24 G. Ricci, *op. cit.*, p. 143.

25 G. Ricci, *op. cit.*, p. 144.

26 G. Ricci, *op. cit.*, p. 145.



um psicólogo americano insistiu em que as associações do paciente dependiam da temperatura do ambiente e, uma vez que Freud se esquecera de assinalar isso, suas conclusões não tinham valor científico

logia, a ontogênese, a história da civilização, a estética, a sociologia, a pedagogia.

Freud expressou uma ideia bastante crítica dos Estados Unidos, malgrado o reconhecimento, o interesse e até o entusiasmo com que foi recebido. Sem dúvida, o convite para ir a Worcester foi um reconhecimento oficial da psicanálise. Mas provavelmente foi isso que inquietou Freud: ele temia que o sucesso obtido nos Estados Unidos fosse proporcional a certa banalização da psicanálise. Possivelmente, considerava perigoso que ela fosse adaptada ao *way of life* americano, com as simplificações e as distorções que disso derivam²⁷.

Quanto mais sucesso a psicanálise fazia, mais Freud sentia o risco de que ela viesse a ser englobada e engessada numa psicologia normatizante. Com efeito, foi o que aconteceu no continente americano: a psicanálise perdeu quase todo o interesse pela pesquisa e pelo confronto com ciências e saberes diferentes. Depois de esquecer suas raízes culturais e históricas, difundiu-se em extensão afirmando-se apenas como moda²⁸. A prática do psicanalista tornou-se eminentemente uma profissão, com todos os sacramentos que pertencem a outras especializações médicas. Os motivos históricos dessa desnaturação do pensamento e da prática freudianos são vários e complexos. Dentre eles, podem ser destacados: a influência do puritanismo e do pragmatismo na cultura e na vida social americanas, a tradução desviante do texto de Freud, os fatos históricos que determinam a afirmação, proporcional à denegação da psicanálise, do conceito de psicoterapia.

Sob as aparências de sucesso e de reconhecimento oficial, Freud pareceu dividido: de um lado, a surpresa e a satisfação pessoal ao ver suas pesquisas acolhidas; de outro, a suspeita – provavelmente a certeza – de que a aventura da psicanálise poderia encalhar em praias totalmente estranhas para ele. É possível dizer que a América foi o berço no qual, sob a insígnia de uma possível cura do inconsciente, proliferaram inúmeras técnicas de psicoterapia.

Segundo Jones²⁹, Freud manteve, desde o início, interesse especial pelo desenvolvimento da psicanálise nos Estados Unidos. Desde 1908, estabeleceu correspondência contínua com Brill, Jones e mais tarde com Putnam também. Muitas vezes achava graça das histórias que estes lhe contavam de lá. Por exemplo, numa conferência sobre a teoria dos sonhos, Jones mencionou a característica da egocentricidade. Uma mulher se levantou indignada e protestou dizendo que isso podia acontecer com os sonhos em Viena, mas ela estava certa de que os sonhos americanos eram altruístas.

Certa vez, um psicólogo americano insistiu em que as associações do paciente dependiam da temperatura do ambiente e, uma vez que Freud se esquecera de assinalar esse importante detalhe, suas conclusões não tinham valor científico. Freud contava esses relatos com prazer ao grupo de Viena³⁰.

A despeito de certas distorções, os países de língua inglesa tiveram importância fundamental no acolhimento e na transmissão da psicanálise. “Com o advento de Hitler, Berlim e Viena deixaram de ser os principais centros internacionais da atividade psicanalítica, papel que foi assumido por Londres e por Nova York”³¹.

Desdobramentos na América do Norte

A partir de 1910, depois da viagem de Freud, abriram-se por toda parte nos Estados Unidos discussões sobre o estatuto da famosa *libido*. Sempre muito práticos, os americanos procura-

ram *medir* a energia sexual, provar com estatísticas a eficácia dos tratamentos freudianos e fazer pesquisas sociológicas para saber se os conceitos freudianos eram aplicáveis empiricamente aos problemas psíquicos dos indivíduos. Nessas condições, podemos dizer que a psicanálise tornou-se, no continente norte-americano, um instrumento de adaptação do homem à sociedade.

Segundo Roudinesco e Plon³², foi antes uma visão terapêutica da psicanálise que invadiu o campo da cultura e da medicina, atribuindo-se menos importância a seu sistema de pensamento do que a seu poder de cura. A psicanálise se mostrou, assim, como novo ideal de *felicidade*, capaz de dar solução à moral sexual da sociedade democrática e liberal: o homem não estava condenado ao inferno de suas neuroses e de suas paixões. Pelo contrário, podia curar-se delas.

O sistema freudiano invadiu todo o campo da psiquiatria. No entanto, a palavra *psicanálise* tornou-se sinônimo de psiquiatria, num país em que a noção de análise leiga não tinha nenhum significado. Entre 1910 e 1917, a psicanálise se organizou em um movimento corporativo, em torno de várias instituições. Em 1911, Brill criou a New York Psychoanalytical Society. Em 1914, Putnam fundou a Boston Psychoanalytic Society.

Roudinesco e Plon³³ informam que a APSAA reúne diversas sociedades psicanalíticas ditas “filiais” (*affiliate societies*), das quais dependem os institutos de formação (*training institutes*). Essas sociedades foram reconhecidas pela IPA por meio de sua filiação à APSAA. Somaram um total de 40, havendo entre elas cinco grupos de estudos (*study groups*). A elas se juntaram 19 institutos distribuídos pelas principais cidades dos Estados Unidos e quatro sociedades norte-

»
*a despeito dos posteriores
descaminhos da psicanálise em
território norte-americano, no mínimo
a viagem de Freud em 1909 contribuiu
para a internacionalização da quase
desconhecida psicanálise*

-americanas provisórias, que não fazem parte da APSAA mas estão diretamente ligadas à IPA: o Institute for Psychoanalytic Training and Research, o Los Angeles Institute and Society for Psychoanalytic Studies, The New York Freudian Society e o Psychoanalytic Center of California.

Decorridos noventa anos desde sua fundação, a APSAA continuou a ser a maior potência freudiana da IPA, com cerca de 3.500 psicanalistas para 263 milhões de habitantes, isto é, pouco mais de um terço do efetivo global da IPA, ou uma densidade de 13 psicanalistas por milhão de habitantes. A eles se somaram os psicanalistas norte-americanos de todas as tendências que não fazem parte da IPA, e que são aproximadamente oito a nove mil³⁴.

Depois da Segunda Guerra (1940-45), os psicanalistas da Europa se exilaram nos Estados Unidos, na Grã-Bretanha e na Argentina. Apesar de tantas contradições teóricas e metodológicas, sem a potência norte-americana e sem essa imigração maciça da quase totalidade dos terapeutas da Alemanha, da Áustria (Viena), da Hungria, da Itália e da Europa Central, a psicanálise jamais teria atingido seu prestígio na história mundial.

A despeito dos posteriores descaminhos da psicanálise em território norte-americano, no mínimo a viagem de Freud em 1909 contribuiu para a internacionalização da quase desconhecida psicanálise e, depois, para a abertura futura dos braços norte-americanos ao acolhimento dos psicanalistas europeus.

27 G. Ricci, *op. cit.*, p. 145.

28 G. Ricci, *op. cit.*, p. 146.

29 E. Jones, *op. cit.*, p. 415.

30 E. Jones, *op. cit.*, p. 413.

31 G. Cocks, em G. Ricci, *op. cit.*, p. 147.

32 E. Roudinesco; M. Plon, *op. cit.*, p. 201.

33 E. Roudinesco; M. Plon, *op. cit.*, p. 199.

34 E. Roudinesco; M. Plon, *op. cit.*, p. 200.

Referências bibliográficas

- Di Matteo V. (1983). A influência filosófica no pensamento freudiano. *Revista Simposium*, v. 24, n. 2.
- Jones E. (1979). Trad. Marco Aurélio de Moura Mattos. *Vida e obra de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Guanabara, p. 385-415.
- Ricci G. (2005). Trad. Eliana Aguiar. *As cidades de Freud*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, p. 131-43.
- Roudinesco E.; Plon M. (1998). Trad. Vera Ribeiro, Lucy Magalhães. *Dicionário de psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, p. 195-201.

The landing of the pest**A hundred years of Freud's trip to USA (1909-2009)**

Abstract This work's main objective is to expose the facts that marked Freud's voyage to the USA, even before Stanley Hall's invitation, the professor from Clarke University in Manchester, Massachusetts. Show its relevance for the diffusion of psychoanalysis, as a vector to the establishment of relations, posterior meetings, exchanges and alliances related to it. And it points to the fact that, in a certain way, the Five Lessons of Psychoanalysis – the conferences that came to be translated to various languages – guaranteed that the foundation of the new science was extensively publicized. Also refer to the Freudian's inquietudes about how psychoanalysis was absorbed by the Americans and its development in the USA caused by the voyage.

Keywords Psychoanalysis's history; Psychoanalysis in USA; transmittion and popularization of Psychoanalysis.

Texto recebido: 1/2009

Aprovado: 7/2009

O que a arte pode ensinar aos psicanalistas

Lia Fernandes

Resumo Poderíamos, como psicanalistas, ouvir uma obra de arte sem considerá-la como mero suporte de fantasias inconscientes do autor? Este trabalho propõe tomar a produção artística como revelação própria de cada artista acerca do humano, das alienações, angústias e excessos inominados de um tempo histórico. Além disso, destaca o enigma inerente ao fazer artístico em relação ao qual ao analista caberia mais aprender do que decifrar.

Palavras-chave Psicanálise; arte; interpretação; contemporaneidade; criação; estética.

Lia Fernandes é psicanalista, mestre em Teoria Psicanalítica pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), membro do Departamento de Psicanálise da Criança do Sedes Sapientiae, autora de *O olhar do engano: autismo e Outro primordial* (Escuta, 2000).

1 F. Kafka, “A ponte”, texto escrito pelo autor possivelmente em janeiro de 1917 e cujo título, no original *Die Brücke*, foi dado postumamente por Max Brod (segundo indicações de I. Mandelbaum em *Franz Kafka: um judaísmo na ponte do impossível*, p.10). Faz parte de um acervo de narrativas, obras de ficção, diários, cartas e desenhos deixados por Kafka após sua morte (em 1924) a Max Brod, seu amigo e testamentário, que os salvou da destruição ordenada pelo próprio autor, conforme relata Modesto Carone no posfácio de F. Kafka, *Narrativas do espólio*, p. 215-22. A tradução que transcrevemos aqui é de José Paulo Paes, publicada em *Contos fantásticos*.

A ponte

Rígido e frio, eu era uma ponte, uma ponte estendida sobre o abismo. Deste lado estavam as pontas dos pés, do outro as mãos, que eu metera pelo barro adentro a fim de segurá-me. As abas de minha casaca tremulavam-me nos flancos. Lá no fundo corria, ruidoso, o gélido riacho de trutas. Turista algum errava por aquelas alturas intransitáveis; a ponte ainda não figurava nos mapas. – Assim, ali estava eu à espera: cumpria-me esperar. Sem desabar, ponte nenhuma pode, uma vez erigida, deixar de ser ponte.

Certa ocasião, foi ao anoitecer – era a primeira vez ou a milésima, não sei ao certo –, meus pensamentos andavam sempre a dar voltas, numa confusão. Num anoitecer de verão, em que o riacho murmurava, obscuro, ouvi passos de um ser humano. Vindo até mim, até mim. – Estica-te, ponte; coloca-te em posição; mantém-te confiante, trava sem parapeito. Busca compensar-lhe, sem que ele perceba, a insegurança do passo; depois, dá-te a conhecer e, como um deus das montanhas, arroja-o à terra.

Ele veio; percutiu-me com a ponta de ferro de sua bengala; a seguir, ergueu com ela as abas de minha casaca e as arrumou sobre mim. Correu a ponta da bengala pelo meu cabelo ramalhudo e, provavelmente olhando espantado à volta, deixou-a ali ficar por longo tempo. Mas por fim – eu o sonhara por montes e vales – pulou com ambos os pés para o meio do meu corpo. Totalmente ignorante, experimentei dor intensa. Quem era ele? Uma criança? Um sonho? Um salteador? Um suicida? Um tentador? Um exterminador? E virei-me para olhá-lo. – Uma ponte virar-se! Não chegara ainda a virar quando despenquei e pronto me rasgaram e me furaram a carne os seixos pontudos que sempre me haviam fitado tão serenamente de dentro das águas frenéticas.

[Kafka, 1917]¹

47

PERCURSO 43 : p. 47-60 : dezembro de 2009



embora diga que “ponte nenhuma pode, uma vez erigida, deixar de ser ponte”, esta ponte espera e isto não é coisa de ponte. Mas se ao se virar desaba, isso, não obstante, não é coisa de homem

48

PERCURSO 43 : dezembro de 2009

Impossível, ao leitor sensível, conter seu próprio espanto frente a tamanha beleza! Estonteante, este pequeno conto de Kafka é, antes de tudo, uma mina inesgotável.

Com uma extrema economia de meios, tal qual um poeta, o autor nos transpõe, de um só golpe, para o terreno da *experiência* de uma surpreendente realidade, de uma particularíssima existência...

Bastam meia dúzia de palavras – num estilo em que forma e conteúdo caminham sempre juntos – para sermos atirados, de forma irreversível, à revelação contundente de um ser que assim se anuncia: “Rígido e frio, eu era uma ponte, uma ponte estendida sobre o abismo”.

Não há aviso, não há claquete, e Kafka nos atira de cara a uma situação insólita que, entretanto, parece nos dizer profundamente respeito. E, se desta forma súbita começa seu narrar, nos larga a mão, também subitamente, ao final do rápido conto, com a mesma suspensão que, de início, nos arrebatou. Só podemos suspirar, ao final, de susto e realização de uma poética que, antes de mais nada, *desconcerta*. Podemos sentir, enfim...

Como diz Mandelbaum, a obra de Kafka é uma experiência no sentido mais pleno da palavra: “lendo-a, não se é mais o mesmo”².

Não procederemos, neste momento, a uma leitura detalhada do texto – mas frase a frase ele nos fará oscilar da imobilidade do inumano para a encarnada e revolvente experiência humana – onde cabem o desamparo, a ânsia, a dor, o desejo, a espera, a ilusão e a dúvida. De sua força e rigidez de ponte para sua fragilidade e comoção humanas. De sua materialidade asfáltica para sua comovente sustentação precária. De sua vocação que é de ser passagem para a solidão de não ter conhecido transeunte. E de sua decepção de encontrar um transeunte e este se revelar o desumano! E, por fim, de ser uma coisa que, por definição, não conhece ou desconhece, espera ou se frustra, para ser tomado pela angústia e incerteza tipicamente humanas, face ao imprevisto no virar-se final da ponte, que a faz desabar, perdendo-se daquilo que Kafka nos adverte desde o início: *somos um homem que é ponte*.

Entretanto, embora diga que “ponte nenhuma pode, uma vez erigida, deixar de ser ponte”, esta ponte espera e isto não é coisa de ponte. Mas se ao se virar desaba, isso, não obstante, não é coisa de homem. Ou é...

E é neste exato ponto que o inumano de Kafka nos concerne, que ele faz falar desta dimensão em nós... daquilo que nos engessa e aprisiona. Nas formas e nos laços.

Mas que, apesar disso, não logra nos enrijecer por completo, pois o tempo todo nossa ponte resiste em render-se de sua humanidade, nos comovendo a alma por seu grito. E é esta alma de nosso homem partido que o faz esquecer, no passo a passo deste precioso conto, de sua existência mista, metamorfósica de homem-ponte e o faz cair, por sua materialidade concreta quando, ainda assim, não se converte em mera ponte... Até o fim Kafka nos arrasta a sua duplicidade ao pô-lo a se recordar, durante a queda, da lembrança dos seixos serenos que foram os únicos a lhe corresponderem o olhar de dentro das águas frenéticas...

A um sem número de interpretações, ecos e associações dá margem uma obra simples de um grande escritor. Entretanto, nossa escolha por

este conto se deu pela divisão inelutável a que o texto apela. Por se tratar de um homem-ponte, muitas alusões este pequeno fragmento narrativo pode evocar. Divisão tão experimentada na análise entre o que dizemos e o que pensamos que dizemos, entre o que queremos e pensamos que queremos, entre a palavra que nos funda e o que sentimos muito além das palavras, entre a solidão de sermos um e a ilusão de um outro que sonhamos nos completar. Entre nossa indeterminação inerente e a ilusão de um Outro sólido que nos dê sentido estável. Entre o que compartilhamos às vezes plenamente e o que não conseguimos nunca plenamente compartilhar. Entre sermos palavra e entranhas sensíveis, habitados pela solidão do furo (moldura de ponte) mas também pela atração da queda que o anula. Entre o desejo e a angústia, pergunta do humano...

Pensando também na modernidade de Kafka, por onde pode respirar o humano num mundo de formas asfálticas? Por onde podem caminhar a vida e os encontros?

Escolhi este conto pelo *entre* que é sua substância movediça, pela mágica do metamorfótico tão presente em Kafka e por nos apresentar numa dupla realidade que nos constitui, mas que pode nos possibilitar ou aprisionar. E, por fim, pela identidade impossível a que este texto aponta, *por este homem que resiste a desumanizar-se, que se convulsiona de suas formas, se agita, se revolve e, no limite do mais inóspito, aponta para o movimento das águas que se estendem num sempre além...*

Por sermos, enfim, inevitavelmente partidos. E por tudo isso nos brindar com a faculdade da espera. Esperando para melhor, esperando para pior, mas, como diz Lacan, de toda forma esperando...³

2 I. Mandelbaum, *op. cit.*, p. xv.

3 J. Lacan, *O seminário, livro 7: a ética da psicanálise*, p. 69.

4 J. Castello, *Inventário das sombras*, p. 19.

»
*um artista consegue, via de regra,
ter a coragem de transitar por estas
paragens e nos trazer os pequenos
e preciosos rastros que recolhe
de um lugar onde a linguagem
caminha em terreno movediço*

Criação: identificação ou modo singular do diferir?

O que um artista, um escritor, muitas vezes tem o dom de produzir naqueles a que sua arte alcança – no caso presente, de Kafka, por sua escritura – é um acercamento do mistério que funda a existência humana. Estas obras nos fazem respirar, nos aconchegam numa sorte de dimensão normalmente temida onde temos, por definição, o menor aconchego possível. Lá onde estamos inteiramente sós e praticamente incommunicáveis.

Um artista consegue, via de regra, ter a coragem de transitar por estas paragens e nos trazer os pequenos e preciosos rastros que recolhe de um lugar onde a linguagem caminha em terreno movediço. Caroço e coração da própria linguagem, o real, em psicanálise, traduz esta dimensão extímica que, ao mesmo tempo que nos é radicalmente íntima, é alheia, inominável e inapreensível. Dessa maneira, não é possível, falando de escrita, ler ou escrever sem risco.

Clarice Lispector, ao ser procurada por José Castello para falar sobre o ato de escrever, interpela seu entrevistador, antes mesmo de que este lhe dirija palavra, dizendo: “Você é



“o que a senhora faz, por exemplo, entre um livro e outro, quando não está escrevendo?”

Ao que Clarice, simplesmente, responde: “Eu morro.

Quando não estou escrevendo eu morro e agora, por exemplo, estou falando com você do meu túmulo.”

50

PERCURSO 43 : dezembro de 2009

muito medroso. E com medo ninguém consegue escrever”⁴.

O mesmo ponto é abordado, em relação à produção musical, quando Egberto Gismonti, músico brasileiro, num show, confessa: “Não tenho medo da música”. Negação através da qual sabemos que se denuncia, ao contrário, a presença de um temor que, não obstante, no caso desses dois autores, é sabido e enfrentado. O que tais afirmações revelam é o conhecimento vivido por estes artistas do risco iminente e inerente ao próprio ato de criar, sua vizinhança do real em relação ao qual ninguém se aventura sem consequências, muitas delas no corpo.

Dominique Laporte assinala a frequência com que um escritor experimenta um *risco corporal* no ato de escrever. Diz ela: “O risco corporal é imediato, pois não há nada que garanta o golpe do estilo – podemos pensar também em estilete, pois é essa a origem da palavra estilo – de que não escorregará do corpo da língua a minha própria carne envenenada pela palavra, pela letra ou frase destinada a um Outro excessivamente familiar”⁵.

Como podemos observar, o terror é o da perda de contorno nas entranhas de um Outro que se torna excessivamente próximo – como pura substância gozante – na medida em que o

sujeito avança no limite da linguagem. Por outro lado, a menção ao “veneno” que se espalha pela própria carne envenenada pela letra nos acerca desta dimensão altamente provocativa que o real, cortado pela letra, exerce nesses sujeitos, como um agulhão que lhes faz não terem, por outro lado, outra saída subjetiva senão a entrada, igualmente violenta, pela borda da letra. É o que faz com que encontremos posições radicais como a de Clarice Lispector, que declara ser insustentável o estado da vida na ausência da escrita...

Numa entrevista para um programa de televisão, ao ser interrogada por uma jornalista quanto aos seus *hobbies*, se ela porventura os teria, Clarice, num primeiro momento, se limita a estranhar. A entrevistadora põe-se, então, a esclarecer, acrescentando: “O que a senhora faz, por exemplo, entre um livro e outro, quando não está escrevendo?” Ao que Clarice, simplesmente, responde: “Eu morro. Quando não estou escrevendo eu morro e agora, por exemplo, estou falando com você do meu túmulo”⁶.

Golpe mortal, certo, cujo abismo que abre na entrevistadora e nos espectadores é o mesmo que se desfecha na diferença entre aqueles que podem se distrair da produção de marcas próprias e aqueles para quem, sem esta dimensão radicalmente presente, resta muito pouco do autêntico da vida. Isto também nos afasta de toda aproximação romântica do ato de criar ou escrever, imaginado por alguns como um cáldo passear pelos personagens, ao balouço tranquilo da chamada inspiração. Para Clarice, isto é insustentável. Como ter *hobbies* se o desafio é estar vivo? Contrariamente a toda ideia de remanso que o imaginário social atribui aos artistas, muitos testemunhos que encontramos no âmbito do processo criativo apontam a um trabalho tão imperioso quando arriscado, além de visceral e doloroso.

Paulo Leite, fotógrafo brasileiro, declara em um documentário sobre sua obra: “A fotografia é o meu chão. Este é o meio que encontrei para expressar minhas coisas. Você tem que fazer... mesmo que tenha que vender as coisas, fazer uma

exposição, depois comprar de novo, botar tudo no prego... É assim. Você tem que fazer”⁷.

As referências recorrentes dos artistas ao *é preciso fazer* nos dão pistas da imperiosidade da criação. O artista não pinta porque quer ou gosta, mas porque precisa. Sem isso, ecoando Clarice, ele morre. Ou, como nossa ponte de Kafka, ele desaba. Não lhe resta senão embrenhar-se na confusão, na angústia do fazer e do não fazer, do aproximar-se e do perder-se, do rastro e do decorrente vazio, muitas vezes estéril, que se abre após o ato. Para que este possa se recolocar mais adiante...

Costuma-se falar da sublimação em psicanálise, seguindo as trilhas de Freud, como um destino dessexualizado da pulsão no qual se dá uma troca de objeto e de alvo. Porém, se tal definição nos dá a ideia de uma aptidão pronta do artista, os relatos de muitos artistas testemunham muito mais um processo convulsivo, corporal e fragmentário, onde *uma desfiguração e uma transfiguração se sucedem num constante movimento*.

Tal processo é movido por um impulso inevitável de algo que, por um lado, busca se inscrever e, por outro, afirmar a reinvenção da própria linguagem, da dimensão da significação que se instaura unicamente na medida em que um vazio movente – chamado por Lacan de objeto a – vem a se recortar pelo esvaziamento do signo de seu significado. Trata-se de uma operação destrutiva, de dessubstancialização do mundo das coisas para o encontro com a linguagem – o que nas crianças tanto se observa nos jogos de ocultação em que o objeto, em sua substância concreta, imperante e invasiva, é repetidamente feito sumir...

Manoel de Barros, numa declaração feita no filme *Janela da alma*, ao falar da relação entre criação e visão, indica a transfiguração como

os relatos de muitos artistas
testemunham muito mais um processo
convulsivo, corporal e fragmentário,
onde uma desfiguração e uma
transfiguração se sucedem num
constante movimento. Tal processo é
movido por um impulso inevitável

processo por excelência da arte em geral e da poesia em particular. Diz ele: “Eu sou muito abrigado pelo primitivo... Eu acho que o primitivo é que manda na minha alma, mais do que os olhos. Eu não acho que entram pelo olho as coisas minhas. Elas não entram, elas vêm, elas aparecem, de dentro, de dentro de mim. [...] O olho vê. A lembrança revê as coisas e é a imaginação que trans-vê, que transfigura o mundo, que faz outro mundo para o poeta e para o artista de forma geral. A transfiguração é que é a coisa mais importante para o artista”⁸.

Embora, neste fragmento, o poeta isole a lembrança da imaginação e saibamos, como psicanalistas, que estes processos não se separam – as lembranças não deixam de ser ficções construídas – interessa aqui, a Manoel de Barros, chamar a atenção para o caráter essencialmente deturpador, transgressor e transfigurador do fazer criativo em relação ao objeto. Este é um tema recorrente na obra deste autor que repetidamente afirma a necessidade de “desinventar objetos”...⁹.

Pommier, ao falar de sublimação e ato criativo, traz uma citação de Picasso dizendo que o ato criativo é apenas secundário e que “o que importa é o drama do próprio ato, o momento em que o universo se esquiva para encontrar sua própria destruição”¹⁰. Como não pensar, obvia-

5 D. Lapporte (1984) “Après-coup”, p. 6.

6 *Especial Clarice Lispector*. Programa parte do festival comemorativo dos 30 anos da TV Cultura, 1999.

7 Vídeo-documentário da série *foto.doc* sobre Paulo Leite, com direção de Camila Garcia e Renato Suzuki, 2005.

8 *Janela da alma*. Filme dirigido por João Jardim com codireção de Walter Carvalho.

9 M. Barros, *O livro das ignoranças*, p. 11,12.

10 G. Pommier, Conferência realizada em 19 ago. 1986 em Niterói, inédito.





“todo ato de escritura verdadeiro,
ou seja, um escrito que produz um
sujeito, implica uma certa condição
de exílio daquele que enfrenta
o desafio de escrever”

[Edson de Souza]

52

PERCURSO 43 : dezembro de 2009

mente, na pulsão de morte tal como a define Lacan, como “vontade de destruição, de recomeçar com novos custos”?¹¹. Quando a pulsão de morte opera produzindo parcialidades – ou seja, no sentido do desligamento de conexões fixas para a produção de novas e a reinstauração permanente da polissemia – esta passa a equivaler ao processo de nascimento da linguagem¹².

É o que lembra lindamente Manoel de Barros no poema que já começa no balouço desta negação vital. Diz ele:

No descomeço era o verbo
Só depois é que veio o delírio do verbo.
O delírio do verbo estava no começo, lá onde a
criança diz: *Eu escuto a cor dos passarinhos*.
A criança não sabe que o verbo escutar não
[funciona

Para cor, mas para som.
Então a criança muda a função de um verbo, ele
Delira.
E pois.
Em poesia que é voz de poeta, que é voz de fazer
nascimentos –
O verbo tem que pegar delírio.¹³

Entretanto, se tal nascimento vem a ser um processo descontínuo no sentido de uma tem-

poralidade cronológica, é permanente no sentido do que assinala Pommier e lembra bem Clarice, quanto ao evanescente sujeito da criação e do inconsciente. Aquele que cria – e aqui trata-se do sujeito – morre alternada e indeleavelmente quando se intervala de sua criação, lugar de onde renasce, também, a cada ato.

Paulo Leite, no mesmo documentário citado anteriormente, lembra o momento inaugural em que foi tocado pelo mistério da fotografia. Ganhou, ainda criança, de seu pai, um laboratório fotográfico. Tendo feito uma foto, preparou a emulsão conforme indicava o brinquedo e daí surgiu uma primeira foto de seus dois irmãos ainda pequenos, num registro e descoberta inaugurais que ele guarda até hoje, passados mais de 40 anos. E acrescenta: a cada vez que ele repete o ato de fotografar, que dá o clique, reedita aquele momento mágico e reconhece: “Sou fotógrafo”¹⁴.

Tal depoimento vai ao encontro do que formula Pommier ao afirmar que “no momento em que o sujeito cria, é ele próprio que é criado por sua obra – sendo a sua existência o que está no primeiro plano da criação”, acrescentando, em seguida, que isto não é um estado adquirido, substancial, mas que “é a cada instante que o sujeito deve afirmar sua existência”, posto que evanesce¹⁵.

Nesse ponto, podemos evocar a ideia de exílio da escrita que nos traz Edson de Sousa, como aquilo que, ao eu, o ato criativo cobra. Diz ele: “Quais as fronteiras, em todas as suas figurações possíveis – zonas de passagens, territórios de silêncios, limites intransponíveis – entre aquele que escreve e o sujeito-autor deste ato, entre o escrito e evidentemente o leitor suposto?” E continua, mais adiante: “Todo ato de escritura verdadeiro, ou seja, um escrito que produz um sujeito, implica uma certa condição de exílio daquele que enfrenta o desafio de escrever. A tensão que se cria é justamente que há uma diferença importante entre aquele que se põe a escrever e o sujeito que este escrito produz”¹⁶.

Isso nos faz pensar, de imediato, em como a escritura e a criação em geral põem o sujeito em

suspensão, em estado de ponte. Nesse processo, toda ideia de controle e de unificação identitária se perde, se espatifa. E é essa mesma suspensão que se dá na criação própria ao dispositivo analítico. Por que tantas pessoas evitam a análise senão porque tentam preservar suas sínteses egoicas? E por que tantos pacientes, quando franqueiam algumas dessas primeiras *zonas de passagem*, comumente dizem que pensavam que eram uma coisa e agora não sabem mais quem são? A análise produz o contato com a multiplicidade identitária que vem a ser a própria subjetividade humana, da qual a neurose ferozmente se defende. Em estado de ponte.

Lacan denuncia lindamente isso com seu estilo quando, ao retomar a história chinesa da borboleta e Chuang-Tsé, a revira repetidas vezes sacudindo nossas amarras com o seguinte trecho:

No sonho, ele é uma borboleta. O que quer dizer isto? Quer dizer que ele vê a borboleta em sua realidade de olhar. [...] Quando Chuang-Tsé está acordado, ele pode se perguntar se não é a borboleta que está sonhando que é Chuang-Tsé. Aliás, ele tem razão, e duplamente, primeiro porque isto é prova de que ele não é louco, pois não se toma por absolutamente idêntico a Chuang-Tsé – e, segundo, porque não acredita dizer tão bem. Efetivamente, foi quando ele era a borboleta que ele se sacou em alguma raiz de sua identidade – que ele era, e que é em sua essência, essa borboleta que se pinta com suas próprias cores – e é por isso, em última raiz, que ele é Chuang-Tsé¹⁷.

E aqui nos reencontramos, subitamente, com nosso homem-ponte. Com tudo o que as metamorfoses têm a dizer do humano. Quem so-

»
*a metáfora de Lacan é preciosa, pois
coloca o sujeito como um ser em
movimento contínuo e “que se pinta
com suas próprias cores”*

mos? E será que somos nós, mesmo, quando nos tomamos por iguais a nós mesmos? Nesse sentido, a metáfora de Lacan é preciosa, pois coloca o sujeito como um ser em movimento contínuo e “que se pinta com suas próprias cores”. Isso também não nos aproxima da ideia de identidade ou identificação como diferença pura, se a entendemos como traço único singularizador que cai na armadilha de novas equivalências saturantes. Mas fala de um diferir permanente – evocando uma ideia cara a Derrida –, de um tornar-se outro em criação ou transfiguração contínua, sem ponto de parada ou conhecimento prévio¹⁸. A ideia de estilo aqui pode servir desde que não se detenha em novas sínteses acomodadoras. Será que somos donos de um estilo e pronto? Ou teríamos que resgatar, no estilo, a lâmina do estilete?

Nas trilhas da crítica de Derrida ao estruturalismo lacaniano, podemos pensar que sem a perspectiva de um rearranjo significante permanente e de suas decorrentes transmutações se faz necessário indagar se a assunção de um estilo não poderia se converter numa nova máscara egoica, sob a roupagem perigosa de uma escrita pretensamente subjetivada. Nesse ponto, Clarice Lispector nos provoca com sua agudez peculiar dizendo: “Escrever nada tem a ver com literatura”¹⁹, desafiando com isto toda caricatura

11 J. Lacan, *op. cit.*, p. 259.

12 J. Lacan, *O seminário, livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*.

13 M. Barros, *op. cit.*, p. 15.

14 *Foto-doc sobre Paulo Leite, op. cit.*

15 G. Pommier, *op. cit.*

16 E. L. A. Souza, “Totumcalmun. A condição de exílio da escrita”, in G. Barucci, (org.), *Psicanálise, literatura e estéticas de subjetivação*, p. 174.

17 J. Lacan, *O seminário, livro 11...*, p. 77.

18 J. Derrida, “Freud e a cena da escritura”.

19 J. Castello, *op. cit.*, p. 27.



a ideia de estilo nos afasta de toda leitura semanticizante de uma obra de arte, ou mesmo, da sessão de um paciente. Nos faz pensar que o que mais produz efeito é o como se diz naquilo que se diz e não o que se diz em si mesmo

54

PERCURSO 43 : dezembro de 2009

romanceada que a ideia de um *bem narrar* pode acarretar de um enredamento que culmina mais em figurações imaginárias e arremedos criativos do que num ato criativo mesmo.

Em *A paixão segundo G.H.*, Clarice nos brinda com uma bela mas dura advertência, dizendo:

Já que tenho que salvar o dia de amanhã, já que eu tenho que ter uma forma porque não sinto força de ficar desorganizada, já que fatalmente precisarei enquadrar a monstruosa carne infinita e cortá-la em pedaços assimiláveis pelo tamanho da visão de meus olhos, já que fatalmente sucumbirei à necessidade de forma que vem de meu pavor de ficar indelimitada – então que pelo ou menos eu tenha a coragem de deixar que essa forma se forme sozinha como uma crosta que por si mesma endurece, a nebulosa de fogo que se esfria em terra. E que eu tenha a grande coragem de resistir à tentação de inventar uma forma²⁰.

Embora concordemos com Edson de Souza quando diz que “quando pensamos no que transmite um texto, percebemos que fundamentalmente o essencial é a lógica de sua construção, ou seja, seu estilo”²¹, há que se pensar se determinado estilo não pode se converter, ou nos ar-

rebatar, como diz Clarice, na invenção tentadora de uma forma – e de uma boa forma – destinada mais a embelezar e retocar as agruras do humano do que de testemunhar a presença, em nós, de uma nebulosa de fogo de origem entranhada e visceral que deixa escorrer num texto suas marcas incandescentes e incontíveis.

Deciframento x indeterminação:
diferentes elos entre escuta e sublimação

Obedecendo à mesma lógica da divisão proposta por Clarice entre o escrever e a literatura, podemos pensar em duas formas bem distintas de ler e abordar a obra de arte também no tocante ao indeterminado que um fazer autenticamente criativo impõe. Podemos encontrar, em vias bem opostas, de um lado aquelas aproximações que permitem entrever o assombro da experiência criativa e de outro as produções sobre a obra de arte que primam por velar sua potência disruptora. Tais velamentos ou recalques mesmo podem se dar tanto pelo viés explicativo da obra de arte, que a achata, ou pelo viés romanceado, de um falar que não faz carne mas camufla e enfeita, como fetiche, o furo que na arte eclode.

A ideia de estilo – tomada, entretanto, como forma viva, ritmo de uma construção linguística que expressa primordialmente a posição particular de um sujeito em relação à causa que o funda em detrimento de qualquer derrição conteudista – nos afasta de toda leitura semanticizante de uma obra de arte, ou mesmo, da sessão de um paciente. Nos faz pensar que o que mais produz efeito é o *como se diz naquilo que se diz* e não o que se diz em si mesmo.

Nesse sentido, abre-se um abismo entre todas as interpretações de sentido de uma obra de arte, de um poema e de uma sessão em relação às apreensões ligadas às construções e aos enigmas que estas obras recolocam continuamente. Numa posição de atribuição de sentido, de decifração, falamos *sobre* uma obra de arte ou *sobre* uma sessão de um paciente desde um lugar de

fora ou acima delas e, de outra maneira, as escutam e tomamos como interrogação – para nós mesmos – quanto àquilo que dizem e que não dizem, quanto ao que sacodem e rasgam o *inteiro* de nós, de nossas alienações culturais inevitáveis. É quando podemos de fato nos deter nos recantos de verdade, de mistério e revelação que as obras de arte apontam.

Renato Mezan se detém sobre esse tema de forma bem aguda ao criticar a ideia de deciframento interpretativo de uma leitura. Diz ele:

Que significa considerar que ler é decifrar? Significa supor que a obra lida tem um sentido intrínseco, que a leitura irá revelar se se dotar dos instrumentos adequados e se o leitor for suficientemente perspicaz. Este sentido seria o original, a verdadeira intenção do autor ou a verdadeira constelação de fatores que, combinados, resultaram na configuração da obra tal qual ela se dá ao leitor: sentido original, intenção profunda e fatores operativos seriam completamente restituíveis pela leitura adequada²².

Nem sempre a postura de deciframento é tão claramente explicitada, ou consciente, para alguém que se propõe a interpretar e, igualmente, para os ouvintes que o acompanham. Normalmente, tal empreitada nos arrebatava pelo fascínio que as ilusões de apreensão e de domínio carregam. Isso normalmente esconde o *parti pris* de verdade no qual o enunciante se baseia. Entendemos que tais leituras da obra de arte e da própria clínica psicanalítica operam no mesmo sentido de um sintoma que, ao revelar uma verdade, vela, no mesmo ato, as condições de sua produção. Tal mecanismo funciona como recalque daquilo que, de enigmático, brota da produção artística, ou seja, seu maior bem.

Diferentemente de todo viés redutor, interpretativo ou patologizante que se faz costumamente dos artistas, Alfredo Jerusalinsky aponta um outro tipo de abordagem em relação ao fazer artístico ao deter-se sobre o trabalho de Camille Claudel. Diz ele:

diferentemente de todo viés redutor, interpretativo ou patologizante que se faz costumeiramente dos artistas, Alfredo Jerusalinsky aponta um outro tipo de abordagem em relação ao fazer artístico

meiramente dos artistas, Alfredo Jerusalinsky aponta um outro tipo de abordagem em relação ao fazer artístico ao deter-se sobre o trabalho de Camille Claudel. Diz ele:

[...] Num artista, trata-se de alguém que está inserido numa posição tal que, desde o ponto de vista da sua subjetividade, está engatado, articulado ao discurso social numa nuance, num remanso desse discurso onde um resto de real se aninha. Carniça, excremento, vazio, miséria, beleza extrema que se revela por contraste a imperfeição cotidiana, amor impossível, eternidade inatingível, gozo sem limite. Vértice extremo do real que, pela sua virulência, potência, cruzeza e até crueldade, requer uma competência, esforço e condição muito especiais desse sujeito que ficou engatado para poder simbolizar este resto²³.

Embora seja bastante esclarecedora a posição de Jerusalinsky e se situe, antes de mais nada, como antinômica a toda prática de psicanálise aplicada, quando estamos no campo da arte, se se trata de simbolizar um resto passível de nomeação, trata-se também de fazer eclodir o enigma que a produção artística põe a nu e do qual se alimenta. Trata-se, a meu ver, na leitura da obra de arte, tanto de trazer suas luzes sobre aquilo que nossas alienações nos furtam, constituindo

20 C. Lispector, *A paixão segundo G.H.*, p. 13.

21 E. L. A. Souza, *op. cit.*, p. 176.

22 R. Mezan, *O enigma da esfinge*, p. 68.

23 A. Jerusalinsky, "Camille Claudel: uma neurose obsessiva feminina", p. 27.





construído a partir das primeiras experiências de satisfação vividas pela criança com o Outro primordial e carregadas de um prazer inaudito, esse furo figurará imaginariamente como um resto inalcançável de satisfação

56

PERCURSO 43 : dezembro de 2009

um inominado de nosso tempo (que é o que Alfredo aponta), como também de realçar seu caráter eminentemente disruptor que a faz ser, como diria Lacan, porta-voz do vazio da Coisa, ou seja, puro mistério...

O mistério como motor da criação artística e analítica

A Coisa, *das ding*, é um conceito cunhado por Freud em 1895 no contexto de seu *Projeto de uma psicologia científica* (publicado postumamente), e que permanecerá, como tal, restrito a esta obra, não retornando sob essa forma em nenhum de seus textos posteriores.

Dentro da elaborada engrenagem teórica do *Projeto*, a Coisa é situada por Freud no interior do chamado Complexo do próximo, o *Nebemensch*. Entendido como efeito das experiências infantis iniciais da criança com o semelhante, o *Nebemensch* não é propriamente o semelhante, mas uma estrutura complexa referente às apreensões psíquicas do outro que constitui, para a criança em desamparo, “o primeiro objeto de satisfação, o primeiro objeto hostil, assim como o único poder auxiliar”²⁴.

Tal complexo se divide em duas partes componentes: uma que pode ser compreendida, assimilada a marcas de movimentos, sons, gestos e imagens visuais vivenciados anteriormente pelo *infans* com o outro ou com o próprio corpo (gritos, movimentos de mãos etc). Esta é a componente deste complexo que permanece inscrita como traços no sistema de memória – chamado no Projeto de sistema psi – integrando as redes de trilhamentos próprias a este sistema. A outra parte desse composto, entretanto, apresenta-se, diz Freud, como portadora de traços “novos e incomparáveis” do outro, permanecendo “como estrutura constante, *coesa como coisa*”²⁵ escapando ao terreno da representação. Permanece no universo psíquico como algo inapreensível, indecifrável, ou seja, como um furo na representação.

Lacan retomará esse conceito em 1960, no *Seminário 7, A Ética da psicanálise*, situando esse vazio na representação como “um primeiro exterior em torno do qual se orienta todo o encaminhamento do sujeito”²⁶.

Construído a partir das primeiras experiências de satisfação vividas pela criança com o Outro primordial e carregadas de um prazer inaudito, esse furo figurará imaginariamente como um resto inalcançável de satisfação que será sempre almejado pelo sujeito em seus esforços, em sua espera, em seu desejo, como um horizonte sonhado mas presentificado apenas como saudade. Move o sujeito e escapa dele incessantemente – através de rastros de cuja totalidade sonhada entrevemos apenas o perfume. Inebriante, decerto, mas fugaz tal como o que se ilumina nas entrelinhas do que os escritores apenas tangenciam, roçam incessantemente em suas poéticas.

É o que nos evoca a frase de Barthes, ao falar do trabalho interminável do escritor. Diz ele: “Que não haja paralelismo entre o real e a linguagem, com isso os homens não se conformam, e é essa recusa, talvez tão velha quanto a própria linguagem, que produz, numa faina incessante, a literatura”²⁷.

Numa metáfora tanto certa quanto bela, Lacan aproxima o trabalho do artista ao do olei-

ro que, ao esculpir um vaso em um movimento rápido e giratório, gera em quem assiste a sensação desconcertante de que é do vazio que nasce o vaso como borda quase invisível.

Ao tomar o vaso como suporte de sua teorização, Lacan se referencia no trabalho do oleiro como sendo “uma das funções artísticas mais primárias”. Lembra que o vaso tem como função primordial a de “eivar alguma coisa”. E acrescentará, como predicado: essa coisa é um nada. “É justamente o vazio que ele cria, introduzindo assim a própria perspectiva de preenchê-lo. O vazio e o pleno são introduzidos pelo vaso num mundo que, por si mesmo, não conhece semelhante”²⁸.

Tal efeito se dá, decerto, por sua bela moldura de vaso que eleva este vazio a um pleno antes insuspeitado. Por seu feliz torneado, a obra-vaso termina por juntar, em sua forma e ao mesmo tempo, estas três dimensões: a do traço, a do segredo e a do sagrado.

Traço que se faz na terra que o oleiro modela e à qual Lacan faz equiparar a materialidade da introdução inaugural de um significante que, fazendo marca, introduz, junto com a representação e no mesmo ato, seu além: a Coisa. Ou seja, tudo aquilo que da experiência de satisfação primordial não cabe no domínio dos registros, constituindo um inominável, um resto irreduzível sempre a dizer, a reencontrar...

Prossegue ele:

Ora, se vocês considerarem o vaso, na perspectiva que inicialmente promovi, como um objeto feito para representar a existência do vazio no centro do real que se chama a Coisa, esse vazio, tal como ele se apresenta

24 S. Freud, *Projeto de uma psicologia*, p. 44.

25 S. Freud, *Projeto para uma psicologia científica*, na tradução que deste trecho faz Lacan em *O seminário, livro 7...*, p. 68.

26 J. Lacan, *O seminário, livro 7...*, p. 69.

27 R. Barthes, *Aula*, p. 22.

28 J. Lacan, *O seminário, livro 7...*, citações situadas respectivamente às p.151, 152, 153.

29 J. Lacan, *O seminário, livro 7...*, p. 153.

30 No capítulo VIII deste *Seminário*, Lacan propõe pensar a sublimação como “eivar o objeto à dignidade da Coisa”, p. 141.

»
ao tomar o vaso como suporte de sua teorização, Lacan se referencia no trabalho do oleiro como sendo “uma das funções artísticas mais primárias”. Lembra que o vaso tem como função primordial a de “eivar alguma coisa”

na representação, apresenta-se, efetivamente, como um *nihil*, como nada. É por isso que o oleiro, assim como vocês para quem eu falo, cria o vaso em torno desse vazio com sua mão, o cria como o criador mítico, *ex nihilo*, a partir do furo²⁹.

Porém, se, na modelagem desse furo, este toma corpo junto com o traçado que o modela e assim se eleva, na obra, um objeto à dignidade da Coisa – característica do sublimatório³⁰ –, na interpretação da obra de arte a mesma dimensão de “unidade velada” precisa ser mantida para que a sublimação se prolongue através daqueles que se propõem a colocá-la em palavras. Entretanto, se por nossa fala nos propusermos a decifrar a obra, faremos o contrário do trabalho sublimatório, degradando a Coisa à indignidade do objeto, arrancando-lhe o mistério...

Seria o mesmo que realizar o inverso do trabalho do oleiro a que se refere Lacan neste mesmo *Seminário*. Ao contrário de esculpirmos o vazio no vaso – dando-lhe um lugar de causa e horizonte intangível – tratar de enchê-lo de barro seco para pôr em relevo a matéria de que é feito. São os mesmos riscos que corremos ao tentar responder aos enigmas da origem, tema das investigações sexuais infantis...



*não há salto possível, entretanto,
sem o fosso, sem o intervalo
de onde nossa ponte vem a contemplar,
serenamente, os seixos fundos do
riacho por sobre onde, não obstante,
ela permanentemente se arrisca*

58

PERCURSO 43 : dezembro de 2009

A propósito disso, contamos com uma preciosa advertência de Lacan no *Seminário 11*. Diz ele:

[...] os efeitos só se comportam bem na ausência da causa. Todos os efeitos estão submetidos à pressão de uma ordem transfactual, causal, que exige entrar em sua dança, mas, se eles se dessem a mão bem apertado, como na canção, fariam obstáculo a que a causa se imiscuisse em sua roda... A causa inconsciente é um μη ov (*mé on*), da interdição que leva um ente ao ser, malgrado seu não advento, ela é uma função do impossível sobre a qual se funda uma certeza³¹.

O analista como aquele
que pode se pasmar

Trata-se, portanto, de um se deixar esculpir, tanto na clínica psicanalítica quanto na arte – e, inevitavelmente, na vida – pela ausência da causa, da qual advém, por consequência, a certeza do ato subjetivo, criativo. Fazer o jogo do salto, como diz Lacan a propósito do trabalho requerido à criança a partir do confronto com o fosso que, da borda do berço, se abre a partir das presenças e ausências do desejo materno.

Não há salto possível, entretanto, sem o fosso, sem o intervalo de onde nossa ponte vem a contemplar, serenamente, os seixos fundos do riacho por sobre onde, não obstante, ela permanentemente se arrisca.

Na leitura que Lacan faz do jogo do *Fort!Da!* do netinho de Freud, contrariamente ao que se costuma pensar, ele não propõe entender o carretel como representação miniaturizada da mãe, mas como pedacinho que se destaca do sujeito a partir das idas e vindas dela. Pedacoço ao qual o sujeito irá se identificar. É a partir deste corte, vivido como uma automutilação, que uma divisão fundamental se opera e a criança, com seu objeto, “passa a saltar as fronteiras de seu domínio transformado em poço e que começa a encantação”³².

“O homem pensa com seu objeto”³³, prossegue este seminário, trazendo-nos uma luz muito importante para a questão da criação. Toda ideia de transfiguração, aqui, ecoa. *Há que se transfigurar a realidade, continuamente, para que nela eu encontre meu lugar de sujeito*. É aí que se abre o mundo encantado do artista. E do sujeito. Ali onde a ilusão do reencontro com o objeto mítico brilha e se reatualizam tanto as marcas através das quais o artista se utiliza para o jogo do salto significante como sua própria divisão. Entretanto, embora seja movido por um encantamento inspirador, o trajeto do artista se dá, como para o nosso homem-ponte, pelas bordas de um abismo sobre o qual ele, *se resistir*, poderá ir trabalhando seus fios. Mas trata-se, fundamentalmente, de um trabalho. E de uma suspensão.

Nesse sentido, entendemos que uma leitura de uma obra de arte que não tampe o fosso a partir do qual ela se engendra – e engendra o universo em permanente destruição criativa, como diz Picasso – deve operar em homologia com a função do chiste, formação longamente estudada por Freud e retomada por Lacan como paradigmática do trabalho do inconsciente.

Freud isolou, no chiste, dois tempos: a estupefação e o esclarecimento (ou iluminação)³⁴. No primeiro, toda a ordem linguística imperante

vacila no surgimento da nova produção significante, o chiste. Surge o sem sentido. “Familiário”. No segundo tempo, através de cadeias de metáforas e metonímias, um novo sentido se engendra, provocando o riso pelo triunfo da irrupção do recalcado através de seus disfarces criativos. Reafirmação da linguagem sobre o código, do significante sobre o signo, do desejo sobre a demanda do Outro.

Lacan propôs chamar o primeiro tempo do chiste de *peu-de-sens*, pouco-sentido que eclode tão logo surge a neoformação significante e todo saber instituído se desarma. Quedamos estupefatos numa suspensão de sentido. O que quer dizer aquilo? Aquela palavra, expressão ou gesto? O momento seguinte é o passo de sentido, o *pas-de-sens*, cujo duplo sentido da expressão aqui escolhida de “passo de sentido” e de “nenhum-sentido” aponta para a real função do chiste que é a de esvaziar o sentido pleno e introduzir o enigmático, o território do que escapa a toda apreensão de saber. Fresta pela qual se introduz o desejo, a invenção e o riso se dá...³⁵

Dê um exemplo de substantivo concreto, diz a professora a Joãozinho. – Minhas calças, professora. – E de abstrato? – As suas, professora.” Chiste lindamente cunhado por Guimarães Rosa que nos permite entrever a mágica dessa formação inconsciente em que o concreto e o abstrato das calças da professora deslizam deliciosamente do estatuto de substantivos àquilo que Joãozinho pode ou não pode pegar...³⁶

Propor tomar a obra de arte e o discurso numa análise numa homologia com a chamada terceira pessoa do chiste como aquele que pode

31 J. Lacan, *O seminário, livro 11...*, p. 124.

32 J. Lacan, *O seminário, livro 11...*, p. 63.

33 J. Lacan, *O seminário, livro 11...*, p. 63.

34 S. Freud, “Os chistes e sua relação com o inconsciente”(1905), *Edição Standard das Obras Completas de Freud*, Rio de Janeiro, Imago, 1980, vol. VIII. O termo iluminação vem da versão castelhana da Amorrortu editores. A este propósito ver L. R. Fernandes, “De volta ao chiste” in *O olhar do engano: autismo e Outro primordial*, p. 134-143.

35 J. Lacan, *O seminário, livro 5: As formações do inconsciente*, p. 54.

36 G. Rosa, *Tutameia: terceiras estórias*.

talvez um precioso legado da arte
autenticamente criativa, disruptora, aos
psicanalistas de hoje, seja o de
nos lembrar do mistério
das possibilidades humanas
além dos destinos pré-traçados
da repetição.

se deixar afetar pela potência desconcertante do enigmático e, daí, continuamente partir, é poder pensar a posição do analista como *aquele que pode se pasmar*, se surpreender com aquilo que o paciente e o mundo em geral lhe apresentam como se, de fato, ele nunca soubesse direito aonde está. É ser um analista Chuang-Tsé...

Isto implica, evidentemente, a perda definitiva para o psicanalista de uma posição de mestria e de domínio sobre o humano, ainda que não cessem de nos convocar a responder do lugar da onisciência, do lugar do especialista. Poder ouvir desde um não saber é poder desabar, como faz nossa ponte, por sua intrínseca plástica matéria, por ser homem-ponte. Essa divisão é fundamental e é dela que pode advir a escuta de uma obra de arte. E uma escuta de nossa clínica iluminada pela arte. Escuta-transfiguração, escuta-leitura sempre inacabada, enigmática, que vem a operar em nós metamorfoses inesperadas que só o vazio da Coisa pode engendrar.

Palavras finais

Evidentemente que, também no campo da arte, podemos pensar que há aqueles (ou há produções)



que contam histórias para que sejam verdades e outros, para que fiquemos com perguntas. Talvez um precioso legado da arte autenticamente criativa, disruptora, aos psicanalistas de hoje, seja o de nos lembrar do mistério das possibilidades humanas além dos destinos pré-traçados da repetição. Possibilidades que se jogam num espaço de arranjos possíveis mas também imprevisíveis, compostos de orlas de trilhamentos que se atravessam e se rearranjam continuamente – a cada nova experiência, a cada nova marca. Sempre entre determinação e indeterminado. Indeterminado de cartas/le-

tras que, diferentemente do que diz Lacan, podem não ser tão marcadas e não chegar sempre aos seus destinos³⁷. Como com todos os objetos amados e obras humanas, em relação à vida e também à função analítica, o melhor que talvez nos reste seja poder sempre reinventar, partidos que somos.

Ou soletrar, como faz Paulo Mendes Campos, em relação ao inapreensível do amor. “Por qualquer motivo o amor acaba”, diz ele. “Para recomeçar em todos os lugares e a qualquer minuto o amor acaba”³⁸.

Não seria isso o que chamamos desejo??

37 Evoco aqui o trabalho de Derrida de 1975 “O carteiro da verdade” in J. Derrida, *O cartão-postal*.

38 P. Mendes Campos, “O amor acaba”.

Referências bibliográficas

- Barros M. (2004). *O livro das ignoranças*. Rio de Janeiro: Record.
- Barthes R. (2007). *Aula*. São Paulo: Cultrix.
- Campos P. M. (2005). O amor acaba. In: Werneck H. (org., introd. e notas). *Boa companhia: crônicas*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Castello J. (1999). *Inventário das sombras*. Rio de Janeiro: Record.
- Derrida J. (2005). Freud e a cena da escritura. In: *A escritura e a diferença*. São Paulo: Perspectiva.
- _____. (2007). O carteiro da verdade. In: *O cartão-postal*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Fernandes L. R. (2000). De volta ao chiste. In: *O olhar do engano: autismo e Outro primordial*. São Paulo: Escuta.
- Freud S. (1905/1980). Os chistes e sua relação com o inconsciente. In: *Edição Standard das Obras Completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago.
- _____. (1995). *Projeto de uma psicologia*. Trad. Osmyr Faria Gabbi Junior. Rio de Janeiro: Imago.
- Jerusalinsky A. (1995). Camille Claudel: uma neurose obsessiva feminina. *Revista da Associação Psicanalítica de Porto Alegre*. Porto Alegre.
- Kafka F. A ponte. In: Paes, J. P. *Contos fantásticos*. São Paulo: Ática.
- _____. (2002). *Narrativas do espólio (1914-1924)*. Trad. e posfácio de Modesto Carone. São Paulo: Companhia das Letras.
- Lacan J. (1999). *O seminário, livro 5: As formações do inconsciente (1957-1958)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- _____. (1991). *O seminário, livro 7: A ética da psicanálise (1959-1960)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- _____. (1988). *O seminário, livro 11: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise (1963-1964)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Lapporte D. (1984). *Après-coup, Le discours psychanalytique. Écritures manantes: questions sur le désir d'écrire*. Paris, année IV, (4), dec.

Lispector C. (2009). *A paixão segundo G.H.* Rio de Janeiro: Rocco.

Mandelbaum I. (2003). *Franz Kafka: um judaísmo na ponte do impossível*. São Paulo: Perspectiva.

Mezan R. (1988). *O enigma da esfinge*. São Paulo: Brasiliense.

Paes J. P. (org) *Contos fantásticos*. São Paulo: Ática.

Pommier G. Conferência realizada em 19 ago. 1986 em Niterói. Inédito.

Rosa G. (1985) *Tutameia: terceiras estórias*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.

Souza E. L. A. (2001). Totumcalmun. A condição de exílio da escrita. In: Barucci G. (org.). *Psicanálise, literatura e estéticas de subjetivação*. Rio de Janeiro: Imago.

What art can teach to psychoanalysts

Abstract Could we, as psychoanalysts, listen to artistic productions without considering them as a mere support of the artist's unconscious fantasies? This paper proposes taking artistic production as a genuine revelation of human aspects such as alienation, anguish and unnamed excesses of a historic time. Besides, it highlights the enigma inherent in artistic production from which psychoanalysts should try to learn, rather than trying to decipher it.

Keywords: psychoanalysis; art; interpretation; creation; esthetic; contemporarity.

Texto recebido: 9/ 2008

Aprovado: 9/ 2009

A potência singular da Psicanálise grupal

os suportes identificatórios
solidários

Maria Lúcia de Moraes Borges Calderoni

Resumo A clínica contemporânea traz, cada vez mais, demandas que ultrapassam o modelo de atendimento tradicional (individual, no divã, várias vezes por semana). Os desafios colocados pelo campo da saúde pública e pelas formas nas quais o sofrimento psíquico é experimentado atualmente nos fazem perguntar como a Psicanálise pode participar criativamente da construção de um campo clínico e ético que leve em conta as atuais condições sociais, econômicas e políticas. Acreditamos que o trabalho com grupos pode constituir um exemplo da potência psicanalítica na sua articulação com a dimensão social da saúde.

Palavras-chave Psicanálise; grupo; solidariedade; potência; saúde pública; clínica contemporânea.

Maria Lúcia de Moraes Borges Calderoni é psicanalista, membro do Departamento de Psicanálise e Coordenadora de Equipe Clínica da Clínica do Instituto Sedes Sapientiae. Docente e membro da coordenação do Curso de Psicopatologia e Saúde Pública da Faculdade de Saúde Pública da USP.

Introdução

Como pensar, nos dias de hoje, a prática psicanalítica no campo da saúde pública? Que formas de clínica a Psicanálise vem inventando para responder aos desafios das psicopatologias contemporâneas e às maneiras pelas quais o sofrimento psíquico é experimentado nos dias de hoje? Como a complexidade de nosso cotidiano interroga a teoria e a técnica analítica? De que maneiras essa abordagem teórica pode participar criativamente na construção de um campo clínico e ético que leve em conta as atuais condições sociais, econômicas e políticas?

Parto dessas inquietações para apresentar algumas reflexões sobre um trabalho concreto que venho realizando com grupos terapêuticos no âmbito institucional e, mais raramente, no consultório. Considero que essa experiência participa de um pensamento clínico-psicopatológico ampliado e constitui um exemplo da articulação do saber psicanalítico com o campo da saúde na sua dimensão social.

A Psicanálise grupal

Os grupos não são estranhos à Psicanálise. Há mais de meio século, a psicanálise anglo-saxã iniciou o trabalho grupal pensado não somente do ponto de vista terapêutico, mas também ligado à formação e às intervenções institucionais. Na França,



*ainda hoje, presenciamos
a antiga discriminação entre
o ouro da psicanálise individual
e o cobre da outra*

Lacan, Anzieu, Pontalis, Kaës, entre outros, contribuíram com a construção de conhecimentos sobre esse tema que também interessou aos argentinos, entre os quais Pichon-Rivière e Bleger são os mais conhecidos.

Porém, esse não é um campo com um corpo teórico sistematizado, e diferentes técnicas e teorias sobre as possibilidades terapêuticas do grupo pouco têm conversado entre si. Entre os psicanalistas, muitos simplesmente ignoram esse tema que, no entanto, tem sido objeto de reflexão de grandes teóricos da Psicopatologia dos séculos XIX e XX, entre os quais o próprio Freud, Moreno, Kurt Lewin, teóricos da *Gestalttherapie*, além de pesquisadores da Psicologia Social, Organizacional e do Trabalho.

Ainda hoje, presenciamos a antiga discriminação entre o ouro da *psicanálise individual*, aquela do divã, do consultório particular, das muitas vezes por semana e o cobre da *outra*, aquela *da* ou *na* instituição, frequentemente em grupo. Aquela sobre a qual alguns pacientes me falam no início de seus atendimentos: “já que eu não posso fazer análise *mesmo* (em geral em função de questões financeiras), topo participar do grupo”... Além disso, não são poucos os colegas que questionam o nível de aprofundamento possibilitado pelo dispositivo grupal, entendendo-se por *aprofundamento* o nível de regressão, o nível de contato com o desejo inconsciente, enfim, o nível em que se busca uma psicanálise idealizada por cada um, seja como paciente ou terapeuta.

Por conta disso, em que pese o valor das contribuições psicanalíticas para a clínica grupal, vale perguntar sobre as formas possíveis

de aplicar seus saberes e sua técnica na realização de grupos terapêuticos e sobre quais seriam as ferramentas conceituais necessárias para dar conta desse dispositivo.

A experiência concreta

Trabalho na Clínica Psicológica do Instituto Sedes Sapientiae há mais de 15 anos. Inicialmente, minha experiência com grupos nessa instituição foi com a recepção de pacientes que seriam encaminhados, em geral, para atendimento com outros terapeutas¹. A partir de 97, passei a coordenar grupos psicoterápicos com formação e duração variados, normalmente grupos com 6 a 9 adultos. Nos últimos anos, tenho trabalhado com pacientes maduros (acima de 50 anos) e será um desses grupos que será tomado como objeto da presente reflexão.

Quem é interpretado em um grupo? O grupo como um todo ou cada um de seus integrantes? A história dos grupos psicanalíticos aponta para a ideia de que as interpretações devem valer para todos para que a psicanálise seja *do* grupo e não meramente *em* grupo. Para facilitar essa forma de trabalhar, tentou-se, por exemplo, unificar o grupo ao compô-lo com pacientes de características similares quanto a sexo, idade, nível socioeconômico ou tipo de psicopatologia.

Também se considerou que a técnica interpretativa deveria ser estritamente centrada na transferência (só interpretar o aqui e agora do grupo) para que este não fosse apenas o lugar de diversas análises individuais. Pensou-se que interpretações individuais fariam com que os outros pacientes, por se sentirem excluídos, se distanciassem e entrassem em rivalidade com a pessoa interpretada. Minha experiência não confirma essa hipótese e me pergunto o que seria analisar o grupo sem interpretar os conteúdos trazidos por cada um dos seus membros. Além disso, cabe pensar os determinantes sociais, políticos, econômicos e éticos em jogo nessa opção. Por que atender em grupo? Quando

escolher esse dispositivo como preferencial? No que o atendimento em grupo difere da análise individual? Existem pacientes para os quais o grupo é mais ou menos indicado?

Ao contrário do que nos diz Bion², tenho experienciado o espaço grupal menos como lugar de ameaça da integridade egoica e rivalidade e mais como lugar de suporte identificatório e solidário. Dentre as questões que acabei de colocar, essa é uma das que mais me interessam e sobre a qual quero refletir a partir das vinhetas que apresento a seguir.

Essas vinhetas são partes de sessões semanais que ocorreram no terceiro ano de um grupo composto somente de homens; o grupo é aberto (pacientes novos podem entrar até o limite do número de vagas) e o número de vagas é 8. O relato foi distorcido para guardar o sigilo necessário.

1ª vinheta

A sessão começou há pouco. Pedro está contando de sua relação com a mulher. Tem estado impotente e considera que este é o motivo da irritação da esposa que, nas suas palavras, “está no auge da vida sexual e tem um marido que não está dando a ela o que ela merece”.

Pedro, 69 anos, está casado há mais de 40 com uma mulher dois anos mais nova que ele e a quem ele se refere com muita amorosidade; é alcoólatra e está desempregado há muito tempo. Tem três filhos adultos. Há muito tempo faz tratamento psiquiátrico para o alcoolismo sem grandes resultados. Diminuiu a quantidade de bebida ingerida ao longo do processo terapêutico grupal. Tem vivências de pânico (no momento também muito diminuídas) e uma história de alcoolismo familiar (pai e irmão, já falecidos). Sua queixa inicial se refere ao desemprego. Está no grupo desde o seu início.

- 1 Em 1998, publiquei na *Percurso* n. 20 um artigo intitulado “O ato clínico de recepção e triagem”, que apresenta uma reflexão sobre essa experiência.
- 2 W. R. Bion, *Experiências com grupos*, e N. Schneider, *Conversando com Bion sobre grupos*.

»
*ao contrário do que nos diz Bion,
tenho experienciado o espaço
grupal como lugar de suporte
identificatório e solidário.*

Não é a primeira vez que Pedro traz a questão de sua impotência sexual. João diz: “será que é por isso mesmo que sua mulher está irritada? Não será porque você continua bebendo?”

João, 68 anos, ingressou no grupo com a queixa inicial de impotência sexual e depressão desde que descobriu ser portador do vírus HIV; vive sozinho; nesse momento tem trazido como questões principais a sua solidão e a vergonha de seus desejos homossexuais. Também está no grupo desde o seu início.

Júlio acrescenta: “minha ex-mulher bebia e eu não aguentei”, tocando em um dos grandes medos de Pedro: ser abandonado pela esposa. Pedro concorda que talvez seja mesmo a bebida a grande questão.

Digo a Pedro: “como já conversarmos antes, a bebida e a impotência podem estar relacionadas, mas o que você está nos contando é que é muito difícil para você constatar que está impotente”. Pedro concorda. Juvenal diz: “e não é só a impotência sexual, é a gente se sentir impotente por não dar conta do trabalho, por não ganhar dinheiro suficiente, por não cuidar direito dos filhos”.

Juvenal, 53 anos, é empresário. Chegou ao grupo em um momento de grave crise conjugal e no início da recuperação de uma falência. Está, no momento, indo bem nos negócios e sua relação com a mulher também melhorou. Tem dois filhos de outro casamento com os quais tem problemas de relação desde que se casou com a segunda mulher. Iniciou a terapia com a queixa de estar perdido e



aponto as relações entre as várias falas, articulando as impotências, os medos, as vergonhas, as compulsões (por bebida, por comida, por controle)

ter querido se matar por ocasião de uma briga com a esposa. Está no grupo há dois anos e meio.

Todos concordam com seu comentário. Essa é mais uma sessão onde a protagonista principal é a impotência. Impotência sob várias formas, da qual esses homens vêm falando há muito tempo.

Pedro diz, repetindo um discurso que já apareceu: “isso (a impotência referida ao trabalho) é o pior de tudo; eu não estou ganhando nem para pôr gasolina. Não aguento mais ser sustentado”.

João responde: “Pedro, parece que você não escuta o que a Maria Lúcia vem te dizendo há mais de um ano: que você não é totalmente dependente já que sua família continua usando o patrimônio que você construiu durante a vida. Não foi você que sustentou todos por muitos anos e que comprou a sua casa, a casa na praia e a casa de campo?” Pedro fala: “é verdade, mas é uma vergonha eu não pôr mais comida dentro de casa”. Joaquim interfere para concordar: “a gente sente vergonha mesmo. Só agora que eu comecei a ganhar mais é que não me sinto tão humilhado”.

Interfiro novamente: “Pedro, os colegas apontaram para você muitas coisas que podem ser importantes. O que te parece?” Pedro diz: “é verdade, eu continuo mantendo todas as casas. Eu poderia alugar pelo menos uma e ficar mais tranquilo, mas minha mulher não quer, ela prefere pagar tudo com o dinheiro dela”.

João fala: “você se sente culpado de beber e aí não se dá o direito de desobedecer a sua mulher. E mulher sempre quer mandar”. Todos riem. E concordam.

Joaquim aproveita para falar do namorado. Diz que este também quer mandar nele e controlar tudo. Relata mais uma briga, mas dessa vez diz, orgulhosamente, que não se submeteu.

Joaquim, 48 anos, é o mais jovem dos pacientes. Homossexual, reside com seu companheiro. Deprimiu quando foi expulso de casa pelo pai. Isso ocorreu quando o pai descobriu sua orientação sexual. Parou de trabalhar e passou a depender economicamente do namorado. Fez muitas dívidas. Atualmente está trabalhando e vem conseguindo se reestruturar financeiramente. Sua queixa inicial foi de estar deprimido e inconformado com a ruptura com seu pai. Está no grupo há pouco mais de dois anos.

Júlio diz: “eu estou ouvindo essa história de controle e percebo que estou novamente tentando controlar minha filha. Ela saiu com o namorado e voltou tarde. Eu deixei, mas passei mal de ansiedade: é muito difícil ‘não controlar’”. Dirigindo-se diretamente a mim, Júlio segue: “você sabe que eu já melhorei muito desde que comecei a terapia, mas tem vezes que eu não aguento. Você acredita que eu fiquei tão nervoso que comi um bolo inteiro?”

Júlio, 59 anos, é separado da mulher e mora com a filha que ele descreve como psicótica. Já foi um obeso mórbido e fez operação para reduzir o estômago. Chegou ao grupo se dizendo deprimido depois dessa operação. No momento, não se considera deprimido, mas alguém que quer aprender mais sobre si mesmo e melhorar a relação com a filha. Está no grupo desde seu início.

Aponto as relações entre as várias falas, articulando as impotências, os medos, as vergonhas, as compulsões (por bebida, por comida, por controle). Nessa articulação, considero que simultaneamente interpreto o grupo e cada um de seus componentes, ainda que nem sempre as interpretações sejam cabíveis para todos. Constato que esses pacientes – e dos outros grupos,

em geral – suportam bem não serem incluídos em todas as articulações interpretativas. Essa sessão segue com a participação de todos e com a disposição de escuta do outro que caracteriza esse grupo e que, em minha experiência clínica, é bastante frequente. A possibilidade deste acontecimento que estou chamando de intercâmbio solidário pressupõe uma disponibilidade para compreender o outro enquanto diferente, para suportar uma reciprocidade que não seja calculada ou estrita e também a abertura de um espaço de indefinição ou indeterminação.

Considero essencial esse lugar da solidariedade na cura do sofrimento psíquico. O conceito de *identificação enriquecedora* presente no livro *O Caso Hermes, a dimensão política de uma intervenção psicológica em creche*³ de David Calderoni me parece precioso para compreender a predominância dessa disponibilidade para a alteridade que está na base do *intercâmbio solidário*. Partindo de ideias sobre o “fundamento econômico-afetivo da abertura à liberdade”, o autor considera que “identificação enriquecedora é o fenômeno no qual o investimento de um objeto”, portanto, do outro, “é acompanhado por um investimento (e não por um desinvestimento) do ego com ampliação de suas propriedades”, sendo que “essas propriedades que enriquecem o ego se referem ao aumento da sua potência de amar e trabalhar”⁴. Portanto, estamos em um regime diverso daquele no qual as propriedades adquiridas por alguém são as propriedades perdidas ou retiradas de outro, ou seja, não estamos, ainda nas palavras do autor, “em uma relação objetual ou intersubjetiva sob regime concorrencial entre propriedades privadas”. O fundamento é outro: trata-se do “reconhecimento da posse de uma propriedade comum que parte de outro paradigma econômico sugeri-

3 D. Calderoni, *O Caso Hermes, a dimensão política de uma intervenção psicológica em creche*, especialmente p. 267 a 275.

4 D. Calderoni, *op. cit.*, p. 268-269.

5 S. Freud, “Psicologia de grupo e análise do ego”, *ESB*, v. XVIII, p. 139 apud D. Calderoni, *op. cit.*, p. 270.

6 S. Ferenczi, “Transferência e introjeção” in *Escritos psicanalíticos*, p. 84 apud D. Calderoni, *op. cit.*, p. 270.

7 D. Calderoni, *op. cit.*, p. 270.

»
*a possibilidade deste acontecimento
que estou chamando de intercâmbio
solidário pressupõe uma
disponibilidade para compreender o
outro enquanto diferente*

do por Freud”⁵ para pensar as situações em que “o ego enriqueceu-se com as propriedades do objeto”, ou seja, nas palavras de Ferenczi, “*introjetou o objeto em si próprio*”⁶. Portanto, passar de uma identificação empobrecedora na qual a lógica é a da rivalidade e ameaça de perda à outra enriquecedora (introjetiva) implica, no plano das relações com o outro, “a passagem de um regime concorrencial de propriedades privadas para um regime cooperativo de propriedades comuns” que, por sua vez, permite “o aumento da potência de amar e trabalhar”⁷.

Em outras palavras, quando a disponibilidade para o outro nos enriquece, estamos em regime potencializador de *intercâmbios solidários*. Os desafios contidos no modo de produção desses processos psíquicos em jogo na solidariedade grupal são, para mim, simultaneamente uma questão e uma das razões de meu entusiasmo com esse tipo de prática clínica.

2ª vinheta (meses depois)

João havia deixado um recado que não viria, mas veio. Após o término da penúltima sessão, João havia dito que iria precisar interromper a sua participação no grupo por algum tempo. Eu havia respondido a ele que esse era um assunto para ser conversado dentro da sessão e não depois e solicitado que ele viesse na semana seguinte. Ele concordou, mas acabou faltando na sessão seguinte, alegando compromissos profissionais.

Abordo a questão do seu desejo de interromper a análise e aponto que havia recebido o recado de que ele não viria na sessão de hoje. Ele



*o conceito de vazio,
com o qual Fédida trabalha,
pode ser traduzido como
a essência do continente*

conta que o seu tempo está completamente tomado pelos compromissos que assumiu. Conta também que, mesmo assim, resolveu vir porque concordava que não podia deixar o grupo sem conversar. Fala com detalhes da atribulação de sua vida. Aponto que, sem desconsiderar a sua falta de tempo, me parece que existem outros motivos para o seu desejo de interromper a análise. Ele retruca que não pretende parar, mas só deixar de vir por um período e insiste que o único motivo é mesmo a falta de tempo.

Digo que a questão do tempo da terapia era algo que devia ser refletido pelo grupo. Retomo o nosso contrato feito há mais de dois anos, explicitando-o novamente: o grupo funcionaria a princípio por um ano e faríamos uma avaliação sobre o trabalho para decidir juntos, se era o caso de prosseguirmos por mais um. Lembro que, na época, não somente havíamos decidido prosseguir o trabalho, como, ao final do segundo ano, havíamos novamente conversado e resolvido estender o contrato por um tempo maior. Digo que estamos nos aproximando do final do terceiro ano de terapia para a maioria dos pacientes presentes e que terapia não é para sempre, assim como não é algo que se interrompe e depois se retoma automaticamente. É preciso conversar sobre o sentido de uma interrupção e também sobre o sentido de continuar. Todos concordam. Juvenal diz a João que considera que ele quer fugir dos assuntos da terapia. João sorri e diz que talvez seja isso mesmo. Conta de um homem que parece estar interessado nele.

Como foi relatado na primeira vinheta, João vem trabalhando os seus desejos homossexuais.

Diz: “talvez eu não queira vir para não ter que falar disso”.

Pedro segue dizendo que é mesmo muito difícil falar de certas coisas e se recorda de algo que falou na sessão passada e que depois se sentiu muito envergonhado por ter falado (havia se referido a desejos e impulsos violentos com relação à esposa). Segue dizendo que estava muito feliz porque havia tido um final de semana ótimo e conseguiu se relacionar sexualmente com a mulher. Considera que aquilo que ele falou na sessão anterior pode ter ajudado na relação com a esposa.

O assunto passa a girar em torno da coragem de falar de coisas difíceis. João diz: “o grupo é como um espelho e às vezes não é fácil se olhar”.

Didier Anzieu⁸, no livro *Le groupe e l'inconscient*, fala que “o grupo é experimentado por cada um como um espelho de múltiplas faces [...]”. Acrescento, que, por vezes, esse é um espelho vazio, vazio significando aqui o campo de indeterminação propiciador dos deslocamentos, desincorporações e desidentificações necessários à experiência e ao trabalho da diferença⁹, o mesmo lugar que Pierre Fédida, no seu livro *A depressão*¹⁰, vai identificar, a partir do conceito fenomenológico de vazio à própria *psique*. Não caberá, nesse texto, aprofundar essas ideias. Acrescento, somente, a título de anunciar a direção dessas elaborações, que o conceito de *vazio*, com o qual Fédida trabalha, pode ser traduzido como a essência do continente ou o continente como forma ideal pura para alguém de qualquer conteúdo¹¹.

João segue: “eu já contei para vocês que teve uma época em que eu não tinha coragem de me olhar no espelho? Isso porque eu tinha medo de ver quem eu era. E de que a resposta fosse: eu sou um que tem medo”.

Falo que é preciso coragem para admitir o próprio medo e falo que terapia muitas vezes não é fácil nem gostosa.

Fábio concorda e começa a contar uma história de sua vida que foi difícil, mas que ele pôde enfrentar. Porém, ainda assim, conclui que hoje ele tem muito medo. Pergunto do que ele tem medo e ele diz que é da solidão, como João.

Pedro diz que tem mesmo é medo da morte. Fábio admite que é dela (da morte) o seu maior medo. João diz que não. Tem medo de sofrer, mas não de morrer.

Fábio tem 70 anos e sua esposa está gravemente doente. Ele também tem uma saúde frágil. Consegue formular a sua demanda de forma precária: quer fazer terapia para voltar a trabalhar e ter outra companheira. Está assustado com a provável vividez que se aproxima. Em geral, queixa-se do azar de não ter dado certo profissionalmente e do azar de a esposa ter adoecido. Está neste grupo há pouco tempo.

Nessa sessão, é a primeira vez que Fábio fala dos seus medos. O grupo continua falando da morte, personagem presente nas piadas e brincadeiras sobre a idade, mas que raramente comparece explicitamente nas sessões. Pedro diz que acha que João está se esquivando ao querer interromper a terapia.

Falo que ocupar todo o tempo pode mesmo ser um jeito de se esquivar.

João concorda e, mais para o final da sessão, comunica ao grupo que mudou de ideia e vai dar um jeito para vir. Parece aliviado. É provável que o recente ingresso de Fábio tenha sido difícil para João, que se sentiu inibido de seguir

8 D. Anzieu, *Le groupe et l'inconscient – l'imaginaire groupal*, p. 67.

9 Agradeço a D. Calderoni pelo auxílio na formulação dessas ideias sobre o vazio como campo de indeterminação propiciador do trabalho com e sobre a diferença.

10 P. Férida, *A depressão*, 1999.

11 Vide M.L.M.B. Calderoni, "As várias formas do resistir à perda ou de como é difícil o trabalho do luto", resenha do livro citado de Férida, p. 124.

12 Como escreve D. Calderoni no texto de divulgação do III Colóquio de Psicopatologia e Saúde Pública ocorrido na Faculdade de Saúde Pública da Universidade de São Paulo de 28 a 30 nov. 2008.

13 Agradeço a Lívia Godinho Nery Gomes, cujas ideias me auxiliaram a pensar a questão da irredutibilidade da alteridade.

atendi muitos grupos potencializadores de solidariedade e suporte recíproco entre os seus integrantes. Essa disposição transferencial é determinante para que esse dispositivo seja bem sucedido

colocando as suas questões referentes à homossexualidade.

Reflexões teóricas

Atendi muitos grupos potencializadores de solidariedade e suporte recíproco entre os seus integrantes. Essa disposição transferencial é determinante para que esse dispositivo seja bem sucedido e, por isso, venho apostando no estímulo para que os pacientes não somente se envolvam com as questões uns dos outros, mas exerçam um papel interpretante de uns para com os outros. Penso que o grupo possui uma potência analítica própria que não é inferior à psicanálise individual. É diferente e pode se constituir em uma forma singular de cooperação para a construção de redes "potenciais e potentes de resistência à dominação e de construção dos múltiplos sentidos da liberdade"¹².

O que torna essa ação analítica possível? Sem desconsiderar que a alteridade¹³ – para que se mantenha enquanto tal – traz consigo de forma incontornável um estranhamento, um enigma que faz com que sempre esteja presente uma tensão agonística nas relações intersubjetivas, isto é, uma tensão ligada a uma lógica afetiva do combate e da guerra, apostado na possibilidade de um diálogo que nasça daí mesmo e se realiza quando essa tensão é sustentada sem que se tente resolvê-la pela rivalidade, dominação ou submissão ou, então, mais grave ainda, pela aparente supressão das diferenças. Em minha experiência, uma das formas possíveis dessa sustentação se relaciona à capacidade do analista





o lugar indispensável do fazer analítico tradicional é ouvir cada um dos integrantes do grupo, interpretar, pedir associações, pontuar repetições...

de ser continente das agressões e ódios que surgem nessa tensão intragrupal sem projetá-los ou devolvê-los imediatamente ao grupo. Isso requer do terapeuta de grupos uma capacidade razoável de suportar a angústia mantendo-se íntegro e integrado sem precisar reagir defensivamente aos movimentos afetivos destrutivos do grupo. Um exemplo:

Pedro me telefonou pouco tempo depois da entrada de Joaquim no grupo para me dizer que tinha tido impulsos de bater em Joaquim, pois sentiu muito ódio de sabê-lo potente e de saber que ele usava essa potência com *homens*, enquanto ele, que não era homossexual, estava impotente. Acrescentou que resolveu me ligar porque não se sentia em condições de dizer isso no grupo. Respondi a ele que talvez mais adiante fosse possível conversar sobre isso nas sessões e que eu compreendia que dava mesmo muito ódio se sentir impotente. Em uma sessão aproximadamente um ano depois, Júlio comentou com Joaquim que estava grato por tê-lo conhecido porque havia podido aprender com ele a ter menos preconceitos contra homossexuais. Joaquim respondeu: “mais preconceito do que eu mesmo tive quando me dei conta de minhas inclinações, impossível”, e concluiu dizendo que compreendia muito bem os sentimentos de Júlio (que, por sinal, eram análogos aos sentimentos do pai de Joaquim). Nesse momento, Pedro conseguiu falar para o grupo sobre o seu impulso agressivo sentido um ano antes e, nessas alturas, já transformado. Mais ainda, acrescentou que percebeu que um homem pode amar outro homem e que talvez fosse algo assim que ele sentia pelo irmão que já faleceu.

Essa continência do ódio não significa, porém, se deixar agredir. No exemplo citado, Pedro, apesar de angustiado com seu ódio, não me acusou de ter convidado um homossexual para o grupo. Se fosse este o caso, eu precisaria apontar a Pedro que ele teria que lidar com seu preconceito, ainda que tivesse o direito de não falar sobre isso no grupo e sustentar que Joaquim faria parte desse grupo. É claro que não haveria garantia alguma de que Pedro suportasse essa situação.

Em grupo, ou individualmente, creio ser o mesmo inconsciente escutado segundo a mesma regra da associação livre dentro de um campo transferencial – esse sim, com a especificidade de ser mais complexo no contexto grupal. É exatamente essa complexidade que exige do analista uma delicada articulação do aqui/agora do grupo com a história singular de cada um e pede grande capacidade de continência das próprias angústias e das angústias do grupo.

Em grupo, as transferências são múltiplas, complexas, cruzadas e o jogo de identificações e projeções se multiplica exponencialmente. Para Kaës, a situação grupal propicia que seus integrantes sirvam uns para os outros “ora como pontos de identificações, ora como suportes projetivos para sua tópica subjetiva e suas pulsões”¹⁴.

Ouvir, identificar e orquestrar essa complexa rede transferencial para que cada um dos integrantes possa se reconhecer como escutado e considerado na sua singularidade me parece uma das funções do analista de grupo. E, talvez, a sua especificidade. Essa especificidade, porém, não suprime o lugar indispensável do fazer analítico tradicional: ouvir cada um dos integrantes do grupo, interpretar, pedir associações, pontuar repetições...

Uso a palavra orquestrar propositalmente, pensando na analogia com o regente de uma orquestra no sentido de sua função de fazer com que as *falas* dos diversos instrumentos produzam uma música audível para todos. Essas *falas*, sempre complexas, podem estar afinadas, adequadas, no *timing* correto, mas também podem se

repetir indefinidamente, estar fora do tom, fora de hora, impedindo o diálogo produtivo com os outros. Por vezes, é dia de *solo* e os outros precisam escutar. Por vezes, é um dueto ou um trio que protagoniza a cena. Por vezes, a orquestra toda toca junto. Mais precisamente, a analogia seria com um ensaio da orquestra, trabalho sempre incompleto, sempre tentando *vir a ser*. Ao final, para que é mesmo esse ensaio?

Essa orquestração das transferências trabalha, sobretudo, com as identificações e projeções produzidas nas sessões grupais. É sua tarefa apontar para o grupo, a partir das falas de seus membros – seja quando falam de si mesmos, seja quando falam dos outros –, aquilo que é comum, aquilo que contém a possibilidade – por sua identidade, pelo seu sentido – de auxiliar a compreensão do que está sendo trazido e também apontar o que diverge, o que aparece como fala sobre o outro, mas é essencialmente projeção que não pode ver no outro mais do que o reflexo do próprio sofrimento. No limite, as falas sempre contêm essa dupla possibilidade e o trabalho com a identidade e a diferença está presente o tempo todo. Ana Maria Fernández¹⁵, no seu livro sobre o campo grupal, diz que “o outro – enquanto semelhante e diferente – está ali para tornar possível que no laço social o sujeito se recrie como tal”. É essa potência subjetivante do outro que tento estimular ou propiciar no trabalho grupal.

Penso que para alguns pacientes é mais produtivo estar no grupo. Como se pudessem ouvir com menos resistência aquilo que é apontado para o colega e entrar em contato mais rápida e profundamente com sua própria questão; como se pudessem, por vezes, emprestar das outras falas *sentidos* dos quais estão alienados e que, quando apontados diretamente pelo analista, encontram obstáculos insuperáveis.

14 R. Kaës, “Elementos para una historia de las prácticas y de las teorías de grupo em sus relaciones com el Psicoanálisis em Francia”, *Revista de Psicología y Psicoterapia de Grupo*, vol. VII, n. 1, Buenos Aires, 1984 apud A. M. Fernández, *O Campo grupal, notas para uma genealogia*, p. 143.

15 A. M. Fernández, *op. cit.*, p. 154-155.

»
*a ideia de que o grupo psicanalítico
é ambiente propício para a reprodução
dos dramas familiares remete
à origem da palavra grupo*

Como se o jogo identificatório estimulasse a associação livre, as lembranças do *primeiro grupo* – a família de origem. Irmanados, podem se tornar uma espécie de nova *família* onde os dramas edípicos singulares se encenam... E onde se pode aprender a compartilhar, a ouvir, a esperar a sua vez... Onde amores e ódios, rivalidades e possibilidades de reparação são colocados em jogo. Não é pouco. Um antigo paciente disse que o grupo foi sua primeira experiência de escutar os outros... E que isso mudou significativamente suas relações.

Em que nível os grupos terapêuticos reproduzem, reencenam o grupo familiar? O coordenador seria algo como um pai-mãe adequado e propiciador de fraternidade em vez de fraticídio? A ideia de que o grupo psicanalítico é ambiente propício para a reprodução dos dramas familiares remete à origem da palavra *grupo*. Conforme o texto já citado de Fernández, este vocábulo significa um pequeno coletivo humano que compartilha um objetivo comum. Sua origem é recente e se relaciona com a formação da subjetividade moderna e com a constituição do grupo familiar restrito – a família nuclear moderna. Ganha importância no século XVIII, junto com o aparecimento do amor materno, do amor conjugal e do sentimento doméstico de intimidade. Portanto, faz sentido trabalhar psicanaliticamente com a ideia de que o grupo é especialmente propenso a reproduzir os variados matizes da cena edípica originária de cada um.

Como trabalhar produtivamente com isso, eis a questão! O psicanalista não está isento do perigo de ignorar a singularidade complexa das participações de cada paciente. E a potên-



*o vínculo primário entre as pessoas
é a circulação fantasmática definida
como atividade pré-consciente
que articula representações
de coisa e de palavra*

cia grupal não se resume à capacidade de reproduzir jogos edípicos. Relações de solidariedade, vivências de *pertencer a*, sentimentos de que se está menos sozinho compõem o conjunto de experiências relatadas com frequência pelos integrantes dos grupos e que, ainda quando não sejam explicitadas, são intensamente vividas.

Creio que todas as faixas etárias usufruem dessa dimensão da experiência grupal. Para os adultos mais velhos, essas vivências são essenciais. Talvez, por terem uma consciência mais aguda do desamparo e da solidão humanas. Será que a segunda metade da vida permite questionar a individualidade onipotente do mais jovem? Ou será, fundamentalmente, uma questão *social*, já que os mais velhos tendem a ser descartados do mercado de trabalho e do *mercado* das relações? E que, quando grupalizados, identificam-se facilmente nesse lugar de exclusão? Ou se poderia dizer que, juntos, podem se solidarizar e, por isso, enfrentar de forma mais potente essa exclusão social?

As perdas inevitáveis acumuladas em muitas décadas de vida trazem consigo uma fragilidade que talvez peça esse amparo grupal. Sabe-se que a clínica grupal mostrou a importância da socialização do paciente e, talvez, aí estejam algumas das razões pelas quais o tratamento é, por vezes, mais eficaz com pacientes agrupados.

Freud¹⁶ escreveu em “Psicologia de grupo e análise do eu” que o outro é, para cada um de nós, não somente adversário ou objeto, mas também suporte e modelo. Todos esses papéis estão presentes imaginariamente nos grupos. Creio que a potência do dispositivo depende da possibilidade de que o outro seja, preponderan-

temente, vivido como aliado e suporte identificatório.

Conclusão

Acompanho agora, para concluir, algumas ideias do grupo francês liderado por Anzieu e depois por Kaës¹⁷ – do qual fizeram parte Pontalis, Missenard, Bejarano entre outros –, numa brevíssima tentativa de pensar um dos aspectos da potência grupal como viabilizadora de um trabalho analítico.

Para esses autores, o vínculo primário entre as pessoas é a circulação fantasmática definida como atividade pré-consciente que articula representações de coisa e de palavra – em suma, a atividade de fantasiar. Ainda que só existam fantasmas individuais, como o fantasma é uma cena imaginária que se desenvolve entre vários personagens, Anzieu conclui que o fantasma possui uma organização grupal interna. Kaës parte dessa ideia e aproxima essa organização fantasmática grupal interna e a situação vivenciada em um grupo.

Em outras palavras, é porque o fantasma se organiza *grupalmente* que é possível, no grupo terapêutico, essa *ressonância fantasmática* que se define pelo reagrupamento de alguns participantes do grupo em torno do fantasma de um deles. Esse reagrupamento, ainda segundo Kaës, se relaciona a “interesse, convergência, eco, estimulação mútua”¹⁸. Penso que essa ideia é útil para explicar o *intercâmbio solidário* presente, por exemplo, nas vinhetas apresentadas. Tentei mostrar o quanto esses pacientes, de fato, interessam-se uns pelos outros, estimulam-se mutuamente e o quanto há uma convergência dos conteúdos trazidos que permite com que as falas ecoem sentidos. Creio que faz parte do papel do analista facilitar a emergência dessas ressonâncias e, a partir daí, propiciar a passagem de identificações empobrecedoras (onde o outro é vivenciado como ladrão potencial do que nos pertence ou poderíamos ganhar) para uma nova

possibilidade: a de se enriquecer com o enriquecimento do outro.

Pode-se dizer que o fantasma individual é encenado no grupo e seus integrantes interagem nessa cena, ocupando diferentes posições ou papéis. Os intercâmbios ocorrem quando os participantes conseguem ocupar algum lugar no cenário fantasmático dos outros. Missenard considera que é por isso que “um fantasma individual inconsciente se transforma em *organizador* do comportamento do grupo”¹⁹. Anzieu dirá que há outros dois organizadores grupais importantes: as imagens e os fantasmas originários²⁰ que todos compartilhamos.

Em suma, é absolutamente essencial que o analista atente para o que se pode chamar de atividade fantasmática do grupo. Porque o fantasma é portador de um desejo recalcado, ele pode trazer, ao se revelar, horror, fascínio ou indiferença dependendo como se enlace aos fantasmas dos outros. Pode provocar desejos semelhantes e suscitar o aparecimento de mecanismos de defesa variados. Isso faz com que seja fundamental a escolha criteriosa dos integrantes possíveis de um grupo. Certamente não são quaisquer pessoas que, colocadas juntas, são capazes de participar dessa *ressonância fantasmática* no sentido apontado por Kaës (a possibilidade de que haja interesse recíproco, estimulação mútua etc.). Creio que a constatação desses limites coloca questões e obstáculos importantes para a abrangência do dispositivo grupal psicanalítico e co-

é desta potência solidária inerente
ao humano que se nutre essa maneira
de pensar e fazer a Psicanálise



loca o desafio de pensar as formas possíveis de sua superação.

Essas ideias mereceriam mais tempo de reflexão. No entanto, ainda que sua riqueza seja inegável, isso não significa que a dinâmica grupal possa ser totalizada nesse tipo de explicação. Seja porque nos grupos existem sempre outros determinantes presentes além dos psicológicos (econômicos, sociológicos, históricos etc.), seja porque a complexidade das circulações e trocas psíquicas não se restringe à dimensão da fantasia.

Na contramão dos limites apontados, o fato de que, em minha prática clínica, esta aposta no dispositivo grupal vem sendo bem sucedida – por mais de dez anos e com muita gente –, me leva a pensar que as forças de vida que caminham na direção de um regime cooperativo e não destrutivo do outro talvez estejam mais presentes em nós do que seria possível imaginar a partir da violência e da injustiça que participam de nosso cotidiano.

Em suma, creio que é desta potência solidária inerente ao humano que se nutre essa maneira de pensar e fazer a Psicanálise. A experiência singular que esse trabalho tem me proporcionado me é muito cara e tem me instigado a formular questões, seja sobre a potencialidade desse dispositivo clínico, seja sobre as suas articulações possíveis com o campo de uma psicopatologia aberta, inventiva e democrática.

16 S. Freud, “Psicologia de Grupo e a análise do eu”, ESB, vol. XVIII, p. 91. As palavras literais de Freud são: “[...] apenas raramente [...] a psicologia individual se acha em posição de desprezar as relações desse indivíduo com os outros. Algo mais está invariavelmente envolvido na vida mental do indivíduo, como um modelo, um objeto, um oponente, de maneira que, desde o começo, a psicologia individual, nesse sentido ampliado, mas inteiramente justificável das palavras, é ao mesmo tempo, também psicologia social”.

17 Esse grupo se compôs de pensadores que trouxeram contribuições especificamente psicanalíticas para entender o acontecimento grupal.

18 R. Kaës, *op. cit.*, p. 154.

19 Apud A. M. Fernández, *op. cit.*, p. 143.

20 D. Anzieu, *op. cit.*, p. 88. Em 1998, publiquei na *Percorso* n. 20 um artigo intitulado “O ato clínico de recepção e triagem”, que apresenta uma reflexão sobre esta experiência.

Referências bibliográficas

- Anzieu D. (1974). *Le groupe e l'inconscient – l'imaginaire groupal*. Paris: Dunod.
- Calderoni D. (2004). *O caso Hermes, a dimensão política de uma intervenção psicológica em creche*. São Paulo: Casa do Psicólogo.
- Calderoni M. L. M. B. (2000). As várias formas do resistir à perda ou de como é difícil o trabalho do luto, *Percurso n. 24*, São Paulo.
- Fédida P. (1999). *A depressão*. São Paulo: Escuta.
- Ferenczi S. (s/d) Transferência e introjeção. In: *Escritos psicanalíticos*. Rio de Janeiro: Taurus Editora.
- Fernandez A. M. (2006). *O campo grupal, notas para uma genealogia*. São Paulo: Martins Fontes.
- Freud S. (1969). Psicologia de grupo e análise do ego, *ESB*, vol. XVIII. Rio de Janeiro: Imago.
- Kaës R. (1984). Elementos para una historia de las prácticas y de las teorías de grupo em sus relaciones com el Psicoanálisis em Francia, *Revista de Psicología y Psicoterapia de Grupo*, vol. VII, n.1, Buenos Aires.
- Schneider N. (2009). *Conversando com Bion sobre grupos*. Disponível em <www.sultecdata.com.br/sbdg/material/Mini-curso-Bion.doc>.

The peculiar power of Grupal Psychoanalysis The mutual identificatory holder

Abstract Increasingly, modern clinic deals with demands that go beyond traditional care (that is: individual, lying on the couch, several times a week). The challenges put forth by the public health field and by the ways psychic suffering is experienced today make us ask ourselves how Psychoanalysis can creatively participate in building a clinical and ethical field that takes into account the current social, economic and political conditions. We believe that group work can constitute an example of psychoanalytic potency in articulation with the social dimension of health.

Keywords Psychoanalysis; group; solidarity; potency; public health; contemporary clinic.

Texto recebido: 3/2009
Aprovado: 9/2009

Perspectivas sobre processos de somatização

Cristiane Curi Abud
Juliana Carolina Blum da Silva
Bruno Espósito

Resumo Neste texto, apresentamos como o Programa de Atendimento e Estudos de Somatização do Departamento de Psiquiatria da UNIFESP/HSP vem se estruturando para atender aos pacientes que apresentam fenômenos de somatização, a partir da teoria e técnica psicossomática psicanalítica. Descrevemos, como ilustração clínica, o processo de um grupo psicoterápico de pacientes somatizadores.

Palavras-chave psicossomática psicanalítica; somatização; grupo psicoterápico.

Cristiane Curi Abud é psicanalista, membro do Departamento de Psicanálise do Instituto Sedes Sapientiae, onde participa do Grupo de Trabalho e Pesquisa em Dinâmicas Grupais, mestre em Psicologia Clínica pela PUCSP, doutoranda em Administração de Empresas pela FGVSP, psicóloga e professora da UNIFESP-EPM.

Juliana Carolina Blum da Silva é bacharelanda em Psicologia na Universidade São Marcos e Estagiária de Psicologia no Programa de Atendimento e Estudos de Somatização do Departamento de Psiquiatria da UNIFESP/HSP.

Bruno Espósito é psicólogo pela PUCSP, estagiário do Programa de Atendimento e Estudos de Somatização do Departamento de Psiquiatria da UNIFESP/HSP até jul. 2008, acompanhante terapêutico formado no Instituto "A Casa".

1. Apresentação

Jean-Baptiste Pouguelin (1622-1673), filho de um tapeceiro, nasceu e cresceu em Paris. Com dez anos de idade perdeu sua mãe. Formou-se em direito, mas sua paixão era o teatro. Em 1643 criou o Ilustre Teatro e escolheu o pseudônimo Molière. Após anos de luta e dívidas, sua Tropa passou a ser reconhecida e protegida pelo rei. Em 1664, nasceu seu primeiro filho, que morreu com poucos meses. No ano seguinte nasceu sua filha, a única a sobreviver e que não deixaria descendência. Em 1666, uma gripe mal curada transformou-se em tuberculose. Em 1669, morreu seu pai. Em 1672, perdeu mais um filho recém-nascido e escreveu sua última obra-prima, *O doente imaginário*, apresentada em fevereiro de 1673 no teatro Comédie Française. Na quarta apresentação, Molière, que protagonizava o doente imaginário, agonizou no palco, enquanto os espectadores aplaudiam pensando que ele estava representando. Morreu em casa poucas horas depois.

* * *

O Programa de Atendimento e Estudos de Somatização do Departamento de Psiquiatria da UNIFESP/HSP (PAES) recebe pacientes de diversos ambulatórios do hospital geral com queixas somáticas sem substrato orgânico ou casos cuja patologia orgânica é insuficiente para justificar as queixas¹.

1 J. A. Bombana, "Somatização e conceitos limítrofes: delimitação de campos".



*Freud elabora um modelo
de tramitação mente-corpo supondo
que existe uma tensão somática
continuamente produzida*

74

PERCURSO 43 : dezembro de 2009

Os pacientes não representam como Molière e, no entanto, muitas vezes são assistidos pelos profissionais de saúde como se representassem os sintomas que apresentam. Trata-se de pacientes que frequentam o Hospital visitando diversas especialidades clínicas, buscando alívio para gastrite; fibromialgia; cefaleia; hiperalgesia auditiva, olfativa e tátil; ansiedade; taquicardia; desânimo etc. Os pacientes visitam o hospital todos os dias, passam a conhecer os funcionários, os professores, conseguem driblar a burocracia da instituição para serem atendidos na hora e com quem escolherem. Pouco a pouco, os pacientes deixam de trabalhar, visitar parentes, amigos, frequentar cultos religiosos, restringindo-se apenas à condição de doente.

O tratamento oferecido pelo ambulatório consiste em atendimentos psiquiátricos clínicos, terapia de base psicanalítica individual, grupos de psicoterapia e grupos de conscientização corporal, realizados por uma equipe multidisciplinar composta por psiquiatras, psicólogos, reumatologista, fisioterapeutas e psicanalistas.

Difícilmente os pacientes aceitam que suas dores possam relacionar-se a emoções, acreditam em sua natureza exclusivamente física e supõem que os médicos não conseguem detectar suas causas, o que acaba por dificultar a relação com o médico ou com o profissional de saúde mental que se sente, não raramente, frustrado e impotente.

II. Modelos teóricos de compreensão – o intrapsíquico

Autores contemporâneos como Pierre Marty, Joyce McDougall e Christophe Dejours partem de algumas ideias freudianas e, guardadas as diferenças principalmente no que concerne à etiologia das neuroses atuais, desenvolvem e ampliam a teorização referente às somatizações. A seguir, algumas das principais ideias desses autores, separadas por tópicos.

O destino da pulsão

Freud elabora um modelo de tramitação mente-corpo supondo que existe uma tensão somática continuamente produzida pelo simples fato de que sentimos fome, sede, frio, raiva ou amor. Essa tensão rompe o equilíbrio psicossomático, sendo que o indivíduo conta com três destinações possíveis para a tensão, segundo nos ensina Dejours²: a via psíquica, que produz fantasmas e representações mentais capazes, por si só, de dissipar a tensão; a via motora, que propicia, através da fuga, ação, uma descarga psicomotora; e a via visceral, acionada quando essas duas vias falham e a energia pulsional é descarregada pelo sistema nervoso autônomo e pelo desordenamento das funções somáticas.

Assim, um possível destino da tensão elaborado por Freud em 1900, na *Interpretação dos sonhos*³, seria transformar-se em pensamento e sonho. Para ilustrar, Freud cita o bebê com fome que grita e dá pontapés, tentando livrar-se, através da ação motora, do desconforto da fome; mas, apesar do escândalo, a fome permanece e a necessidade interna continua a gerar excitação no aparelho psíquico. Essa excitação só será aliviada quando o bebê mamar e satisfizer sua fome. A experiência de satisfação, no caso, a saciedade da fome, é registrada no psiquismo, permanecendo como um traço de memória. Cada vez que o bebê sentir fome e sua decorrente tensão, o psiquismo disporá de um impulso que irá investir o traço de memória. Desse modo, o bebê rever-

bera a experiência de satisfação, recriando a cena em sua mente, como que alucinando a mamada, com a lembrança de sua imagem visual, o rosto da mãe, a olfativa, o cheiro do ambiente, a auditiva, a voz da mãe, o sentimento de ternura e gratidão, ou de irritação pela demora, enfim, tenta restabelecer o estado de satisfação original. Graças à censura existente entre o pré-consciente e o inconsciente, é impedida a regressão do aparelho à percepção, o que produz o pensamento e a ação motora voluntária capaz de conduzir-nos à satisfação de necessidades.

A partir dessa proposição freudiana, Dejours² afirma que a angústia seria inicialmente somática, não mental, não representada. Através da satisfação alucinatória do desejo e da experiência de satisfação, cria-se uma ligação entre o corpo vivido e uma representação mental. A passagem do estado de aflição para a angústia psíquica seria, nesta acepção, uma aquisição. Separa-se então, na psicanálise, a angústia mental da somática, que aparece habitualmente nas neuroses atuais.

Marty (1998) também parte dessa conceitualização freudiana e afirma que “as representações consistem em uma evocação das percepções que foram inscritas, deixando traços mnêmicos. A inscrição das percepções e sua evocação posterior são, na maioria das vezes, acompanhadas de tonalidades afetivas agradáveis ou desagradáveis”³. As representações e suas associações alojam-se no pré-consciente e podem ser avaliadas quanto a sua quantidade e qualidade: se são muito próximas da realidade e da concretude ou apresentam simbolismos, metáforas, duplo sentido e encontram-se associadas a diversas ideias. Uma lembrança só constitui uma representação à medida que tem um sentido afetivo para a pessoa.

McDougall retoma o conceito de alexitimia, da escola de Boston, segundo o qual o in-

Segundo esses autores, estamos diante de psiquismos cujo arcabouço é insuficiente para conter as tensões e tramitá-las psiquicamente

divíduo não dispõe de palavras para nomear seu estado afetivo, não distingue raiva de medo, de irritação, de excitação, de cansaço, de fome etc. tal como um bebê não o consegue fazer devido à inacessibilidade às representações de palavra. A autora acrescenta, aos três destinos do afeto descritos por Freud, um quarto “no qual o afeto seria congelado e a representação verbal que o conota, pulverizada, como se nunca tivesse tido acesso ao indivíduo”⁴. São pacientes que não reconhecem a dor psíquica provocada por afetos dolorosos ou excitantes e, por consequência, o corpo enlouquece.

Segundo esses autores, estamos diante de psiquismos cujo arcabouço é insuficiente para conter as tensões e tramitá-las psiquicamente. Ocorre uma falha no funcionamento do Pré-consciente que, como nos lembra Kaës⁵, permitiria elaborar e ligar as excitações de origem interna ou externa a representações e imagens. Irrepresentável, o material arcaico circula livre no espaço psíquico, sendo fonte de angústia e dor, sobrecarga econômica de excitação.

Sem a possibilidade de uma destinação psíquica, o sujeito defende-se da tensão somática. Qual seria a defesa utilizada nas somatizações?

O mecanismo de defesa

McDougall propõe como defesa a desafetação, o que significa que a pessoa retira sua afeição de alguém ou de alguma coisa. A própria pessoa é

2 C. Dejours, *Psicodinâmica do trabalho*.

3 S. Freud, *Interpretação dos sonhos*.

4 C. Dejours, *O corpo entre biologia e psicanálise*.

5 P. Marty, *Mentalização e psicossomática*, p. 15.

6 J. McDougall, *Teatros do corpo*, p. 27.

7 R. Kaës, *A polifonia do sonho: a experiência onírica comum e compartilhada*.



Dejours propõe o nome caracterose para definir uma estrutura diferente da neurótica, perversa ou psicótica

76

PERCURSO 43 : dezembro de 2009

desafetada, afastada de sua realidade psíquica, suas palavras são desafetadas. Incapazes de conter a excitação afetiva e elaborá-la psiquicamente, os pacientes tendem a dispersá-la, o que leva à ressomatização do afeto.

Para Dejours, o caracteropata (que aqui chamamos de somatizador) defende-se do afeto recorrendo à repressão que age mais perto da consciência, opondo-se mais especificamente contra o desenvolvimento do afeto. Trata-se de uma estrutura diferente da neurótica, que coloca em latência a percepção e os pensamentos, recalçando-os; da psicótica, que opõe à percepção uma rejeição para fora do psiquismo; e da perversa, que ataca a realidade graças à atuação da violência.

Na estrutura da caractereopatia, esse afeto sem nome permanece sob a forma de angústia. Angústia atual, somática, angústia descarga não representada, não identificada por um Ego que falha, característica dos sujeitos que têm uma tendência de descompensar através de somatizações. Diferente desta, sabemos que a angústia neurótica é caracterizada pela ação de um afeto que evoca uma cadeia de representações que se ligam ao passado do sujeito e que asseguram a sua simbolização. Aqui, a angústia tem um conteúdo representativo que evoca uma alusão ao Édipo, à castração e à neurose infantil.

McDougall também propõe uma diferenciação na qual a angústia de castração aparece, nas somatizações, na sua forma prototípica,

angústia de separação, de morte. Muito aquém da questão da identidade sexual, trata-se mais da questão da identidade subjetiva do ser, cuja fantasia fundamental é de que o amor leva à morte e a desafetação defende o indivíduo da decorrente angústia de morte.

O diagnóstico

E assim, chegamos à questão diagnóstica proposta pelos autores. Marty⁸ diferencia nos pacientes quantidade e qualidade de representações. Os casos nos quais as representações parecem ausentes, ou reduzidas, Marty classifica como *neuróticos mal mentalizados*. Os sujeitos limitados no ato de pensar, que recorrem a atos de comportamento para exprimir as excitações provocadas pela vida, são classificados como neuróticos de comportamento. Indivíduos que possuem à disposição uma grande quantidade de representações, enriquecidas de afetos e símbolos, são os neuróticos clássicos, *bem mentalizados*. Entre os bem e mal mentalizados, surge um grupo numeroso de *neuróticos de mentalização incerta*.

Na opinião de Dejours, Freud atendia casos clínicos que permitem reconhecer “doentes caracteropatas”. O autor faz uma crítica à nomenclatura proposta por Marty, que distingue neurose de caráter de neurose de comportamento, sendo que a segunda implica o corte psíquico e a primeira refere-se a pacientes cujo funcionamento psíquico é considerado sólido, do ponto de vista representacional. Se, do ponto de vista de Marty, há um único termo – neurose – para tratar de coisas distintas, Dejours propõe diversificar a nomenclatura a fim de especificar as diferenças. Propõe o nome caracterose para definir uma estrutura diferente da neurótica, perversa ou psicótica. Nela, a angústia não é nem representada e nem simbolizada, diferentemente do psicótico, no qual a angústia é representada, mas não simbolizada, e do neurótico, no qual a angústia é representada e simbolizada. Define, ainda, um mecanismo de defesa próprio dessa estrutura, como dito acima: a repressão.

Neste quesito, os autores deste artigo concordam com a posição de Dejours, no sentido de que os pacientes somatizadores apresentam uma estrutura psíquica própria e distinta da neurose, o que tem implicações clínicas muito importantes. Do ponto de vista da técnica, devemos entrar no universo desses pacientes a partir dos recursos psíquicos que eles apresentam e de que dispõem, sem ter como ideal esperar que um dia eles se tornem neuróticos bem mentalizados. Retornaremos a essa posição adiante, quando apresentarmos o caso clínico.

Etiologia

No que diz respeito à etiologia das somatizações, distintamente de Freud – que considerava a etiologia proveniente de algum aspecto ou fato da vida atual do paciente –, os autores pesquisaram a infância dos pacientes e encontraram uma falha na função materna. A saber, a função materna consiste em escutar o bebê, ajudando-o a nomear seus afetos, promovendo assim um repertório psíquico capaz de enfrentar crises afetivas, além de propiciar uma diferenciação corporal e psíquica com o bebê, contrariando sua tendência de fusão narcísica.

Assim, a *insuficiência* de representações presente nos pacientes somatizadores provém, segundo os autores, de uma de uma carência ou desarmonia das respostas afetivas da mãe para com o bebê. Mães somaticamente doentes, deprimidas, excitadas, autoritárias podem promover falhas na aquisição de representação da palavra ligadas a valores afetivos e simbólicos. Além de não estabelecerem limites claros de separação com o bebê, alimentando o desejo de fusão com o objeto, tomando-o como algo já conhecido e familiar, um prolongamento narcísico.

Além da falha da função materna, ocorre uma falha também da função paterna. Resumidamente, segundo Dejours⁹, a mãe renuncia à

8 P. Marty, *op. cit.*

9 C. Dejours, *O corpo..., op. cit.*

»
Os desejos da criança, expressos por meio dos devaneios, assim como seu sofrimento, são violentamente abolidos pelos pais. Assim, a criança em frustração é super cuidada pela mãe, com excesso de comida, de colo e de remédios

própria sexualidade, com o que o pai é conivente e o corpo erótico não pode ser corretamente construído. O apoio da pulsão torna-se precário. Os desejos da criança, expressos por meio dos devaneios, assim como seu sofrimento, são violentamente abolidos pelos pais. Assim, a criança em frustração é supercuidada pela mãe, com excesso de comida, de colo e de remédios. A mãe toma a frustração como uma privação e a tranquiliza com cuidados no registro das percepções. O pai, violento, seria aquele que priva sem nada oferecer em troca; diferente do pai edípico que estabelece um pacto através do qual proíbe, mas, ao mesmo tempo, abre possibilidades.

Outra fonte etiológica detectada pelos autores é o traumatismo, comumente encontrado nesses pacientes, definido como um excesso de excitação face às capacidades de ligação do aparelho psíquico. O traumatismo depende da quantidade de excitação intrínseca ao evento estressor e da capacidade individual de ligação.

A partir da experiência de atendimento no PAES, observa-se que muitos dos pacientes somatizadores têm em sua história marcas traumáticas de extrema intensidade. Muitos deles foram vítimas de diferentes tipos de violência na infância ou, pelo menos, cresceram em contextos demasiadamente violentos, sofrendo inúmeras perdas. Pode-se mencionar, por exemplo, a história da paciente D., que entre outros fatos foi espectadora do assassinato de seu pai a facadas no sertão nordestino.



*encontramos na etiologia
das somatizações importantes
traumatismos provenientes tanto
do cuidado proporcionado pelos pais,
quanto de fatos da vida, por assim
dizer – perdas, acidentes, etc.*

Transferência e contratransferência

Finalmente, no que concerne às questões transferenciais e contratransferenciais, McDougall¹⁰ teoriza que esses indivíduos que pulverizam qualquer vestígio de sentimento profundo aniquilam grande parte de sua experiência emocional, e se queixam de que “não acontece nada” na análise. Contratransferencialmente o sentimento é de cansaço, impotência, paralisia interna e culpa, diante de uma ausência de progresso analítico. Tais pacientes atacam o analista incessantemente, defesa oriunda da pulsão de morte contra a mudança, vivenciada como um perigo mortal.

De maneira análoga, Dejours¹¹ afirma que o paciente manipula o pensamento do analista, petrificando-o. A transferência é, portanto, mortífera, o que dificulta o trabalho do analista, pois a pulsão de morte incide sobre ele. Nos pacientes somatizadores há uma prevalência do percebido sobre o representado, que pode ser notado por meio de um discurso sem associações ou duplos sentidos. Desse modo, o paciente controla o pensamento do analista, substituindo a atenção flutuante por uma falta de atenção.

E Marty¹² detecta um movimento em direção ao objeto brusco, ativo e maciço, estabelecendo uma relação que tenta transformar tudo numa só coisa, homogênea e indiferenciada, sendo a sensação contratransferencial, de paralisia.

III. Uma proposta de intervenção clínica: o intersíquico

Essa breve exposição teórica, que resume o pensamento de alguns dos principais autores da psicossomática psicanalítica, serve para fundamentar nosso propósito neste artigo, que é o de apresentar a gravidade do funcionamento intrapsíquico dos pacientes somatizadores, assim como propor e discutir alternativas de tratamento e seu respectivo manejo clínico-institucional.

Apesar de aparentemente tratar-se de pessoas socialmente adaptadas e inseridas, com um razoável funcionamento egoico, estamos diante de psiquismos bastante comprometidos, que nos impulsionam a recorrer a diferentes tipos e técnicas de atendimento.

Podemos incluir, como o faz Inglez-Mazzarella¹³ ao falar de transmissão psíquica transgeracional, tais pacientes nos chamados “casos difíceis” que apresentam luto patológico, traumatismos, sofrimentos narcisistas e expressões de perversão, enfim, casos do aquém da neurose, que vêm sendo estudados pela psicanálise.

Como dito acima, encontramos na etiologia das somatizações importantes traumatismos provenientes tanto do cuidado proporcionado pelos pais, quanto de fatos da vida, por assim dizer – perdas, acidentes etc. O que contribui para a constituição de um funcionamento psíquico caracterizado, de modo geral, por falha e redução de representações psíquicas, mundo interno pobre e carente de fantasias e imaginação, incapacidade de simbolização, pensamento concreto e operativo, sem utilização de metáforas. Enfim, trata-se de mecanismos que operam além do princípio do prazer, do irrepresentável e do inominável.

Do ponto de vista da técnica psicanalítica, a função do analista seria, como propõe Inglez-Mazzarella: “a construção de uma tessitura que venha cerzir o buraco do tecido, colocar palavras, criar mitos, fazer frente à força de atração de um buraco negro psíquico”¹⁴. Buraco muitas vezes transmitido ao longo de gerações, sendo o veículo da transmissão, o corpo.

Certa vez, na triagem, atendi a uma paciente que ilustra como o corpo pode servir de veículo do irrepresentável na história do grupo familiar. A paciente trabalhava como cozinheira numa escola pública, e parara de trabalhar havia um mês. Um dia, suas colegas saíram na hora do expediente, tendo ela ficado sozinha para adiantar o serviço do dia seguinte. Alguns rapazes na rua, armados com revólver, rodeavam a cozinha da escola e atiravam através de seus vidros. A paciente escondera-se dentro do forno do fogão industrial até que os rapazes foram embora. Desde então, com dores no corpo, não conseguiu mais trabalhar. Ao longo da conversa, lembrou que sua mãe nascera no interior do país, sendo que a avó da paciente morrera no parto de sua mãe. O avô criou a mãe da paciente sozinha e, quando ia para a roça, deixava sua mãe amarrada dentro do forno, embaixo do fogão a lenha, com um prato de comida. Sua mãe contava à paciente que ouvia o barulho das onças rondando a casa, e rezava para que seu pai (avô da paciente) retornasse logo da roça. Notamos assim a repetição, quase textual, do trauma vivenciado pela mãe da paciente, repetição transmitida de uma geração a outra em estado bruto. Na falta da lapidação das palavras pertinentes e necessárias à elaboração do trauma, a brutalidade ataca violentamente o corpo, tornando-o refém do vazio de sentido.

Diante da gravidade e complexidade dos casos, o Programa de Atendimento e Estudos de Somatização propõe, por vezes, a um mesmo paciente, a participação em atendimentos individuais (clínico-psiquiátrico e psicoterápico) e em grupo. Por vezes, ainda, em mais de um grupo. Além dos atendimentos familiares, o que não é, ainda, formalmente estruturado no Programa, ocorrendo ocasionalmente, conforme a demanda do caso.

10 J. McDougall, *op. cit.*

11 C. Dejours, *O corpo...*, *op. cit.*

12 P. Marty, "La relación de objeto alérgica", *op. cit.*

13 T. Inglez-Mazzarella, *Fazer-se herdeiro: a transmissão psíquica entre gerações.*

14 T. Inglez-Mazzarella, *op. cit.*, p. 176.

»
como a carga transferencial é maciça e muito intensa, levando alguns pacientes a frequentar o hospital diariamente, nas suas várias enfermarias e ambulatórios, convocá-los para a participação em diversas atividades do programa implica atrair a transferência institucional

Esse volume de atividades terapêuticas tem sua razão de ser. Como a carga transferencial é maciça e muito intensa, levando alguns pacientes a frequentar o hospital diariamente, nas suas várias enfermarias e ambulatórios, convocá-los para a participação em diversas atividades do programa implica atrair a transferência institucional e concentrá-la no programa, que tende a não responder à queixa dos pacientes. Tendência essa presente no hospital geral, que os trata como possíveis doentes e empreende um vasto processo de investigação clínica, laboratorial e, por vezes, até cirúrgica.

Essa proposta do programa lembra tratamentos propostos a pacientes psicóticos, como um hospital-dia, por exemplo. Vale lembrar, entretanto, que o Programa de Atendimento e Estudos de Somatização não conta com tamanha estrutura.

Ilustro, a seguir, o trabalho realizado no Programa, a partir do relato de um grupo terapêutico, o grupo *TransformAdor*.

IV. Uma ilustração: o grupo *TransformAdor*

"Encostar na caixa" é uma expressão utilizada com muita frequência por pacientes atendidos no Programa de Atendimento e Estudos de Somatização.

As dores que acometem os corpos dos pacientes limitam seus movimentos e, pouco a



*vivemos em uma sociedade
que enfatiza a divisão entre trabalho
intelectual e manual, ideologicamente
favorecendo e privilegiando
o trabalho intelectual*

80

PERCURSO 43 : dezembro de 2009

pouco, estes deixam de sair para passear, para visitar amigos ou parentes, para fazer compras e, finalmente, deixam de trabalhar. Num movimento de retraimento narcísico, recolhem seus “pseudópodes”¹⁵ libidinais, antes ligados a relações pessoais e ao trabalho, para o próprio corpo, fechando-se para o mundo e desejando, por fim, “encostar na caixa”. Movimento mortífero de desligamento do mundo e investimento libidinal do corpo, que contribui para o aumento das dores e a preocupação com a suposta doença. Costumamos brincar com os pacientes dizendo que quem encosta na caixa é defunto!

O médico é então procurado pelo paciente para avaliar esse movimento de desligamento, o qual passa a ter uma justificativa dada por uma instituição socialmente legitimada. A sociedade, representada pela figura do médico inserido num hospital, libera oficialmente a pessoa de suas funções sociais. E assim, placidamente e sem culpa social, o paciente “encosta na caixa”.

Entretanto, tal solução, imediatista, leva a sociedade ao dano de perder a contribuição que essas pessoas ainda poderiam oferecer, assim como, para os pacientes, ajuda a cronificar seus sintomas e sofrimento. Terapêutico seria ajudar essas pessoas a sair de seu enclausuramento privado e restaurar sua capacidade para o trabalho e para o convívio social. O grupo *TransformAdor* tem esse objetivo, levando em conta o funcionamento psíquico dos pacientes, assim

como seus desejos e projetos de vida. Ou seja, ajudá-los a encontrar (ou reencontrar) um lugar social onde seja possível um equilíbrio psicossomático. Trata-se, portanto, de um grupo psicoterapêutico, que também se define psicanalítico.

O hospital acaba muitas vezes reafirmando esta primazia da dor nos pacientes, já que desloca o sintoma para o centro do tratamento e abafa as outras possibilidades do sujeito de se reconhecer. O grupo pretende explorar outros territórios diferentes do ambiente hospitalar, que possam estimulá-los a reencontrar sua história de vida, desejos e potencialidades, sem lugar desde que a dor se tornou soberana.

Tais evidências teóricas e a prática clínica com esses pacientes nos permitiram a criação de um grupo, ativo desde agosto de 2007, através do qual outras formas de expressão, além da verbal, podem ser utilizadas. É coordenado por uma dupla de coterapeutas, uma psicóloga e um(a) estagiário(a) de psicologia. Sua frequência é semanal, com sessões de uma hora e meia de duração. Suas atividades pretendem facilitar a expressão de sensações, sentimentos, tais como dor, angústia, fome, raiva, alegria etc., sem que precisem, necessariamente, valer-se da palavra. Nesse sentido, aproximamo-nos dos pacientes a partir da sua condição de comunicação e expressão, a partir de seus recursos psíquicos, sem exigir que se valham de representações ou recursos dos quais não dispõem, e que, talvez, não venham nunca a dispor. É justamente nesse ponto que concordamos com a noção de estrutura, proposta por Dejours. Argumentamos, ainda, que vivemos em uma sociedade que enfatiza a divisão entre trabalho intelectual e manual, ideologicamente favorecendo e privilegiando o trabalho intelectual. Tal ideologia pode atravessar a clínica com esses pacientes, ditos operatórios, e impor uma hierarquia entre estruturas psíquicas diferentes, hierarquia que é social e economicamente determinada.

O grupo visa cumprir, ou pelo menos tentar cumprir, essa função materna de tela protetora. Tela na qual os pacientes possam projetar

angústias e terrores internos referentes ao próprio corpo. Tela que irá conter tais projeções e nomear os afetos nelas contidos. Partindo do pressuposto de que esses pacientes apresentam déficits de simbolização, o grupo cria meios que facilitem outras formas de expressão diferentes desta que aparece através da somatização. À medida que o grupo propõe uma tarefa, oferece a possibilidade de socialização cooperativa, o que, a nosso ver, ajudaria o resgate de tais pacientes de seu recolhimento narcísico.

O local de realização do grupo é uma sala ampla e arejada do prédio da Associação Atlética da Universidade Federal de São Paulo, utilizada para ginástica e lutas marciais. Retiramos os pacientes do ambiente hospitalar, onde o que prevalece é a doença, para nos reunirmos num ambiente onde o corpo é visto e reconhecido como saudável, capaz de criar outras coisas que não apenas doença.

As atividades propostas são: discussão sobre fotografia, quadros, filmes, textos (poemas, crônicas,...), enfim, atividades através das quais os pacientes possam expressar-se, projetar-se na folha de papel, no papel da fotografia, no espelho, na tela do quadro. O objetivo da utilização dessa técnica é favorecer a continência e a nomeação, pelo grupo e pelo paciente, dos conteúdos projetados.

Não é possível eliminarmos a dor e o sofrimento, uma vez que são inerentes à vida. Mas podemos transformar a dor e o sofrimento em insumos para a vida, para o trabalho e para a criatividade. Esse é nosso objetivo com o grupo *TransformAdor*.

Fragmento de sessão

Neste encontro, que contou com a presença de C. e D., um grupo apenas de mulheres foi con-

»
Não é possível eliminarmos a dor e o sofrimento, uma vez que são inerentes à vida. Mas podemos transformar a dor e o sofrimento em insumos para a vida, para o trabalho e para a criatividade. Esse é nosso objetivo com o grupo TransformAdor.

figurado (o paciente do sexo masculino faltou a essa sessão). Iniciou-se uma discussão sobre o transporte público e suas péssimas condições. Discutiu-se também um pouco sobre a questão das eleições. Foi falado sobre o fato de que se o país fosse como os políticos pregam as coisas no Brasil andariam melhor, mas a realidade é outra.

Conversaram ainda sobre a história de D., que estava quase tendo alta do ambulatório, e de sua “saga” por hospitais e médicos, quando teve de voltar a essa rotina devido ao acidente que seu irmão, de 39 anos, sofreu. Há três anos, ele passou por uma tentativa de assalto e acabou levando um tiro na cabeça, que deixou várias sequelas: na visão, no labirinto, na continência urinária, na audição. E, desde então, quem cuida dele é D., que deixa sua vida de lado para levá-lo a médicos e ajudá-lo em casa. C. contou também, um pouco, sobre sua experiência como cuidadora da mãe desde quando esta adoeceu, até ela falecer. Apesar da dificuldade de cuidar da mãe, dos filhos e da casa, orgulhava-se por “tirar de letra”.

Quando encerrado o assunto, foi proposta a seleção de uma, entre três gravuras de Lasar Segall, para uma discussão. A gravura selecionada foi um quadro de 1931, chamado *A maternidade*. No quadro havia uma mulher com o filho no colo num cômodo de uma casa. O quadro foi pintado em tons pastéis do bege ao cinza azulado. Em algumas poucas partes havia cores mais escuras, chegando ao preto.

15 S. Freud, *Introdução ao narcisismo*.

16 Esse exercício de observação da gravura foi tirado do próprio Museu Lasar Segall, onde há uma proposta interativa de observação dos quadros; trata-se de um exercício instrutivo que ensina a “ler” um quadro.



Lasar Segall. *Maternidade*. Óleo sobre tela, 54 x 73cm, 1931. Acervo do Museu Lasar Segall – IBRAM/MinC

Foi proposto um exercício de observação¹⁶ a partir de algumas questões, como, por exemplo: onde está mais iluminado, contraste de cores, quantas figuras há na tela, visualização das linhas que definem as figuras, expressão das figuras. E logo após foi pedido para que C. e D. inventassem uma história daquela imagem, daquelas personagens.

C. iniciou associando sobre o local, que parecia tratar-se do interior devido aos móveis rústicos, e à indumentária da mãe. Fala com a qual D. não concordou, pois no interior, na roça, não há muitas pessoas que possuem sofás, local onde a mãe estava sentada com o bebê no colo. D. disse também que não se tratava de uma cidade grande, mas de uma cidade pequena.

C. prosseguiu falando sobre a mãe, que estava com um olhar que não era triste, nem preocupado, parecia mais perdido, talvez olhando

por uma janela, que possivelmente havia no cômodo na direção de onde vinha a luz. Falou também sobre a falta de divisão no quadro, em termos de delimitação de linha grossa, entre o ventre da mãe e filho, o que fazia parecer que os dois estavam muito juntos. Ainda sobre a mãe, C. fala que, apesar de não usar aliança, ela é casada, e que carrega no colo seu primeiro filho, envolvido por suas grandes mãos. Também repara na diferente iluminação do seio da figura da mãe, que acaba por delimitá-lo muito bem, fazendo-o sobressair-se.

D. fala pouco, mais ouve, observa e sorri. Ela concorda com C. Também imagina que essa figura feminina seja casada e acrescenta que poderia ser evangélica, pois sua roupa recatada lembra as vestimentas das pessoas que seguem essa religião. Nesse momento, D. fala sobre como isso a lembrava sua casa, sua mãe e seu

pai, que era muito rígido com as roupas e os acessórios de sua mãe.

Ao final, após uma observação feita pela estagiária sobre a posição da mão do bebê, que estava chupando o dedo, D. lembrou que sua filha chupou o dedo até os três anos, o que a prejudicou muito na dentição.

Para Kaës, “o grupo é a encenação e a construção de um aparelho psíquico grupal, pela razão de que o aparelho psíquico ‘individual’ é ele próprio construído como a interiorização de uma organização grupal”¹⁷, sendo as fantasias originárias dotadas de uma estrutura grupal. No grupo, a fantasia não é simplesmente um denominador comum, efeito de identificação por ressonância entre seus membros. A fantasia é construída e encenada no grupo; oferece uma estrutura grupal que permite organizar lugares subjetivos nos quais os sujeitos irão se colocar ou não, com o risco de “sacrificar temporariamente a realização de sua fantasia pessoal com a exigência de encontrar um lugar na cena fantasmática do grupo”¹⁸. Assim, através de um contrato narcísico e um pacto denegativo, o grupo garante a organização de uma fantasia comum partilhada.

As pacientes iniciaram a atividade discorrendo com relação ao local onde se encontravam as figuras da gravura, mas logo compactuaram com o olhar perdido da mãe e a falta de divisão entre parte de seu corpo e de seu filho, revelando assim uma fantasia de simbiose, descrita por McDougall: “a nostalgia de um retorno a essa fusão ilusória, o desejo de tornar-se mais uma vez parte desta mãe-universo onipotente do início da infância, sem nenhuma frustração, nenhuma responsabilidade, nenhum desejo, jaz profundamente enterrada no fundo de cada um de nós”¹⁹. Ambas partilham dessa fantasia grupal, estabelecendo rapidamente um contrato narcísico de fusão, ao mesmo tempo que estabelecem o seu

17 R. Kaës, “O grupo e o sujeito do grupo, elementos para uma teoria psicanalítica do grupo”, p. 179.

18 R. Kaës, *op. cit.*, p. 182.

19 J. McDougall, *op. cit.*, p. 33.

»
“o grupo é a encenação e a construção
de um aparelho psíquico grupal,
pela razão de que o aparelho psíquico
‘individual’ é ele próprio construído
como a interiorização de
uma organização grupal”

[René Kaës]

negativo, ou seja, aquilo que deve ser denegado pelo contrato inconsciente entre os sujeitos, no caso, o lugar e a função paterna. A personagem imaginada pelas pacientes é ‘casada’ mas ‘não usa aliança’, ou seja, o lugar simbólico reservado ao marido/pai lhe é destituído. Entretanto, faz-se um movimento grupal nessa direção e aparece uma figura paterna, ainda que repressora e rígida, na forma daquele que repreende a mulher sexuada. Ou, ainda, na figura dos dentes que se vêm prejudicados por um excesso de dependência e um retardo da autonomia. Curiosamente, o paciente homem do grupo, W., faltou a essa sessão fazendo-se presente, na cena construída, pela sua ausência.

Do ponto de vista individual, algumas informações ajudam o leitor a compreender a montagem da cena grupal. A paciente C., que dizia tirar de letra o cuidado dos filhos e da mãe doente, procurou o serviço por causa de uma dor abdominal que sente desde que entregou seus quatro filhos à adoção. A paciente não consegue relacionar esse fato com suas dores, sendo que o ponto da gravura no qual ela percebe uma indistinção entre a mãe e o bebê encontra-se justamente no ventre da mãe. D. por sua vez compra essa ideia que remete tanto à sua relação com seu irmão, quanto à relação com sua filha, ambos, simbioticamente, dela dependentes. W., por sua vez, não conseguiu sair da casa da mãe e casar-se, pois seu pai os abandonou quando ele tinha 11 anos, momento a partir do qual passou



*a própria atividade imaginativa
sobre o objeto mediador pode ser
transformada sem que os pacientes
falem diretamente sobre sua história
ou experiências pessoais,
e sem que o analista faça
qualquer referência a isso*

a sentir-se responsável pela segurança e proventos de sua família.

Vacheret²⁰ aponta para a necessidade de utilizar dispositivos psicanalíticos alternativos quando se trata de patologias contemporâneas, os chamados casos difíceis. A autora também utiliza em seus grupos fotografia, pintura ou escultura, e os chama de objeto mediador. O objeto mediador oferece uma superfície de projeção de afetos que resiste aos ataques de inveja, raiva e violências. Cada membro do grupo deposita no objeto seu próprio imaginário, e a diversidade e a pluralidade dos imaginários facilitam o trabalho do pré-consciente de cada um, que assim pode associar os conteúdos que surgem no grupo à sua própria história. Para a autora, as três constantes de uma análise individual – associação livre, análise da transferência e interpretação – são dificilmente aplicáveis a esses pacientes, por conta das falhas no funcionamento do pré-consciente, conforme apresentamos no início do artigo. O dispositivo grupal favorece que se produza o que Kaës²¹ chamou de um espaço psíquico comum e compartilhado que estimula o trabalho do pré-consciente.

Baseando-se nas concepções de Freud sobre a transferência, Vacheret afirma que numa análise individual de um paciente neurótico a transferência se dá à medida que o paciente atualiza com a figura do analista vínculos e sentimentos de seu teatro interior. O analista é “como se fosse seu pai ou sua mãe”. Para os pacientes em grande

sofrimento mental esse tipo de jogo que metaforiza a ligação ao objeto transferencial não é possível. Como dito acima, a transferência é maciça e paralisante, não há “como se”, o que impede o analista de qualquer interpretação metafórica. Nesses casos, a transferência não funciona de maneira metafórica, por condensação e deslocamento de personagens internos na figura do analista, mas funciona por uma espécie de depósito da violência interna do paciente para dentro do analista. O dispositivo grupal ameniza essa carga transferencial na medida em que difrata²² a transferência sobre todos os membros do grupo e sobre o objeto mediador (no nosso exemplo a atividade de observação da gravura e construção de uma história sobre a mesma), aliviando a carga dirigida ao analista. Dessa maneira, os movimentos pulsionais violentos, agressivos e desestruturantes são mais bem suportados no grupo do que em atendimentos individuais.

Ainda segundo Vacheret, os pacientes que se utilizam da transferência por deposição não suportam a violência da interpretação do depositado, ora se são depositados, mesmo sem saber, justamente por não aguentarem essa carga. Já que não há como devolver a interpretação desse conteúdo violento, o analista não tem como reatualizar/ressignificar o afeto do paciente. A própria atividade imaginativa sobre o objeto mediador pode ser transformada sem que os pacientes falem diretamente sobre sua história ou experiências pessoais, e sem que o analista faça qualquer referência a isso, ainda que ele pense em alguma ligação desse tipo, como o fizemos no exemplo acima descrito. Assim, ocorre a transformação das sensações em representações e pensamento, no decorrer do cumprimento da tarefa e na própria organização do trabalho grupal, sem que nenhuma interpretação direta e pessoal precise ser dita.

Finalizando, alguns autores vêm problematizando a questão da subjetivação contemporânea na cultura atual. Por exemplo, Alonso²³ questiona a subjetividade moderna construída a partir da lógica do consumo, na qual a “fal-

ta de figura identificatória paterna” se faz sentir “em certas formas de patologias que se multiplicam na clínica”, o que remete ao excesso de individualismo, causa de ruptura com os próprios pares, e da onipresença do narcisismo. Birman aponta para o mal-estar na cultura contemporânea mostrando novas formas de subjetivação, que privilegiam – segundo a cultura do narcisismo proposto por Larsh e a sociedade do espetáculo proposta por Debord – o autocentramento e a exterioridade. Dessa forma, “os destinos do desejo assumem, pois, uma direção marcadamente exibicionista e autocentrada, na qual o horizonte intersubjetivo se encontra esvaziado e desinvestido das trocas inter-humanas. Esse é o trágico cenário para a implosão e a explosão da violência que marcam a atualidade”²⁴. E Gorer²⁵, que afirma que o tabu sexual vigente até o século xx foi deslocado para o tabu da morte.

Para ilustrar, lembramos aqui o filme japonês *A partida*. Apresenta-se a história de um homem que trabalha numa agência funerária, cumprindo um ritual de vestir e maquiar os cadáveres, ritual anteriormente realizado pelos familiares do morto. O filme representa com muita beleza o tabu da morte na cultura atual e como a sociedade deixa os cuidados funerários do ente querido perdido nas mãos de profissionais. Não podemos tocar a morte, a morte e seus equivalentes simbólicos: perdas, lutos, aposentadoria, desemprego, o paciente que abandona o

»
considerando a cultura atual e suas decorrentes formas de subjetivação – mundo mais de Narcisos, do que Édipos –, o dispositivo grupal funcionaria como uma espécie de antídoto frente ao narcisismo

processo analítico, o torpedo não respondido, o filho que não vai bem numa prova, um amor não correspondido, balada sem beijo. Não podemos tocar a morte numa cultura cujo ideal exigido é de felicidade permanente. Onde podemos concluir que a somatização, como patologia decorrente das formas de subjetivação atuais, narcísicas, está para o tabu da morte assim como as neuroses, edípicas, estavam para o tabu sexual na Viena do século XIX, no sentido da denúncia que esses pacientes realizam. Se, por um lado, eles entregam seus corpos aos cuidados médicos, por outro denunciam que mesmo a extensa e tecnológica medicalização da sociedade não é capaz de suprimir certos *males*. Os pacientes não esquecem e não deixam esquecer a morte.

Considerando a cultura atual e suas decorrentes formas de subjetivação – mundo mais de Narcisos, do que Édipos –, o dispositivo grupal funcionaria como uma espécie de antídoto frente ao narcisismo, uma vez que convoca o sujeito, retirando-o de seu enclausuramento narcísico e remetendo-o ao convívio intersubjetivo. O dispositivo grupal perde, então, sua conotação de *terapia para pobres em instituições públicas* e ganha uma indicação terapêutica, precisa, respaldada pela teoria psicanalítica e em consonância com a cultura contemporânea.

20 C. Vacheret, “Pathologies contemporaines, dispositif contemporains. Quelques réflexions théoriques pour penser les dispositifs groupaux: nouvelles pratiques et problématiques”.

21 R. Kaës, *A polifonia do sonho*, p. 91.

22 Difração é definida por Kaës como um modo de figuração no qual “diferentes membros de um grupo podem representar para um sujeito diferentes aspectos de seu universo interior. Tratar-se-ia... de uma projeção difratadora... uma descondensação que beneficia o deslocamento”, in: R. Kaës, *O grupo e o sujeito do grupo, elementos para uma teoria psicanalítica do grupo*.

23 S. L. Alonso, *A função do pai e os ideais no mundo contemporâneo*, p. 119.

24 J. Birman, *Mal-estar na atualidade: a psicanálise e as novas formas de subjetivação*, p. 24.

25 G. Gorer, *apud* P. Áries, *Western attitudes toward death, from the middle ages to the present*.

Referências bibliográficas

- Alonso S. L. (2007). A função do pai e os ideais no mundo contemporâneo, *Percurso* n. 39, São Paulo.
- Áries P. (1974). *Western Attitudes toward death, from the middle ages to the present*. John Hopkins University Press.
- Birman J. (2005). *Mal-estar na atualidade: a psicanálise e as novas formas de subjetivação*, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Bombana J. A. (2000). Somatização e conceitos limítrofes: delimitação de campos. *Psiquiatria na Prática Médica*, Departamento de Psiquiatria – UNIFESP/ EPM. v. 33, n. 1, jan./mar.
- Freud S. (1894/1974) Sobre os critérios para destacar da neurastenia uma síndrome particular intitulada Neurose de Angústia. In: *Ed. Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas*. Rio de Janeiro: Imago, vol. III.
- _____. (1900/1974) A interpretação dos sonhos. In: *Ed. Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas*. Rio de Janeiro: Imago, vol. IV, p.602-3.
- _____. (1914/1974) Sobre o narcisismo: uma introdução. In: *Ed. Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas*. Rio de Janeiro: Imago, vol. XIV.
- _____. (1920/1974) Além do princípio do prazer. In: *Ed. Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas*. Rio de Janeiro: Imago, vol. XVIII.
- Dejours, C. (1993). *Psicodinâmica do trabalho*. São Paulo: Atlas.
- _____. (1988). *O corpo entre biologia e psicanálise*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1988.
- Inglez-Mazzarella T. (2006). *Fazer-se herdeiro: a transmissão psíquica entre gerações*. São Paulo: Escuta. 176 p.
- Kaës R. (1997). O grupo e o sujeito do grupo, elementos para uma teoria psicanalítica do grupo. São Paulo: Casa do Psicólogo.
- _____. (2004). *A polifonia do sonho: a experiência onírica comum e compartilhada*. São Paulo: Idéias e Letras.
- Marty P. (1998). *Mentalização e psicossomática*. São Paulo: Casa do Psicólogo.
- _____. (1998). La relación de objeto alérgica. In: *Pierre Marty y la psicossomática*, Buenos Aires: Amorrortu.
- _____. (1985). *El orden psicossomático*. Buenos Aires: Amorrortu.
- McDougall J. (1991). *Teatros do corpo*. São Paulo: Martins Fontes.
- Vacheret C. (2008). Pathologies contemporaines, dispositif contemporains. Quelques réflexions théoriques pour penser les dispositifs groupaux: nouvelles pratiques et problématiques. *Conférence préalable au Congrès de psychanalyse de configurations de liens*, 14 Mai 2008 à Buenos Aires AAPPG.

Perspectives on somatization processes

Abstract In this paper we describe how the “Programa de Atendimento e Estudos de Somatização” from Psychiatric Department of the UNIFESP HSP has been structured to attend patients who suffer from somatization, using psychoanalytic theory and techniques. As a clinical illustration we present the psychotherapeutic process of a group of patients.

Keywords psychoanalytic psychosomatic; somatization; psychotherapeutic group.

Texto recebido: 1/2009

Aprovado: 8/2009

Masochismo estético nos sujeitos

a vergonha inconsciente

Felipe Lessa da Fonseca

Resumo O artigo reflete sobre a vergonha e a culpa em relação aos ideais éticos e estéticos que condicionam o masochismo na estrutura das fantasias. O sentimento inconsciente de vergonha, análogo à culpa, engendra o gozo estético que na relação sujeito-objeto ordena-se conforme as funções do bem e do belo. O fragmento de um caso clínico ilustra o papel da vergonha na relação do sujeito com os outros.

Palavras-chave masochismo; vergonha; estética; gozo; fantasia.

Felipe Lessa da Fonseca é psicanalista, doutor em Psicologia Clínica pela PUCSP, líder de Grupo de Pesquisa no Laboratório de Saúde Mental Coletiva (LASAMEC) da Faculdade de Saúde Pública da Universidade de São Paulo.

Não é o simples fato de refletir sobre a própria aparência que provoca o rubor, mas sim pensar sobre o que os outros pensam de nós. [...] Não é a sensação de culpa que cora o rosto, mas sim a ideia de que outros pensam ou sabem que somos culpados.

[C. Darwin, *A expressão das emoções nos homens e nos animais*]

O masochismo estético

Falar de um masochismo estético é mais que um exercício de apresentação da estética do masochismo. Não basta fazermos uma descrição estética ou fenomenológica da experiência do masochista moral para compreendermos o que acontece ao ser humano que, podendo sempre ser um sujeito ético e estético, muitas vezes coloca-se contra si. De um ponto de vista psicanalítico, o sujeito está irremediavelmente ligado aos outros, aos objetos, às faltas e às angústias, à fantasia, ao gozo e à indestrutibilidade de sua pulsão, que são todos elementos relativos ao problema ético-estético do masochismo na constituição do sujeito¹. Assim, buscaremos mostrar que falar de um *masochismo estético* é falar de aspectos do processo pelo qual, através fantasia, a culpa e a *vergonha* articulam respectivamente os dispositivos morais e estéticos de formação do *estilo de ser do sujeito*².

A repetição de determinadas formas de prazer e de gozo denota certa disposição masochista que, como observou Birman³,

1 Este problema foi objeto de minha tese de doutorado, intitulada *Reflexões ético-estéticas do masochismo: os estilos no gozo e a vergonha inconsciente*.

2 J. Birman, *Estilo e modernidade em psicanálise*, p. 159.

3 J. Birman, *Mal-estar na atualidade*, p. 47.



o que nos interessa observar aqui é que a complexidade da experiência edípica tem na culpa e na vergonha os argumentos que dão sentido ao problema ético-moral e estético do masoquismo nos sujeitos

88

PERCURSO 43 : dezembro de 2009

acompanha a maior parte das estruturas psicopatológicas. Durante a análise, o espectro das fantasias do paciente pode revelar a repetitividade de algumas de suas *formas particulares de gozo*, repetitividade que marca fortemente o estilo de ser do sujeito. Quando um sujeito envolve-se novamente com pessoas que o destratam, quando repete uma escolha conhecida e desagradável, ou simplesmente quando a pulsão reincide nos objetos que já lhe causaram mal-estar – mas cuja percepção formal ou o ritmo dos acontecimentos o seduzem – temos uma *cilada ético-estética* do tipo masoquista que parece fazer parte do desenho de muitas das fantasias humanas.

Freud (1924)⁴ observou que o reinvestimento nos objetos parentais proibidos *ressexualiza a moral*, reativando sentimentos inconscientes de culpa como necessidade de castigo e, portanto, esse reinvestimento está no centro do problema ético e moral do masoquismo. Considerando que os primeiros objetos de desejo do sujeito são as figuras parentais, o estilo de suas relações de alteridade vê-se marcado desde cedo por seus sentimentos edípicos. Estes podem inspirar os ideais e as ambições do sujeito, levando-o a realizações socialmente interessantes, ou podem, também, prendê-lo a um circuito de fantasias mais ou menos dolorosas, mais ou menos autodestrutivas.

De acordo com Freud, ao re-erotizar relações parentais, à moda de experiências que já foram conflituosas na primeira infância, o sujeito reinveste em seus ideais (morais e formais) e goza ao reativar sentimentos penosos de castigo e culpa que permanecem inconscientes, mas que, quando adulto, levam-no a repetir-se em discretas formas de sujeição masoquista em relação aos outros.

No drama concreto de suas relações objetivas, a aceitação dessa forma de viver, na qual as possibilidades do gozo são ditadas pelas repetições em relação aos outros, convulsiona a articulação das preferências estéticas às inclinações éticas do sujeito, o que acontece de modo mais significativo em suas vidas familiares. A história e a dinâmica de uma família determinam o lugar do doente, do bode expiatório e do masoquista, conforme as posições de cada um, sobretudo, tendo em vista a força dos mais velhos, em particular, da mãe e do pai na trama emocional do sujeito⁵. Nesse sentido, a figura do Édipo representa o conflito e a pluralidade dos paradigmas ético-estéticos mais familiares, ou mais estranhos, de que o sujeito dispõe para lidar com seu sofrimento e para gozar na vida e na cultura.

O que nos interessa observar aqui é que a complexidade da experiência edípica tem na culpa e na vergonha os argumentos que dão sentido ao problema ético-moral e estético do masoquismo nos sujeitos. São os laços e os nós familiares que no centro da trama de fantasias costuram as diferentes formas e estilos de ser. As culpas relacionadas aos imperativos éticos e as vergonhas derivadas dos imperativos estéticos oferecem os argumentos para a novela, a tragédia, o horror, a sátira ou a comédia possíveis frente às emoções da história de cada um, mesmo que estas lhe pareçam banais, sem graça ou uma ladainha.

O gozo estético masoquista

O gozo estético aqui não se restringe ao prazer da fruição artística, mas faz parte de toda relação sujeito/objeto e pode ser estudado junto a

uma importante, embora triste, faceta constitutiva do ser humano que reverte o mal e o horror contra si. O interesse clínico nos faz voltar a atenção para essa característica *autodestrutiva* da experiência estética, e ética, da autocensura, da autocastração, da violência sutil contra si, do prazer nas tensões corporais e sociais, e do gozo na carência. A insistência da pulsão de morte é o motor dessa tendência masoquista, que não permite à razão decidir sobre o valor de seu prazer, não podendo fazê-lo independentemente da consciência do direito dos outros que ela conhece. Por isso, o sujeito pode gozar inconscientemente ao identificar-se com o agredido e, angustiado, sonhar com o agressor, ou ao contrário. É no afã de sua fantasia e no circuito do desejo que o paciente submete-se ao desejo do outro, cedendo, ou não, ao imperativo da entrega submissa ao direito de gozo do outro que, como diz Lacan, declara: “exercerei esse direito sem que nenhum limite me detenha no capricho das extorsões que me dê gosto de nele saciar”⁶.

Oferecendo toda liberdade ao outro, como se esse direito de gozo tivesse validade universal, o sujeito entrega-se à vulnerabilidade e à própria fragilidade, colocando-se em posição de fruir do gozo masoquista. O sujeito idealiza a obediência pura na qual espera encontrar o complemento sádico de suas fantasias em alguém que lhe ordene, inclusive sobre o que fazer de seu corpo. O prazer narcísico frente aos outros, aos objetos e ao mundo é atravessado pelas formas reflexivas da autoagressividade, da autodepreciação e da baixa autoestima, o que em todos os casos está sempre determinado pelas exigências da castração, da falta e da falha. Para trabalhar esse prazer herdeiro de um romantismo nostálgico, para deslindarmos o sujeito da estética melancólica da perda, da ruminação culposa ou da autoimagem comiserada

4 S. Freud, *El problema económico del masoquismo*.

5 A. Eiger, *O parentesco fantasmático*, p. 71. Com respeito à inscrição masoquista do sujeito que adoece na família.

6 J. Lacan, “Kant com Sade”, p. 780.

7 B. Rosenberg, *Masochisme mortifère et masochisme gardien de la vie*, p. 138.

»
o masoquismo estético não é um ideal, pois não é algo interessante em si, ele é um fato da vida humana, fato que se apresenta de diversas formas e que exerce uma atração mórbida sobre as pessoas

é necessária a análise do modo como as principais fantasias sustentam o gozo estético do paciente. Analisando os sutis constrangimentos na transferência, podem-se reconhecer discretos prazeres inconscientes capazes de ferir a vaidade e a integridade do paciente que sustenta seu estilo de ser diante do analista. Desvencilhar-se dos impasses gerados pelo masoquismo estético, e ético, aponta para uma direção no tratamento, aponta para os desembaraços imaginários e para elaboração simbólica de estilo de ser do sujeito.

Falar de aspectos primários do masoquismo estético pode facilmente tornar-se incômodo, quando não perigoso. Deve-se evitar mal-entendidos. O masoquismo estético *não* é um ideal, pois não é algo interessante em si, ele é um fato da vida humana, fato que se apresenta de diversas formas e que exerce uma atração mórbida sobre as pessoas. Mesmo o masoquismo guardião da vida, de que fala Benno Rosenberg, como “uma dimensão masoquista da existência humana”⁷, sabemos, é uma estratégia defensiva e fundamental para sobrevivência psíquica, mas que se pode tornar mortífera, por exemplo, ao impedir a conclusão do luto e alimentar a melancolia, ou ao levar o sujeito à repetição sintomática de preferências desagradáveis e prejudiciais sobre as quais às vezes exclama: “eu sou assim,



segundo Sartre, ao fundar sua subjetividade na subjetividade do outro, o masoquista nega sua liberdade e recusa-se “a ser mais do que objeto”, fazendo-se “objeto de desejo na vergonha”

90

PERCURSO 43 : dezembro de 2009

sempre fui, o que vou fazer!?” O masoquismo e o masoquismo estético são uma condição do humano, uma contingência da sua *forma de sofrer*, uma condição bem reconhecida pela psicanálise, e que já conta com algumas boas observações no campo filosófico.

No masoquismo, a crença de que a angústia poderia dissipar-se nos outros leva o sujeito a submeter sua subjetividade à subjetividade de um outro e, nesse encontro, o ridículo de tornar-se apenas objeto do desejo do outro tem lugar na experiência de vergonha que acontece nos jogos de olhar. A “vergonha pura”, segundo Sartre, é o sentimento “de ser *um* objeto, ou seja, de reconhecer-me neste ser degradado, dependente e determinado que sou para o outro”. Ao fundar sua subjetividade na subjetividade do outro, o masoquista nega sua liberdade e recusa-se “a ser mais do que objeto”, fazendo-se “objeto de desejo na vergonha”. Isso pode ser notado no discurso de muitos pacientes que, siderados por seus próprios destinos, revelam as humilhações muitas vezes patéticas pelas quais desejam o olhar amoroso dos outros. Ao ser-objeto, sendo-o aos *olhos* do outro, faço-me um objeto ridículo, um objeto obsceno, mas antes de buscar fascinar o outro, nas palavras de Sartre, “o masoquismo é uma tentativa [...] de fazer com que eu mesmo

me fascine por minha objetividade-Para-outro, ou seja, fazer com que eu me constitua em objeto pelo outro”, fazendo com que minha subjetividade apresente-se como um nada para a vertigem dos olhares⁸.

A esta tentativa de fascinar-se por seu eu-objeto sucumbido se junta o sadismo-voyeurista que se volta contra o sujeito, incrementando seu gozo graças ao olhar que ele imagina pairar sobre si ao fazer-se objeto do desejo do outro. O gozo ético-estético dos sujeitos, portanto, articula-se nessa conjunção sujeito/objeto, onde o sujeito subverte-se e goza ao apresentar-se como objeto para si e para o outro, mesmo quando esse outro é apenas um sujeito imaginário ou simbólico. A vaidade, o orgulho e a honra narcísica facilmente deslocam-se para seus contrários. Basta o sujeito supor o olhar do outro como representante do desdém, do desgosto ou de algum tipo reprovação, para que possa fruir a vergonha como um castigo estético masoquista. Em termos mais freudianos, a severidade sádica e a vigilância voyeurista do Supereu, ao *tratar* o Eu *masoquista e exibicionista como objeto*, opera em função de ideais éticos e estéticos que, ao balizarem a produção da consciência moral e do senso estético, exigem que a culpa, o desprezo e a vergonha povoem as fantasias e as formas de o sujeito representar-se frente aos outros, ao mundo e à vida.

As formas do masoquismo

O problema psicanalítico do masoquismo, como indicou Freud, é um problema de economia libidinal que leva à questão sobre como é possível o prazer na tensão, a qual pode desdobrar-se em perguntas sobre como é possível a realização de desejos nos pesadelos, ou ainda, como é possível o investimento nos sintomas? Junto ao problema econômico, questões sobre a dinâmica do masoquismo implicam também o problema da classificação das formas possíveis do fenômeno masoquista. Freud distinguiu claramente três

formas de masoquismo, que chamou de masoquismo feminino, masoquismo moral e masoquismo erógeno.

O masoquismo feminino caracteriza-se pelas *fantasias de castração* mais próximas à histeria, enfatizando a dimensão fantasmática e imaginária de ser-castrado – o que determina a posição feminina na cena edípica. O masoquismo moral caracteriza-se pela repetição culpada e compulsiva mais comum nos obsessivos, onde operam a culpa e a *necessidade inconsciente de castigo* – o que nos faria pensar na posição masculina, na dinâmica do menino que deseja sua mãe. E o masoquismo erógeno caracteriza-se pelo prazer que surge ligado à capacidade de *erogeneidade* dos tecidos e ao prazer na dor corporal – o qual se torna mais imperativo e intenso nas perversões.

O caráter primário do *masoquismo erógeno* nos serve para pensar fenômenos simples como as cócegas, as coceiras e os arrepios, e também ajuda a entender as tensões das preliminares sexuais que operam nos limites do princípio de prazer. Ajudam também a esclarecer como as práticas sexuais do tipo sadomasoquista que, na otimização do prazer na *dor física*, quase escapam à economia libidinal e terminam por sofisticar-se secundariamente em jogos de humilhação e dominação como formas de controle gozoso dos outros. Porém, o prazer na humilhação e na vergonha, na submissão, no fracasso ou na castração existe também tanto no masoquismo moral quanto no masoquismo feminino. A semelhança da experiência subjetiva entre as fantasias de castração e as necessidades inconscientes de castigo sugere que, nos dois casos, o gozo masoquista do sujeito esteja estreitamente vinculado à *fantasia* que organiza o estilo de ser dos sujeitos⁸. A culpa, a vergonha, a inveja, o medo, a fraude e o ridículo, sempre em relação

8 J.-P. Sartre, *o ser e o nada, ensaio de ontologia fenomenológica*, p. 369, 470 e 471.

9 T. Reik, *El masoquismo en el hombre moderno*, p. 43 e 206. Sobre a importância central das fantasias nas disposições masoquistas humanas.

»
*a insistência do cabeça dura,
a perseverança cega, a repetitividade
de gestos inúteis e de escolhas
sabidamente piores, as teimosias,
as cismas e implicâncias desgastantes,
tudo isso parece dizer respeito a um
embrutecimento do desejo*

a alguém, recheiam os sonhos e as fantasias dos sujeitos que buscam controlar o gozo e a angústia, levando homens e mulheres às compulsões agourentas, aos castigos perversos e às castrações nas fantasias.

Hoje estamos facilmente dispostos a reconhecer aspectos masoquistas da compulsividade obsessiva masculina. A insistência do *cabeça dura*, a perseverança cega, a repetitividade de gestos inúteis e de escolhas sabidamente piores, as teimosias, as cismas e implicâncias desgastantes, tudo isso parece dizer respeito a um embrutecimento do desejo, tantas vezes assim figurado entre os homens, que se repete na mesma forma de gozar. O sadismo masculino parece sofrer um efeito ricochete. As fantasias infantis sobre a perfeição e onipotência paterna ecoam entre os sentimentos ligados à masculinidade, contudo, hoje em dia, visto o destaque profissional e financeiro das mulheres, convivemos mais comumente com a troca de posições.

Seja como for, para homens e mulheres, o ressentimento da impotência e a desonra da imperfeição prestam-se para sustentar exigências inconscientes que os penitenciam na vergonha culposa de suas insuficiências. A ficção fálica da onipotência amarra compulsivamente os sujeitos às suas fantasias e aos seus sintomas. Teme-



o masoquismo moral (que tem um sentido ético) foi assim designado por Freud, pois engendra para o sujeito o problema ético da censura moral, e com ele o da culpa como necessidade inconsciente do castigo em relação aos outros e à cultura

92

PERCURSO 43 : dezembro de 2009

rário quanto ao sentido do gozo que vive consigo e com o outro, o sujeito vê-se levado a repetir pensamentos, rituais e cenas (de expiação e alívio), perdendo-se em suas preferências e pretensões, sempre inspiradas no valor simbólico da castração. Por essa razão, ainda que pudéssemos falar de um *masoquismo masculino* (ligado à insistência ou à repetição do pior), acreditamos que a polêmica noção freudiana do masoquismo feminino possa ser mais bem esclarecida se falarmos de um de *masoquismo estético*.

Ao tomar-se por objeto de fascínio e de uso do outro, o sujeito simultaneamente submete-se ao olhar e ao discurso que veiculam os sentidos da castração e da interdição do gozo. Uma vez que o sentimento de submissão permanece inconsciente na maior parte do tempo, a vergonha e a culpa engendradas pelo olhar e a fala do outro só podem ser claramente reconhecidas quando analisamos a *fantasia de castração* em sua competência sádica e imaginária, e, portanto, na constituição do *masoquismo feminino*. Ao nos aproximarmos dessas fantasias vemos como *as humilhações e as vergonhas* a que o sujeito se submete inconscientemente, particularmente como *formas da fantasia de castração* (o horror e o vexame da castração) apontam para sentimentos que poderíamos chamar de *estéticos*, e simul-

taneamente apontam para elementos ligados ao feminino. Aqui poderíamos explorar mais as sintonias entre os lugares da mulher, da vergonha e da estética, porém, para não identificarmos o masoquismo estético ao masoquismo feminino, apenas lembramos que também nos homens a experiência estética da vergonha, da vaidade e do desgosto acontece inconscientemente, articulando formas de castigo e castração.

A falta do ser-castrado alude à feminilidade, mas não se furta à virulência da interdição estética que gera fantasias, assim como a intensificação da condenação moral também gera fantasias e, entre ambiguidades e ambivalências, reencontramos em ambas o pudor e a culpabilidade. As muitas figurações simbólicas e imaginárias da castração e da falta, mesmo em suas versões mais sofisticadas do ponto de vista plástico, nos sonhos e nos devaneios, produzem a angústia e o mal-estar como formas de repreensões e castigos. Assim, uma vez que as estratégias do masoquismo dependem da representabilidade das fantasias, toda ficção envolvida na elaboração da angústia da castração e da falta implica a severidade da autocensura na modulação do masoquismo, fazendo dos estilos no gozo *da vergonha* a contraface estética da culpa no masoquismo moral.

O fantasma da castração encontra representabilidade nos sonhos e no interstício de muitos pensamentos que o sujeito estabelece sobre si e sobre sua própria vida. O masoquismo moral (que tem um sentido ético) foi assim designado por Freud, pois engendra para o sujeito o problema ético da *censura moral*, e com ele o da *culpa* como necessidade inconsciente do castigo em relação aos outros e à cultura. O masoquismo estético não é muito diferente, pois engendra mais de perto o problema da *censura estética*, a qual implica a *vergonha* como necessidade inconsciente de castigo em relação aos outros e à cultura. Em outro artigo, apontei para a ideia de que a censura estética articula as condições de representabilidade nos pesadelos, insistindo no caráter crítico e punitivo dos ideais como interdições estéticas¹⁰.

No que diz respeito à vaidade e ao orgulho, parafraseando Freud em *Introdução ao narcisismo*, o narcisismo da criança pequena, do artista famoso e da mulher bonita são o modelo da onipotência que disfarça o pejo e a vergonha da dependência e da sujeição ao desejo do outro. Para o Eu, flagrar-se no engano sobre a admiração do outro pode ser uma experiência na qual o sujeito sintá-se ridículo e vulnerável, pois os ideais do Eu que instantes antes alimentavam suas vaidades, de súbito, o condenam no flagrante do desprezo do Outro, na vergonhosa condição de objeto risível, feio ou grotesco. No narcisismo, os imperativos estéticos da subjetividade mobilizam consciente e inconscientemente as pulsões do sujeito, ordenando seus sonhos, suas fantasias, seus planos e suas práticas. Muitos chegam a gastar dias inteiros em ginásticas localizadas, clínicas de estética, cabeleireiros, sapatos apertados e tantos outros *sacrifícios estéticos* que, para além da saúde, visam ao olhar dos outros. Uma história do sofrimento estético poderia ser feita, talvez principalmente em relação à mulher, mas certamente tal história revelaria importantes elementos éticos do masoquismo nas fantasias humanas em geral.

O perfil ético-estético da fantasia

Nas mulheres e nos homens, o espectro de fantasias que envolvem a *vergonha*, a culpa, a inveja e o medo frente ao desejo e ao *olhar* do outro determina as possibilidades de cada um constituir seu estilo de ser, representar a si, a sua vida e ao mundo. Nas “conjunturas do ser entre dois, o despudor de um constitui por si só a violação do pudor do outro”¹¹, diz Lacan. As fantasias de castração, os sentimentos de impotência narcísica, a necessidade de castigo ou os *sentimentos inconscientes de vergonha* e de culpa são ficções emocionais e autocríticas que participam da estrutura dos sujeitos, em relação à perda,

10 F. Lessa da Fonseca, “A censura estética no sonho de Maria”, p. 59-67.

11 J. Lacan, *op. cit.*, p. 783.

»
*nas mulheres e nos homens,
o espectro de fantasias que envolvem
a vergonha, a culpa, a inveja e o
medo frente ao desejo e ao olhar do
outro determina as possibilidades de
cada um constituir seu estilo de ser,
representar a si, a sua vida e ao mundo*

à falta e à angústia de um modo geral. A tolerância ao desamparo e ao desgosto oscila frente ao outro; em certo momento, tudo pode parecer feio e ruim, e em outro momento os mesmos objetos são considerados bons e belos. O imaginário narcísico em torno dos polos mulher/homem, castrado/não castrado, passivo/ativo, masoquista/sádico também oscila conforme a presunção mais ou menos desavergonhada dos outros dispare as produções inconscientes do próprio sujeito; em todo caso, o que é real nas muitas dualidades em jogo só pode ser tratado em seus registros estéticos e éticos. Desse modo, se o despudor de um viola o pudor do outro, a delicadeza ético-estética do trabalho de análise pede especial cuidado quando tratamos as vergonhas (e as culpas), as percepções e as fantasias que interagem no encontro de dois, como condição básica para fomentar as possibilidades de elaboração e simbolização da experiência subjetiva e do sofrimento dos pacientes.

O belo e o bem já foram desidealizados pela psicanálise. Não existem ideais unívocos de beleza ou de bondade que orientem a cura no trabalho psicanalítico. Ainda bem, pois, se não pudéssemos saber o quanto há de imaginário em nossas éticas e em nossas estéticas, correríamos o risco de, arrogantes e embrutecidos,



esse circuito pulsional é atravessado pela linguagem que, ao regular as condições de representabilidade na fantasia e no discurso do paciente, articula-se ao valor simbólico da castração

94

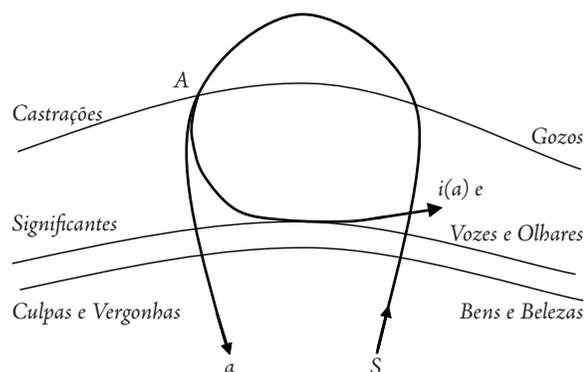
PERCURSO 43 : dezembro de 2009

tentarmos dizer qual é a verdade final sobre a felicidade e o prazer das mulheres e dos homens. Porém, se pudermos rumar por fora da ilusão e da prepotência da lógica infantil do “ser ou não ser castrado”, então, poderemos analisar e articular os diferentes aspectos éticos e estéticos que arranjam nossas vidas, nos implicando em nossas escolhas e em nossas fantasias atuais. Nessa perspectiva, a análise das fantasias mais poderosas do sujeito em relação aos outros deve favorecer as mudanças, ou, para usar as expressões de Birman, deve facilitar a “criação de condições de possibilidade” para a “constituição de um estilo para o sujeito”, e para implicação dele em seu “estilo de ser”¹².

Na análise da fantasia, do sintoma ou de qualquer forma de representação da vida amorosa, social e existencial do sujeito, a habilidade no desembaraço das culpas e das vergonhas propicia condições para a implicação do sujeito em suas formas de gozar, favorecendo com isso o esforço analítico de elaboração do *estilo de sofrimento* do paciente. O que muitas vezes dificulta esse trabalho é a rigidez dos ideais éticos e estéticos que determinam a vergonha, a culpa e tantos outros sentimentos congêneres do paciente e do analista. Esse emaranhado estético-moral da transferência pode ser mais bem

estudado quando atentamos para o modo pelo qual o sujeito deseja os objetos de sua vida configurando seu estilo singular, marcado pela repetição de suas formas de gozo na fantasia e na realidade.

Aqui gostaríamos de valer-nos de parte do grafo laciano do desejo e da fantasia para ilustrar a questão do gozo estético masoquista na relação sujeito/objeto¹³. O esquema, que muitas vezes parece bastante complexo, em uma versão simplificada nos ajudará a situar a *vergonha inconsciente na estrutura dos sujeitos*. Indicaremos seus elementos básicos e juntaremos a eles algumas observações.



O sujeito S , o Outro (*Autre*) A , o objeto a e o eu imaginário ou ideal do eu $i(a)$ compõem os eixos principais do circuito do desejo na criação da fantasia. Entre o sujeito e o objeto, o outro participa da formação dos ideais do eu e da fantasia movida pela pulsão e pelo desejo. Poderíamos dizer que os ideais do eu, $i(a)$, são objetos éticos e estéticos nos quais o sujeito se reconhece imaginariamente; ao considerá-los bons ou belos o sujeito identifica-se a eles e os deseja. O Outro, A , para além da condição imaginária do objeto percebido em sua singularidade, possibilita a representação simbólica da condição de alteridade dos demais sujeitos e do mundo, disponibilizando ideais para o eu, $i(A)$. Esse circuito pulsional é atravessado pela linguagem que, ao regular as condições de representabilidade na fantasia e no discurso do paciente, articula-se ao valor simbólico da castração, arranjando

as *formas de gozo* de cada um junto aos objetos mais ou menos imaginários e sempre substituíveis. Nesse ponto, o esquema completo de Lacan privilegia o corte da linguagem, implicando uma lógica (algorítmica) dos significantes, porém, para nosso trabalho agora, importa situar os *olhares* no gráfico da fantasia – que estrutura o sentido das representações do sujeito –, indicando o lugar das *vergonhas* junto às culpas no circuito do desejo, próximas às castrações que, em relação aos objetos (bens e *belezas*), qualificam o gozo do sujeito.

No esquema simplificado que desenhamos, em respeito às exigências de representabilidade e às possibilidades simbólicas do psiquismo, os olhares e as falas traçam o perfil das disposições *estéticas* e *éticas* que o sujeito irá representar para si. Essas disposições se articulam na relação entre o desejo e o objeto, entre um sujeito e os outros sujeitos, sendo todos barrados pela linguagem. Mas o que queremos frisar aqui é sobretudo o fato de o gozo no circuito do desejo implicar aquilo que o sujeito pode *mostrar e ver* (e falar e ouvir) e que, conforme se mostram e são vistos, os sujeitos usam a linguagem para significar o bonito, o feio, o bom ou o ruim para si e/ou para os outros.

Lembrar aqui a pulsão parcial ligada ao desejo de olhar (pulsão escópica) nos serve para enfatizar a dimensão visual e formal da experiência estética da fantasia que exhibe o desejo do sujeito. De tal modo que, na realidade ou na fantasia, o desejo de ver e ser visto regula-se por uma interdição escópica, bastando a suposição do olhar do outro para que a vergonha possa engendrar-se inconscientemente. Não obstante, o sujeito recalca, sublima, idealiza, erotiza e fantasia com maior ou menor intensidade e frequência, dependendo do conflito estabelecido no conjunto de seus circuitos pulsionais com seus diferentes objetos. Por meio dos olhares, das falas, das sensações, dos sonhos, das preferências

12 J. Birman, *Estilo e Modernidade em Psicanálise*, p. 12.

13 J. Lacan, "A subversão do sujeito e a dialética do desejo no inconsciente freudiano", *Escritos*, op. cit., p. 822 e 831.

»
*o sujeito recalca, sublima, idealiza,
erotiza e fantasia com maior ou menor
intensidade e frequência, dependendo
do conflito estabelecido no conjunto
de seus circuitos pulsionais
com seus diferentes objetos*

etc. os sujeitos exibem seus estilos de ser frente ao outro e, sempre circulando nos registros éticos e estéticos, mostram-se nos gestos, nas escolhas, nas fantasias e nos silêncios mais ou menos articulados em algum tipo de equilíbrio ou arranjo mais ou menos singular de seus estilos.

A vergonha estética inconsciente

As possibilidades de o sujeito recriar seu estilo de ser, ou de decidir sobre suas formas de gozar junto aos outros e ao mundo, *A*, dependem do modo como ele vê e ouve seus familiares, seus amigos, professores etc. – que logo se constituem como ideais do sujeito *i(a)*. Também a maneira como se sente visto e ouvido está marcada pelas muitas reações e percepções frente às suas condições materiais de existência, e pela circunstância indizível do real nas coisas e nos corpos com os quais convive. As vergonhas e as culpas engendradas pelas experiências sensíveis adquirem sentidos conforme as características da relação do sujeito com os outros e com o mundo. Entre eu e o outro, outro cujos desejos e *olhares* influenciam meu modo de ser, configura-se o campo ético-estético do desejo, ou, em termos lacanianos, entre o desejo e o objeto



a função do belo não determina um ideal verdadeiro e universal, mas a condição sensível de todas as coisas e o modo de funcionamento da experiência estética na relação do sujeito com as coisas

96

PERCURSO 43 : dezembro de 2009

operam a *função do bem* e a *função do belo*¹⁴. O destino que damos a um *bem* feito ou oferecido para alguém, dada a ambiguidade semântica e econômica que se pode atribuir à ideia de bem e de bom, funciona como um operador ético. Ao mesmo tempo, a fulgurância da *beleza* no real da natureza – dos corpos, da pulsão, da mãe, ou do que se imagine sobre o em si das coisas – funciona como o operador estético.

A função do belo não determina um ideal verdadeiro e universal, mas a condição sensível de todas as coisas e o modo de funcionamento da experiência estética na relação do sujeito com as coisas. Recriado pelo sujeito que o vê e o usa, o objeto é contornado pelo desejo que visa a uma verdade possível e a enuncia como bela ou agradável, ou não. Assim, inspirado em precoces experiências singulares de beleza e de bondade, de feiura e de maldade, os sujeitos operam ideais capazes de inculcá-los de modo masquista a vergonha e a culpa. No entrecortado de olhares e falas, o *fascínio* que o sujeito sente por si ao fazer-se de objeto do desejo do outro – e o encantamento na exposição servil do próprio corpo – firma o teor ficcional, estético e ético no qual funcionam os ideais narcísicos próprios às formas de representação de si, do outro e das coisas, bem como

à conformação de o estilo particular do sujeito ser, sonhar, falar etc.

A relação do sujeito com o objeto vê-se atravessada pelas *formas dos ideais éticos e estéticos* que estão no cerne da formação do Eu. As formas dos ideais em cada cultura impõem diferentes modelos e limites para as aparições e exortações narcísicas, de tal modo que variam muito as formas de inibição, timidez e modéstia que participam da formação do sujeito. Os modelos éticos e estéticos contemporâneos sugerem que todos os sujeitos devam sentir-se o máximo, como vencedores vistos por todos, causando sensações num espetáculo exibicionista no qual devem gozar com total liberdade¹⁵. Entretanto, a *interdição estética* do gozo continua a refletir a crítica social da família, da religião e da cultura na qual, de modo mais ou menos inconsciente o sujeito deseja, ama, ambiciona, ou não, culpabiliza-se, envergonha-se e censura-se junto aos outros. Enfim, o espectro dos objetos *a*, *i(a)*, *i(A)* e *A* que povoam a vida psíquica do paciente, e ao operar as funções do bem e do belo dão as coordenadas da construção das fantasias mais importantes na constituição do sujeito. Um irmão sempre descontente com os pais, quando adulto, diz: “sempre, sempre ganho menos”; pode-se ouvir uma executiva solteira dizer: “a vida toda pensei que eu fosse meio solitária”, um sujeito que reclama de detalhes de seu relacionamento gosta de dizer; “sou completamente dependente dessas coisas...”, ou um adolescente em conflito com sua virgindade diz: “até parece que qualquer um pode fazer tudo melhor que eu”; todas são falas nas quais ecoa a castração, dirigindo-se a alguém maior do que o sujeito, a quem ele sucumbe imaginariamente em algum gozo trágico, funesto ou simplesmente fabuloso conforme seu estilo pessoal.

Discursos desse tipo, um tanto abrangentes e sombrios, ou qualquer fala ligada a um sentido agourento da fantasia do sujeito, com ares de predestinação, precisam ser analisados. Pode-se analisar a relação do sujeito consigo, com os objetos e os outros, e, via de regra, o que é bom

ou bonito, ruim ou feio para ele nos revelará traços de prazeres familiares, e/ou estranhos, que de modo mais ou menos masoquista fadamo-nos a seus sintomas. É comum que o sujeito se perca ao falar repetidamente de assuntos tão pouco construtivos ou interessantes para ele mesmo, mas aos quais ele está fortemente identificado. São suas antigas formas de gozo junto aos outros, formas que desde suas primeiras impressões parentais desenham o estilo do sujeito, são como fragmentos de história repetindo-se e prendendo o sujeito a suas ciladas autodestrutivas.

Uma jovem enfermeira com dificuldades alimentares e com inúmeras restrições em sua vida social, falando muito durante a análise, por mais de uma vez exclama: “sempre fui meio nojentinha, quero dizer, meio fresquinha mesmo, qual é o problema?”. Terminara a faculdade e decidira-se a não trabalhar com enfermagem, vivia incontáveis constrangimentos sociais e afastara-se de suas amigas. Não mantinha qualquer relacionamento amoroso embora o desejasse e, invariavelmente, experimentava ascos por comidas que não fossem de sua casa.

A repulsa alimentar e social refletia as dificuldades de a paciente estabelecer-se como adulta em sua casa e fora dela, visto que os conflitos entre seus pais permaneciam os mesmos desde o início de sua adolescência; parecia quase impossível para ela ver qualquer beleza ou encantamento fora do circuito do amor e ódio parentais. A ambivalência gerada pelo conflito familiar levou-a a sobrepor a repulsa aos objetos de desejo, desde a, comidas, homens e amigas, que adquiriam sentido e valor enquanto Outros, A, e que por meio de Ideais retorcidos, $i(A)$, impingiu a si mesma um estilo marcado pela repetição do gozo nas frescuras, no asco e na timidez. Neste ponto importa sublinhar que o orgulho e o fascínio por seu próprio estilo de ser, “meio fresquinha”, insuflado por suas fanta-

»
*o reinvestimento inconsciente
nas figuras do bom pai protetor em
conflito com a boa mãe nutriz
reativava sentimentos antigos difíceis
de nomear, mas que lhe causavam
vergonhas inadmissíveis*

sias em relação ao olhar dos outros, articulava-se aos sintomas de constrangimento e retração social, disfarçando a *vergonha* que ela *inconscientemente* sentia por suas escolhas familiares, amorosas e profissionais. Em seu orgulho asséptico, seus embaraços junto aos outros não lhe permitiam operar com maior liberdade a função do belo, pois o bordejar de seus desejos sobre os objetos não lhe permitia fruir do brilho das baladas sociais, das comidas mais elaboradas, ou de qualquer encantamento que não fosse com sua própria intimidade envergonhada.

O reinvestimento inconsciente nas figuras do bom pai protetor em conflito com a boa mãe nutriz reativava sentimentos antigos difíceis de nomear, mas que lhe causavam vergonhas inadmissíveis, exceto sob a forma repetitiva do desgosto e do nojo que se manifestavam como sintomas aparentemente vinculados apenas a seus conflitos atuais. Entretanto, a paciente seguiu confiante analisando a confusão emocional de suas fantasias, onde se misturavam o nojo e o orgulho, a vergonha e a vaidade, a indignação e o desprezo, o medo e a raiva... E, depois de investirmos por um ano e meio seus diferentes receios e constrangimentos familiares um tanto repetidos desde a puberdade, conhecendo melhor suas autocensuras a paciente tornou mais

14 J. Lacan, “A função do Belo”, p. 998.

15 G. Debord, *A sociedade do espetáculo*. Com respeito ao exibicionismo e ao sensacionalismo contemporâneos, os quais refletem a liberdade do gozo nos ideais éticos e estéticos na cultura de hoje.

relativas suas convicções repulsivas e suas opiniões desabonadoras sobre suas possibilidades sociais. Adiante ela retomou várias amizades, fez-se mais magra e vaidosa, arriscou-se em um namoro e, agora, apenas esporadicamente procura a análise.

É surpreendente a dificuldade do homem em saber como ele se destrói. Contudo, a análise dos elementos repetidos na história pessoal do sujeito, uma vez que leve em conta os aspectos repetitivos do gozo em suas fantasias, pode favorecer as condições para ele perguntar-se sobre como reajustar a intensidade, o ritmo e a forma de lidar

com os impasses de seus prazeres. Nossas piores fantasias alimentam-se da exigência sensacional de um brilho narcísico cuja marca geral de estilo supõe um gozo feliz e vistoso, mas que tem como correspondente negativo, quase sempre inconsciente, o escândalo do vexame, o anúncio da falência e o adoecimento do sujeito da fantasia. Em síntese, ao trabalharmos o já acostumado estilo do paciente ao gozar – na estrutura própria a seu masoquismo estético ancorado nos sentimentos inconscientes de vergonha e de culpa – buscamos alguma mudança na posição do sujeito e na sustentação de seu estilo de ser.

Referências bibliográficas

- Birman J. (1997). *Estilo e modernidade em psicanálise*. São Paulo: Ed 34.
- _____. (1999). *Mal-estar na atualidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Darwin C. (2000). *A expressão das emoções nos homens e nos animais*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Debord G. (1997). *A sociedade do espetáculo*. Rio de Janeiro: Contraponto.
- Eiger A. (1995). *O parentesco fantasmático*. São Paulo: Casa do Psicólogo.
- Fonseca F. L. (2000). A censura estética no sonho de Maria. *Percurso*, n. 25, São Paulo, p. 59-67.
- _____. (2004). *Reflexões ético-estéticas do masoquismo: os estilos no gozo e a vergonha inconsciente*. Tese de Doutorado. São Paulo, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.
- Freud S. (1981-1919). *El problema economico del masoquismo*. Obras Completas. Madri: Biblio. Nueva, Tomo III.
- Lacan J. (1962-1998). Kant com Sade, In *Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar.
- _____. (1998). A subversão do sujeito e a dialética do desejo no inconsciente freudiano. In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar.
- _____. (1991). A função do Belo. In: *O Seminário, A Ética da psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Rosenberg B. (1991). *Masochisme mortifère et masochisme gardien de la vie*. Paris: Press Universitaires de France.
- Reik T. (1948-1949). *El masoquismo en el hombre moderno*. Buenos Aires: Editorial Nova.
- Sartre J-P. (1997). *O ser e o nada, ensaio de ontologia fenomenológica*. Petrópolis: Vozes.

Aesthetic masochism in subjects: the unconscious shame

Abstract Shame and guilt are discussed in this paper, insofar as they are related to the aesthetic and ethic ideals that link masochism to some unconscious fantasies. The unconscious feeling of shame, analogous to its more known counterpart on the side of guilt, produces aesthetic *jouissance*, which is related to the concepts of “good” and of “beautiful”. A clinical fragment illustrates the role of shame in the relationship between the subject and others.

Key words masochism; shame; Aesthetics; *jouissance*; fantasy.

Texto recebido: 8/2009

Aprovado: 10/2009

Autorias dissonantes

blogues: culto de si ou espaço de alteridade?

Paula Patrícia S. N. Francisquetti

Resumo No texto que se segue, proponho uma reflexão sobre a escrita nos blogues, sobretudo a das mulheres e dos adolescentes. Formulo algumas indagações sobre o que é um autor e questiono se haveria uma escrita feminina. O texto termina com uma proposição de profanação dos blogues.

Palavras-chave blogues, dispositivo, autoria, feminino, arquivo, profanação.

Paula Patrícia S. N. Francisquetti é psicanalista e psiquiatra, membro do Departamento de Psicanálise do Instituto Sedes Sapientiae. Participa do Grupo de Transmissão e Estudos de Psicanálise. Atua na Cia Teatral Ueinz e é mestre pelo Programa de Pós-Graduação Interunidades de Estética e História da Arte da USP.

Sou um lago, agora. Uma mulher se debruça sobre mim, buscando em minhas margens sua imagem verdadeira. Então olha aquelas mentirosas, as velas ou a lua. Vejo suas costas, e a reflito fielmente. Me retribui com lágrimas e acenos. Sou importante para ela. Ela vai e vem. A cada manhã seu rosto repõe a escuridão. Ela afogou uma menina em mim, e em mim uma velha, emerge em sua direção, dia a dia, como um peixe terrível. [Silvia Plath, O espelho]¹

Ocupar espaço é um ato político. É o que fizeram milhares de mulheres com os blogues. Através deles tiveram a oportunidade de introduzir seus textos e escritos no domínio público. Esse novo dispositivo da internet nos confronta com um espaço aberto, a certo derramamento da escrita. Muitos dos usuários confessam ser amantes do ato de escrever.

O blogue dá lugar a experimentações; sua estrutura aberta, com um espaço vazio, convida o usuário da internet à criação de páginas e de textos variados, à interação com outros. Muitos deles são páginas pessoais, diários íntimos; funcionam também como varais de fotografias, desenhos, músicas, poesias etc. Os temas abordados são bem variados: cotidiano, política, viagens, amores, amizades, cinema, artes, poesia etc.

É impressionante a quantidade de adolescentes e pré-adolescentes que criam blogues. A associação entre a adolescência e a escrita não é nova: o novo é esse dispositivo que dá lugar aos devaneios, às efervescências desse período da vida e, ainda, possibilita uma circulação antes inimaginável.

1 S. Plath, *Poemas*, p. 27.



Kristeva nos fala de uma “estrutura psíquica aberta” presente no adolescente, que se abre ao recalçado, flexibiliza o superego e favorece a criação

Uma menina de 13 anos, no blogue *Fragile inside*, escreve sobre os que já criou: “Esse é o quinto blog que eu tenho. O primeiro se chamava *Inutilidade a mil* e era beem falido. Logo depois, tive contato com o goticismo e fiz *Noites de insônia*, um blog tipicamente pouser. Cansei de ser pouser e criei o *Stupid angel*, que não durou nem um mês, e foi logo substituído pelo *Apenas eu*, até que percebi que esse nome não combinava comigo... *Fragile inside* é uma tentativa de autoaceitação. Quero admitir para mim mesma que sou fraca, frágil e indefesa. Não levem meu blog a sério. Muito do que escrevo é invenção de uma mente doentia”.

Kristeva nos fala de uma “estrutura psíquica aberta” presente no adolescente, que se abre ao recalçado, flexibiliza o superego e favorece a criação. O adolescente pode encontrar na escrita um continente ou uma forma capaz de abarcar o período de transição tumultuado em que vive, ou seja, uma possibilidade de elaboração semiótica. Segundo a autora, esse processo que reorganiza o espaço psíquico seria “cúmplice dos processos primários despertados na adolescência, reproduzindo a dramaturgia das fantasias adolescentes, absorvendo estereótipos, mas também capaz de verdadeiras inscrições de conteúdos inconscientes que afloram no pré-consciente adolescente”².

A estrutura psíquica aberta está presente na adolescência, mas não é privilégio desse momento da vida. Na clínica, testemunhamos este acontecer. Períodos turbulentos, de grande fluxo psíquico, solicitam dispositivos que propiciem trabalho, camadas de elaboração e criação. Os diários pessoais podem ser vistos como uma

maneira de lidar com um certo excesso “existencial”, como uma tentativa de interação com o outro e uma forma de intervir no mundo.

Culto de si?

Os blogues seriam espaços propícios a processos de elaboração semiótica, de criação ou seriam meros espaços de culto de si? No blogue *espelhofeminino.zip.net*, encontramos a seguinte afirmação: “o mundo ao seu redor é um reflexo... aqui é o meu espelho, reflexo da minha alma”. Nesse comentário, encontramos a indicação de que o blogue é visto apenas como um reflexo de si mesmo, ou seja, da alma da pessoa que o escreve. Esse viés autorreferente faz um contraponto forte com a poesia da epígrafe. Nela, há uma busca de si no espelho do lago, mas o reflexo não mostra a alma, apenas repõe a escuridão de onde emerge um peixe terrível. São muitos os espelhos, e nem sempre um espelho tem um tom narcísico; pode haver também um que nos abra em direção ao escuro... Um blogue poderia nos conduzir ao desconhecido, ao que não é nós?

Como entender o excesso de narratividade do eu presente nos blogues? Uma primeira ideia é que essa narratividade seria uma forma de culto de si. No livro *A análise e o arquivo*, Roudinesco aborda tal questão no contexto da economia globalizada. Segundo ela, surgiu, no último quarto do século passado, nos Estados Unidos e países sob domínio da cultura americana, uma cultura do narcisismo ou o culto de um arquivo de si. Estaria em primeiro plano a figura imaginária de um sujeito desprovido de sentido histórico e limitado a sua imagem especular.

A figura de Narciso viria a substituir a de Édipo, e seu culto seria a fórmula moderna de uma consumação da família patriarcal. A esse respeito, diz Roudinesco: “Narciso é o drama de um eu que se subtrai progressivamente a qualquer encontro com a verdade ao substituir o

peso das tradições pelo deleite de si e a punição da lei pelo cuidado terapêutico de si”³. Não é à toa que deparamos hoje com um crescimento vertiginoso de tipos de terapias. E essas terapias, ligadas ao culto de si, teriam como objetivo reforçar o ego, a autoestima, não se levando em conta a alteridade que o mundo e os outros podem ser para nós.

No livro *Mal-estar na atualidade*, Birman também se refere ao momento atual como cultura do narcisismo. Segundo ele, encontraríamos hoje, nas formas da subjetividade, tanto o autocentrismo como o valor da exterioridade, em que o olhar do outro passa a ocupar uma posição estratégica na economia psíquica. Nessa dinâmica, o outro se transforma em objeto de usufruto, em instrumento de incremento da autoimagem, em alguém que pode ser eliminado como dejetos se resiste ao gozo ou em alguém que tiraniza e oprime.

A narratividade exacerbada do eu é uma forma particular do culto de si. Está presente na prática do diário íntimo e funciona como expressão das angústias individuais de massa. De forma paradoxal, é uma tentativa de se destacar da massa para melhor se adaptar a ela. Muito diferente de uma autobiografia, não pressuporia uma reconstrução do passado.

Os blogues são páginas pessoais, diários íntimos a céu aberto, repletos de confissões, de derramamentos de si. Em alguns deles, podemos notar essa dimensão narcísica, o culto de si, o arquivamento de si. A questão é que esse giro sobre si mesmo incrementaria um ódio de si. Segundo a psicanalista francesa⁴, a obsessão em torno do eu é portadora de uma rejeição do outro que pode ser transformada em ódio de si. Então esse excesso de narratividade do eu nos levaria a uma intolerância em relação a si mesmo e ao outro?

Uma autoexaltação de si implicaria uma crescente volatilização da solidariedade, o corre-

»
*na blogosfera, encontraríamos
um movimento em direção a uma
adaptação ao instituído
ou ao disruptivo?*

lato de relações inter-humanas fundamentadas na alteridade, nas relações em que se reconhece a diferença e a singularidade do outro. E os efeitos terríveis desse afrouxamento da solidariedade seriam a violência e a intolerância.

Não podemos esquecer que nos blogues não encontramos apenas o culto de si, o narcisismo proliferante e a volatilização da solidariedade, mas também espaços para comentários, links, formação de coletividades e redes de pessoas. Cada pessoa que faz e lê um blogue comenta e divulga o blogue do outro; há solidariedade e cumplicidade. Apesar de ser possível encontrar blogues que sejam uma espécie de vitrine, eles não são meros dispositivos individuais, fechados. Podem ser lugares para compartilhar com outros, por exemplo, imagens, escritos, experiências. Em *A cidade surpreendente*, encontramos algumas fotografias, colocadas em ordem cronológica, do fim de tarde do dia 29 de dezembro de 2007 na cidade do Porto (Portugal). São fotos misteriosas em que a cidade parece desaparecer envolta em névoa. Janela para o mundo, vários comentários de internautas estavam anexados às fotografias, pessoas comovidas em ver o Porto naquele dia, naquela hora, a tão grande distância espacial e temporal.

Insisto na pergunta: na blogosfera, encontraríamos um movimento em direção a uma adaptação ao instituído ou ao disruptivo? Nos blogues parece haver de tudo um pouco; encontramos em alguns violência, culto de si, excesso do arquivo de si, adaptação ao instituído e, em outros, a solidariedade, o compartilhar, a troca e, por que não dizer, a revolta.

2 J. Kristeva, *As novas doenças da alma*, p. 163.

3 E. Roudinesco, *A análise e o arquivo*, p. 52.

4 E. Roudinesco, *op. cit.*, p. 52.



*a escrita, então, seria efeito
de um processo que passa pelo
feminino? Depende, pois nem toda
escrita passa pelo feminino*

As mulheres e os blogues

Segundo Maria Rita Kehl, no artigo “O que pode uma mulher”, só no século xx é que a fala das mulheres migrou do espaço privado para o público e passou a produzir diferença. Os blogues, no final do século xx e início do XXI, alargaram em muito a possibilidade de escrita para as mulheres, assim como sua visibilidade e circulação. Comenta-se que a grande maioria dos usuários são mulheres. Mas a escrita das mulheres implicaria uma autoria feminina?

A discussão sobre autoria e feminino é complexa. Sobre isso há uma extensa discussão. Para muitos, a escrita feminina seria impossível, pois o feminino é o irrepresentável; é o que escapa à simbolização e tem a ver com o Real, o pulsional, o corpo, o silêncio, a gestação e a criação. A escrita, então, seria efeito de um processo que passa pelo feminino? Depende, pois nem toda escrita passa pelo feminino. A escrita das mulheres não seria necessariamente feminina e, ainda, alguns homens poderiam passar pelo feminino ao escrever.

Neste ponto é necessário fazer algumas distinções no que diz respeito à mulher e ao gênero, à feminilidade e ao feminino. Quanto à mulher, temos a famosa frase de Simone de Beauvoir: “Ninguém nasce mulher: torna-se mulher”⁵. A mulher se constrói como gênero por uma diferença que é dada no corpo e pelos significantes que vêm da família e do mundo ao seu redor.

A feminilidade, por sua vez, é uma construção imaginária e cultural que tem se transformado muito nos últimos anos. Na época de Freud,

por exemplo, feminilidade tinha a ver com docilidade, delicadeza, sensibilidade. E hoje, por onde passaria a feminilidade? Já o feminino teria a ver com uma posição que pode ser ocupada por mulheres e homens. Poderíamos dizer que o feminino seria a possibilidade de se deixar penetrar, gerar, criar, o que seria acessível a homens e mulheres.

Feita essa distinção, voltemos aos blogues. No texto “Cyberfeminismo x feminismo: o que as mulheres fizeram com os blogs da Web”, Oliveira, estudiosa do gênero e da web, comenta que os blogues de mulheres tratariam na sua grande maioria do mundo doméstico, espiritual e interior, e os blogues dos homens tratariam de relatos militares, viagens, aventura, política. Ainda viveríamos nessa dicotomia tão estreita?

A jornalista portuguesa Carla Hilário, do blogue *Bomba inteligente*, ao se pronunciar no evento “Falar de Blogues”, da Livraria Almedina de Lisboa, disse que “as diferenças no modo como as mulheres observam os temas (como atualidade, política, cotidiano, cinema, moda, literatura) está relacionada com o que são como pessoas e não com o simples fato de serem mulheres”.

Já Isabel Ventura, também presente no mesmo evento, declarou que “blogues no feminino são diários que assumem um papel político... são atos políticos porque contam, partilham e reivindicam um determinado espaço”. Há mesmo uma ocupação da internet pelas mulheres, o que tem uma dimensão política.

Segundo Oliveira, os blogues permitiriam tanto a homens como a mulheres apresentar e modelar as próprias identidades. Sendo assim, representariam uma abertura, um espaço de expressão. Poderiam os blogues ser aberturas para a quebra de estereótipos em vez de modeladores de identidades?

Os blogues são também um palco de debate sobre feminilidade e masculinidade. Mas será que podemos dizer que há uma identidade feminina, se cada mulher é uma mulher, uma constelação própria? A internet levaria a certa

homogeneização do discurso das mulheres ou estaria aberta à diferença? São questões difíceis.

Outro aspecto: os blogues são vistos, muitas vezes, como lugares para a livre expressão pessoal, o que pode ser um engodo. Talvez seja mais interessante pensar neles como lugar de jogo, de invenção. Muitas pessoas criam personagens, inclusive de outro sexo. E, mesmo aqueles que acham que são sinceros e falam de si criam, ali na tela, uma espécie de personagem de si, um recorte de si.

A indiferença seria um princípio ético da escrita contemporânea, um princípio que domina a escrita como prática. Mas é indiferente quem fala? Para Foucault, a escrita seria um jogo de signos comandado pela própria natureza do significante e não uma expressão de uma interioridade. E, na abertura desse espaço de escrita, o sujeito não para de desaparecer. Ainda segundo Foucault, a relação da escrita com a morte se manifesta no desaparecimento das características individuais do sujeito que escreve. Diz ele: “o sujeito que escreve despista todos os signos de sua individualidade particular; a marca do escritor não é mais que a singularidade de sua ausência; é preciso que ele faça o papel do morto no jogo da escrita”⁶.

A adolescente do blogue *Fragile inside* adverte: “não levem meu blog a sério. Muito do que escrevo é invenção de uma mente doentia”. Ela sabe que escrever é um jogo inventivo.

Uma autoria possível?

A história dos homens seria um corpo a corpo com os dispositivos (linguagem, escritura) que eles criaram, nos diz Agamben, no livro *Profanações*. O sujeito, o autor, não é algo que possa ser alcançado diretamente, em carne e osso; ele é o que resulta do encontro, do confronto, do

no fim do século XVIII, o discurso
e os textos se transformaram
em produto, em propriedade.
Antes disso o discurso era
um ato carregado de riscos

corpo a corpo com os dispositivos que criou e nos quais se pôs e foi posto em jogo.

A internet e os blogues são novos dispositivos. Eles fazem surgir o autor? Podemos chamar de autor aquele que escreve num blogue? Quem escreve num blogue está do lado do redator ou do lado do autor? Haveria uma posição intermediária entre o redator e o autor?

Primeiro será necessário definir o que é um autor. Para Foucault, essa função autoral não é universal, nem constante em todos os discursos, e teria se transformado ao longo da história. Sobre isso, ele afirma: “Houve um tempo em que textos que hoje chamamos de literários eram aceitos, postos em circulação, valorizados sem que fosse colocada a questão do seu autor. Em comparação os textos que chamaríamos hoje de científicos não eram aceitos na Idade Média e só mantinham um valor de verdade com a condição de serem marcados pelo nome do seu autor. As referências a Hipócrates, Plínio, por exemplo [...] eram os índices com que estavam marcados os discursos destinados a serem aprovados”⁷.

No fim do XVII e XVIII produziu-se uma mudança, uma inversão que chega até nossos dias. Nos discursos ditos científicos, a função do autor se apaga, perde valor, diante do anonimato de uma verdade estabelecida, demonstrável. E os discursos literários dependem cada vez mais dessa função, sendo que seu valor depende de quem escreveu, da circunstância na qual escreveu etc.

No fim do século XVIII, o discurso e os textos se transformaram em produto, em propriedade. Antes disso o discurso era um ato carregado de riscos. Na modernidade, a possibilidade de trans-

5 S. Beauvoir, *O segundo sexo / 2. A experiência vivida*, p. 9.

6 M. Foucault, *Ditos e escritos III. Estética: literatura e pintura, música e cinema*, p. 269.

7 M. Foucault, *op. cit.*, p. 275.



*o computador e os blogues
são dispositivos de arquivo. O excesso
de arquivo contemporâneo nos levaria
a uma perda no que diz respeito à
imaginação?*

gressão, de risco, que pertencia ao ato de escrever, migra da ciência para a literatura.

Quanto aos blogues, muitos deles carregam o nome próprio de quem os escreveu, outros trazem pseudônimos. Além disso, eles têm em geral títulos, como, por exemplo, *Aspirina light*, *The last cigarette*, *Solta no mundo*, *Caderno insone*, *Caraminholas*, *Efervescência*, *Ferida narcísica* etc.

Na internet, encontramos os blogues oficiais, como aqueles de jornalistas ligados a determinados jornais, e os blogues não oficiais, que, aliás, possibilitam uma circulação de textos capaz de driblar os circuitos mais institucionalizados. Reencontramos aqui uma dicotomia, um campo bipolar entre o lícito e o ilícito. A *web* seria um novo campo de transgressão e de profanação?

Ainda segundo Foucault, a função do autor seria: “característica do modo de existência, de circulação e de funcionamento de certos discursos no interior de uma sociedade”⁸. E, em nossa sociedade, alguns discursos seriam desprovidos dessa função do autor (uma carta particular, um contrato ou um texto anônimo que se lê na rua e tem um redator). O autor manifestaria a ocorrência de certo conjunto de discurso, com certo *status*.

Os blogues ampliaram numa escala nunca vista a possibilidade de produção e circulação de textos, de certo tipo de discurso. Mas qual seria o *status* dos blogues? Haveria diferentes valorações para os diferentes discursos na internet? Uma ideia: nos blogues encontramos autorias dissonantes em relação ao que havia antes, isto é, jorro, invenção que encontra possibilidade de transgressão e circulação inusitadas.

O excesso de arquivo e o improfanável

A falta de arquivo, o sumiço do arquivo e também o excesso de arquivo são ambos problemáticos e têm seus efeitos. Deter-me-ei, neste momento, no aspecto do excesso do arquivo, pois interessa problematizar o arquivo de si, o excesso de narratividade do eu. Os blogues arquivam certo recorte do presente, mas não são autobiografias, pois não incluem a história.

No texto “O poder do arquivo”, Roudinesco aponta-nos a questão do arquivo absoluto que remete à ideia de que se pode arquivar tudo. Diz ela: “existe em todo historiador, em toda pessoa apaixonada pelo arquivo, uma espécie de culto narcísico do arquivo... [mas] se tudo está arquivado, se tudo é vigiado, anotado, julgado, a história como criação não é mais possível: é então substituída pelo arquivo transformado em saber absoluto, espelho de si. Mas se nada está arquivado, se tudo está apagado ou destruído, a história tende para a fantasia ou o delírio, para a soberania delirante do eu, ou seja, para um arquivo reinventado que funciona como dogma”⁹. Em outras palavras: tanto a recusa do arquivo como a obediência a ele, ao seu poder absoluto, nos levariam a uma falta de imaginação, a uma impossibilidade de se pensar a história como construção.

O computador e os blogues são dispositivos de arquivo. O excesso de arquivo contemporâneo nos levaria a uma perda no que diz respeito à imaginação? No texto “Elogio da profanação”, Agamben nos fala dos museus, outro dispositivo de arquivo e da mumificação do mundo. Para ele, o museu é o lugar tópico da impossibilidade de usar: “Uma após outra, progressivamente, as potências espirituais que definiam a vida dos homens – a arte, a religião, a filosofia, a ideia de natureza, até mesmo a política – retiraram-se, uma a uma, docilmente, para o Museu. Museu não designa um lugar ou um espaço físico determinado, mas a dimensão separada para a qual se transfere o que há um tempo era percebido como verdadeiro e decisivo, e agora já não

é... De forma mais geral, tudo hoje pode tornar-se Museu, na medida em que esse termo indica simplesmente a exposição de uma impossibilidade de usar, de habitar, de fazer experiência”¹⁰.

O Museu traz o perigo de morte da experiência e da vida. Seria o Templo de antes, mas sem a possibilidade de participação no ato sacrificial que restabelecia as relações entre o humano e o divino. Por exemplo, os turistas, hoje, escondidos atrás de suas máquinas fotográficas, defendem-se do mundo, ficam impedidos de experimentar, de serem tocados pelo mundo e de usá-lo de forma diversa. Importam mais as fotos, a posse da imagem, uma prova de que se esteve em tal lugar, do que a viagem, o contato direto com a carne do mundo.

Robert Smithson, um artista americano que trabalhou com *land art*, faz uma crítica contundente aos museus. Em 1972, escreveu para o catálogo da V Documenta de Kassel¹¹ um importante texto sobre o confinamento cultural e contra a metafísica da arte. Segundo ele, o confinamento cultural teria lugar quando um curador impõe um limite para a arte a ser exibida, em vez de perguntar ao artista sobre sua proposta. Os museus seriam feitos de celas, de jaulas, ou seja, de espaços neutros que retirariam a força dos trabalhos de arte. Ele se refere a essa estética como estética da convalescença, em que o curador é uma espécie de enfermeiro com a função de separar a arte do resto da sociedade. Apenas quan-

»
*desejável seria que os blogues
não fossem meros dispositivos
de arquivo e escapes para
a impossibilidade de habitar, de
profanar e de experimentar a vida*

do o trabalho de arte estiver neutralizado, seguro, lobotomizado politicamente, é que estaria pronto para ser consumido pela sociedade. Sendo assim, as inovações artísticas só serviriam se suportassem um confinamento desse tipo.

Numa perspectiva semelhante, Agamben considera que os dispositivos midiáticos teriam como objetivo neutralizar “o poder profanatório da linguagem como meio puro, impedir que o mesmo abra a possibilidade de um novo uso, de uma nova experiência da palavra”¹².

Desejável seria que os blogues não fossem meros dispositivos de arquivo e escapes para a impossibilidade de habitar, de profanar e de experimentar a vida. O mais interessante seria fazer uma inversão, inventar um uso diferente dos blogues e do computador. Profaná-los, em vez de fazer deles um arquivo morto de si e do mundo. Deixar de lado um antigo uso, desmontá-lo: um desafio para todos nós, possibilidade de surgimento de algo novo, que não seja mera língua morta, neutralizada.

8 M. Foucault, *op. cit.*, p. 274.

9 E. Roudinesco, *op. cit.*, p. 9.

10 G. Agamben, *Profanações*, p. 73.

11 O escrito de Robert Smithson para o catálogo da V Documenta de Kassel foi incluído na antologia *Art in theory 1900-2000* que consta da bibliografia, p. 970-71.

12 G. Agamben, *op. cit.*, p. 76.

Referências bibliográficas

- Agamben G. (2007). *Profanações*. São Paulo: Boitempo.
- Beauvoir S. (1980). *O segundo sexo / 2. A experiência vivida*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- Birman J. (1999). *Mal-estar na atualidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Foucault M. (2001). *Ditos e escritos III. Estética: literatura e pintura, música e cinema*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- Harrison C.; Wood P. (2005). *Art in theory 1900-2000: An anthology of changing ideas*. Oxford: Blackwell Publishing.
- Kehl M. R. (2007). Pensamento: ética: criação, *Percurso*, n. 39, São Paulo, ano xx, dez.
- Kehl M. R. (2007). O que pode uma mulher, *O Estado de São Paulo*, 30 dez.
- Kristeva J. (2002). *As novas doenças da alma*. Rio de Janeiro: Rocco.
- Plath S. (1994). *Poemas*. São Paulo: Iluminuras.
- Roudinesco E. (2006). *A análise e o arquivo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

Dissonant authorships

Blogs: self veneration or space of alterity?

Abstract In this text, I propose to reflect about blog writing, especially by women and teenagers. Some questioning comes up about what an author is and if there is a feminine writing. The text closes with a proposition about internet and blogs.

Keywords blogs; device; authorship; feminine; file; profanation.

Texto recebido: 1/2009

Aprovado: 8/2009

Jung entre a angústia e o mito

o inconsciente coletivo como *synthoma*

Caio Liudvik

Resumo O presente artigo é um estudo sobre o capítulo “Infância” da autobiografia *Memórias, sonhos, reflexões*, de Carl Gustav Jung. Pretendemos elucidar o *mito pessoal*, de tipo profético, com o qual o psicólogo suíço representa a si mesmo ali, para então tentarmos articulá-lo com a postulação, por Jacques Lacan, de que o conceito junguiano de inconsciente coletivo é um *synthoma*, isto é, uma resposta, aqui de tipo teórico, e comparável à obra literária de James Joyce, a uma situação pessoal de extrema angústia ou mesmo de uma psicose latente.

Palavras-chave Jung; Lacan; mito; *synthoma*; angústia.

Caio Liudvik é cientista social e jornalista, mestre e doutorando em Filosofia pela Universidade de São Paulo.

Se desejarmos compreender esse homem e seu universo, não há outro meio senão reconstruir cuidadosamente, através das representações míticas que ele nos oferece, o acontecimento original a que ele se refere incessantemente e que reproduz em suas cerimônias secretas. Impõe-se um método: pela análise dos mitos, restabelecer os fatos em sua verdadeira significação.

[J.-P. Sartre]¹

Em numerosas ocasiões, ao longo de sua obra, Carl Gustav Jung (1875-1961) parece investir a psicologia moderna – ou melhor, a sua própria escola doutrinária, a psicologia analítica – de uma missão especial, com relação à religião. Missão de *salvação*, para que as verdades da fé não estivessem condenadas ao descrédito e ao desuso sob o impacto da maciça racionalização que se impunha sobre a vida pública e privada desde o Iluminismo e as revoluções burguesas². Por meio dos conceitos de arquétipo e de inconsciente coletivo, entre outros, Jung considerava estar inaugurando uma via hermenêutica que, para além da eficácia prática nos consultórios terapêuticos, aspirava a também ser um resgate do significado da religião, tomada aqui num sentido mais amplo do que o desta ou aquela confissão institucional; religião, *religere*, enquanto observância cuidadosa e (literalmente) devotada à realidade da alma.

Jung pretendeu, em obras como “Psicologia e Religião”³, reverter a cristalização dogmática que matou, para muitos, a possibilidade da experiência originária da religiosidade en-

1 J.-P. Sartre, *Saint Genet – ator e mártir*, p. 19.

2 P. Rieff, *O triunfo da terapêutica*, p. 117 ss.

3 C. G. Jung, *Psicologia e religião*.



longe da aura pacífica e transcendental que muitos junguianos da New Age lhe atribuem, o mestre suíço era franco em assumir que “vivemos sempre como que em cima de um vulcão”

quanto evento na alma (psique). Declarava-se empenhado na difícil empresa de construir uma ponte que re-ligasse (para lembrar outra das origens do termo religião, *religare*) a concepção do dogma com a experiência imediata dos arquétipos psicológicos e afirmava que encontraria os materiais necessários para tanto no estudo dos *símbolos naturais do inconsciente*, em especial os sonhos. Uma morte e ressurreição da verdade, antes figurada em crenças, instituições, e agora, num movimento de *re-volta* (no duplo sentido de um protesto iconoclastico e um retorno à origem), resgatada em seu valor originário, acessível ao *homo psychologicus* dos tempos modernos. Jung assim fazia sua, de modo peculiar, uma exigência do grande teólogo, e fundador da hermenêutica moderna, Friedrich Schleiermacher, de quem o avô paterno de Jung fora grande amigo: a primazia da “experiência espontânea” do religioso sobre os dogmas e rituais⁴.

Não é nosso foco, aqui, uma avaliação detalhada desse projeto e de seu grau de sucesso, na obra de Jung e de seus continuadores. Caberia tão-somente registrar uma convicção nossa que precedeu e se reforçou ao longo dessa pesquisa, qual seja: estamos diante de um homem excepcional, um *gênio*, para usar categoria tão ao gosto das tradições românticas alemãs de que Jung era ávido admirador, gênio, sim, mas que nem por isso estaria isento das vicissitudes e sofrimentos que parecem ser fardo de todos nós, como pedra de Sísifo, tanto mais pesada quando mais profundo o homem que a tenha no meio do caminho. Dessa perspectiva mais *existencial* em que nos colocamos, rótulos psicopatológicos como neurose ou psicose têm

menos peso heurístico do que a questão da angústia. Seria sim distorcer gravemente nossa tese resumi-la como: *Jung é um louco, e suas teses são nada mais que delírios*.

Longe da aura pacífica e transcendental que muitos junguianos da *New Age* lhe atribuem, o mestre suíço era franco em assumir que “vivemos sempre como que em cima de um vulcão”⁵. Iremos explorar algo do vulcão de tormentos subjacentes à existência concreta de Jung e à sua obra teórica, a qual é antes de tudo uma escrita subjetiva, um depoimento sobre si mesmo projetado (como os alquimistas faziam com seu próprio espírito, ao simbolizar a matéria no laboratório) em macroteorias da natureza humana. Para essa *nekyia*, como os gregos chamavam a descida ao inferno, um de nossos principais guias será Jacques Lacan, e uma afirmação em seu Seminário, livro 23 – *O Sinthoma*, dedicado a James Joyce. No capítulo VIII da obra⁶ (“Do sentido, do sexo e do real”), Lacan diz que, em *Finnegans Wake*, Joyce faz o próprio sonho ser um sonhador. E acrescenta: “É nisso que Joyce desliza, desliza, desliza até Jung, desliza até o inconsciente coletivo. Que o inconsciente coletivo seja um *sinthoma*, não há melhor prova que Joyce, pois não se pode dizer que *Finnegans Wake*, em sua imaginação, não participa desse *sinthoma*”⁷.

Eis-nos diante de um enunciado demasiado curto para a complexidade da enunciação que lhe subjaz, cujo alcance parece ir além de Joyce e se referir ao próprio Jung, cuja ruptura com Freud, em 1912-13, envolveu, entre outras divergências, a sua crítica ao olhar *personalista* – o inconsciente como configuração psíquica única, de conteúdos exclusivos de cada sujeito – da teoria freudiana; uma perspectiva que seria insensível à camada mais profunda da mente, repleta de conteúdos simbólicos comuns a todos os indivíduos, o *inconsciente coletivo*.

Lacan, ao referir-se a tal noção como um *sinthoma*, parece nos convidar não tanto a uma discussão de caráter teórico-conceitual, mas a fazer o caminho inverso daquele de Jung: do

universal ao particular, no caso, ao universo existencial do próprio Jung, cujos matizes e sulcos subjetivos teriam deixado, de modo indelével, suas digitais sobre o conceito de inconsciente coletivo.

Estará Lacan levantando a questão da possibilidade de um *caso Jung* nas bases em que estabelece, em seu seminário, o *caso Joyce*? Estará, em suma, sugerindo que a noção de inconsciente coletivo, como criação *sinthomática*, teve para Jung a função que a escrita teve para Joyce, ou seja, a de permitir que o sujeito se houvesse com uma psicose não desencadeada, portanto, com o acontecimento da forclusão do Nome-do-Pai?

Muito mais explícito nesse sentido foi D. W. Winnicott, que, em resenha da autobiografia de Jung, afirma que este autor “fornece-nos um quadro de esquizofrenia de infância, e, ao mesmo tempo, sua personalidade demonstra uma força de um tipo tal que o capacitou a curar-se sozinho”⁸. Cabe registrar que outro importante estudo psicanalítico sobre a vida de Jung, o de Paul Stern⁹, alimenta também essa direção interpretativa, ao deter-se nas perturbações emocionais que marcaram a trajetória de seu biografado.

Soa, no mínimo, próximo da função da escrita em Joyce, segundo Lacan, aquilo que Winnicott afirmou sobre a vida de Jung e sua *moléstia psicótica*. Para este autor, tal moléstia não trouxe apenas inúmeros problemas, mas também o impulso para *realizações excepcionais*. Assim, “(Jung), naturalmente, lançou um raio de luz sobre o problema que é comum a todos os seres humanos, na medida em que existem defesas

»»

queremos identificar algumas condições de possibilidade para uma ulterior elucidação do inconsciente coletivo como sinthoma de Jung

comuns contra temores intoleráveis que poderiam ser chamados de psicóticos”¹⁰.

Jung começou a escrever *Memórias, Sonhos, Reflexões* com o auxílio de Aniela Jaffé em 1957, mas o livro só veio a ser publicado em 1962, ano seguinte ao da morte do autor¹¹. Detemo-nos, como Winnicott em sua resenha, no capítulo “Infância”. Os limites do presente artigo nos sugerem a formulação e fundamentação de uma questão, sem pretender uma resposta exaustiva. Queremos identificar algumas condições de possibilidade para uma ulterior elucidação do inconsciente coletivo como *sinthoma* de Jung. Um outro conceito importante de Lacan, o *mito individual*, referido em artigo de 1953, retomado e formulado em 1978, por Jacques-Alain Miller¹² com referência a um caso de neurose, o caso freudiano do “Homem dos Ratos”¹³, é tomado aqui como baliza conceitual.

Nossa hipótese é que o *mito individual* de Jung, conforme fica patente no seu relato autobiográfico, pode fornecer importantes pistas acerca do conteúdo do *sinthoma* junguiano, um profetismo de revelação da ideia de inconsciente coletivo. Todo *sinthoma*, no sentido estabelecido por Lacan, em linhas gerais, vem fazer suplência ao buraco deixado pela forclusão do Nome-do-Pai, isto é, da função do pai simbólico que impede a criança de permanecer como o *falo* da mãe. Mas a *forclusão* (ou *preclusão*, *Verwerfung*) dessa interdição, ou seja, a *recusa* do Nome do pai, não teria, no caso (de) Jung, levado ao delírio, e sim à *suplência*. A obra criadora, uma espécie de autonomação que inscreve o sujeito na ordem simbólica, o teria protegido do desencadeamento de uma crise psíquica de consequências imprevisíveis.

4 Y. Tardan-Masquelier, *C. G. Jung: a sacralidade da experiência interior*, p. 21.

5 C. G. Jung, *op. cit.*, p. 17.

6 J. Lacan, *O Seminário, livro 23 (O sinthoma)*, p. 121.

7 J. Lacan, *op. cit.*, p. 121.

8 D. W. Winnicott, *Explorações psicanalíticas*, p. 365s.

9 P. Stern, *C. G. Jung – o profeta atormentado*.

10 D. W. Winnicott, *op. cit.*, p. 372.

11 C. G. Jung, *Memórias, sonhos, reflexões*.

12 J. Lacan, *O mito individual do neurótico*.

13 S. Freud, *Notas sobre um caso de neurose obsessiva*.



de nosso prisma investigativo,
é muito importante ver de que modo
Jung formula teoricamente o que,
nas Memórias, se traduz nos termos
de uma narrativa

Volta às origens

O que Jung pretende com esse retorno às origens – processo, aliás, típico das narrativas míticas tradicionais¹⁴ – que foi seu exercício autobiográfico? A afirmativa final do capítulo nos dá pistas importantes sobre o significado estratégico de todo este excerto do livro: “Na minha infância as coisas ocorreram tal como pude observar mais tarde entre os indígenas da África: eles agem primeiro e não sabem absolutamente o que fazem. Somente muito mais tarde refletem sobre o assunto”¹⁵.

Temos aqui as primeiras indicações de como o *mito de sua vida*, que Jung explicitamente se dedica a investigar em suas memórias¹⁶, é um *mito profético*. Por mito, aqui, Jung entende uma forma de expressão e uma representação que dê conta da demanda de sentido que cada ser humano faz a si mesmo, à sua vida e a seu lugar no mundo. A autêntica *expressão mítica* de si mesmo não seria, porém, algum conto da carochinha conveniente, mas uma imagem da totalidade da própria alma, em seus conteúdos conscientes e inconscientes¹⁷.

Na narrativa autobiográfica que começamos a trabalhar, Jung demonstra querer, em suma, mostrar, para o leitor e para si mesmo, como as verdades do inconsciente coletivo, antes de teorizadas, foram *vividas* por ele, de modo necessariamente confuso, errático, o que é típico dos processos iniciáticos nos quais o herói – neste caso, o profeta – passa por diferentes etapas de *amadurecimento* para o desempenho adequado de sua missão.

Tudo se passa como se as memórias de Jung sobre a infância traduzissem numa escala

peçoal o que o pensamento mítico faz em nível coletivo: contar sobre as origens sagradas de tudo o que existe, e nesse sentido legitimar o que existe segundo sua conformidade com o molde celestial.

É o que acontece, em especial, com o conceito de inconsciente coletivo. Assistimos, no livro, a uma gradual tomada de consciência de um homem – o próprio Jung – sobre a existência deste substrato psíquico *transpessoal* a partir de uma experiência *peçoal* e imediata, nos seus sonhos e fantasias, que afinal foram a “larva ardente e líquida a partir da qual se cristalizou a rocha que eu devia talhar”, ou seja, sua obra teórica e sua prática terapêutica¹⁸.

De nosso prisma investigativo, é muito importante ver de que modo Jung formula teoricamente o que, nas *Memórias*, se traduz nos termos de uma narrativa, a do “mito de minha vida”¹⁹: a ideia de que a matriz de toda vivência religiosa está na vocação (do latim *vocare*, chamar) dirigida ao ego pessoal pelo inconsciente coletivo, que nos fala através de seus arquétipos – em especial o *Self*, a um só tempo, e paradoxalmente, o ponto central e totalidade da psique, onde se dá a integração dos conteúdos conscientes e inconscientes. Arquétipos – além do *Self*, temos também, por exemplo, a *persona*, a sombra, a *anima* e *animus*, o velho sábio – corresponderiam a categorias universais da imaginação. E o arquétipo do *Self* teria afinidade intrínseca, senão com o Deus em si, ao menos com o Deus para nós, a *imago Dei* (imagem de Deus), a representação humana do divino, presente nas diversas religiões, inclusive naquelas, como o budismo, isentas da adoração a um Criador pessoal.

Retomando o fio inicial, as *Memórias* traçam o acidentado percurso de Jung rumo à consumação de sua missão *profética*, qual seja, o anúncio do inconsciente coletivo. Paul Stern, aliás, dá a seu importante estudo sobre o psicólogo suíço o nome de *C. G. Jung – o Profeta Atormentado*, e comenta: “O profeta, a seus olhos [os de Jung], era escolhido pelo destino para proclamar uma nova verdade ou restabelecer

uma antiga, já esquecida. Sua revelação profética era a da Realidade da Alma”²⁰.

Conforme se pode depreender da análise de Stern, o profeta ou, mais amplamente, a figura sociológica do *grande homem* destinado a remodelar, mais ou menos profundamente, valores e instituições, se associa a uma *falta* e a um *excesso*, um *a menos* e um *a mais* em relação ao homem mediano. Um *a menos* em termos de adaptação, de ajustamento e, pois, de estabilidade interior e exterior. E um *a mais* na medida em que essa precariedade pessoal, causa de turbulências e excentricidades, é na verdade uma faceta da personalidade e do destino *especiais* do *Escolhido*. A ferida que afasta o profeta de seu meio habitual é o que o impulsionará no caminho novo que irá trilhar e depois anunciar aos demais homens²¹.

Angústia infantil

O retrato que o ancião Jung dá do pequeno Carl é, sem dúvida, o de uma criança fragilizada, desamparada, marcada, inclusive, por um traço que o próprio Jung depreende da série de acidentes físicos pelos quais passou nos seus primeiros anos: “uma tendência inconsciente para o suicídio ou uma forma de resistência funesta à vida no mundo”²². O fator externo que mais o teria influenciado nesse sentido teria sido o ambiente doméstico tenso, sobrecarregado pelas brigas e pelo distanciamento afetivo (e sexual) entre seus pais, Paul Jung e Emilie Preiswerk, ambos suíços

»
o retrato que o ancião Jung dá
do pequeno Carl é, sem dúvida,
o de uma criança fragilizada,
desamparada

e de família repleta de pastores luteranos (como o próprio Paul veio a se tornar). Paul Jung, segundo Mc Lynn²³ ao estudar idiomas orientais na Universidade de Göttingen, teria se destacado, sobretudo em relação ao árabe. Mas, por volta dos trinta anos, em consequência de sua depressão, nada mais teria alcançado além de um obscuro posto de pastor da Igreja Evangélica Suíça, num recanto do Thurgau. Lacônico e discreto em público, de humor difícil e briguento na vida privada, teria enfrentado também incompatibilidade com a mulher, de personalidade *esquisita* e avessa a sua natureza sonhadora e erudita. O pai de Emilie, Samuel Preiswerk, era um brilhante pastor e sionista *avant la lettre*, mas também um adepto de práticas ocultistas. Pedia, por exemplo, que sua segunda esposa ficasse atrás dele nas prédicas, a fim de afastar os maus espíritos, e mantinha em seu escritório de casa uma cadeira reservada para o fantasma de sua primeira mulher realizar suas visitas e conversações semanais²⁴. Emilie teria “herdado uma dupla dose de mediunidade de seus pais²⁵”.

O biógrafo de Jung então prossegue: “Os problemas do casal tinham uma raiz erótica. Paul, segundo alguns, carecia de virilidade, e Emilie sentia horror a contatos físicos; possivelmente ambos os fatores estavam em jogo, numa combinação que não podia dar certo”²⁶. Temos desde já um indicador importante de precariedade, na experiência do menino Carl, da incidência do Nome-do-Pai – que não é tanto o pai *real* mas o pai simbólico, o pai dito no discurso da mãe –, algo que sabemos ter importantes consequências em termos de vulnerabilização de um sujeito à psicose.

14 M. Eliade, *Le mythe de l'éternel retour*.

15 C. G. Jung, *Memórias ...*, p. 35.

16 Y. Tardan-Masquelier, *op. cit.*, p. 18.

17 Y. Tardan-Masquelier, *op. cit.* p. 21.

18 C. G. Jung, *Memórias ...*, p. 20.

19 C. G. Jung, *op. cit.*, p. 19.

20 P. Stern, *op. cit.*, p. 7.

21 P. Stern, *op. cit.*, p. 8.

22 C. G. Jung, *Memórias ...*, p. 23.

23 F. McLynn, *Carl Gustav Jung – uma biografia*.

24 F. McLynn, *op. cit.*, p. 17.

25 F. McLynn, *op. cit.*, p. 17.

26 F. McLynn, *op. cit.*, p. 17.



*o inconsciente coletivo que ele
revelará faz suplência ao vazio
deixado por um discurso – a religião
cristã – ao mesmo tempo hegemônico
e enfraquecido, isto é, unilateral*

Teria também concorrido para a infelicidade do casal o fato de Emilie ter dado à luz três filhos que não sobreviveram ao parto, antes de que Carl nascesse, em 26 de julho de 1875, na paróquia de Kesswil²⁷. Ele ganharia uma irmã nove anos depois, diferença etária que tenderia a reforçar a solidão doméstica do menino.

Jung é bem explícito a respeito da influência negativa que recebeu desse ambiente e de como a religião, evidentemente hegemônica na atmosfera do presbitério onde cresceu, foi um fator de alívio mas também de mais angústia. Uma das suas lembranças mais remotas é a imagem de si, ainda bebê, “inquieto, febril, sem sono”²⁸, carregado nos braços do pai, que cantarola para ele melodias apaziguadoras. Jung relata que a que mais o marcou foi a canção do Soberano, cujo começo era: “Que tudo se cale, e cada qual se incline...”²⁹.

Esses dizeres da música ajudam, aliás, a caracterizar a religião que Jung herdou do pai. Ou melhor, o tipo de vivência e de função dadas à religião: *que tudo se cale*, sobretudo as dúvidas e medos, e que todos nos inclinemos ante a autoridade de dogmas que não precisam ser compreendidos, e sim acreditados. É este, ao menos, o perfil que Jung nos dá de seu pai, e seria esta a dimensão religiosa do embotamento geral da vida sofrido pelo pobre pastor interiorano.

É exatamente contra esse modelo religioso que a missão profética de Jung se estrutura em seu texto. O inconsciente coletivo que ele revelará faz suplência ao vazio deixado por um discurso – a religião cristã – ao mesmo tempo hegemônico em casa e internamente enfraquecido, isto é, *unilateral*.

Unilateral é também um termo que se refere a um traço decisivo na fenomenologia da neurose segundo Jung. Reprime o elemento da dúvida e se apega a imagens – o *Senhor Jesus*, por exemplo – que não dão conta da realidade total do Ser, que não é só benfazeja, amorosa, luminosa, mas também terrível, sinistra. Como não implicar o divino em sua imperfeita e sombria Criação? Este tema, crucial em livros de Jung, como em *Resposta a Jó*³⁰ – no qual apontará o sofredor Jó como moralmente *superior* a Deus –, percorre intensamente seu depoimento autobiográfico.

É esta uma singularidade de Jung e de sua psicologia em relação ao grande problema filosófico da *morte de Deus*, trazido à tona por Nietzsche. Para Jung, desde muito cedo, a existência de Deus foi uma evidência imediata; o que morre para ele, ou o que ele irá *foracluir*, é uma dada representação de Deus – a representação de seu pai. E, junto com ela, a representação coletiva, cristã-dogmática, de Deus como o “Sumo Bem”, o Pai amoroso totipotente. Uma sombra de suspeição caiu sobre um deus que *chamava* para si as pessoas que eram enterradas: o chamado divino, em vez de vocação para a vida, significava morte e devoramento pela Terra, após cerimônias tristes com homens “soturnos e negros, de fraque e cartola, cujos sapatos eram pretos e lustrosos e que se ocupavam com caixões negros”³¹. Também a figura do *jesuíta* se sobrecarregou de uma aura sinistra para o pequeno Carl, nisso influenciado pela verdadeira “fobia familiar”³² que testemunhava em sua casa com relação aos sacerdotes católicos; daí o “primeiro trauma consciente” de que Jung se recorda³³: uma “estranha figura com um chapéu de abas largas e uma longa veste negra”, parecia “um homem usando roupa feminina” (a *androginia*, mostrará o teórico Jung mais tarde, é componente importante dos deuses arcaicos), descendo uma colina e vindo ao encontro do pequeno Carl. “Vendo-o, senti um medo que aumentou rapidamente até tornar-se pavor mortal. Configurara-se em

minha mente a ideia apavorante: *É um jesuíta!* Pouco tempo antes, com efeito, eu ouvira uma conversa de meu pai com um de seus colegas sobre as maquinações dos *jesuítas*³⁴.

À palavra *pai*, graças a esses fatores religiosos e à tibieza pessoal que seu progenitor paterno manifestava em casa, no trabalho, na vida, Jung diz ter aprendido a associar o significado de “integridade de caráter e... fraqueza”³⁵. Já assinalamos, acima, o peso que essa peculiaridade pode ter tido na estruturação psíquica de Jung, em termos de uma possível *foraclusão* da metáfora paterna.

Outros dois significantes cruciais foram impregnados, para ele, de uma coloração afetiva imposta pelo mal-estar doméstico: “A palavra *amor* sempre me suscitava a desconfiança. O sentimento que associei com a palavra *feminino* foi durante muito tempo a desconfiança”³⁶.

Tais ansiedades se relacionam com as diversas longas estadas de sua mãe numa casa de repouso em Basel. Paul disse a seus paroquianos que ela precisava de hospitalização por causa de uma vaga queixa física, dando a entender que esta se ligava a complicações não especificadas durante o nascimento de Carl. Ao ouvir essas explicações, o menino teria se sentido “culpado e responsável pela ausência da mãe. Suas emoções foram acrescidas de uma sensação de abandono quando Paul o levou para morar com a irmã de Emilie, sua tia Gusteli, uma solteirona vinte anos mais velha que a mãe dele e que morava na velha casa dos Preiswerk, em Basel”³⁷.

Como é típico da angústia, não se tratou somente de uma desordem intelectual ou repre-

»
*outro sintoma corporal da sua
angústia infantil: os acessos
de pseudocrupe, acompanhados
da sensação de sufocamento*

sentacional, mas sim de um sofrimento psíquico que se alastrou pelo *corpo*: ele menciona, por exemplo, sua crise de eczema generalizado, aos três anos, como tendo possível motivação psicológica: uma separação momentânea de seus pais³⁸. Jung também mencionará, no capítulo sobre a adolescência, as crises de convulsão – tidas inicialmente como epilepsia – que passaram a acometê-lo sempre que se lhe ordenassem que fosse à escola ou estudasse os livros didáticos. Os colegas de escola, em vez de arrancá-lo da angústia doméstica, agregavam-lhe outro tipo de angústia, a de se sentir despersonalizado: eles “me alienavam de mim mesmo [...] me arrastavam e constrangiam a ser diferente do que eu pensava ser”³⁹. O contato com eles também lhe devolvia, especularmente, uma autoimagem em termos *sociais*, fazia-lhe se conscientizar de sua condição de pobreza em comparação aos outros. Além dos colegas, também os professores tinham com ele uma relação tensa, inclusive porque Carl atraía, de quando em quando, a suspeita de ter plagiado trabalhos escolares, cujo nível intelectual parecia estar muito acima do potencial demonstrado no dia a dia por aquele frágil garoto.

Outro sintoma corporal da sua angústia infantil: os acessos de *pseudocrupe* (a crupe é uma obstrução aguda da laringe, devido a causas diversas, desde alergia até tumor), acompanhados da sensação de sufocamento. “Durante essas crises ficava de costas na cama, inclinado para trás e meu pai me sustinha. Um círculo azul-brilhante, do tamanho da lua cheia e onde se moviam formas douradas que eu tomava por anjos, pairava sobre mim. Esta visão aliviava a

27 D. Bair, *Jung – uma biografia*.

28 C. G. Jung, *Memórias ...*, p. 22.

29 C. G. Jung, *op. cit.*, p. 22.

30 C. G. Jung, *Resposta a Jó*.

31 C. G. Jung, *Memórias ...*, p. 24.

32 F. McLynn, *op. cit.*, p. 21.

33 C. G. Jung, *Memórias ...*, p. 24s.

34 C. G. Jung, *op. cit.*, p. 24.

35 C. G. Jung, *op. cit.*, p. 23.

36 C. G. Jung, *op. cit.*, p. 23.

37 D. Bair, *op. cit.*, p. 40.

38 C. G. Jung, *Memórias ...*, p. 22.

39 C. G. Jung, *op. cit.*, p. 31.



o que separa o interno e o externo, ou o invisível e o visível, é também o que demarca o eterno e o efêmero

angústia da sufocação cada vez que esta ocorria. Mas a angústia reaparecia nos sonhos”⁴⁰.

A revelação do inconsciente coletivo

Adentramos, nesta última citação, outro território crucial do discurso autobiográfico de Jung: o seu *mundo interior*. E o que separa o interno e o externo, ou o invisível e o visível, é também o que demarca o eterno e o efêmero, como vemos nas palavras de Jung no Prólogo das *Memórias*: “A vida sempre se me afigurou uma planta que extrai sua vitalidade do rizoma; a vida propriamente dita não é visível, pois jaz no rizoma. O que se torna visível sobre a terra dura um só verão, depois fenece [...]. O que vemos é a floração – ela desaparece. Mas o rizoma persiste”⁴¹.

O rizoma, em termos psíquicos, corresponderia ao território do inconsciente coletivo, mãe e matriz uniforme e inata de que cada ego – e seu respectivo inconsciente *pessoal* , equivalente ao Id freudiano – seria uma floração pontual e passageira, na superfície da realidade espaço-temporal. E esta autobiografia, afirma o autor, será dedicada justamente ao rizoma; no máximo, aos acontecimentos externos pelos quais o mundo eterno se manifestou⁴². Mas, tão ou mais importantes que os fatos que se desenrolaram no raso da vida de sua *personalidade número um* , modo como Jung classifica sua identidade aparente, o *eu* – foram as irrupções da *personalidade número dois* (o *Self* , centro profundo da personalidade). Jung, aliás, se esforça em dizer que essa percepção dividida de si mesmo “não tem nada em comum com a ‘dissociação’, no sentido médico habitual”⁴³. Mas é possível dizer que se

tratava de uma vivência que tamponava algo da angústia e do desamparo que o frágil Carl sentia ante o mundo hostil que o circundava. Pois o *número dois* se lhe parecia um velho sábio, magnânimo, que remontaria nas eras, para além do pobre filho de pastor engolfado pelo desamor doméstico, pela inconsciência espiritual de pastores e devotos e pela frieza escolar.

É sob um regime severo de segredo que Jung se *comunicava* com este *número dois* . Este vinha a seu encontro sobretudo mediante sonhos e fantasias – que é como, mais tarde, Jung conceberia a via régia de sua terapêutica, confiante de que, nos símbolos e imagens produzidos pela mente não racional, está a chave para o acesso às energias coletivas de que poderia depender a restauração da saúde anímica do sujeito.

Se uma religião tem como componentes básicos o mito – narrativas sagradas que dão sentido ao universo – e o rito, que presentifica e põe em ato seus valores e representações, não exageramos ao dizer que, na ótica retrospectiva do octogenário Jung, o menino Carl viveu praticamente uma *religião particular* . Sobre os mitos, falaremos em breve; e os ritos? Estavam no lugar do que supostamente deveriam ser as *brincadeiras* infantis de Carl. Estas tomavam, porém, outra magnitude para ele; vide o bonequinho de madeira que ele talhou, guardou num pequeno estojo e escondeu no sótão de casa, para momentos (reservados) de contemplação. Nos bolsos de sua própria calça, Carl guardou e manteve consigo um seixo que colheu junto ao Reno e pintou de várias cores com uma aquarela; era a pedra do homenzinho, da qual caberia a Carl cuidar, e que deveria levar ao encontro daquele, nos momentos de contemplar.

Jung assim obtinha uma configuração plástica para o sentimento misterioso de força interior que o socorria nas horas de maior aflição da *personalidade número um* . “Sentia-me [com aqueles objetos] seguro e a sensação penosa de divisão interior desapareceu”⁴⁴. Somente anos depois, durante os preparativos de seu livro *Símbolos da Transformação* – que marcou

a sua ruptura com Freud e a consolidação de sua *poética do mito* psicoterapêutica⁴⁵ – ele veio a se aperceber de analogias de seu rito privado com costumes arcaicos⁴⁶. Foi nesse momento, com o retorno da lembrança infantil expressa na forma de práticas sociais primitivas, que Jung foi, “pela primeira vez, levado à ideia de que existem elementos arcaicos na alma, que não penetraram na alma individual a partir de uma tradição qualquer”⁴⁷. Curiosamente, aliás, o campo de aplicação preferencial dessas descobertas de Jung era o dos psicóticos. A escola de Zurique, com Bleuler e Jung à frente, já se destacava, desde o início do século xx, pelos importantes avanços no estudo da esquizofrenia (vide os estudos de associação de palavras introduzidos por Jung no estudo dos *complexos*, termo de sua autoria), o que veio a entusiasmar Freud quanto à possibilidade de levar para este campo os princípios e possibilidades que a psicanálise elaborara no tratamento de histéricos. Segundo Jung, os psicóticos estariam expostos mais diretamente do que os neuróticos à irrupção dos conteúdos arcaicos da psique.

Quanto à sua mitologia pessoal, era constituída pelo que veio depois a chamar de inconsciente coletivo, um Outro que não é o Grande Outro lacaniano da linguagem, mas sim um ente dotado de uma intencionalidade superior, como se fosse o próprio Deus. “O que falava em mim nesse tempo? Quem propunha as questões supremas? Quem reunia o alto e o baixo, estabelecendo a base de tudo o que preencheria a segunda metade da minha vida de tempestades

40 C. G. Jung, *op. cit.*, p. 31.

41 C. G. Jung, *op. cit.*, p. 20.

42 C. G. Jung, *op. cit.*, p. 20.

43 C. G. Jung, *op. cit.*, p. 52.

44 C. G. Jung, *op. cit.*, p. 33.

45 C. Liudvik, “Um arcaísmo moderno”, p. 191s; cf. C. G. Jung, *Símbolos da transformação*.

46 C. G. Jung, *Memórias ...*, p. 34.

47 C. G. Jung, *op. cit.*, p. 34.

48 C. G. Jung, *op. cit.*, p. 28.

49 C. G. Jung, *op. cit.*, p. 25s.

50 C. G. Jung, *op. cit.*, p. 45s.

51 P. Stern, *op. cit.*, p. 7.

quanto à sua mitologia pessoal,
era constituída pelo que veio depois
a chamar de inconsciente coletivo,
um Outro que não é o Grande Outro
lacaniano da linguagem

apaixonadas? Quem perturbava a tranquilidade e a inocência com esse pesado pressentimento da vida humana, a mais madura? Quem, senão o hóspede estrangeiro, vindo do alto e do baixo?”⁴⁸.

O pai, pálido representante do cristianismo oficial cujo Deus, ele sim, estava morto, nada tinha em comum com essa divindade misteriosa, ctônica, terrível, capaz, por exemplo, de – no primeiro sonho de que Jung se recorda, por volta dos três anos de idade – tomar a forma de um grande pênis, cuja parte superior era envolta por halo luminoso, e postada sobre um trono de uma câmara subterrânea⁴⁹. Noutra ocasião, para grande pesar e resistências de um rapaz cujo mundo cultural era, quisesse ou não, sobrecarregado da moral cristã, Carl teve uma fantasia de que Deus, do alto do céu, defecava em cima da nova catedral da Basileia, aniquilando-a⁵⁰.

Jung estava convicto de que não era ele o responsável por tais imagens, mas uma vontade superior, que *queria* que ele blasfemasse, isto é, que ele rompesse com os limites éticos do cristianismo oficial. Mas não se tratava de uma experiência de dessacralização, ao contrário: o cerne do “evangelho de interiorismo” de C. G. Jung⁵¹ está no anúncio de que o sagrado nos fala através de nossa própria *alma* inconsciente, que é bela e horrenda, boa e má, devota e blasfema, assim não se ajustando a qualquer manual de boas maneiras dogmáticas.

Diferentemente do que se dava em relação a seu pai cristão, em sua mãe Jung pressentia uma estranha familiaridade com o inconsciente pagão em que estava sendo iniciado. Carl, de fato, também percebia na mãe esta duplicidade





*o que sobressai é o retrato
de um chamamento profético que dá
sentido a uma existência que de outro
modo naufragaria na angústia
e no isolamento*

de personalidades número um e número dois. Por um lado, a pacata, contida, estreita esposa do pastor, de outro, uma mulher misteriosa, dotada de uma energia e de uma sabedoria selvagens, que ficavam mais claras durante a noite, por exemplo, nas visões do menino Jung: “Meus pais dormiam separados. Eu dormia no quarto de meu pai. Da porta que conduzia ao quarto de minha mãe vinham influências inquietantes”⁵². Uma terrível aura de mistério tomava sua mãe. “Uma noite vi sair de sua porta uma figura algo luminosa, vaga, cuja cabeça se separou do pescoço e planou no ar, como uma pequena lua. Logo apareceu outra cabeça que também se elevou. Esse fenômeno repetiu-se umas seis ou sete vezes”⁵³.

Eis-nos aqui, aliás, diante de um dos indícios mais fortes da adequação do juízo de Winnicott sobre a esquizofrenia infantil de Jung. É tempo de voltarmos a essa questão, dando especial ênfase aos nexos entre mito individual e *sinthoma* no caso do psicólogo suíço.

Mito individual

Apresentamos acima a forma pela qual Jung narra o *mito de sua vida*, ou de parte desta, a infância. E o que sobressai é o retrato de um chamamento profético que dá sentido – seja como significado, seja como direcionamento – a uma existência que de outro modo naufragaria na angústia e no isolamento.

Como dissemos, esta nos parece uma senda valiosa para entender o que Lacan quer dizer ao chamar o inconsciente coletivo de *sinthoma*. James Joyce faz seu *alter ego* Stephen Dedalus

dizer, a certa altura do *Ulisses*: “A história é um pesadelo do qual estou tentando despertar”⁵⁴. Em certo sentido, sua escrita, ao implodir com os cânones do sentido e da comunicabilidade intersubjetiva, é esse expediente de despertar do pesadelo da história, pelo ingresso na suspensão espaço-temporal do sonho. Ora, o conceito de inconsciente coletivo opera efeito análogo, de abolição imaginária da história, de reintegração da multiplicidade empírica num Uno transcendente, numa identidade arquetípica universal, ao fazer do ego presente uma efêmera floração do rizoma ancestral, o inconsciente inato, sua *personalidade número dois*, cuja sabedoria e poder excediam e compensavam a frágil inserção da personalidade número *um* no mundo. E nesse sentido Jung encontrará o eixo ordenador para uma experiência pessoal marcada por angústias acentuadas, mas que não chegaram a tragá-lo justamente por terem sido postas a serviço de si e de sua obra.

Além de mítica nos termos do próprio Jung, a construção da autoimagem do autor, em seu relato autobiográfico, é um mito também no sentido que Jacques Lacan concebeu para a noção de *mito individual*. Como? Cabe-nos recordar brevemente o contexto em que Lacan apresenta tal noção como sendo pertinente à teoria e à clínica.

Lacan nos dá uma indicação preciosa a esse respeito, em 1966, quando afirma, sobre o ensaio *O Mito Individual do Neurótico*, que viria a ser publicado em livro apenas em 1978, por Jacques-Alain Miller: “Ali produzimos [no *Collège philosophique* de Jean Wahl] um mito individual do neurótico, início de uma referência estruturalista como forma (o primeiro texto de Claude Lévi-Strauss sobre o mito)”⁵⁵.

Nos limites de nosso trabalho, precisaremos nos deter nestas origens lévi-straussianas do conceito de *mito individual*⁵⁶, sem detalhar as aplicações específicas que Lacan faz, no ensaio em questão, ao retomar o caso clássico de neurose obsessiva do *Homem dos Ratos*, discutido por Freud em texto de 1909⁵⁷.



a grande diferença estará
na natureza coletiva do mito xamânico,
e individual, no caso do analisante

O antropólogo francês analisa um caso de cura xamanística entre os índios Cuna, do Panamá. Trata-se de longo encantamento, cuja versão indígena ocupa dezoito páginas, divididas em quinhentos e trinta e cinco versículos, e utilizado como meio de auxiliar a um parto difícil. Lévi-Strauss, primeiramente, resume o enredo do cântico, isto é, a *viagem* que o xamã, auxiliado pelos seus espíritos protetores, faz ao mundo sobrenatural, para ali combater o espírito maligno que estava atravancando o parto da gestante. E o que lhe chama a atenção é como este mundo abstrato, em vez de se colocar numa esfera remota e abstrata, tem como teatro de ações o corpo e os órgãos internos da doente. Temas míticos e fisiológicos se entrelaçam a ponto de serem quase indistinguíveis, o que, segundo Lévi-Strauss, tem um efeito psicológico sobre a paciente – fornece-lhe uma *linguagem* e uma *significação* socialmente compartilhadas para o que antes era um caos informe de sensações inefáveis e dolorosas. A finalidade principal do canto parece ser descrever essas dores, nomeá-las, apresentá-las “sob uma forma que pudesse ser apreendida pelo pensamento consciente e inconsciente”⁵⁸.

Eis-nos diante da eficácia simbólica daquela técnica terapêutica: não obstante seu caráter fantasioso, a narrativa permite “tornar pensável uma situação dada inicialmente em termos afetivos, e aceitáveis para o espírito as dores que o corpo se recusa a tolerar”⁵⁹. E é por esse caminho que o antropólogo, na parte final do artigo, sugere interessantes paralelos estruturais entre a cura xamanística e o moderno processo analíti-

co, passando por aspectos tais como a conscientização (verbalização) de conflitos, a abreação e a transferência⁶⁰. Nos dois casos, lançar-se-ia mão do *mito* (*mythos* aqui no sentido mais geral de uma narrativa fantástica, por oposição a *logos* e à premissa da adequação objetiva do discurso à realidade empírica).

A grande diferença estará na natureza coletiva do mito xamânico, e individual, no caso do analisante. “O doente atingido de neurose liquida um mito individual, opondo-se a um psicanalista real; a parturiente indígena supera uma desordem orgânica verdadeira, identificando-se com um xamã miticamente transposto”⁶¹.

Enquanto o xamã, por uma espécie de sugestão, aplica à paciente uma história que remonta diretamente ao acervo do passado coletivo, ao *Grande Outro* lacaniano, aos *primórdios* arquetípicos, o neurótico volta às suas próprias origens pessoais, reinventando seu passado pela palavra – a sua própria, não a do terapeuta, embora numa situação transferencial, que inclui pois o Outro – com vistas a rememorar e assim extirpar os fatores causadores do sofrimento atual. Nos dois casos, a linguagem revela-se dotada de eficácia simbólica não pela capacidade de espelhar uma realidade em si, mas por *inter-vir* nas representações mentais e no próprio corpo, dirigindo-os ao restabelecimento da saúde.

De especial relevância para Lacan é a passagem na qual Lévi-Strauss observa que as constelações psíquicas que o neurótico carrega, e que o fazem sofrer, são de natureza mítica⁶². Isso quer dizer que o acontecimento empírico, a despeito de sua particularidade concreta, é assimilado pelo sujeito – neurótico ou psicótico⁶³ – segundo

52 C. G. Jung, *Memórias...*, p. 30.

53 C. G. Jung, *op. cit.*, p. 30.

54 J. Joyce, *Ulisses*, p. 39.

55 J. Lacan, *Escritos*, p. 76.

56 O texto de Lévi-Strauss em questão é “A Eficácia Simbólica” (1949), depois incluído pelo autor no livro *Antropologia estrutural*.

57 Freud, *Notas sobre ...*

58 C. Lévi-Strauss, *Antropologia estrutural*, p. 226-7.

59 C. Lévi-Strauss, *op. cit.*, p. 228.

60 C. Lévi-Strauss, *op. cit.*, p. 229.

61 C. Lévi-Strauss, *op. cit.*, p. 230.

62 C. Lévi-Strauss, *op. cit.*, p. 233.

63 C. Lévi-Strauss, *op. cit.*, p. 234.



no caso de Jung, o curioso é ver uma espécie de solução de compromisso entre o que, em Lévi-Strauss e Lacan, aparece de modo disjuntivo

estruturas mentais *a priori*, comuns a todos os homens e culturas, uma série de leis a que se pode dar o nome de *função simbólica*. Estamos aqui no âmbito da definição lévi-straussiana – de tanta importância para o primeiro ensino de Lacan – do *inconsciente*. Não como um mero depósito de lembranças recalçadas de natureza pessoal, mas tampouco um acervo de significados potencialmente universais *à la Jung*. O inconsciente, vazio de imagens, limita-se à função de impor determinadas leis a “elementos inarticulados que provêm de outra parte; pulsões, emoções, representações, recordações”⁶⁴. É a *gramática* subjacente aos diferentes léxicos individuais que cada qual produz em sua vida concreta. É o que permite, em suma, a existência do *discurso*.

O mito, segundo Lévi-Strauss, é sempre uma *procura do tempo perdido*, é uma abolição da experiência meramente cotidiana e um retorno às origens, como aludimos acima. “Esta forma moderna da técnica xamanística, que é a psicanálise, tira, pois, seus caracteres particulares do fato de que, na civilização mecânica, não há mais lugar para o tempo mítico, senão no próprio homem”⁶⁵.

O que Lévi-Strauss sugere é, pois, que a psicanálise é um avatar no século xx da *eficácia simbólica* já conhecida e posta em prática terapêuticamente pelas civilizações desde os tempos remotos do xamanismo. Um avatar que presume, como condição de possibilidade, a emergência do sujeito moderno, e não a extinção, mas a *individualização* da experiência mítica.

Para Lacan, que fará uso desses pressupostos, há, com efeito, no cerne da experiência analítica, algo que é, propriamente falando, um mito

“na medida em que a psicanálise não se reduz ao discurso da ciência, nem, pois, à definição clássica de verdade como adequação entre intelecto e coisa.”⁶⁶. Em uma de suas formulações, o mito “é o que confere uma fórmula discursiva a qualquer coisa que não pode ser transmitida na definição da verdade [...]”⁶⁷.

Mais adiante, o psicanalista francês afirma que se poderia definir o mito como uma “certa representação objetivada de um *epos* ou de uma *gesta*, exprimindo de forma imaginária as relações fundamentais de um certo modo de ser humano numa determinada época”; e assim entendido ele poderia ter sua *função* encontrada “no próprio vivido de um neurótico”⁶⁸.

Mutatis mutandis, esta dimensão de mito individual, essencial à experiência analítica, ganha expressão também no caso aqui em questão, a historicização imaginária que Carl Jung faz de si mesmo em suas *Memórias*. Trata-se, a nosso ver, de uma narrativa que individualiza determinado protótipo mítico, o do *profeta*, pela narração das vicissitudes de um *eleito* divino, cuja missão era revelar ao mundo o inconsciente coletivo como o Outro que vem se pôr no lugar do Deus convencional que Jung herdara de seu meio social e, em particular, de seu pai. E o Deus de seu pai era em certo sentido o Pai fraco, o Pai morto, do qual a civilização pós-cristã se vê obrigada, apontou Nietzsche, a fazer o luto, nem que, num primeiro momento, mediante um niilismo depressivo.

No caso de Jung, o curioso é ver uma espécie de solução de compromisso entre o que, em Lévi-Strauss e Lacan, aparece de modo disjuntivo: não se trata de um mito individual *por contraste* com o mito coletivo. O mito de Jung é individual e coletivo: individual por afrontar a mitologia instituída e vigente na época – o imaginário cristão eclesial –, e coletivo por resgatar certa ideia de ancestralidade filogenética, e por se valer dos protótipos da missão profética tradicional. E, como para o paciente do xamã e do analista, é um mito que permite a travessia de um impasse, transfiguração de uma situação

existencial de estagnação, de ausência dos ventos indispensáveis à viagem, como no caso das tropas gregas detidas pela deusa Ártemis no porto de Áulis, antes da partida para Troia.

Assim como para Lacan o parricídio descrito em *Totem e Tabu* é um mito de Freud, podemos desse modo dizer que o inconsciente coletivo é um mito de Jung e um mito para Jung, o que, entre outras consequências, certamente nos deveria pôr de sobreaviso em relação a cristalizações e receitas, que correm o risco de apelar para a imposição de significantes próprios do analista – projeções contratransferenciais, pressupostos vindos de citações de teorias ou dicionários de símbolos – sobre a existência irredutivelmente particular, a história de vida peculiar do sujeito que vem à análise, no que tem de sentido e não sentido. O inconsciente coletivo nasceu como uma *metáfora* pessoal, de estatuto análogo ao da literatura de Joyce; é, em vez de uma chave universal de decifração dos mitos como psicologia, uma conversão da psicologia em mito, um ciclo mítico a mais no acervo da imaginação literária universal. Erro lamentável na aplicação prática desse dispositivo mítico é a frequente tentação de literalizar o literário, dogmatizando e desperdiçando o seu inegável frescor intuitivo em nome de uma ingênua escolástica dos símbolos, os quais, assim como o paciente individual, se veem também emudecidos, deixam de falar de si mesmos, a partir de seu contexto próprio, em nome de vagas homogeneidades construídas por um olhar de sobrevoo e sugestionado pela ilusão da seletividade.

Sem cuidado e sutileza no manejo das fábulas e personagens conceituais deste moderno *narrador* (no sentido forte que a palavra toma em Walter Benjamin, ou seja, o contador de histórias que cria laços coletivos mediante experiências, conselho e sabedoria que transmi-

»
*o inconsciente coletivo nasceu como
uma metáfora pessoal, de estatuto
análogo ao da literatura de Joyce*

te com suas narrativas), esvai-se assim a *eficácia simbólica* do mito terapêutico legado por Jung, tesouro de imagens e símbolos recolhidos de diversas tradições culturais e capazes de funcionar, aqui e agora, como argila de modelar para almas em sofrimento pela ausência de significado, de transcendência, de pertença a um Todo maior, almas para as quais os antigos altares sacros do Sentido já não passam de museu ou cemitério. O caminho aberto por Jung é resgatado assim em sua dimensão de aventura, risco, *emoção de lidar*, como um paciente de Nise da Silveira chamou certa vez o trabalho artístico em *terapia*, termo cujo sentido primário, lembremos, é *cuidado do Ser*. Nise, aliás, cujo trabalho com pacientes esquizofrênicos, trocando o eletrochoque pelo ateliê e pelo afeto, é um dos mais brilhantes exemplos da potência da poética junguiana como mitologismo capaz de ficcionalizar (fiar, tecer) e tornar mais expressiva a existência.

O mito, quando vivo, não é uma mera mentira, mas, como nos ensinou o sábio de Kusunacht, um símbolo, a melhor expressão possível de algo incompreensível; é expressão de algum aspecto essencial da vida, bela e absurda, generosa e cruel. É uma forma de tornar possível a existência humana, protegê-la do *não-sentido* ou da proliferação delirante de sentidos. Lacanianamente, diríamos que é, e na vida de Jung o foi também, uma defesa contra o *Real* – que é sempre o *Real do corpo* – que o assediava de forma avassaladora desde a infância, na forma da depressão materna – de tanto impacto *psicotizador*, segundo Winnicott –, da tensão familiar, da hostilidade do mundo, da precariedade

64 C. Lévi-Strauss, *op. cit.*, p. 235.

65 C. Lévi-Strauss, *op. cit.*, p. 236.

66 J. Lacan, *O mito ...*, p. 47.

67 J. Lacan, *op. cit.*, p. 47.

68 J. Lacan, *op. cit.*, p. 48-9.

da vida, das insuficiências, lacunas e sombras do discurso religioso.

Contra todas essas turbulências e riscos de naufrágio, Jung teria se agarrado a uma nau não meramente teórico-abstrata, mas existencial: a ideia de um *verdadeiro Eu* – o Si-mesmo arquetípico, núcleo comum de consciente e inconsciente. Sua personalidade número dois, aquela sabedoria ancestral e indomável que fez do menino Carl um su-

jeito, um *corpo*, menos vulnerável. É o que ele teria pretendido, pelo menos. E, nisso, oferece-nos um testemunho, tão valioso quanto o de Joyce acerca da escrita, da invenção teórico-literária de mundos paralelos. *Sinthoma* que, à falta de um Nome-do-Pai internalizado, funciona como *falo*, um tronco na vertical, impedindo, segundo a imagem (*mítica*, também ela) de Lacan, o fechar da boca do crocodilo devorador que é o gozo das Mães.

Referências bibliográficas

- Bair D. (2006). *Jung – uma biografia*. Trad. Helena Londres. São Paulo: Globo.
- Eliade M. (1969). *Le mythe de l' éternel retour*. Paris: Gallimard.
- _____. (1989). *Mitos, sonhos e mistérios*. Trad. Samuel Soares. Lisboa: ed. 70.
- Freud S. (1988) *Notas sobre um caso de neurose obsessiva*. Edição Standard (vol. x). Rio de Janeiro: Imago.
- Joyce J. (2005). *Ulisses*. Trad. Bernardina da Silveira Pinheiro. Rio de Janeiro: Objetiva.
- Jung C. G. (1999). *Psicologia e religião*. Trad. Dom Mateus Ramalho Rocha. Petrópolis: Vozes.
- _____. (2001). *Memórias, sonhos, reflexões*. Trad. Dora Ferreira da Silva. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001.
- _____. (2001). *Resposta a Jô*. Trad. Pe. Dom Mateus Ramalho Rocha. Petrópolis: Vozes.
- _____. (2007). *Símbolos da transformação*. Trad. Eva Stern. Petrópolis: Vozes.
- Lacan J. (1987). *O mito individual do neurótico*. Trad. Brigitte Cardoso e Cunha (et. al.). Lisboa: Assírio e Alvim.
- _____. (1998). *Escritos*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- _____. (2007). *O seminário, livro 23 (O sinthoma)*. Trad. Sérgio Laia. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Lévi-Strauss C. (1970). Valemos mais que os selvagens?. In: Lévi-Strauss C. (et. al.), *Mito e linguagem social*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- _____. *Antropologia estrutural*. Trad. Chaim Samuel Katz & Eginardo Pires. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, s/d.
- Liudvik C. (2007). Um arcaísmo moderno. In: Costa Pinto M. (org.), *O livro de ouro da psicanálise*. São Paulo: Ediouro.
- Mclynn F. (2002). *Carl Gustav Jung – uma biografia*. Trad. Marcos Aarão Reis e Valéria Rodrigues. Rio de Janeiro: Record.
- Rieff P. (1990). *O triunfo da terapêutica*. Trad. Raul Fiker e Ricardo Pinheiro Lopes. São Paulo: Brasiliense.
- Sartre J.-P. (2002). *Saint Genet – ator e mártir*. Trad. Lucy Magalhães. Petrópolis: Vozes.
- Stern P. (1977). *C. G. Jung – o profeta atormentado*. Trad. Osvaldo Barreto. Rio de Janeiro: Difel.
- Tardan-Masquelier Y. (1994). *C. G. Jung: a sacralidade da experiência interior*. Trad. Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus.
- Winnicott D. W. (2005). *Explorações psicanalíticas*. Trad. José Octavio de Aguiar Abreu. Porto Alegre: Artes Médicas Sul.

Jung between anxiety and myth: collective unconscious as *synthom*

Abstract This is a study about the chapter “First years” of Carl Gustav Jung’s autobiography *Memory, dreams, reflections*. We intend to elucidate the *personal myth*, of a prophetic type, through which the Swiss psychologist represents himself, and to articulate it with Lacan’s view of Jung’s concept of *collective unconscious* as a *synthom*, i. e. answer. In this case it is of a theoretical type, comparable to James Joyce’s literary work, and was useful in a situation of extreme anxiety or even a latent psychosis Jung went through after his breaking off from Freud.

Keywords Jung; Lacan; myth; *synthom*; anxiety.

Texto recebido: 10/2008
Aprovado: 9/2009

Marta Gerez Ambertín

Supereu: avesso do desejo

Realização: Andréa Carvalho Mendes de Almeida, Bela M. Sister, Danielle Breyton, Deborah Cardoso, Silvio Hotimsky e Susan Markuszower.

Tradução: Stella Maris Schebli.

Por mais de trinta anos, Marta Gerez Ambertín, psicanalista argentina, rastreou de maneira exaustiva o conceito de supereu na teoria psicanalítica, retomando os textos de Freud e Lacan para tentar desfazer os inúmeros mal-entendidos que surgiram nas leituras pós-freudianas.

Instância polêmica, assim ela nos apresenta o supereu: “não é individual nem social; não é interior nem exterior; não é própria nem alheia e, mais ainda, não é somente mera identificação ao pai, tampouco uma simples herdeira do complexo de Édipo. Nem materno nem paterno, nem feminino nem masculino, nem precoce nem maduro... seus enigmas invadem com interrogações a teoria e a clínica psicanalíticas”¹.

Nos vários livros que escreveu, alguns já publicados em português – *As vozes do supereu* (Ed. de Cultura e EDUCS, 2003) e *Imperativos do supereu – Testemunhos clínicos* (Escuta, 2006) e nos inúmeros artigos escritos para revistas especializadas, na Argentina e no exterior, Marta Ambertín sustenta a correspondência entre supereu, masoquismo e pulsão de morte. Enfatiza a paradoxal formulação do supereu como herdeiro do Isso e do Complexo de Édipo e corrobora a sua implacável crueldade, como imperativo de gozo, avesso do desejo inconsciente.

A partir do referencial lacaniano, toma o supereu como ordenador para uma clínica diferencial da neurose, psicose e perversão, e propõe algumas direções para o desenvolvimento da clínica analítica.

Suas formulações ao redor da problemática do super eu e da culpa lançam luz para se pensar questões ligadas à problemática

¹ Em *As vozes do supereu*, São Paulo, Ed. de Cultura e EDUCS, 2003, p. 21.



da modernidade, assim como de fenômenos sociais que dizem respeito ao mal-estar na cultura nos dias de hoje.

É em seu último livro publicado no Brasil, *Entre dívidas e culpa: sacrifício* (Cia de Freud, 2009) que explicita as duas vertentes do sacrifício: as que permitem o laço social, o encontro dos sujeitos, e aquelas que aniquilam, podendo levar, entre outros, ao assassinato ou ao suicídio. Nele, Marta Ambertín se indaga sobre o que a psicanálise tem a dizer sobre o fascínio que as práticas sacrificiais podem adquirir tanto no sujeito como nos grupos sociais e que contribuições pode trazer para a economia do sacrifício.

Consequente com suas investigações, Marta Ambertín, também há muitos anos, participa de pesquisas com sociólogos, advogados e psicanalistas, no Centro de Investigações Sociológicas da Faculdade de Direito da Universidade de Tucumán, em pesquisas que abordam o entrecruzamento do discurso jurídico e o discurso psicanalítico para pensar o problema do crime, da culpa, da responsabilidade e os efeitos da sanção penal na subjetividade, assim como o lugar que cabe ao sujeito ator do delito. Trata-se de uma busca por ferramentas de abordagem para um possível campo de operação conjunta, que cada vez mais vem obtendo reconhecimento na área judicial².

Sua longa trajetória na psicanálise, marcada pela perseguição política nos tempos da ditadura militar Argentina, estende-se por diversos países, passando pela França e alguns países na América Latina. Sua história com o Brasil, em particular, vem dos anos de 1990, quando foi convidada a ministrar cursos em diversas universidades, culminando com a realização de seu pós-doc na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. É integrante da Associação Universitária de Pesquisa em Psicopatologia Fundamental e participa ativamente no intercâmbio de trabalhos envolvendo principalmente Brasil e Argentina.

Esta entrevista foi feita por escrito, em julho de 2009. Agradecemos a disponibilidade e gentileza com que Marta Ambertín respondeu a nossas perguntas, e esperamos que o leitor que já tenha tido a oportunidade de conhecer um pouco de seu pensa-

a minha formação psicanalítica começou com Marie Langer, Armando Bauleo, Juan Carlos Volnovich e Gilou García Reynoso, entre outros

mento possa se atualizar sobre suas mais recentes produções, e que aquele que toma contato pela primeira vez com suas ideias possa se interessar por sua instigante e genuína contribuição à transmissão da psicanálise.

BELA M. SISTER E
DEBORAH JOAN DE CARDOSO

PERCURSO A senhora poderia nos contar sobre sua trajetória na psicanálise? E sobre seu percurso no México, Costa Rica e Brasil?

MARTA GEREZ-AMBERTÍN A minha trajetória na psicanálise iniciou-se em 1970, quando fiz análise com Enrique Pichón Rivière e em seguida com Alberto Pargament. A minha formação psicanalítica começou com Marie Langer, Armando Bauleo, Juan Carlos Volnovich e Gilou García Reynoso, entre outros. Prossegui na Argentina e na França minha formação freudo-laciana, que é incessante.

Do conjunto de mestres, guardo uma imensa gratidão pela generosa transmissão de Jacques Hassoun. Em 1976, na cidade de San Miguel de Tucumán, fundei o Grupo de Estudos Psicana-



minha relação com o Brasil iniciou-se em 1992, quando fui convidada para dar um seminário na Escola de Psicanálise do Rio de Janeiro. Alguns anos depois dei um curso no Departamento de pós-graduação da PUC do Rio de Janeiro

líticos Sigmund Freud que, em 1980, passou a se chamar Centro Psicanalítico Sigmund Freud e, em 1995, Fundação Psicanalítica Sigmund Freud, e que atualmente agrega mais de 200 analistas. Nessa instituição, junto a outros colegas, realizamos seminários de psicanálise e temos também espaços de conferências e debates sobre o psi-jurídico, a psicanálise com crianças e adolescentes, apresentação de casos clínicos etc.

Em 1973, comecei a lecionar na Universidade Nacional de Tucumán, de onde fui expulsa em 1976 pela ditadura militar. Em 1983, fui reincorporada pelo governo democrático. Atualmente sou professora titular das cátedras *Semiose Social e Psicanálise Escola Francesa (Lacan)* e diretora do doutorado em Psicologia. Desde 1992, sou docente do curso de doutorado em Psicologia da Universidade de Buenos Aires e participo do corpo acadêmico de vários cursos de pós-graduação de universidades argentinas.

Em 1990, conheci em Paris os psicanalistas argentinos Néstor Braunstein e Frida Saal.

2 Os frutos dessa pesquisa geraram a publicação de vários volumes de uma coleção organizada por Marta Ambertín, intitulada *Culpa, responsabilidad y castigo en el discurso jurídico y psicoanalítico* (Volumes: I – publicado em 1999 e reeditado em 2005, II – publicado em 2004 e reeditado em 2008 e III – publicado em 2009, Editorial Letra Viva).

Devo a eles minha chegada ao México – onde viviam exilados –, para a transmissão de um seminário anual que já vem acontecendo há 19 anos. Neste país proferi cursos na UNAM, Universidade Autônoma Metropolitana do Distrito Federal, na Universidade de Morelia, de Oaxaca, de San Luis Potosi e de Veracruz. Mantenho um intercâmbio frequente com o Círculo Psicanalítico do México. Há quatro anos venho proferindo um curso intensivo no mês de fevereiro no Instituto Tecnológico de Monterrey (Campus do Distrito Federal). Meus laços de trabalho com os colegas do México ampliam-se cada vez mais, devido aos cursos e publicações que realizamos. Esses vínculos tornaram menos frequentes meus cursos na Costa Rica, mas ainda assim conservo uma ligação afetiva com o psicanalista Mario Schumacher, que promoveu a primeira apresentação de meu livro *As vozes do supereu* na Costa Rica, em 1994. Como também o fez Frida Saal, na Cidade do México. Defendi minha tese de mestrado em teoria psicanalítica no Centro de Pesquisas e Estudos Psicanalíticos no México. O Dr. Braunstein orientou a tese de doutorado que defendi, em 1998, na Universidade Nacional de Tucumán na Argentina.

Minha relação com o Brasil iniciou-se em 1992, quando fui convidada para dar um seminário na Escola de Psicanálise do Rio de Janeiro. Alguns anos depois dei um curso no Departamento de pós-graduação da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, a convite da Dra. Ana Maria Rudge. Iniciei um curso de pós-graduação na Universidade de Caxias do Sul e outro na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, a convite do Dr. Manoel Tosta Berlinck, assim como outros cursos na Universidade Federal de Brasília e na Universidade Federal de Belém.

Em 2004, a Universidade de Caxias do Sul e a Editora Cultura (São Paulo) publicaram meu livro *As vozes do supereu*, cuja segunda edição, publicada pela Companhia de Freud do Rio de Janeiro, será lançada no dia 25 de setembro [de 2009] na Embaixada Argentina em Brasília.

O Dr. Manoel Tosta Berlinck orientou minha tese de pós-doutorado na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo e publicou pela editora Escuta o meu livro *Imperativos do supereu*. Justamente o Dr. Tosta Berlinck, generosamente, me convidou para fazer parte da Associação Universitária de Pesquisa em Psicopatologia Fundamental (AUPPF), que organiza numerosos Congressos Nacionais e Internacionais. Estou muito orgulhosa de ser uma das duas integrantes argentinas da AUPPF, pois penso que se trata da rede mais importante de doutores pesquisadores em psicopatologia no Brasil. Através do Dr. Berlinck estabeleci um estreito intercâmbio de trabalho com o mestrado em Psicanálise da Universidade de Fortaleza (UNIFOR) e, atualmente, com o programa de doutorado em Psicanálise, dirigido pelo Dr. Henrique Figueiredo Carneiro, com quem venho organizando ainda congressos, publicações e pesquisas, além de um trabalho de intercâmbio com Clío, uma instituição psicanalítica de Fortaleza.

Em agosto passado [2009] organizamos um Congresso Internacional na Argentina, que reuniu um público de mais de 800 pessoas. Estamos preparando também uma pesquisa que congregará colegas do Brasil, do México e da Argentina. Além disso, em novembro próximo [2009], acontecerá a Jornada de Trabalho da Universidade de Fortaleza (UNIFOR), quando desenvolverei o tema “Violência e novos laços perversos”. Enfim, entendo que estamos levando às vias de fato a inevitável e necessária integração de nossos países. Não há destino para a Argentina a não ser irmanada ao Brasil. Por isso, me agrada muito que a editora Companhia de Freud reedite meu livro *As vozes do supereu* e edite, em português, meu último livro *Entre dúvidas e culpas: sacrifícios*.

PERCURSO Em seu livro *Imperativos do supereu*, a sra. afirma que nele procurou recuperar o peso teórico e clínico do conceito freudiano de supereu. O que se passou com esse conceito após sua

»»

*não há destino para a Argentina
a não ser irmanada ao Brasil.
Por isso, me agrada muito que
a editora Companhia de
Freud edite meus livros*

formulação? Por que a necessidade de recuperá-lo?

MARTA AMBERTÍN Entendo que as formulações pós-freudianas erraram no caminho da formulação do supereu. Foi por isso que insisti em *As vozes do supereu* sobre a necessidade de abandonar os lugares comuns onde muitos dos pós-freudianos colocaram o supereu, ou seja, vinculando-o à relação entre o sujeito e a realidade – um absurdo; ao bom funcionamento da consciência moral – impossível; à preservação do sujeito contra as transgressões – errôneo; ou à sua redução à identificação paterna – ridículo. Em meu livro *Imperativos do supereu* acrescentei mais duas objeções: uma para aquelas concepções que pretendem homologar, facilmente e sem expor seu desencontro, supereu e inconsciente – aberração – e outra para aquelas que o situam como garantia narcísica – descabido³.

Ao realizarmos um percurso minucioso pela obra de Freud no que se refere ao supereu, podemos constatar que, na formulação paradoxal do supereu como herdeiro do Isso e do Complexo de Édipo, confirma-se que o supereu fustiga mais além do princípio de realidade; instiga a consciência moral exigindo sempre



com a queda dos ideais, o assédio do supereu dissolve os laços sociais, produzindo a dessubjetivação – a perda da subjetividade – que produz um resultado grave na clínica psicanalítica e na vida cotidiana

mais; nada assegura contra as transgressões – às vezes as potencializa –; trata-se do pai, mas não da dialética da identificação paterna. E além do mais, corrói toda formação do inconsciente – impossibilitando-a e/ou destruindo-a – e, finalmente, não concede nenhuma segurança narcísica dado que, como instância da “crítica”, tende sempre à insensatez da hiper-reprovação.

PERCURSO Como a sra. pensa a questão do supereu no mundo atual, no qual observamos uma carência de ideais culturais coletivos?

MARTA AMBERTÍN A partir do estatuto que Lacan outorga ao supereu, sabemos que ele desagrega todo laço social. Precisamente na “*Introdução teórica às funções da psicanálise em criminologia*”, Lacan destaca que não se pode inferir do supereu individual um suposto supereu social e mais ainda que, se houvesse a possibilidade de se conformar um supereu coletivo, produzir-se-ia uma “desagregação molecular integral da sociedade”. De fato, com a queda dos ideais, o assédio do supereu dissolve os laços sociais, produzindo

a dessubjetivação – a perda da subjetividade – que produz um resultado grave na clínica psicanalítica e na vida cotidiana.

PERCURSO Se para a sra. o supereu não faz laço social, como a sra. entende aquilo que Freud colocou em termos de supereu cultural em *O mal-estar na civilização* (cap. VIII)?

MARTA AMBERTÍN Como já afirmei, o supereu dissolve os laços sociais. Essa noção de “supereu cultural” em Freud produziu de fato algumas confusões. Para ele, fazer laço social, perseguir a felicidade cultural e pessoal é para o sujeito um tormento constrangedor. Entre o *desideratum* cultural e a singularidade do desejo e do gozo, mais de uma libra de carne fica no caminho... Pode-se então falar de um supereu cultural? Freud hesita. Será possível homologar a instância como posição estrutural do sujeito, ao conjunto maior da sociedade? “Outro ponto de acordo é que o supereu da cultura, em um todo como aquele do indivíduo, coloca severas exigências ideais cujo não cumprimento é castigado mediante uma “angústia da consciência moral”⁴. A partir disso, pode-se presumir que, na realidade, aquilo que Freud denomina de “supereu da cultura” e que opera sobre a massa está mais para o lado das insígnias ideais, ou seja, do Ideal do Eu como instância que incita a partir de Eros, convocando unidades cada vez maiores. E isso sem invalidar a ação corrosiva e dissociadora do supereu em cada um dos membros da massa. Desse modo, “os preceitos” do supereu na cultura deveriam ser entendidos como derivados do Ideal da Cultura que clama por alcançar suas aspirações, ainda que deixe como saldo o efeito dissolvente do supereu na singularidade do sujeito, no um a um de cada sujeito. O supereu não faz massa, não faz conjunto, nem religião, tampouco laço social; como é demonstrado pela sua incidência singular nos crimes das massas e nos obstáculos da transferência.

PERCURSO A sra. descarta a ideia de um supereu feminino ou masculino. Existiria algum sen-

3 Tema trabalhado mais detalhadamente no capítulo 1.

4 S. Freud, *O mal-estar na civilização*, ESB, vol. XXI, 1929.



tido em pensarmos a diferença entre o supereu das mulheres e o dos homens?

MARTA AMBERTÍN Sim, de fato não se pode falar do supereu feminino ou masculino, o supereu em Lacan como objeto *a*, como imperativo de gozo não tem nem sexualidade nem gênero. No entanto, é possível referir-se à incidência do supereu nas mulheres e nos homens. Em *Sobre a sexualidade feminina*, Freud destaca as hipóteses acerca da incidência do supereu nas mulheres, ratificando que ele é menos cruel e desapiedado do lado feminino. Insistimos em nossa proposta: existe incidência do supereu nas mulheres; negar isso seria rejeitar a posição estrutural da instância em toda subjetividade, mas é necessário acrescentar que as mulheres têm melhores recursos para negociar com a cruel instância no trâmite e herança edípica – o que não ocorre com a herança do Isso. A mascarada feminina é um bom recurso para colocar limites ao supereu.

Por outro lado, as vicissitudes do Édipo nos homens e a herança do Isso deixam como saldo uma disposição de cruel dureza do lado masculino. O varão, pelo interesse narcísico em conservar sua masculinidade, se vê obrigado a reciclar a incorporação originária ao pai. Na modelação superegoica, o “eco de ameaça” de castração se faz ouvir ali onde declara amor e hostilidade pelo pai, agora voltado contra o próprio sujeito. Tal é o saldo hiper severo do supereu do lado masculino e tal é a inserção singular do varão na miséria da cultura.

Nas mulheres, em geral, o saldo é mais benevolente pois, ao não declinar definitivamente do Édipo, mantêm o laço amoroso com o pai – que não está do lado do incesto pelo efeito substitutivo do corpo da mãe – e mais enfraquecida a remodelação da incorporação intrusiva. Entende-se, portanto, porque “[...] as consequências culturais de sua dissolução são menores e menos importantes [...]” (o que) dá seu cunho especial ao caráter das mulheres como seres sociais”⁵.

Na dissolução inconclusa do Édipo, as mulheres permanecem ligadas por um laço amoro-

*nas mulheres, em geral, o saldo
é mais benevolente pois,
ao não declinar definitivamente
do Édipo, mantêm o laço
amoroso com o pai, que não está
do lado do incesto*

so ao pai, de quem continuam esperando uma reparação ou um dom. Desse modo, o que lhes interessa é conservar esse amor, ficam mais à mercê da demanda do Outro e aplacam a exigência superegoica que, em função desse alibi, torna-se menos severa.

Talvez por isso seja possível afirmar que a consciência moral das mulheres é mais passível de suborno; o seu dever, menos kantiano, e sua ética, mais leve. A mentira histórica e o achado freudiano da *proton-pseudos-histórica* nos falam do importante recurso simbólico com o qual contam as mulheres no apelo ao pai; recurso criativo para atenuar não só o “eco do castigo da castração” como também o “pecado original” do crime parricida. São mais influenciadas pela voz modulada que pede ao pai e aos seus substitutos o encanto-trovador, do que pela voz átona do eco do castigo da castração; porta aberta ao desejo que lhes impede de usufruir em demasia do gozo superegoico.

Levando em consideração a importância dos estudos de gênero na atualidade e as fórmulas de sexuação de Lacan, preferiria falar de *lado masculino* ou de *lado feminino* em vez de *mulheres* ou *homens*. Cada sujeito pode ocupar algum



é necessário estabelecer
claramente as diferenças entre
o chiste, o cômico e o humor,
do mesmo modo que seu estatuto
tópico e metapsicológico

desses lados para além de seu sexo anatômico, mas sabemos que o “lado homem” padece muito mais da voracidade superegoica do que o “lado mulher”.

PERCURSO Qual seria a importância do humor frente à constelação superegoica?

MARTA AMBERTÍN No livro *As vozes do supereu*, dediquei um capítulo para a relação do humor negro com o supereu. Uma faceta insólita de crueldade amável no supereu se apresenta com o “problema econômico do humor”, o qual se esquivava dos dardos da instância e deixa um saldo ganancioso de prazer através da criatividade.

É necessário estabelecer claramente as diferenças entre o chiste, o cômico e o humor, do mesmo modo que seu estatuto tópico e metapsicológico, posto que a face amorosa e quase “benevolente” do supereu no humor (de qualquer modo negro) se sustenta no complicado inter jogo de ressexualização que torna frouxa, cruel e burlesca a dureza do supereu, ao transformar a luta de poderes entre as instâncias em mera caricatura de poder e a fustigação do pai

cruel em farsa – produto de um verdadeiro ato de invenção.

O humor não é defesa nem renegação, tampouco triunfo narcisista ou recurso identificatório e nem careta maníaca. É factível retomar a questão do humor desde o fantasma e a sublimação.

No que diz respeito ao humor e à direção da cura, pode-se pontuar que o analista pode tirar partido deste para fazer semblante quando fracassa a “sombra do objeto” na melancolização, porque este ardil permite ao analisando contornar o objeto do fantasma. Já a ausência de humor na psicose é um impedimento para sua estabilização, ainda que, às vezes, a produção do *sinthome* na psicose consiga a produção do humor.

PERCURSO Ainda que o supereu seja voz imperativa do lado do gozo, não seria possível considerar que, em algumas circunstâncias, exista nessa voz imperativa alguma dimensão de alerta e mesmo de proteção?

MARTA AMBERTÍN De modo algum. O supereu é um imperativo de gozo, a voz afônica do supereu é cruel. É preciso tentar regatear a incidência de gozo do supereu através da intervenção do significante dos Nomes do Pai, buscando que a voz possa assumir a forma de mandamento. Esse mandamento, ao ser modulado e vocalizado, supõe a introdução de uma ordem diferente que se estrutura, não em torno do buraco do Outro, mas sim em torno da castração do Outro. Nesse caso, a voz poderá transformar-se em palavras e, graças a sua mediação, que possibilita sua significação, será possível atenuá-la. A partir da instância da palavra, é possível fazer laço social. Caminho possível dos discursos (histórico, do amo, do analista e do universitário) formulados por Lacan e da criação do quarto nó, o *sinthome*.

PERCURSO Que lugar o supereu ocupa na condução de uma análise? Como pensar aí a questão do supereu do analista?

MARTA AMBERTÍN É muito importante posicionar o lugar a ser outorgado ao supereu na clínica. De fato, se me baseio nas premissas freudianas

5 F. Freud, *Sobre a sexualidade feminina*, ESB, vol. XXI, 1931.



desenvolvidas anteriormente, não creio ser possível tornar benevolente a instância cruel, a não ser fechando os olhos diante da correspondência: *supereu-masiquismo-pulsão de morte*. Tampouco é viável pretender liberar a subjetividade do supereu, que, como instância, dá conta do inevitável pagamento masoquista do sujeito por seu acesso à lei. De qualquer modo e em relação à resposta anterior, trata-se de regatear o gozo pelas vias do desejo, apelando aos Nomes do Pai. Sabemos que a resistência mais terrível que pode se instalar em uma análise – a resistência do supereu – é a reação terapêutica negativa. Quanto ao supereu do analista, espera-se que sua análise e a travessia de seu fantasma permitam a primazia de seu desejo. Sem essa primazia não é possível para um analista conduzir uma análise.

*com relação ao supereu e a culpa,
sabemos que o único resultado
do castigo é o gozo masoquista,
ou seja, gozo pulsional.
Portanto, quanto maior o
castigo, maior o delito
ou a criminalidade*

128

PERCURSO 43 : dezembro de 2009

PERCURSO Há muitos anos a sra. participa de pesquisas no entrecruzamento da Psicanálise e do Direito, que basicamente giram em torno do tema da culpabilidade e dos efeitos da sanção penal na subjetividade. Os frutos dessa pesquisa inclusive foram publicados em vários volumes organizados pela sra. A sra. poderia nos falar a respeito dessa pesquisa?

MARTA AMBERTÍN Nos textos mencionados por vocês, *Culpa, responsabilidade e castigo no discurso jurídico e psicanalítico*, demos conta de nossas indagações sobre o delito: motivos, contexto e sociedade na qual esse ato se realiza, imaginário social de seus espectadores, sofrimento das vítimas a partir da análise discursiva dos processos judiciais e abordando as respostas da subjetividade ao crime: culpa, castigo e/ou responsabilidade. Apresentamos a análise de casos através da análise de processos judiciais que são sumamente esclarecedores sobre a relação entre crime, culpa e responsabilidade.

Interessa-nos responder sobre os ensejos enigmáticos que precipitam o ato criminoso; o que do sujeito entra em jogo em tal ato; as maneiras e concepções a partir das quais é julgado; as sanções que lhe são imputadas e os efeitos subjetivos – nos algozes e nas vítimas.

PERCURSO A sra. tem assinalado a importância de o réu se responsabilizar pelo seu ato infracional, para que a penalidade tenha significação e efeitos subjetivos. Caso contrário o castigo somente potencializa o delito. Como promover essa implicação do sujeito e quais seus limites?

MARTA AMBERTÍN Com relação ao supereu e a culpa, sabemos que o único resultado do castigo é o gozo masoquista, ou seja, gozo pulsional. Portanto, quanto maior o castigo, maior o delito ou a criminalidade. Trata-se de que o réu possa assumir seu crime, subjetivar sua falta e dar dimensão à sanção penal. Por isso, promovemos uma sanção penal com economia de castigo. Se o sujeito assume em seu discurso o lugar que lhe compete no banco dos acusados, é possível que assumo com responsabilidade suas faltas e se reintegre, purgando suas culpas, à sociedade que o condenou; mas se expulsa de seu discurso qualquer implicação subjetiva, deixando a punição para o juiz e para as instâncias sociais, provavelmente pode vir a potencializar seu ato criminoso. Mas devemos esclarecer que é absurdo pretender que um delinquente se “responsabilize” por seu ato



*proporciono diferentes
versões do sacrifício na clínica,
na vida contemporânea e na criação
artística imemorial que permitem
abordar essa questão*

se é tratado como um monstro, preso em lugares infernais, onde é permanentemente envergonhado e humilhado.

PERCURSO Como tem sido a repercussão desse trabalho na área jurídica?

MARTA AMBERTÍN Somos cada vez mais lidos e cada vez mais somam-se advogados e juízes aos nossos projetos de pesquisa. Creio que a repercussão mais efetiva é que em muitos processos judiciais nossas pesquisas são citadas e nas alegações dos juízes e promotores pede-se a intervenção do psicanalista, e é dada importância à subjetivação da falta. Esse será o assunto de minha palestra na *IX Jornada da Escola Lacaniana de Psicanálise* – Brasília, onde abordarei os temas “O sujeito, a lei e o gozo” e “Culpa e supereu na clínica”. Obviamente que os delitos com maior incidência em nossas pesquisas são aqueles tipificados na Argentina como “delitos contra a integridade sexual”, porém o interesse cada vez maior dos agentes judiciais na psicanálise obedece, a meu ver, à cilada do próprio Direito Penal ocidental, porque um de seus objetivos centrais é a “reabilitação” do condenado. Como pensar uma sanção penal “reabilitadora”

se são ignorados os efeitos subjetivos da sanção e os meandros da culpa e do gozo?

PERCURSO Em setembro, a sra. lançará no Brasil um livro inédito: *Entre dívidas e culpas: sacrifícios*. A sra. poderia nos adiantar alguns aspectos desse trabalho?

MARTA AMBERTÍN Como disse, no dia 25 de setembro será apresentada, na embaixada Argentina em Brasília, a reedição do livro *As vozes do supereu* e *Entre dívidas e culpas: sacrifícios*, ambos publicados pela Companhia de Freud do Rio de Janeiro.

A pergunta inicial do livro é: e... por que o sacrifício? A partir daí seguem as respostas: pela reincidência de manifestações sacrificiais extremas em nossas sociedades, pela “miséria psicológica das massas”, pelo persistente testemunho na clínica psicanalítica de sacrifícios tênues a severos (alguns deles chegando até o assassinato ou o suicídio), pelos atos de autoaniquilação que ferem os corpos, a vida amorosa e o trabalho ou ameaçam o laço social... tudo isso numa inquietante cotidianidade. E ainda, práticas sacrificiais no Ocidente cada vez mais esvaziadas de mitos e rituais e por isso mesmo dessacralizadas e aviltadas.

Proporciono diferentes versões do sacrifício na clínica, na vida contemporânea e na criação artística imemorial que permitem abordar essa questão. Por exemplo, o *acting-out* do paciente que dispara um tiro “acidental” em sua cabeça, considerado por nós como um suplício sacrificial; o sacrifício de Evita Perón ou de Ifigênia que, tal e qual muitos filhos de hoje, oferecem sacrificialmente suas vidas para alimentar o gozo do pai, e o que dizer da prostração das massas diante do amo atroz que precipitou as matanças mais brutais no século passado ou no atual?

As práticas sacrificiais têm um ponto em comum: sua produção é atribuída ao destino inclemente e funesto que castiga e martiriza, o que dificulta, quando não impede, o questionamento de suas causas e da implicação do sujeito ou dos grupos sociais nessas práticas; uma

boa razão para tornar o tema um nó crucial dos obstáculos na clínica e na vida. O que precipita sujeitos e povos nessas práticas? Por que são tão fascinantes? O que pode a psicanálise dizer acerca dessa fascinação? E que contribuições a psicanálise pode dar no sentido de não ceder a essa fascinação e alcançar a economia do sacrifício? Essas são as respostas que procuramos.

O sacrifício degradado da atualidade recolhe somente fragmentos, resíduos, detritos de mitos e ritos do passado. Eles já não contêm nossos povos e sujeitos. É por isso que atualmente o sacrifício dessacralizado e aviltado nem sempre é instituinte de comunidade; muito pelo contrário, suas expressões esvaziadas de sacralidade ameaçam a sustentação do laço social e as formações do inconsciente e produzem sempre um *plus* de violência e de gozo.

Através da leitura de cada capítulo, pode-se obter ganhos teóricos e clínicos. Seja dos paradoxos dos Nomes do Pai no mito de Abraão e Isaac;

da vitória no Holocausto de Ifigênia; do sacrifício na vida amorosa e no luto; da relação entre o sacrifício e a ingratidão; do sacrifício de Eva Perón e da fascinação sacrificial das massas que Freud nomeia como “miséria da massa”, verdadeiro reverso da “rebelião das massas” que leva ao trabalho sobre o tema do Holocausto e da Shoah.

Por tudo isso, *Entre dívidas e culpas: sacrifícios* pode interessar a uma ampla diversidade de leitores: aqueles que buscam uma indagação detalhada da questão na teoria ou na clínica, ou aqueles que, mesmo não tendo formação psicanalítica, se interessam pelos temas abordados.

Será um grande prazer assistir ao lançamento desses livros no Brasil e, principalmente, poder realizar um intercâmbio com os psicanalistas brasileiros sobre estes textos.

Tive muito prazer em responder às perguntas extremamente interessantes que vocês formularam, porque denotam uma leitura perspicaz de meus livros, o que valorizo e agradeço.

Marie Cristine Laznik
 Monah Winograd
 Aldo B. Lucion
 Marcos T. Mercadante

Psicanálise e neurociência

Realização Gisela Haddad e Vera Zimmermann

Marie-Christine Laznik é psicanalista em Paris, doutora em Psicologia Clínica, professora da Universidade Paris 13 e autora entre outros de *Rumo a palavra, A voz da Sereia* (Ed. Agalma), *O que a clínica do autismo pode ensinar aos psicanalistas* (Ed. Agalma). É membro da Association Lacanienne Internationale (ALI).

Monah Winograd é psicanalista, professora do Departamento de Psicologia da PUC-Rio, coordenadora do grupo de pesquisa *Materia Pensante* (www.materiapensantesite.xpg.com.br), editora da *Revista Psicologia Clínica/PUC-Rio* e coordenadora do programa de pós-graduação em Psicologia Clínica/PUC-Rio

Aldo B. Lucion é formado em Biomedicina, mestre e doutor em Fisiologia pela Universidade de São Paulo e professor associado no Instituto de Ciências Básicas da Saúde da UFRGS.

Marcos T. Mercadante é professor adjunto do Departamento de Psiquiatria da Escola Paulista de Medicina (UNIFESP), diretor de Pesquisa do Instituto Nacional de Psiquiatria do Desenvolvimento para Infância e Adolescência (INPD), mestre em Psicologia pela PUCSP, doutor em Psiquiatria pela FMUSP e pós-doutorado em Psiquiatria da Infância e Adolescência no Yale Child Study Center.

Em uma entrevista ao Caderno Cultura do jornal O Estado de São Paulo, em setembro último, Elizabeth Roudinesco foi categórica quanto ao pertencimento da psicanálise ao campo das ciências sociais, afirmando ser desnecessário seu diálogo com as neurociências. Para ela o cérebro e os neurônios podem precisar de psicofármacos, mas não de psicanálise, que será sempre a medicina da alma. Tomamos esta afirmação contida em um trecho de sua entrevista apenas como ilustração do terreno minado e controverso em que se constituíram no último século as fronteiras entre os conhecimentos da Biologia e da Psicanálise. Desde que há duas ou três décadas as ciências do cérebro se agruparam sob o título de Neurociências, defendendo a importância da arquitetura e da materialidade cerebral e propondo uma busca mais sensível de suas possibilidades, puderam ser apontadas algumas conexões entre os resultados de suas pesquisas com evidências já demonstradas pela psicanálise, uma delas a singularidade psíquica de cada indivíduo. Conceitos como a plasticidade (o cérebro não seria um órgão estático e sim evoluiria durante a vida, guardando as marcas das experiências vividas) e a epigênese (tudo o que não é determinado pela genética, isto é, que corresponde às modificações transmissíveis e reversíveis das expressões dos genes) revelam não só que a determinação genética não seria maior que a determinação ambiental ou psíquica, mas pedem uma articulação entre elas. Se pela genética não herdamos definições e sim disposições para cumprir funções segundo as exigências do meio ambiente que nos recebe, tal modelo etiológico passa a admitir a complexidade e as potencialidades além das causalidades, e a pensar a ação

131

PERCURSO 43 : p. 131-138 : dezembro de 2009

conjunta da herança genética e cultural, da situação singular, da história dos conflitos humanos, das condições histórico-sociais. Mas mesmo avançando sobre a ideia de um paralelismo, as colaborações entre esses dois campos apenas engatinham. Uma visada pelos textos produzidos recentemente por estudiosos de uma e de outra área mostra defensores e opositores de ambos os lados, e alguns que apostam que as duas impõem questões uma para a outra. As recentes contribuições sobre a maturação, o desenvolvimento e a plasticidade neuronal do cérebro poderiam ampliar o entendimento das peculiaridades e complexidades do psiquismo humano? As formas de teorizar e clinicar contidas no acervo da psicanálise ajudariam com seus modelos de pesquisas e interpretações sobre o funcionamento psíquico? Em julho deste ano realizou-se em Paris o 1 Seminário Internacional Transdisciplinar de Clínica e Pesquisa sobre o Bebê, que parece confirmar uma tendência na relativização de conceitos e verdades estabelecidas e um movimento que, em vez de privilegiar uma hegemonia de ideias ou de modelos, abre-se para explicações mais abrangentes, multidisciplinares e admite colaborações entre saberes antes considerados antagônicos. Um dos trabalhos, apresentado por uma psicanalista francesa¹, confirmou, via ecografia, que os batimentos cardíacos de bebês intrauterinos se intensificavam quando a mãe falava-lhes o 'manhês', comparado a duas outras interferências da voz materna (pensando nele e conversando com uma outra pessoa). Para além da construção de um campo ampliado que possa refletir sobre a constituição subjetiva do bebê e da parentalidade ou contribuir na edificação de uma rede de atendimento e cuidados da infância, haveria o fato inédito de profissionais de estas duas áreas ousarem romper certas barreiras dogmáticas.

A sessão Debates da Revista Percurso, no intuito de fazer ressoar tais diálogos e interrogações, convidou colegas de ambas as áreas para pensar e escrever a respeito.

MARIE CHRISTINE LAZNIK² Pesquisas recentes no campo do autismo têm permitido à Psicanálise

um mapa genético complexo pode detectar uma predisposição, mas não consegue prever se aquela criança desenvolverá ou não algum sintoma

a abertura de um debate muito promissor com áreas vizinhas, seja porque este confronto exige formulações e explicações que possam ser compreendidas e partilhadas, seja porque admite, no campo da psicanálise, uma colaboração com estas disciplinas (muitas vezes necessária) para uma compreensão mais ampla dessa patologia. Assim como não há tema psicopatológico contemporâneo que possa deixar de lado a discussão com as neurociências e a genética, os neurocientistas mais avançados têm deparado com um funcionamento cerebral extremamente complexo, que os instiga a buscar respostas também no campo da psicanálise. Ainda que não se possa reduzir a subjetividade à genética ou à neurociência, é possível saber, por exemplo, que tipo de condição subjetiva participou para que aquele cérebro pudesse ter tido aquele tipo de alteração.

A clínica do autismo impõe esta cooperação entre áreas e, desde que foram encontradas evidências de alteração neuroanatômica, passou-se a valorizar o diagnóstico e o tratamento precoce. É indispensável, neste trabalho com crianças entre 18 meses e dois anos, que se realizem exames complementares, sobretudo os que vasculham o mapa genético. Graças a eles, sabe-se que há casos de crianças portadoras de uma grave doença genética que podem apresentar um recesso autista temporário. Por outro lado, os geneticistas não veem o autismo como uma doença genética no sentido mendeliano. Um mapa genético extremamente complexo pode detectar uma predisposição, mas não consegue prever se aquela criança desenvolverá ou não algum sintoma, ou seja, se ela irá se transformar em um pequeno gênio – existem casos tanto no campo científico quanto no artístico – ou em um bebê que irá se fechar em seu mundinho. Mas se esse ma-



*a experiência no campo de pesquisa
com a clínica psicanalítica
tem contribuído com direções
de cura para o autismo*

peamento indica uma fragilidade específica e o diagnóstico precoce abre a oportunidade para intervenções e contribuições psicanalíticas importantes, já que o atendimento precoce em bebês e seus pais pode modificar o curso do desenvolvimento e permitir a emergência de vida pulsional e fantasmática. Tais constatações permitem-nos problematizar a irredutibilidade do sujeito e a pensar o Outro não mais como um campo dado desde o início, mas como função. O sujeito pode ser vitalizado por um pequeno outro, que se responsabiliza por ele. Se o Outro é uma função, há escolhas e futuros possíveis para o sujeito, e mesmo que o pequeno outro não possa contribuir para a constituição de um campo simbólico do Outro, isto não terá tanta importância se o sujeito conseguir circular em sua vida média, ainda que sendo um autista.

Geralmente é possível um consenso entre nós psicanalistas, os geneticistas e os cognitivistas quanto ao diagnóstico do autismo, que consegue ser preciso em crianças a partir de dois a três anos que apresentam os sinais positivos tais como o isolamento, um déficit relacional importante, um atraso da linguagem (a qual pode vir a desaparecer) e condutas estereotipadas ou ligeiramente estranhas. Antes dos três anos, só é possível detectar alguns indícios que apontam um risco de evolução autista. Entretanto, por seguirem o texto do DSM4, que considera “perturbações não específicas que invadem o desenvolvimento” também para as psicoses infantis, não tem sido fácil partilhar destas premissas com os médicos psiquiatras, que não

reconhecem, não identificam e não tratam o autista. Nossa ideia foi capacitar os pediatras do serviço médico francês para que eles pudessem investigar os sinais de autismo em bebês. Fizemos uma investigação prévia sobre 2000 bebês e partimos para a investigação efetiva dos 25.000 bebês. Em uma primeira etapa, nossos 600 médicos investigadores examinaram as crianças dos 4 aos 9 meses. Em um segundo tempo da investigação, efetuada por professores de psiquiatria pediátrica com nossa colaboração, foram captados sinais de crianças entre 12 e 18 meses. Utilizamos um teste (C.H.A.T) desenvolvido anos atrás por um grupo de cognitivistas ingleses (testado em cerca de 16.000 bebês com 18 meses) que se apoia em duas provas, a capacidade de fazer semblante e a função protodeclarativa, para analisar se essas crianças são ativas na captação do olhar do outro, ou seja, se buscam ser olhadas mesmo quando o outro não as olha. Os resultados apontam que, para cada 100 bebês, 10 são considerados pertencentes ao grupo de risco. Destes, alguns possuem mães deprimidas, e ainda que para se protegerem não busquem captar seu olhar, olham avidamente para qualquer pessoa do ambiente que se ocupe deles. Estes não serão incluídos no diagnóstico de autismo. Procuramos aqueles que não olham nem a mãe nem ninguém, mas também aqui é necessário eliminar as chances de um quadro orgânico. Claro que não adianta diagnosticar precocemente, identificar certas lesões irreversíveis, saber que é necessário uma estimulação precoce, se a única maneira de solucionar for através da medicina e da psicologia cognitivista. A experiência no campo de pesquisa com a clínica psicanalítica tem contribuído com direções de cura para o autismo, ao resgatar a importância da prosódia entre mãe e filho, o manhês (maneira particular que as mães têm de falar com seus bebês), que faz diferença no processo de subjetivação do bebê. Os conceitos psicanalíticos e suas construções metapsicológicas têm podido iluminar não somente a clínica, mas a investigação que as outras disciplinas empreendem, aumentando as perspectivas

1 Marie-Claire Busnel, da Universidade de Paris V, intitulado “Respostas feitas ou discurso materno – o início da comunicação?”

2 O texto apresentado é um resumo nosso de textos e entrevistas enviados pela autora. Para consultar a entrevista entre em <<http://www.oedipe.org/fr/interview/autisme>>

de cuidados e intervenções. Por seu lado, as pesquisas neurocientíficas têm demonstrado a relevância da maternagem primária e do ambiente humano inicial sobre o infante, o que corrobora com as observações clínicas de inúmeros psicanalistas quanto à importância dos desdobramentos do psiquismo primitivo e da relação primária nos distúrbios patológicos e a abordagem terapêutica de suas consequências. Isto se deve ao fato de que a estruturação neuromental primária que acontece nos primeiros dez meses de vida, antes vista como definitiva, é hoje relativizada pela plasticidade neurológica, o que abre um campo enorme tanto no melhor aproveitamento das “janelas de oportunidade” geneticamente programadas, quanto nas experiências corretivas, dentre elas a psicanálise. Se a genética não é mais destino (exceto em casos extremos), a despeito de todas as influências prévias, o futuro das existências tende a ser inédito. Ainda que existam limites (prévios ou não) ao desenvolvimento, nem sempre estes são conhecidos de antemão; existem, mas podem e devem ser cuidadosamente forçados, talvez ultrapassados. É a vida em aberto, com seus potenciais de vir a ser, de devir e transformar-se.

MONAH WINOGRAD De saída, nunca é demais lembrar que o (des)encontro entre psicanálise e neurociências não data de hoje. Com efeito, a psicanálise brotou das ciências do cérebro, é filha da neurologia. Na segunda metade do século XIX, quando Freud estudava medicina, fisiologia do sistema nervoso e depois neurologia, eram basicamente duas as escolas dominantes: a alemã e a francesa. Para a escola alemã, liderada por Helmholtz, a ciência neurológica teria como objetivo explicar os mecanismos dos fenômenos clínicos, e portanto as funções normais, com base na teoria neuroanatômica e neurofisiológica existente, ou seja, desenvolver uma teoria neuroanatômica e neurofisiológica usando o material clínico como confirmação. A premissa era estarem os fatos clínicos subordinados às teorias neuroanatômica e neurofisiológica. Já a escola francesa, liderada por

»»

Freud percebeu que os processos psíquicos apresentam leis próprias de funcionamento

Charcot, entendia que a tarefa da ciência neurológica era estabelecer novos fatos clínicos independentemente da teoria neuroanatômica e neurofisiológica, ou seja, identificar, classificar e descrever os vários quadros clínicos. Era, portanto, principalmente uma nosologia. Sua premissa era de que, mesmo que não se pudesse encontrar a lesão correspondente a uma síndrome clínica observável, poder-se-ia e dever-se-ia identificar, descrever e classificar tal síndrome. Esse era, por exemplo, o caso das psicose neuroses nas quais a autópsia não revelava lesões demonstráveis no sistema nervoso que respondessem pela sintomatologia clínica observada em vida. Freud formou-se na escola alemã, tendo sido aluno de Brücke e Meynert (mas também de Brentano) e, depois, circulou pela escola francesa, tendo ficado bastante impressionado com Charcot e com as hísticas da Salpêtrière.

Muito rapidamente, ele entendeu que: (1) as variações nas faculdades psicológicas seguem leis de funcionamento próprias (e não as da anatomia cerebral) e, portanto, as síndromes psicológicas precisam ser descritas e explicadas em seus próprios termos e (2) as faculdades psicológicas não são destruídas por lesões localizadas do cérebro: são distorcidas e modificadas de modo dinâmico, refletindo sua conexão com outras faculdades. Dito de outro modo, Freud percebeu que os processos psíquicos apresentam leis próprias de funcionamento, são processos complexos derivados da interrelação entre componentes mais elementares. Desse ponto de vista, o psíquico seria o produto de sistemas funcionais dinâmicos capazes de se organizar e de se adaptar a contextos variáveis e, portanto, deveria ser concebido como distribuído entre os elementos do sistema nervoso e não poderia ser localiza-



a psicanálise entende que o ser humano, antes de ser propriamente um sujeito, é um ser intersubjetivo

dos em regiões anatômicas restritas. Com isso, Freud aderiu a uma linhagem neurológica diversa daquela na qual fora educado — adesão que lhe permitiu inventar a psicanálise.

Ao investigar as afasias, no início dos anos 1880, o jovem neurologista recorreu a Hughlings Jackson e ao seu modelo de aparato mental. Para Jackson, o aparato mental está subdividido em níveis funcionais, ou seja, apresenta uma hierarquia de funções estabelecidas a partir da evolução da espécie humana. De modo bastante geral, os níveis superiores referem-se ao funcionamento voluntário, menos organizado, e os níveis inferiores dizem respeito ao funcionamento automático, mais organizado. Com base neste seu modelo, Jackson também cunhou o conceito de dissolução (regressão), segundo o qual, em condições patológicas, as funções (da linguagem, por exemplo) regredem para níveis hierarquicamente inferiores, menos voluntários e mais organizados. Suas premissas eram: (1) apesar de os eventos mentais não existirem na ausência de eventos cerebrais paralelos, a relação entre estas duas séries de eventos não é causal; (2) o físico e o psíquico são processos que devem ser conceitualizados separadamente, como concomitantes, mas não independentes.

O fato de os processos mentais e os processos neurológicos deverem ser descritos separadamente não significava que o esforço em correlacioná-los fosse epistemologicamente inaceitável. Muito pelo contrário, a correlação seria uma fase importante da investigação, posterior à fase da descrição e explicação dos processos psicológicos e neurológicos em termos próprios. É óbvio que correlacionar não equivale necessariamente a estabelecer relações diretas de causa e efeito, mas, sim, observar a concomitância,

a simultaneidade dos processos em jogo, considerando sua interdependência mútua: não há mente sem cérebro e, por outro lado, um cérebro supõe necessariamente a emergência de processos mentais de complexidade variada.

Seja como for, no momento da atualização do encontro entre psicanálise e neurociência, sobretudo nos anos 1990, os psicanalistas fizeram como aconselhou Glover em 1945: ignoraram e continuaram. Atualmente, a situação se inverteu e são as neurociências que vão de vento em popa. Diante disso, muitos psicanalistas assumem uma postura pusilânime, defensiva e conservadora que faz com que pareçam defensores de um espiritualismo retrô e de uma ilusão religiosa que eles mesmos se esforçaram por dissolver. Evidentemente, não se trata de negar a pertença da psicanálise ao campo das ciências sociais, como quer Roudinesco, mas, sim, de não fugir das questões colocadas pelas neurociências nem de se abster da formulação dos problemas com os quais as neurociências devem se confrontar. Um desses problemas foi apontado em 1997 por Jacques Hochmann e se refere à questão central da presença do mal e do negativo no funcionamento mental — problemática derivada de uma realidade clínica que as neurociências em geral preferem ignorar, ao isolar e recortar os estados mentais, negando a dimensão inconsciente (em sentido dinâmico e não apenas descritivo) e a polissemia da realidade psíquica. Hochmann propõe, então, um dualismo metodológico que se opõe, de início, ao solipsismo metodológico de certas teorias das ciências cognitivas (Fodor, em particular).

A psicanálise entende que o ser humano, antes de ser propriamente um sujeito, é um ser intersubjetivo, objeto de investimento do outro, alvo da pulsão, mas também fonte de investimento de si no qual as produções pulsionais anárquicas, os elementos beta (Bion) e o pensamento incoativo (Green) se organizam e se tecem em rede, produzindo um sentido que será interiorizado. Neste movimento de realização e de perda, acontece de a negatividade, excluída pelos positivistas empedernidos, retornar do interior. Por



*a psicanálise permite compreender
a moeurs, o inconsciente, o desejo e a
sexualidade de uma forma inteligente*

isso, o dualismo metodológico de Hochmann supõe duas abordagens distintas e complementares: a abordagem geral, dos mecanismos, e a abordagem particular, do sentido. Aristóteles já dizia que só há ciência do geral, mas não há medicina a não ser do particular. Para os psicanalistas, a experiência clínica sempre singular não elimina a pesquisa das causas naturais eficientes, mas não pode e não deve se reduzir a esta pesquisa. Estamos diante do problema da distinção entre um reducionismo ontológico e um reducionismo metodológico. As neurociências não são um campo homogêneo. Há aqueles que entendem que o cérebro secreta pensamentos assim como o fígado secreta a bÍlis, como disse Cabanis em 1795, e que, portanto, o avanço das pesquisas sobre o cérebro nos revelará os segredos do funcionamento mental.

Mas também há aqueles que entendem que as pesquisas sobre o cérebro referem-se apenas aos aspectos neurais de acontecimentos que podem e devem ser estudados em suas faces múltiplas. Estes últimos podem enriquecer nossa reflexão teórica e nada impede que façamos uso da informação produzida, utilizando-a como metáfora nova ou sequestrando-a e transformando-a em novos conceitos metapsicológicos. A noção de epigênese é um bom exemplo. A de auto-organização também. Finalmente, o dualismo metodológico supõe um retorno: assim como a psicanálise se servir metaforicamente dos dados das neurociências, ela também pode e deve propor aos neurocientistas uma “higiene salutar”. Testemunhando o negativo da positividade científica, ela deve lembrá-los da resistência, da complexidade e da opacidade dos objetos psíquicos. À psicanálise cabe sair do autismo que a encerra em um discurso estereotipado e defender um outro modo de considerar racionalmente o resto que escapa ao saber positivo, perguntando, para começar, o que é pensar?

ALDO B. LUCION Do diálogo cérebro-alma

Na entrevista citada acima, a renomada psicanalista francesa Roudinesco delimita a psicanálise como uma ciência da alma. O cérebro seria uma

estrutura separada da alma, sendo que seu estudo (as neurociências) não seria necessário para a psicanálise. Ela critica as sociedades psicanalíticas que cometeram o erro de dialogar demais com as ciências duras, ao crer que o debate sobre o cérebro e os neurônios era essencial. “Sempre afirmei que esse debate não era essencial, porque o cérebro e os neurônios não precisam de psicanálise. Não há muito que se fazer com isso, senão dar medicamentos”. Mais adiante adverte que “se a psicanálise se ocupa apenas disso, afastando-se das *moeurs* (expressão francesa para costumes), ela se torna conservadora, familiarista e os psicanalistas se desinteressam dos assuntos sociais. Foi assim que se tornaram conservadores”.

A visão de Roudinesco me parece claramente compartimentalizada quando diz que “os progressos da ciência são os progressos da ciência. Nenhum dos conceitos de Freud é confirmado pela biologia. São dois domínios diferentes. A psicanálise é a medicina da alma. É especial.” Ela elabora a ideia de a psicanálise ser “a medicina da alma”, considerando que o que “está voltando com muita força é a ideia de que temos um inconsciente, de que o desejo é capital. A psicanálise, bem pensada, permite compreender a *moeurs*, o inconsciente, o desejo e a sexualidade de uma forma inteligente. É uma teoria do desejo, afinal.”

Seus argumentos se baseiam na delimitação dos campos de conhecimento e desta maneira a Lógica e a Matemática fariam parte das Ciências Formais, a Física e a Biologia, das Ciências Naturais e a Psicanálise, a Psicologia, a Sociologia e a Antropologia, das Ciências Humanas. Sua luta é para “inscrever a psicanálise no registro das ciências humanas” utilizando-se da concepção de ciência no sentido da racionalidade, mas não no



se há uma expressão recorrente que sempre considerei depreciativa é a que diz que Freud explica!

mesmo sentido da biologia e da neurologia, tal como Freud que se dividia entre as duas concepções. Não estamos mais no tempo do darwinismo e a biologia é reconhecida como uma ciência, uma ciência da natureza. A psicanálise não o é de modo algum. Não tem metodologia, resultados ou a positividade das ciências duras. É uma ciência mais próxima das Humanas, como a Antropologia, a Sociologia, a História. Mas mesmo essa concepção sobre as ciências humanas já foi contestada. Em relação à dicotomia “medicina da alma” e biologia, Roudinesco considera que “é muito interessante o que se passou na psiquiatria. Biologizaram-na. Até então, era um equivalente da psicanálise. Era uma medicina da alma. Mas a deslocaram para a biologia”.

Concordo que a psicanálise não necessita do referendo das neurociências para explicar seus conceitos. Ela apresenta um conjunto de conhecimentos estabelecidos e testados que a habilita como ciência e como prática para o tratamento da psicologia humana e não precisa ser comprovada pelas neurociências. Ela é comprovada por quem faz uso dela.

As neurociências têm seus métodos, premissas experimentais, hipóteses e construções teóricas. Essas premissas de fato são estranhas à psicanálise. Roudinesco afirma que as neurociências não provaram nenhum conceito de Freud. No entanto, as neurociências não têm por objetivo confirmar os conceitos de Freud. Parece-me que a prática psicanalista já o faz. As neurociências têm por objetivo analisar o sistema nervoso nos seus vários e complexos aspectos. É interessante notar que tanto a psicanálise como as neurociências têm como ferramenta básica a análise. Utilizar o nosso sistema nervoso para analisar a si próprio, através de quais

forem as abordagens e objetivos, e é realmente uma tarefa bastante difícil.

Embora a psicanálise não necessite das neurociências para ter validade, defendo o diálogo respeitoso entre as várias áreas de estudo de nosso comportamento. Esse diálogo parece-me importante para o conhecimento mútuo das áreas, evitando preconceitos e acusações infundadas. As neurociências têm consciência de suas limitações e potencialidades. Creio que a compartimentalização do conhecimento se posiciona contrariamente a outras áreas da medicina, em que uma visão integrada do ser humano parece se aproximar mais da realidade do que a afirmação de princípios unilaterais. A discussão de que “a psicanálise é a medicina da alma” enquanto a biologia faz parte das ciências naturais é absolutamente acadêmica. Parece-me que o diálogo entre as várias academias pode responder mais adequadamente à necessidade de entendimento do sofrimento humano.

MARCOS T. MERCADANTE Psicanálise, ciências sociais e neurociências

Entrei em minha sessão de análise ainda animado com o debate da reunião semanal com meus pós-graduandos em que falávamos do modelo que havíamos decidido explorar, uma construção do cérebro social a partir da interação mãe-bebê por meio do brilho do olhar. Confessei o quanto bem me fazia uma boa discussão científica. Mas depois de encher os ouvidos de minha terapeuta com o meu entusiasmo, ouço seu tom irônico: “Ah, que prazer me dá hipnotizar minhas mães com meu próprio brilho!” Aparentemente tola, sua intervenção cabia em nossas conversas de então e teve um efeito arrasador: senti-me diferente, mais inteiro, mais livre. Se há uma expressão recorrente que sempre considerei depreciativa é a que diz que Freud explica! E as explicações que a ele são atribuídas acabam empobrecidas pelas próprias limitações do modelo cartesiano. Por sorte, Freud parece ter percebido as limitações que esse modelo imporia e

migrou para um modelo simbólico pautado por analogias. Deixou de preocupar-se com as relações de causa e efeito, e passou a ocupar-se com a aproximação viabilizada pelo simbólico. Por seu lado, a neurociência busca, obstinadamente, o controle das variáveis, a reprodutibilidade, a precisão, o detalhamento, as relações de causa e efeito. Entre os diferentes métodos que utiliza, a fenomenologia descritiva contribui com o reducionismo necessário para um controle mais eficiente das variáveis, permitindo a construção de endofenótipos. Essa mesma fenomenologia descritiva foi utilizada por Freud, quando ainda procurava a explicação. E é dentro desse modelo que a neurociência pode verificar as várias hipóteses propostas por Freud. Porém, essa verificação, mediada pela neurociência, guarda uma imprecisão para os conceitos menos detalhados, e essa imprecisão revela a grande diferença epistemológica entre esses dois campos.

Vejamos a questão do olhar da díade mãe-bebê. Não existe mais dúvida acerca do papel da interação gene-ambiente. Para que o cérebro social desenvolva, é necessária a exposição aos diferentes estímulos. A neurociência procura quais são os genes reguladores dos neurônios que se ativam pelo brilho, e quais são os circuitos associativos ativados por esses neurônios. A psicanálise está interessada na qualidade dessa relação; a neurociência, no impacto das moléculas liberadas durante essa relação. Ou ainda, no exemplo apresentado no texto disparador desse debate, acerca do impacto da voz da mãe no bebê que ainda está em seu ventre. A neurociência investiga as moléculas liberadas durante o “manhês” e as diferenças de frequência desse tipo de fala, procurando identificar os locais que esses elementos atuam no cérebro, o impacto dessa interação molecular e quais circuitos as-

*a neurociência investiga
as moléculas liberadas durante
o “manhês” e as diferenças de
frequência desse tipo de fala*

sociativos serão ativados. Seria isso interessante para a psicanálise? Seria ela uma área do conhecimento boa para explicar coisas, dentro dos modelos atuais? Ou seria um bom método de reflexão pessoal? Assim, surge uma boa questão: qual a vantagem do diálogo entre os dois campos? A neurociência pode aproveitar os “endofenótipos” propostos pela psicanálise, até porque esses endofenótipos não pertencem a ela, mas sim, resultam da aplicação do método fenomenológico descritivo. Mas, para a psicanálise, qual seria a vantagem? Retomar o ponto que Freud abandonou? Reduzi-la à busca de relações da causalidade aprisionante?

Ao contrário de Popper, que propõe a psicanálise como uma ciência fechada, e as ciências naturais, entre elas a neurociência, como ciências abertas, ousou pensar que a psicanálise liberta, e a neurociência, por outro lado, aprisiona (sem dúvida, um parágrafo epistemologicamente perverso).

E nessa perspectiva talvez valha a pena explorar a outra questão. Seria a psicanálise um bom método de tratamento para a doença mental? Para mim, teoricamente sim, pois na verdade a doença mental é um estado de prisão, que o método analítico poderia libertar. No entanto, para termos evidências acerca dessa relação, são necessários estudos duplo-cegos, randomizados, e controlados; o padrão ouro na atualidade para definição se uma intervenção tem efeito superior ao placebo, ou a outras intervenções já testadas no tratamento de uma doença. Vale a pena?

Sonhar depois de Freud

Mara Caffé

Resenha de Decio Gurfinkel, *Sonhar, dormir, psicanalisar: viagens ao informe*, São Paulo, Escuta Fapesp, 2008, 336 p.

No livro *Sonhar, dormir, psicanalisar: viagens ao informe*, de Decio Gurfinkel, o método psicanalítico é apresentado de forma primorosa. Não há, porém, um capítulo reservado ao assunto, ou mesmo tematizações formais extensas sobre ele. O método psicanalítico é transmitido no modo da escrita. Assim, junto das reflexões teóricas sobre a metapsicologia dos sonhos e as questões clínicas referentes, há outra forma discursiva que atravessa o livro, uma espécie de prosa, um diário de trabalho. Nesse plano, Decio nos remete às suas experiências pessoais, às imagens mobilizadas a partir de obras literárias, mitológicas, filosóficas, bem como ao cinema, aos jogos eletrônicos, à música popular brasileira, às conversas com os filhos e aos próprios sonhos. Todas essas experiências carregam, em parte, o diálogo singular que o autor estabelece com o tema dos sonhos, de onde quer que ele se faça: a partir dos estudos psicanalíticos, do trabalho clínico e da própria vida.

A presença declarada de diversas fontes de pesquisa produz o efeito de um pensamento que

Mara Caffé é psicanalista, doutora pelo Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo, membro do Departamento de Psicanálise do Instituto Sedes Sapientiae e professora do curso Psicanálise, do mesmo departamento.

se retira e retorna, simultaneamente, ao campo teórico, configurando uma profusão de ideias que, no entanto, não dispersa o tema da função onírica. Em meio a casos e “causos”, Decio mantém o rumo. A impressão é de que o livro fala da mesma coisa do começo ao fim, passando por muitas coisas. Eis a presença do método psicanalítico no ato mesmo da escrita, deixando-se compor com pensamentos estruturados mais ao modo dos processos psíquicos primários, servindo-se diretamente da subjetivação que acompanha/engendra os estudos, deixando-se inspirar pelas produções do inconsciente. Pode-se dizer que Decio *sonha* a escrita do livro e *escreve* o sonho; escreve um diário de bordo a partir de suas viagens ao informe e às formas conceituais e clínicas, prosseguindo as “conversas de sonhos” entre os psicanalistas. Entro na roda com o meu diário de leitura.

Uma das principais teses do livro diz respeito ao seguinte: a função onírica e a função do analista são homólogas, possuem os mesmos elementos instituintes, ainda que estruturados em condições diferentes. Pode-se dizer que uma (in)forma a outra na construção, sob transferência, de uma experiência do *informe*, experiência crucial da análise. Esta ideia chega a sua máxima consequência na postulação do suposto-sonhar do analista, condição instrumental indispensável ao ato analítico. Vamos, agora, às origens desse enunciado, percorrendo alguns eixos centrais do pensamento de Decio. No caminho, o que se tece é uma concepção ampliada do sonhar.

Área transicional

O conceito de área transicional, formulado por Winnicott, ocupa uma posição central na compreensão de Decio sobre os sonhos. O autor afirma, com outros psicanalistas, que esse conceito viabiliza uma reinterpretação da tópicos psíquica elaborada por Freud, bem como de suas postulações acerca do objeto. Decio desenvolve suas ideias, acompanhado de Winnicott,

Green, Abraham, Ferenczi, Fédida, Pontalis, Marty, Kaës, Bollas, entre outros. Abre espaço, também, aos trabalhos de psicanalistas brasileiros como Tales Ab' Sáber, Janete Frochtengarten, Renata Cromberg, Maria Laurinda Souza, Gilberto Safra, Noemi Kon, Renato Mezan, Flávio Ferraz, Luis Carlos Menezes e demais autores. Relacionando suas fontes bibliográficas com originalidade e desenvoltura, em um texto claro e direto, Decio se alinha às concepções teóricas que fazem da noção de área transicional um dispositivo interpretante da obra freudiana. Acompanhemos um fio do seu raciocínio.

A área transicional é uma área intermediária entre a realidade interna do sujeito e a realidade externa do mundo, e se constitui no brincar criativo, na linguagem e nas trocas culturais compartilhadas. É nela que realizamos a passagem fundamental da relação inicial fusional com a mãe para a condição de sujeitos desejantes no mundo. Essa área não define propriamente um espaço delimitado, a sua existência se faz na propriedade mesma da transitividade. Portanto, nela afirmam-se tanto a separação como a fusão, tanto a ruptura como a continuidade. Do mesmo modo, os objetos transicionais, ainda que possam assumir formas concretas, são antes de mais nada o próprio transporte entre diferentes experiências do sujeito. Esse trânsito produz um senso de continuidade na e da existência, e é no senso dessa continuidade que se pode viver a variedade e a heterogeneidade das experiências, bem como o sentimento e o reconhecimento de si. Quando a função transitiva se perde, não é mais possível o jogo de ir e vir no campo das vivências, o que determina uma tendência a fragmentação e imobilidade psíquicas.

No que se refere às condições do adormecimento, entre os inúmeros fenômenos transicionais citados por Decio, encontra-se o sobressalto, movimento que marca o despertar do sono. Segundo o autor, os sobressaltos são “exceções à regra” da imobilidade característica desse estado. “O sobressalto marca os ‘umbrais simbólicos’ entre estes dois universos da experiência – sono

e vigília – que diferem em sua natureza, e cuja heterogeneidade deve ser conservada” (p. 266). Um contraponto negativo do sobressalto, por exemplo, é o sonambulismo, onde falha o processo transicional entre sono e vigília, o que os coloca como estados indiferentes.

Pois bem. Decio reforça a ideia de que os conceitos de área/objeto transicionais oferecem desdobramentos de espaços e tempos à tópicica psíquica freudiana, tornando visíveis outras regiões da subjetividade humana, promovendo novos desenhos aos limites inicialmente formulados entre a realidade interior e a realidade exterior, entre os campos do eu e do outro, do psíquico e do somático. Nessa perspectiva, os sonhos não se referem apenas ou predominantemente aos registros representacionais do aparelho psíquico, mantendo relações mais identificáveis com os processos somáticos, ligando-se ao pré-reflexivo e ao pré-subjetivo (tendência já esboçada nos textos freudianos de 1920). Com as categorias do intermediário e do negativo, a produção onírica é pensada como produto/produtora do espaço potencial.

Desse modo, Decio acentua o sonho como *função* e não como objeto acabado que toma a forma de uma narrativa; destaca a importância do sono na constituição da função onírica; dá visibilidade às diversas finalidades do sonho, visto não apenas ou sempre como realização de desejo, mas também como atividade simbolizante que produz transitividade entre as experiências, fonte de criatividade, gestão de novas temporalidades e espacialidades para as experiências, dispositivo de comunicação entre sujeitos. Sonhar é instituir e manter uma terceira área da experiência – um espaço potencial da cultura, onde estabelecemos as trocas compartilhadas.

Uma vez consideradas as positivities acima referidas, é possível indagar os limites dos conceitos de área/objeto/fenômeno transicionais. Parece haver neles o anseio e uma afirmação categórica pelo fio da continuidade na existência do sujeito, de tal modo que o seu negativo poderia constituir uma espécie de “hor-

ror” à descontinuidade. Será que, em condições não patológicas, a percepção da diferença e da heterogeneidade das experiências realiza-se sempre sob o fundo de uma continuidade garantida pelos fenômenos transicionais? A crítica de Decio quanto à noção freudiana da pulsão de morte incidiria aí, justamente, no seu aspecto de potência disruptiva que produz “pura” descontinuidade, função que seria também estruturante da vida? Essas questões se dirigem aos limites dos conceitos em pauta, procurando pensá-los numa região de fronteira. O livro de Decio nos dá ocasião para isso, uma vez que oferece apresentações claras e detalhadas sobre as categorias do intermediário.

O estudo do sono

Decio apresenta uma minuciosa investigação sobre o sono, mobilizando uma rica bibliografia, referida não apenas ao campo da Psicanálise. O autor nos mostra que o estudo do sono ilumina particularmente o funcionamento do eu, as disposições da libido nos estados de vigília e de repouso, bem como as ansiedades típicas que marcam essas passagens. Assim, no estado do sono, há um apagamento dos contornos do eu e dos objetos, o que define um estado de não integração, um estado informe. Além disso, a retirada da libido objetual característica do sono implica a experiência de perda do objeto, o que suscita angústias depressivas e, em decorrência, o estabelecimento, pelo eu, de medidas de proteção, que tomam a forma dos rituais de adormecimento. Esses rituais têm a finalidade de elaborar o luto instaurado na situação do sono, e podem variar entre as formas patológicas e as não patológicas.

Sobre isso, gostaria de assinalar uma das originalidades do livro de Decio, a discussão que propõe sobre os mecanismos obsessivos no campo do sono-sonho. A neurose obsessiva oferece um inventário de recursos na lida com as perdas, esclarecendo a formação dos “totens

e tabus” nos rituais de passagem. Decio entreve nos mecanismos obsessivos o engenho de capacidades fundamentais à atividade onírica, esclarecendo, nesse campo, os efeitos de uma obsessividade instrumental – universal e não patológica.

Seguindo o pensamento de Winnicott, o autor afirma que no sono-sonho há, também, a mobilização de uma ilusão, propiciada pelo espaço transicional onde se aloja o sonho, ilusão que confere presença simbólica ao objeto primário, refazendo o *holding* materno. É no seio dessa ilusão que se realiza a experiência de não integração, a experiência do informe e da “solidão essencial” (estado primário do ser, onde se está só, no máximo da dependência), o que potencializa a criatividade e confere um sentido renovado ao viver.

Com essas considerações, Decio enfatiza a concepção de que o objeto-sonho não é o único elemento da função onírica, e que ele faz parte do contexto ampliado dos processos do sono, onde ganham relevo os temas do narcisismo primário e do corpo. Tal estratégia permite pensar o sonho no contexto integrado do psicossoma. O curioso é que a distinção e a relação mútuas entre sono-sonho também nos permitem apreender a função onírica fora do sono, pensá-la no estado de vigília, ou no plano das relações sociais, ou ainda no plano transferencial da clínica. O autor reflete sobre cada uma destas situações, com sensibilidade e fundamentação teórica. Uma terceira consequência em se estudar o sono junto do sonho é a abertura estratégica para considerar a gestualidade do sonho em contraste com a imobilidade do sono.

O gesto e a ação

Decio confere grande destaque à noção de gesto, formulada por Winnicott, entendendo que a suspensão do movimento no estado do sono deixaria entrever, justamente, os mecanismos da gestualidade. Retomando a origem desse con-

ceito, o autor esclarece que a motilidade tem uma importância para Winnicott tão grande quanto a noção de pulsão para Freud. No início da vida,

a motilidade logo se torna agressividade primária – ainda não associada à destrutividade ou ao ódio –, mas para tanto necessita de um anteparo, oposição ou obstáculo: a corporeidade de um objeto que contenha a ação motora e não permita que ela caia no vazio, conferindo-lhe ao mesmo tempo o caráter de gesto (p. 224).

Deste modo, o gesto é ação simbólica instituída na corporeidade, na experiência sensorio-motora primária vivida com a mãe-ambiente. Decio vê na experiência do sonhar a marca por excelência da gestualidade. “Sonhar é movimento: movimento do desejo, gestualidade do si-mesmo” (p. 233).

O autor constata que a suspensão da motilidade durante o sono não é absoluta, procedendo a uma investigação minuciosa sobre as formas de atos presentes no sono-sonho. Dentre elas, cita, por exemplo, os espasmos motores que indicam a queda no sono e os sobressaltos que são típicos do despertar. Ambos são movimentos que se constituem como fenômenos intermediários entre o sono e a vigília, estando, por isso, na categoria do gesto, e não da ação-descarga, desprovida de qualquer sentido simbólico. Quando falham os recursos transicionais, outros movimentos podem tomar a cena do sono, como, por exemplo, os sonilóquios, o sonambulismo e o terror noturno, onde a gestualidade é substituída por uma passagem ao ato.

Com essas considerações, Decio trabalha o que poderíamos chamar de uma “tópica motora”, identificando campos distintos do agir. Tal estudo revela-se de grande utilidade clínica, ampliando os recursos de observação às situações em que a pulsão se expressa nas formas da repetição compulsiva.

Por outro lado, podemos levantar uma questão quanto à constante oposição, pelo au-

tor, entre o ato de pura descarga – referido à compulsão a repetição e identificado, predominantemente, às patologias do agir – e o gesto espontâneo, visto como ação “... a um só tempo motora, corporal e simbólica...” (p. 225). Considerando o texto “Totem e tabu”, de Freud, podemos pensar uma outra categoria, a dos atos instituintes que não se qualificam como gestos, propriamente. Postulando o assassinato do pai da horda como um ato fundador da cultura, Freud encerra o texto com a máxima – “no princípio foi Ato”. Em sua anterioridade radical, o ato originário se acha fora do sentido simbólico, dando-lhe justamente o ensejo, instituindo-se, então, o registro temporal do *a posteriori*. Entretanto, com sua máxima, Freud destaca: é o assassinato que funda os desejos incestuosos e parricidas como tais, e não o contrário. Ao tomarmos toda força instituinte na qualidade de gesto, não estaríamos procedendo a uma “colonização simbólica” irrestrita dessas forças? O que nos leva, novamente, a indagar a posição de Decio quanto à noção freudiana da pulsão de morte...

O colapso do sonhar

Decio propõe o termo “colapso do sonhar” para os casos de falhas da função onírica, conforme as descrições de vários psicanalistas que operam com as patologias do agir e do negativo. Propõe, também, a categoria de sono branco (lembrando o conceito de psicose branca, de André Green), que se refere a um sono sem sonhos, em oposição à categoria de sono pleno, onde a função onírica se acha preservada. Decio sugere o modelo da depressão para entender o sono branco e o sono pleno.

No polo do branco, incluo a “depressão essencial” (Marty), as “depressões esquizoides” (Winnicott), os “estados deprimidos” (Fédida) e o “complexo da mãe morta” (Green) (p. 207).

No caso da depressão essencial, por exemplo:

Trata-se de uma depressão sem objeto ou, em uma perspectiva mais ampla, de uma “crise sem ruído” [...] Nela, encontramos [...] um desaparecimento da libido, tanto objetual quanto narcísica – sem qualquer contrapartida: não se observam sintomas “positivos” expressivos de conflitos psíquicos de tipo neurótico ou psicótico, não há queixas, não há emoção (p. 207).

Outro exemplo refere-se à depressão esquizoi-de, descrita por Winnicott, que consiste em

uma falha estrutural na organização do Eu [...] (marcada por) [...] ameaças de desintegração, cisões, despessoalização, sentimentos de irrealidade e de falta de contato com a realidade interna, e pela presença de defesas psicóticas (p. 208).

De outro lado, para abordar o sono pleno, Decio considera a noção de depressividade, apoiado no conceito de posição depressiva, de Melanie Klein, e nos estudos de Pierre Fé-dida. A depressividade, como recurso psíquico essencial, possibilita um modo de viver as intensas ambivalências afetivas sem romper o espaço psíquico que as contém. Constitui, assim, um elemento fundamental à produção onírica, permitindo o trabalho de luto e a construção do espaço potencial do sonho.

No relato de suas experiências clínicas, Decio articula o modo pelo qual uma teoria ampliada do sonhar se coloca, ao mesmo tempo, como referência metapsicológica, instrumento diagnóstico e guia para o trabalho da análise. Dentre os exemplos, temos o caso de S., que apresentava sonambulismo e adicção de álcool. Descrevendo a evolução da transferência, Decio mostra como o sonambulismo passou a ser recriado em ato nas sessões, inclusive no modo de a paciente ocupar o divã: sentada, ela ficava a meio caminho da análise, como nas situações do sonambulismo noturno, em que se abria

[...] uma possibilidade absolutamente sinistra e terrorífica: um dormir que não é bem um dormir, um estar acordado que não é bem estar acordado, um so-

nho que não é um sonho – o pseudo-sonho de um agir sem gesto (p. 278).

Do mesmo modo, a paciente relatava um apagamento drástico da memória relativa aos momentos em que estava alcoolizada. Tanto nesse estado como no sonambulismo, havia a

...persistência de uma inconsciência [...] evitando tanto a atividade perceptiva da vigília quanto a do sonho. A perceptividade que é então ativada é absolutamente operatória, sendo a sua finalidade a pura ação motora [...] (p. 273).

Decio conclui que a recusa de S. em deitar no divã era o sinal de uma privação psíquica importante, e não um fenômeno clássico da resistência neurótica. Nesse sentido, não havia gestualidade, mesmo que sintomática, no agir de S., mas a execução de uma ação operatória, indicativa de um colapso na função onírica. Vale acompanhar o desenvolvimento do caso, onde vemos o aparecimento embrionário de um sonhar verdadeiro!

O suposto-sonhar

Nessa perspectiva, o trabalho analítico tem como uma finalidade a construção ou a reconstrução da função onírica, o que possibilita a transformação do sono branco em sono pleno, do fantasiar (como posição defensiva empobrecedora, conforme Winnicott) em sonhar, capacitando o sujeito para uma viagem ao informe. Para isso, o analisando deve contar com o apoio do sonhar do analista. Em uma contribuição teórica bastante original, Decio propõe dar a esse “apoio” o estatuto de um conceito, introduzindo, assim, o que denomina o suposto-sonhar do analista. Tal conceito designa a função que cumpre o próprio sonhar do analista na construção de um espaço transferencial onde se faça possível uma experimentação do informe, um espaço potencial de abertura e experimentação

do verdadeiro self, viabilizando a função onírica no terreno da própria análise, operando com o sonhar sob transferência.

O que se objetiva não é apenas o acesso às mensagens e sentidos que um sonho comporta, à sua função semântica, mas fundamentalmente o reconhecimento de sua função estética. Decio considera que, em todo sonhar verdadeiro,

A lógica espaço-temporal (da consciência) é quebrada e reconfigurada segundo uma intenção puramente expressiva, e não por uma necessidade de “localização” do Eu no mundo. O rompimento com a ordem das “coisas práticas” é comum ao gesto e ao sonho: não se pode avaliá-los por sua eficácia, e sim por seu alcance” (p. 305).

Entender o sonho é tão importante quanto reconhecê-lo na sua dimensão poética, expressiva, gestual. Com isso, o autor enfatiza uma concepção do trabalho analítico em que a função estética se acha no mesmo patamar de importância que a produção de um saber de si. Em decorrência, Decio concebe a análise como “[...] espaço de teatralização expressiva do desejo, de representação do pulsional e de gestualidade do si-mesmo” (p. 159).

Dentre os vários recursos do analista à apreciação estética do sonhar, o autor apresenta o seu próprio caminho na contemplação das produções coletivas da cultura, formulando belíssimas considerações a respeito dos mitos, dos contos de

fada, da música, das artes visuais – em especial do cinema. Aí, os processos psíquicos secundários se conectam permanentemente com as formas do pensamento primitivo, com a magia, a onipotência e a ilusão, no âmbito das atividades partilhadas socialmente. No decorrer do livro, vemos que o contato estreito com essas áreas constitui fonte de sensibilidade à escuta do analista.

Por fim, Decio considera que a dificuldade para o estabelecimento da função onírica pode se colocar do lado do analista. Em um dos seus atendimentos clínicos (p. 317), referido inicialmente ao colapso do sonhar, o autor apresenta as situações que lhe possibilitaram uma nova percepção sobre a analisanda, o que abriu caminho à função onírica no campo da transferência. O autor indaga:

Não será um “diagnóstico” sobre a incapacidade de sonhar do outro, em certos casos, um preconceito, uma visão estreita ou – pior – uma falta de imaginação daquele que olha? (p. 321).

E prossegue, tecendo considerações interessantes sobre as relações entre psicanalisar e imaginar.

Em seu modo singular de apresentar a posição do analista, Decio traduz, no campo da Psicanálise, as palavras do escritor japonês Haruki Murakami (em “Kafka à beira mar”): “Nossa responsabilidade começa no âmbito da imaginação...”

Pensando sobre a internet

Sérgio Telles

Resenha de Alain Finkielkraut e Paul Soriano, *Internet, el éxtasis inquietante*, Buenos Aires, Libros Del Zorzal, 2006, 96 p.

Rapidamente a internet passou a ser usada em larga escala por todos. Mal nos damos conta da profundidade da revolução em curso por ela induzida. Como analistas, devemos estar atentos a tais mudanças e suas inevitáveis repercussões no espaço psíquico.

Como uma introdução mais densa à questão, nada melhor do que seguir as considerações dos pensadores franceses Alain Finkielkraut e Paul Soriano, proferidas em 2001 em conferências realizadas na Fundação 2 de Março (instituição antes chamada Fundação Marc Bloch). Nesses tempos de rápida obsolescência, especialmente nesse campo, poderíamos temer que as ideias ali expostas já tivessem envelhecido. Não é o caso, como veremos a seguir.

Finkielkraut intitulou a sua participação como “Liberdade fatal”, inspirado numa expressão cunhada por Fellini. O cineasta italiano pensava que a televisão roubara a grandeza e a magia do cinema ao transportá-lo para a pequena tela de um eletrodoméstico. A situação,

em sua opinião, se agravava ainda mais com a invenção do controle remoto, que dá um ilimitado poder ao expectador, pois com ele passa a afastar qualquer conteúdo que o provoque ou incomode, gozando assim de uma liberdade excessiva, “fatal”.

Como Fellini frente ao advento da televisão, Finkielkraut se posiciona de forma um tanto conservadora frente à internet. Mostra-se reticente com a opinião generalizada que a vê como uma grande aquisição tecnológica que traz inúmeros benefícios culturais. Desconfia de sua capacidade de avaliação, registro e controle social, que – a seu ver – deixa o cidadão exposto ao grande capital ou ao estado.

Finkielkraut cita Michel Alberganti numa comparação da escola do século XIX com as do século XXI. As primeiras tiveram como modelo o cárcere e a igreja. Eram centralizadoras, verticalizadas e exigiam uma escuta respeitosa e intimidada do mestre por parte do aluno. As escolas do nosso século são regidas pela abertura, horizontalidade e interatividade entre professor e aluno.

Mesmo reconhecendo-lhe os aspectos negativos, Finkielkraut parece nostálgico em relação à escola antiga, desde que, no modelo atual, toda hierarquia periga desaparecer e os alunos podem ilusoriamente se igualar com os professores e mesmo com os autores dos grandes textos. Essa transformação dos modelos de escola fica bem ilustrada, em sua opinião, pela transformação do conceito de “obra” em “texto”, preconizada por Barthes. Se antes a “obra” era vista quase como uma inscrição sagrada da qual se fazia uma exegese, ao transformá-la num mero “texto”, Barthes autoriza qualquer um a ter uma intimidade desrespeitosa com o autor, permitindo-se a fazer intervenções e interpretações arbitrárias, decorrentes do desconhecimento de inúmeros referenciais que cercam uma “obra”.

Diz ele que a internet traz uma antinomia inesperada. Até então os que defendiam o direito e a justiça social sempre lutaram contra a falta de liberdade. Com a internet, há uma reversão,

Sérgio Telles é psicanalista e escritor, membro do Departamento de Psicanálise do Instituto Sedes Sapientiae, autor de *O psicanalista vai ao cinema* (Casa do Psicólogo, Editora da Universidade Federal de São Carlos, 2004) e *Visita às casas de Freud e outras viagens* (Casa do Psicólogo, 2006), entre outros.

pois talvez se tenha de lutar contra o excesso de liberdade. Para Finkielkraut, a “liberdade fatal” é um correlato do narcisismo, possibilitado pelo enfraquecimento da figura paterna, como bem ilustra o “parricídio” preconizado por Barthes ao rebaixar a “obra” ao estatuto de “texto”.

Para ele, a internet dissolve toda hierarquia, respeito, sacralidade, alteridade e transcendência, reduzindo tudo isso a informação e interação. Lamenta ele a exuberante anarquia, o discurso uniforme, as repetições, as apropriações, as diluições, as trivialidades, a boa fé e a ingenuidade propiciadas pela internet, assim como a confusão entre fronteiras, a abolição das diferenças entre público e privado, o ser e o parecer, o consumidor e o cidadão.

Finkielkraut teme que a internet banalize o ato da escrita, na medida em que permite que qualquer um – seja qual for sua qualificação, nível cultural ou talento – possa escrever e tornar pública sua produção, arvorando-se à posição de “autor”, o que poderia levar a uma indiscriminação generalizada, penalizando a literatura e os grandes textos, nivelando por baixo o trabalho do gênio humano.

Seu texto, escrito em 2001, antecipa a explosão dos blogs que aconteceria logo depois. Se tem ele razão em apontar que a internet favorece o narcisismo ao facilitar a publicação de banalidades autocentradas, por outro lado, é difícil pensar que com isso a literatura corra perigo.

Para Finkielkraut, a internet parece anunciar o fim da era do recolhimento e verticalidade, apregoando a da abertura e horizontalidade. Seu temor é que fiquem sacrificadas a meditação e o recolhimento – imprescindíveis para a verdadeira criação e produção de conhecimento, substituídas ilusoriamente pela agitação e a comunicação.

A tecnologia, da qual a internet é um dos últimos rebentos, faz com que aquilo que na esfera do humano era considerado não manipulável fique cada vez mais reduzido. Segundo ele, perde-se a ideia de progresso e se ganha a de aperfeiçoamento, perfectibilidade, superação

contínua, sem limites. Mais uma vez, vislumbra-se o fantasma do narcisismo entronizado.

De modo geral, o enfoque de Finkielkraut sobre a internet é o de apreensão, que o leva a temer que ela coloque em risco valores culturais que devem ser preservados, ao dar prioridade à comunicação e informação imediatas, deixando de lado o fato de que a produção intelectual não se dá instantaneamente – exige silêncio, tempo, meditação, recolhimento. Além disso, Finkielkraut escolhe um ângulo muito estreito para analisá-la, centrado no ato de escrever e de ler, ao texto e hipertexto, às possibilidades de leituras e intervenções no texto, a oposição entre literatura e as platitudes dos blogs.

Já a conferência de Paul Soriano – intitulada “O zero-um e o infinito – um humanismo sem homem?” – aborda a internet de forma mais ampla.

Soriano parte do pressuposto de que vivemos no que chama de “sociedade em rede”, na qual convergem vários conceitos – internet, globalização, logística planetária dos fluxos imateriais e materiais e crise das regulações e instituições.

Três fatores produzem a “sociedade em rede” – o tecnológico, o econômico e o ideológico.

Do lado técnico, temos a internet (“dispositivo informático que permite teoricamente interconectar todos os homens do planeta e que lhes permite a cada um o acesso a toda informação digitalizada”) e a engenharia genética, que pode intervir no cerne de processos vitais. As duas revoluções estão estreitamente relacionadas.

Na ordem econômica, constata-se o triunfo da esfera comercial, que passa a colonizar de forma definitiva a existência humana. Ao contrário do que dizia Weber, o desejo não é mais o inimigo da moral capitalista ascética. Pelo contrário, é o motor de sua criatividade. Desenvolve-se uma “economia do desejo” que se espalha no universo das redes de comunicação e nas logísticas de distribuição, organizando uma lógica do acesso ao produto.

Do ponto ideológico fomenta-se a mobilização dos desejos, que estimula a transgressão, o

nomadismo, a indiferenciação, a ponto de estabelecer uma intolerância fóbica por qualquer limite ou fronteira que separem ou discriminem países, sexos, produções do espírito e até mesmo – via engenharia genética – as espécies vivas.

“A revolução em curso não é apenas tecnológica, econômica, política e cultural, ela tem um alcance antropológico, pois afeta nossa experiência íntima dos fundamentos da existência humana – o tempo, o espaço, a memória, a identidade, as instituições, a vida, e o que se chama ‘real’” – afirma Soriano.

No que diz respeito ao tempo, a rede propicia a experiência de um eterno presente, constitui-se numa presença permanente, que rompe com a periodização tradicional da vida corriqueira – tempo de trabalhar, de descansar, de se divertir, de se formar. Ficam depreciadas as atividades que requerem duração, que só podem ser executadas num tempo extensivo – ler, escrever, falar, estudar, pensar, rezar, deliberar, legislar, governar. Poderíamos aqui acrescentar o psicanalisar.

A forma peculiar pela qual a rede dimensiona o espaço faz com que Soriano cunhe um novo significante – “glocal” – uma mistura de “global” e “local”, pois ela fica fortemente polarizada entre esses dois extremos.

Em relação à comunicação, espaço e tempo são referências obrigatórias, daí a importância do território, que é combinação desses dois elementos. Com a rede, as antigas referências de tempo, espaço e território deixam de ser estruturais e passam a ser conjunturais.

De forma ainda mais extrema, a engenharia genética se dispõe a transpor uma fronteira até então intransponível, a que separa as espécies.

Ao abolir qualquer delimitação de fronteiras, a rede coloca em questão os territórios institucionais ou simbólicos. Um bom exemplo é dado por Soriano ao citar a arte cibernética, “uma arte sem obra, sem artista, sem público e sem crítica”, apesar de exposta a todos. A horizontalidade e o imediatismo da rede comprometem os atributos essenciais da arte, favorecendo o narcisismo e o autoengano.

Em ‘Fedro’, Platão se preocupava com a perda da memória como atributo pessoal, o que seria induzido pela linguagem escrita, desde que ela possibilita registros e arquivos externos à mente. A capacidade de registrar e arquivar da rede é praticamente incomensurável.

As redes de comunicação, o comércio e a supressão da memória promovem uma homogeneização planetária. Por outro lado, em função das comunidades virtuais, elas viabilizam uma reafirmação identitária. Uniformização e fragmentação são dois aspectos do já referido espaço “glocal”.

Na “sociedade de rede” as identidades não mais são estáveis, baseadas que eram na tradição e nos costumes, na história, na política ou na ideologia. As identidades pós-modernas tendem a ser fluidas, escolhidas, não predeterminadas. Um bom exemplo disso são os personagens imaginários criados pelos usuários nas comunidades virtuais.

Soriano levanta uma interessante questão – se a internet pode digitalizar tudo, seria necessário manter tão dispendiosamente museus, escolas, bibliotecas, parlamentos, igrejas? Será necessário continuar produzindo livros?

Dizendo de outra maneira, como ficam as instituições depois do advento da internet, qual é o impacto que esta causa nelas?

O que se depreende dessa questão é a relação entre duração e instituição. Frente ao imediatismo instantâneo da internet, a fluidez das identificações, o rápido trânsito da informação, contrapõe-se a duração, o tempo extenso próprio das instituições. Elas acolhem e protegem o direito de cada um gozar dessa duração, de se defenderem contra a ininterrupta irrupção dos acontecimentos e informações, que são por elas mantidos à distância. As instituições protegem a necessidade de pensar, refletir, meditar. A vitalidade de uma instituição, diz Soriano, pode ser aferida hoje pelo poder de impor ao usuário o desconectar-se da rede ao ingressar em seu recinto, como acontece ao se pedir para desligar celulares e *paggers* no cinema, no teatro e outros lugares semelhantes.

Das instituições, as mais ameaçadas de obsolescência pela “sociedade em rede” são as políticas, pois elas necessitam de fronteiras, identidades estáveis, territórios bem delimitados, fortes tradições – tudo enfim que a rede tem abalado profundamente. Como consequência disso, instala-se uma crise das regulações. As leis ficam difíceis de aplicar e se impõe a necessidade de organizar novas formas de regulação.

“A rede possibilita a utopia de uma ágora, mas como realizá-la sem compartilhar os mesmos códigos identitários que permitiriam uma discussão?” – pergunta Soriano.

A rede dissolve o poder e instala um mais sutil, o seu próprio. Tal poder é mais perigoso, pois as organizações na rede ficam virtuais, não sofrem o desgaste real e se reorganizam conjuntamente, o que as deixa extremamente resistentes. As redes nos aprisionam e, no futuro, é possível que haja duas classes – os que podem e os que não podem se desconectar da rede.

A questão “virtual” versus “real” é muito antiga e já preocupava Platão e Aristóteles, lembra Soriano. O ciber mundo está mais próximo de Platão. Nele, as ideias platônicas são substituídas pelo código binário, cujo domínio a tudo pode alterar, produzir, reproduzir, até mesmo o código genético, cuja manipulação pode alterar seres vivos.

O real não desaparece de todo na rede, mas fica como um território desvalorizado, produzível e reproduzível. A desvalorização do real afeta inclusive aquilo que, até o dia de hoje, considerávamos como o mais real no real, nosso próprio corpo.

Fukuyama diz que a biotecnologia nos dará ferramentas para levar a cabo aquilo que a engenharia social não conseguiu fazer e, com isso, teremos acabado a história humana, pois teríamos abolido o ser humano tal como o conhecemos até o presente. “Começaremos então uma nova história, mais além do humano”, diz ele.

Se isso assusta a muitos, não é o que ocorre com Isabelle Rieusset-Lemarié, citada por Soriano. Para ela, o “mais além do humano” abre perspectivas estimulantes. A futura sociedade de clones entrevista por Fukuyama não seria um universo asséptico e uniforme, seria a proliferação de criaturas transgênicas que poderiam expressar singularidades únicas, concretizando uma arte viva, que usaria como matéria-prima a própria vida.

Soriano pensa que o maior risco da internet é a massificação e a intolerância contra aqueles que não querem entrar na rede, os que querem ficar desligados por pensarem que assim mantêm a individualidade e os valores que lhes são caros. Lembra que toda inovação tecnológica é recebida com muita ambivalência – a desconfiança por parte de uns e a pronta aceitação por parte de outros.

Soriano termina sua fala de maneira poética, evocando as figuras de Penélope, aquela que tecia sem parar sua “rede” e Ulisses, o maior dos navegantes, que bem poderia ser o patrono dos atuais internautas. É através delas que expressa o desejo de que a humanidade saiba lidar com esta importante aquisição tecnológica e possa integrá-la com o valioso acervo que a cultura já produziu até então.

Maria Rita Kehl: uma obra e sua pulsão

Marion Minerbo

Resenha de Maria Rita Kehl, *O tempo e o cão: a atualidade das depressões*, São Paulo, Boitempo, 298 p.

Este é mais um livro de Maria Rita Kehl em que reconheço, além de um estilo pessoal, a Psicanálise usada como instrumento de luta política pautada por uma ética – a da desalienação do sujeito; e isso em dois níveis que se imbricam mutuamente: o social e o individual. Nesse sentido, sua produção caracteriza uma obra. Esta obra, cujo leitor não é apenas o psicanalista, mas todos aqueles que se interessam pelas humanidades, marca, de maneira singular, sua inserção no campo da Psicanálise.

Isso não chega a surpreender, se consideramos sua biografia. Maria Rita não estudou psicanálise como alguém estuda para ser dentista, isto é, preparando-se para exercer um ofício como forma de ganhar a vida. Ela chega ao exercício clínico da psicanálise como consequência de, e em coerência com, seu engajamento ético/político como a intelectual que é. Nesse sentido, encontra em Lacan os instrumentos teóricos que lhe permitem lutar pela desalienação do sujeito – social e individual – com relação ao Outro. Em minha interpretação, a pulsão que move a obra de Maria Rita é a necessidade de oferecer ao leitor instrumentos para cair dessa posição

subjetiva, abrindo mão da proteção imaginária oferecida pelo Outro.

Esses elementos podem ser reconhecidos, por exemplo, em seu estudo sobre o ressentimento (*Ressentimento*, Casa do Psicólogo, 2004). O sujeito individual ou social atribuiu ao Outro o direito e a obrigação de zelar por sua felicidade, em lugar de assumir a responsabilidade por seu destino; em seguida, sentindo-se prejudicado, se ressentiu por esta não lhe ter sido dada. O ressentido se mantém ativamente nessa posição porque o ganho subjetivo é considerável: salva seu narcisismo, que poderia sair arranhado caso percebesse a covardia moral e a submissão que o levaram a ceder de seu desejo e de seu bem, sem ao menos lutar. Em lugar de se arrepender, acusa. Prefere ficar numa posição de dependência, porém protegida (ainda que prejudicado), a ser livre, mas desamparado.

Com a mesma preocupação libertária, Rita concebe a noção de *função fraterna*, mobiliza sua fratria psicanalítica para um debate, que resulta no livro *Função fraterna* (org. Maria Rita Kehl, Rio de Janeiro, Relume Dumará, 2000). No primeiro ensaio, “Existe a função fraterna?”, critica a generalização abusiva segundo a qual uma fratria é sempre uma massa que deseja um líder, ou que a luta fratricida é inevitável uma vez depositado o pai da horda. No nível social, a Psicanálise é usada para mostrar que “o individualismo moderno promove o recalque do caráter coletivo do que determina nossos atos – isto é justamente o que precisa ser recuperado para restaurar a confiança dos sujeitos no laço social [...]” (p. 34). Em outro nível – simultaneamente social e individual – mostra que o sujeito precisa da cumplicidade dos irmãos para se contrapor a uma verdade tida por absoluta e para produzir novas narrativas que possam alterar o campo simbólico. Passando para o nível individual, acentua a importância das identificações horizontais, bem como a diminuição dos sentimentos de culpa e de ameaça quando um movimento contestatório é respaldado por um coletivo. No segundo ensaio, “A fratria órfã”, temos a oportunidade de

Marion Minerbo é psicanalista, analista didata da Sociedade Brasileira de Psicanálise de São Paulo, doutora pela UNIFESP.

ver a *função fraterna em ação*, pois a autora analisa o esforço civilizatório feito por grupos de Rap na periferia de São Paulo.

Vejo o mesmo movimento pulsional sub-tendendo seu estudo sobre o feminino (*Deslocamentos do feminino*, Imago, 2007). Resgata, no plano da história, da literatura e da teoria psicanalítica, indicadores da crise entre a mulher e as representações do feminino excessivamente restritivas que originaram o sofrimento histérico. Termina seu livro denunciando a tendência da teoria psicanalítica, ou de certo modo de conduzir as análises ainda hoje, de voltar a naturalizar o lugar do feminino, equiparando histeria e feminilidade – *os recursos fálicos ainda são vistos como sintomas a serem curados*. Mostra a ambivalência de Freud com relação às mulheres e ao feminino: “Freud ouviu a crise entre as mulheres e a feminilidade, e entendeu que a cura de suas histéricas equivalia a remetê-las de volta a esta mesma feminilidade da qual elas já se desajustavam, em função da multiplicidade de discursos e possibilidades de escolha surgidas na modernidade” (p. 265). Demonstra a impossibilidade teórica e prática de a mulher renunciar às identificações com o pai, para ser apenas “feminina”. “Se existe uma cura para as mulheres, isto é, para o *penisneid*, ela passa pela (re)conquista daquilo que, sendo dos homens, não tem por que não ser das mulheres *também*. Não um pênis, mas uma ou algumas das infinitas faces do falo” (p. 267). Percebe-se o engajamento da psicanalista na luta para ampliar as possibilidades de cura para o sofrimento feminino.

No livro *Sobre ética e psicanálise* (Companhia das Letras, 2002), embora não seja o tema central, encontramos o embrião de *O tempo e o cão*. Citando Roudinesco, diz que “o depressivo sofre de uma liberdade conquistada, porque não sabe desfrutá-la” (p. 80). Além disso, afirma que a liberdade traz consigo um tanto de sofrimento, que, na atualidade, tende a ser patologizado. A angústia não é vista como parte da condição humana e da luta para afirmação de um projeto próprio; o medo de sofrer e a recusa do con-

flito acabam por fechar as portas que o advento da modernidade lhe abre. “A depressão, sintoma do mal-estar nesse começo de milênio, como a histeria, no final da era vitoriana, é ao mesmo tempo condição e consequência da recusa do sujeito em assumir a dimensão de conflito que lhe é própria” (p. 80). Entende-se: para ser autor de um discurso próprio não há como escapar do “encontro com os dispositivos capilares do poder” (p. 134). Como veremos em seguida, o depressivo é aquele que se esquivou desse encontro sem ao menos tentar lutar. Percebem-se as ressonâncias com o tema do ressentimento.

* * *

Entro, finalmente, em *O tempo e o cão*. Neste, Maria Rita Kehl aprofunda o estudo da atualidade das depressões. Resgatando, inicialmente, a ideia pré-freudiana de melancolia, a autora mostra que essa figura dava um sentido e um lugar social reconhecido a certa *dor de ser* em culturas cujo ideal era vivido como impossível por certos sujeitos. O melancólico era um marginal, alguém que não se encaixava perfeitamente nos ideais da época, e que se recriminava por isso, sentindo-se indigno do amor do outro e de si mesmo. Mas ele era também alguém que resistia e que, a partir de um saber inconsciente, fazia a crítica dos ideais daquela cultura.

Depois de Freud, a melancolia se individualiza, passando a ser analisada apenas dentro da dinâmica dos investimentos objetais nas relações edípicas. Ela passa a designar o luto impossível pela perda de um objeto com o qual o ego mantém uma relação ambivalente e eminentemente narcísica. Mas não é esse o objeto de Maria Rita; tampouco o neurótico que se deprime. É a *depressão como posição subjetiva*.

Assim, sem desconhecer a importância dos aportes freudianos, Kehl busca recuperar a melancolia pré-freudiana, agora com o nome de depressão, como expressão de um mal-estar existencial e como analisador da cultura. O sofrimento decorrente desse mal-estar, original-

mente existencial, pode se cristalizar, fixando o sujeito numa posição patológica a partir da qual vai “ler” o mundo e reagir a essa leitura.

A psiquiatria propõe a medicalização indiscriminada da depressão, entendendo-a como entidade nosológica. Em que pese a importância do tratamento medicamentoso para certos casos, Maria Rita sustenta que *calar sistematicamente o sintoma* equivale a enterrar, uma segunda vez, a possibilidade de o sujeito ter algum acesso às determinações inconscientes da posição que ocupa; ele perde a oportunidade de desalienar-se das injunções identificatórias do Outro.

Como se constrói a depressão como posição subjetiva? A autora vê no excesso de presença do Outro, seja o materno, seja o social-cultural (o capitalismo global e a sociedade de consumo), um dos fatores que produz a demissão subjetiva. Por um lado, o Outro é intrusivo, oferece “coisas” ininterruptamente, impedindo/ocluidendo o espaço/tempo em que o sujeito poderia construir fantasias, desejos, sonhos, capazes de preencher a falta. “A depressão decorre de um excesso de presença do Outro que torna claudicante a simbolização da ausência” (p. 223). Por outro lado, o Outro também faz *demandas* excessivas; capturado no projeto impossível de fazê-lo gozar, o sujeito acaba por desesperar – ele deixa de esperar, não tem mais esperança de vir, um dia, a realizar, ainda que parcialmente, o desejo próprio. Porém, ao contrário do que se observa em outras neuroses, em que o sujeito vive a castração como derrota, o *depressivo a vive como vergonha*, pois “sabe” que se esquivou da rivalidade fálica com o pai por covardia moral. “[...] ele se retirou do jogo sem nem ao menos tentar” (p. 201). Por isso, “não consegue fazer da castração condição do desejo” (p. 233).

Essas ideias me remeteram a uma paciente que seguira um roteiro predeterminado de estudos, em que se saíra brilhantemente. Quando poderia colher os frutos de sua dedicação, ela se deprime e busca análise. Nada mais fazia sentido; depois de tanto tempo, já não sabia o que queria. Deitada no quarto escuro, recusava-se

a entrar na corrida em busca de títulos acadêmicos – tudo era vão – e pensava em suicídio. Em análise, “aprende a falar” com um Outro que a escuta, que *tolera e dá um sentido* ao seu sofrimento. Na tentativa de abreviar o tempo da depressão, de modo a continuar se adequando ao tempo social – “preciso voltar logo para o trabalho” – faz tentativas frustradas de “criar projetos” de “fora para dentro”. Naturalmente, não consegue sustentá-los. O que poderia ser um saber sobre a castração “passa do ponto”: “é tudo ilusão, nada vale a pena”. Sai da depressão apaixonando-se pela literatura, o que escuto como representação da transferência (na análise, como na literatura, há lugar para a subjetividade). Em uma sessão, cria a seguinte imagem: “eu queria estar presa na cadeia, assim ninguém poderia me pedir nada; eu ficaria com o tempo todo só para mim; poderia ler o dia inteiro”. Diante do Outro voraz, só mesmo as grades da prisão para se sentir livre.

Passando do plano individual para o social-cultural, a autora analisa as condições de subjetivação na modernidade e traz à luz injunções contraditórias do discurso do Outro que produzem a *fadiga de viver*. De um lado, o sujeito deve gozar sempre para fazer gozar o Outro. De outro, os discursos sobre o que faria o Outro gozar – os ideais a serem atingidos – estão de tal modo pulverizados que se torna complicado saber em que direção persegui-los. Nesse contexto, construir uma existência singular, a partir de um desejo próprio, se torna uma tarefa hercúlea. O fracasso se manifesta pelo colapso da capacidade imaginativa: no limite, nada mais é investido imaginariamente de valor fálico. “Uma pedra é apenas uma pedra”, como diria o poeta.

A ideia de *fatalismo* (“não adianta, não vou conseguir mudar nada”), noção desenvolvida por Benjamin, funciona, para Maria Rita, como articulador entre o plano social e individual no estudo da posição do depressivo. “O melancólico benjaminiano vê-se desadaptado, ou excluído, das crenças que sustentam a vida social de seu tempo; mas ao contrário do empenho investiga-

tivo e criativo que caracteriza seus precursores renascentistas, sente-se abatido pelo sentimento da inutilidade de suas ações. Daí a relação entre a melancolia (pré-freudiana) e o fatalismo, sentimento de insignificância do sujeito como agente de transformações, tanto na vida privada quanto na política” (p. 100). Com esse conceito, a autora sustenta sua hipótese da relação entre depressão e demissão do sujeito.

Outro conceito articulador entre o plano social e individual da depressão é a *temporalidade*. O título *O tempo e o cão* alude à velocidade da vida no capitalismo avançado e aos valores que são atropelados – representados pela figura do cão que atravessa, desavisado, a estrada em que trafegamos em alta velocidade. No evento real, não foi possível a Maria Rita parar o carro. O livro representa a pausa necessária para pensar esse acontecimento: o tempo para a *experiência*.

O contraste entre a lentidão do depressivo e a velocidade da vida chama a atenção da psicanalista. A vida limitada ao *fazer*, à necessidade de administrar os *estímulos presentes*, priva o sujeito do *tempo da experiência* – tempo em que ele poderia se apropriar, pela via das *narrativas*, do tempo passado, de modo a projetar um tempo futuro. O predomínio da vivência sobre a experiência produz o sentimento de vazio. A autora constata que se perdeu o tempo “para o devaneio e outras atividades psíquicas ‘improdutivas’ que proveem um sentido (imaginário) para a vida” (p. 161). Dessa perspectiva, entende a lentidão do depressivo como uma *resistência inconsciente* ao tempo do Outro. É possível, embora a paciente citada acima tivesse plena consciência de sua recusa em entrar na corrida da vida acadêmica. De todo modo, se o depressivo não consegue fazer algum investimento pulsional que torne os objetos significativos, a lentidão pode ter mais a ver com o fatalismo do que com um saber inconsciente. Afinal, o tempo vazio do depressivo não é vivido por ele como tempo para o ócio criativo, mas como tédio angustiante e como fadiga de viver.

A depressão como expressão do mal-estar contemporâneo decorre do recorte efetuado

pela autora a partir de Lacan. Como todo recorte, tem seu alcance – amplo, como o leitor de *O tempo e o cão* poderá constatar – e seus limites. Outros referenciais teóricos permitiriam fazer outras relações. Os pós-freudianos franceses que incorporaram em seu pensamento a obra de Klein, Winnicott e Bion entendem que o mundo contemporâneo produziu um sofrimento do tipo narcísico-identitário, que corresponde aos estados-limite. Maria Rita cita rapidamente Bergeret (p. 232), autor que faz parte desse grupo.

Nessas estruturas – denominadas por Andre Green (2002) de *não neuróticas* – o sofrimento psíquico está relacionado aos distúrbios na constituição do eu, especialmente da função (*egoica*) simbolizante, e em particular à ausência do símbolo para a *ausência*. Em *O trabalho do negativo* (“Le clivage: du désaveu au désengagement, Le moi haïssable”), Green (1999), que se diz um ex-lacaniano, faz uma crítica feroz a Lacan. “Na França, no fim dos anos cinquenta, qualquer reflexão sobre o *moi* se expunha a ataques destinados a denegrir o discurso sobre este assunto, considerado apressadamente como portador de uma ideologia normativa suspeita de conluio político com o poder. [...] A denúncia de uma ideologia [a psicanálise americana de Hartmann], cuja culpa era sobretudo a indigência teórica, havia conseguido fazer o papel da defesa ao proclamar uma verdadeira interdição de pensar a problemática do *moi* fora das diretrizes dadas por Lacan. Mesmo nessas condições, isso deixou de ser possível. A intimidação havia sido bem sucedida. Na verdade, se a empreitada foi desencorajada, é porque ela ameaçava o conjunto da teoria lacaniana, como o futuro demonstraria através dos trabalhos dos ex-lacanianos” (p. 166-7, tradução livre da autora). Green precisa reabilitar o *moi* para se dedicar a seu tema, o *borderline*.

No referencial teórico a que me refiro, enquanto o neurótico se debate com questões ligadas à libido objetal e ao desejo, o não neurótico está às voltas com a libido narcísica e com a sobrevivência do eu. Isso nos permite discriminar dois tipos de depressão: a neurótica, em que o

sujeito *desistiu do prazer*; e a não neurótica, em que *desistiu de ser* (melancolia). A posição do depressivo é sempre de *desistência*, embora de “bens” distintos.

Quando Rita fala na “fadiga decorrente da árdua tarefa de *être soi-même* exigida do indivíduo contemporâneo” (p. 160), penso numa condição psíquica a que denominei “depleção simbólica”¹ (Minerbo, 2009), que entendo estar na base do sofrimento psíquico que caracteriza a forma de subjetividade não neurótica. É a condição psíquica daqueles que, diferentemente de Baudelaire, *não conseguiram “transformar os choques da vida moderna em matéria simbólica, e, com isso, ‘dar forma’ ao monstro disforme da modernidade”* (p. 177).

Diante do “monstro sem forma”, o sujeito tem a experiência de vazio existencial, de dor de viver e de tédio. Ou ele sucumbe, e vai para “baixo das cobertas”, como diz Maria Rita, e temos a depressão. Ou, *para não sucumbir*, ele se defende do sofrimento por meio das mais diversas atuações. Temos as adições no sentido amplo do termo: a drogas do narcotráfico/indústria farmacêutica; a drogas naturais, como a endorfina e adrenalina (adição a esportes e a esportes radicais). Testemunhamos a proliferação de comportamentos compulsivos tais como: compulsão por sexo, por sexo virtual, consumo compulsivo, o cortar-se compulsivo, malhar, navegar na internet, além de outros comportamentos destinados à “construção da identidade” – uma

identidade reificada, bem entendido. Observamos também a incidência crescente de distúrbios alimentares, de certas formas de violência adolescente etc.

Dessa perspectiva, ampliam-se as formas do mal-estar contemporâneo, incluindo, além das depressões, as formas de subjetividade aditivo/compulsivas. À *diferença da depressão*, essas formas do mal-estar nem sempre são percebidas como tal – nem pelo sujeito, nem pelos outros –, pois ficam *camufladas*, já que parecem adequadas aos ideais vigentes. Metapsicologicamente percebe-se que não estão. Quando procuram análise, escutamos sujeitos, não propriamente “pobres de espírito”, mas de *espírito pobre*, em estado de depleção simbólica, que sofrem porque não conseguem viver criativamente.

Finalizo voltando à pulsão que move a obra de Maria Rita. Ela insiste nos efeitos da modernidade sobre os modos de subjetivação, e nas vantagens e desvantagens do ocaso do discurso único do Outro. A boa notícia é que ele pode ser aproveitado de forma criativa, para construir novas formas de existência. A má notícia – relativa – é que muitos sucumbem e se fixam numa posição depressiva. Eu incluiria, como reações subjetivas ao mal-estar, as adições e compulsões. Em todos esses casos, a análise oferece a possibilidade de criação de uma rede de representações capaz de conter a pulsionalidade, bem como da ampliação da capacidade de simbolização, essencial para um viver criativo.

1 O termo *depleção*, usado em medicina, significa redução de alguma substância no meio celular, com prejuízo de seu funcionamento. Por exemplo, a depleção de ferro produz anemia, que se manifesta por uma fadiga extrema. Pareceu-me uma boa metáfora para descrever a condição psíquica do sujeito contemporâneo, que tenta fazer sentido de suas vivências em meio à insuficiência da função simbolizante e à consequente *depleção simbólica*. O sem sentido acarreta um tipo de sofrimento que se manifesta por meio de comportamentos sintomáticos diversos. A depleção simbólica produz uma “anemia psíquica”, que pode ser reconhecida na fadiga de viver.

Referências bibliográficas

- Green A. (1993). *Le travail du négatif*. Paris: Les éditions de minuit.
 ———. (2002). *Idées directrices pour une psychanalyse contemporaine*. Paris: PUF.
 Minerbo M. (2009). Depleção simbólica e sofrimento não neurótico. In: *Neurose e não neurose*. São Paulo: Casa do Psicólogo, p. 413-33.

Luiz Meyer. Um estilo na psicanálise

Luís Claudio Figueiredo

Resenha de Luiz Meyer, *Rumor na escuta*, organização de Belinda Mandelbaum, São Paulo, Editora 34, 2008, 301 p.

154

PERCURSO 43 : dezembro de 2009

Em um dado momento, tratando das análises e da escrita freudiana dedicadas ao “caso Dorá”, Luiz Meyer refere-se ao “trabalho de ourivesaria firme e delicado” realizado pelo mestre. A mesma apreciação nos merecem os 19 ensaios que compõem esta alentada coletânea. Estamos diante, sem sombra de dúvida, de um analista e escritor de primeira linha. Muitos psicanalistas escrevemos. Poucos somos escritores. Mas quando as duas artes se encontram, quando à arte do pensamento clínico se junta a da sua sutil e preciosa comunicação, é de ourivesaria que se trata.

Rumor na escuta, muito bem organizado por Belinda Mandelbaum e publicado pela Editora 34 (dá gosto manusear e ler um livro assim), divide-se em três partes: Clínica, Instituição e Cultura. Dentro de cada parte, os temas variam, embora se observem algumas ênfases e insistências, a que retornaremos adiante. Mas em todas o que sobressai é a habilidade do autor com o manejo das ideias psicanalíticas, com o material a elas “submetido”, ou, melhor dizendo, por elas fecundado – clínico, institucional e cultural –, e com a escrita.

Dada a sua formação como psicanalista e intelectual, não nos surpreende que todos os

Luís Claudio Figueiredo é psicanalista.

textos revelem uma notável capacidade no uso de conceitos, principalmente, os de extração kleiniana e pós-kleiniana (como os de Donald Meltzer, por exemplo), sem se restringir a eles, contudo. Mas o que encontramos é bem mais que isso: são conceitos operando na construção de argumentos e interpretações que vão, diante de nossos olhos, tecendo um rendilhado muito complexo e denso. Luiz Meyer jamais peca por aplicações grosseiras da psicanálise a qualquer tipo de material a que se dedique. Bem ao contrário; a rigor, nunca se trata de “aplicação”, mas de construções meticulosamente elaboradas, em que o prazer estético do leitor e, certamente do escritor, comparece com muita evidência. Acreditamos que isso garanta ao livro um alcance pedagógico muitas vezes ausente em textos psicanalíticos, principalmente nos escritos com finalidades “didáticas”. Como bem observou Thomas Ogden em um artigo recente (Ogden, 2007), mais do que uma técnica, a prática clínica da psicanálise implica um estilo, pessoal, intransferível. Quase sempre, se não escrevemos muito mal, conseguimos transmitir ideias, o que não é nada desprezível; mas raramente conseguimos apresentar um estilo de pensamento clínico capaz de induzir no leitor a vontade de criar o seu próprio, de forma a fazer com que conceitos e técnicas ganhem vida e colorido. Sem estilo, sem esta apropriação singular em que entram elementos da história, da experiência e da personalidade do analista, conceitos e técnicas podem ser, na melhor das hipóteses, bem usados, o que não é pouco, mas não é o bastante. Com estilo, tudo muda de figura: é a própria arte da psicanálise que se vitaliza e a escrita consegue redescobrir e reinventar a psicanálise mesma, teoria e técnica, a cada exercício de interpretação e construção. É justamente isso que torna o livro de Luiz Meyer mais digno de nota.

Vejamos agora um pouco mais do que *Rumor na escuta* nos oferece.

Na primeira parte – Clínica – há nove textos sobre temas bastante variados, embora muitos focalizem o problema dos limites, sejam os

do paciente, sejam os do analista. Outros seguem em direções diversas, mas três nos pareceram particularmente interessantes. No primeiro (capítulo 2), um caso clínico de Freud – o caso Dora – é retrabalhado a partir de um referencial kleiniano. Raramente se encontra na literatura kleiniana uma análise tão bem realizada, tão complexa e sutil, mostrando as diferenças entre os pensamentos de Klein e Freud, sem reducionismos e jargões, com absoluto respeito por ambos os referenciais. De quebra, temos uma esplêndida apresentação do pensamento teórico-clínico kleiniano que vemos brotando do trabalho interpretativo, em vez de ser sobreposta ou anteposta a ele. Outro a merecer destaque é o capítulo 7, intitulado “Realidade psíquica nos estados psicóticos”, outra excelente exposição em ato do pensamento kleiniano e pós-kleiniano, a partir de considerações de Freud e Jean Laplanche, e a partir dos conceitos de Klein, Rosenfeld e Bion, tudo a serviço de uma vinheta clínica muito bem apresentada e discutida. Finalmente, destacamos nesta primeira parte o último capítulo, “Vida onírica e autoanálise: uma experiência clínica”. Trata-se de um atendimento incomum: um paciente já longamente analisado em um enquadre convencional pede, como forma de dar prosseguimento ao processo, um atendimento em que possa apenas levar seus sonhos. Não apenas Luiz Meyer aceita a proposta, revelando assim uma flexibilidade inovadora, uma sensibilidade apurada às demandas e condições do caso, como, nesse contexto novo, dá um verdadeiro show, mostrando em toda a sua amplitude e profundidade a capacidade de escuta, interpretação e elaboração do material onírico; mais amplamente, mostra toda a sua criatividade no trato do material clínico.

A segunda parte – Instituição –, composta de quatro capítulos, é marcada por um tema e por uma outra qualidade do pensamento do autor: o tema é o da formação do analista, em especial, a análise didática; a qualidade que vem à tona, sem prejuízo para a finura das análises e da escrita, é a de polemista. Luiz Meyer nos

apresenta um traço de beligerância até aqui pouco aparente (apenas em uma apreciação arguta da obra de Antonino Ferro, na parte anterior, já dava mostras deste caráter). Ressalte-se que esta beligerância nada tem de estrepitosa e provocadora, é apenas a afirmação e a defesa honesta de suas convicções. Nesses capítulos, ele sustenta posições fortes e contundentes no campo da vida institucional psicanalítica. Um dos capítulos, por exemplo, intitula-se “Psicanálise subalterna” e focaliza justamente a chamada análise de formação, tal como promovida pela IPA desde a década de 1920. Essa, aliás, tem sido uma luta antiga de Luiz Meyer que, consistentemente, jamais se dispôs a ingressar no quadro dos “analistas didatas” da SBPSP, embora poucos estejam tão qualificados quanto ele para exercer funções formadoras. Ele desenvolve, inclusive, e apoiando-se em Winnicott e Melanie Klein, uma visão muito clara dos fracassos na formação do analista dentro de certas instituições (cf. “O que faz fracassar uma formação?”), e dos desvios ideologizantes da doutrina psicanalítica (cf. “Identidade e originalidade da produção psicanalítica: uma visão a partir de São Paulo”). Além de fazer uma crítica rigorosa, argumentada, fundamentada com dados históricos, inúmeras evidências documentais (uma extensa revisão da bibliografia) e raciocínios estritamente psicanalíticos, à análise didática, os artigos dedicados ao tema também servem para explicitar e elucidar as ideias do autor sobre o que seria uma boa análise, sobre o que pode ser uma análise não subalterna.

Finalmente, encontramos na terceira parte – Cultura – seis capítulos sobre temas variados e originais. Alguns são análises de filmes (*Deserto Vermelho* e *Central do Brasil*), como de esperar, bem feitas e abrangentes. Mas queremos destacar três capítulos: uma primorosa investigação sobre pornografia (“Um paradoxo vital: ódio e respeito à realidade psíquica”), outro sobre pedofilia (“Trauma e pedofilia: uma tentativa de entender as raízes da pedofilia”), temas candentes da cultura e da sociedade contemporânea, e um terceiro – “Acaso, destino, memória” – que é um tocante

exercício de autoanálise. Em todos esses trabalhos, a combinação da análise sofisticada com a escrita talentosa cria textos que fazem da leitura um prazer e uma contínua descoberta de ângulos e visões inusitadas: uma psicanálise que enriquece nossa experiência estética e ética, não uma psicanálise redutora e esquemática.

O terceiro texto mencionado, da minha particular estima, ressalta acima de tudo o escri-

tor, certamente muito bem instruído pela psicanálise, mas um escritor que pensa e elabora com cuidado e bom gosto um trecho decisivo da própria experiência de vida. A coletânea encerra-se, assim, com um exemplo de boa literatura, além de boa psicanálise. Infelizmente nem sempre as duas coisas andam juntas, mas quando isso acontece só nos resta recomendar vivamente a seus leitores que aproveitem bem a ocasião.

Referências bibliográficas

Ogden Th. H. (2007). Elements of analytic style: Bion's clinical seminar. *International Journal of Psychoanalysis*, 88, p.1185-200.

Pensamentos sobre as linguagens

Maíra Firer Tanis

Resenha de Néelson da Silva Junior,
Linguagens e pensamento, São Paulo,
Casa do Psicólogo, 2007, 142 p.

Comprei o livro de Néelson da Silva numa noite, por ocasião de seu lançamento. Dois dias depois já o tinha lido. A primeira leitura foi rápida, curiosa, instigante. Quando resolvi sentar para escrever esta resenha, percebi que a segunda leitura não seria assim tão rápida. É uma obra muito condensada, cada capítulo mereceria em si um novo livro. A curiosidade manteve-se. Comecei a ler as referências citadas, especialmente as mais diferentes e desconhecidas para mim, e depois de dois meses posso dizer que comecei a digerir melhor a leitura. Como um prato apetitoso e muito elaborado, é um pequeno livro que, mesmo muito saboroso, exige esforço para identificar seus múltiplos ingredientes.

O título *Linguagens e pensamento* já sugere uma questão interessante: há mais de uma linguagem? Néelson vai respondendo a essa interrogação ao longo de todo o livro, enfocando-a de variadas perspectivas. A linguagem lógica estruturante do psiquismo humano estudada por Piaget vai aos poucos dialogando, no próprio texto e com o leitor, com a linguagem natural, da qual a lógica formal não dá conta. O livro se propõe a explicitar as relações lógicas incons-

Maíra Firer Tanis é psicóloga, mestre em Ciências Aplicadas à Pediatria pela UNIFESP.

cientes presentes no psiquismo humano, assim como na psicopatologia, como seu fator estruturante. Recorre a Piaget e a seu conceito de implicação significativa que, ao lado das operações básicas de seriação e classificação, compõe as bases estruturadoras de toda e qualquer percepção humana, por mais precoce que seja.

Néelson, contribuindo com o caminho indicado por Lacan, Bion e outros pensadores, deixa bem claro que sua noção de estrutura lógica não se refere à lógica semântica, e que pressupõe uma independência entre os processos lógicos e os conscientes. Assinala, apoiado em Jakobson, a independência entre sintaxe e semântica. Em estados patológicos seria possível identificar com clareza dois procedimentos, o metonímico e o metafórico, que na linguagem corriqueira são praticamente indistinguíveis. Essa competição entre os dois modos de organização linguística aparece na clínica cotidiana, sendo que as associações por contiguidade ou “transferência metonímica” e as associações por similaridade (metafóricas por excelência) não recebem a devida atenção dos linguistas, nem de muitos psicanalistas. As palavras de Jakobson, citadas por Silva – “a estrutura bipolar da linguagem efetiva foi substituída artificialmente, por um esquema unipolar amputado, que, de maneira evidente, coincide com uma das formas de afasia, mais precisamente, o distúrbio de continuidade” (p. 80) – descrevem com nitidez um processo comum a alguns textos psicanalíticos, que costumam referir-se aos processos metafóricos e ignorar a sintaxe subjacente ao discurso.

Para dar conta de refletir sobre essa sintaxe, sobre o substrato lógico da articulação linguística, o autor vai tecendo seu texto (ou cozinhando seu prato, para ficarmos nas metáforas gastronômicas) recorrendo a argumentações sustentadas por outros campos do conhecimento como a neurologia, a filosofia, a linguística, e especialmente os estudos de Piaget.

Com o objetivo de trazer à tona a lógica subjacente ao pensamento e à linguagem nas diversas psicopatologias, Néelson precisou recorrer a

uma ampla bibliografia; são oito páginas de referências bibliográficas das mais diversas, que vão guiando o leitor para a reflexão pretendida: em busca do que podemos chamar de *linguagem perdida*. Mas essas referências estão em permanente diálogo com a voz e o pensamento de Silva, que constrói em seu texto uma teoria própria, ou uma maneira singular de tratar desse tema. Mais de uma vez tive a impressão de estar fazendo uma visita guiada por alguma cidade ao mesmo tempo muito familiar e desconhecida.

Lembrei-me de muitas situações clínicas e literárias, onde o instrumental da linguagem sintática se faz necessário. Assim como Grize encontrou em Jean Jacques Rousseau um paradigma para o discurso lógico delirante, deparei com um romance onde uma das personagens apresenta essa mesma exacerbação da lógica melancólica.

A inteligência era aquilo que o Sueco estava ouvindo, a cabeça rápida, aguçada estudiosa de Merry, a mente lógica que ela tivera desde a mais recuada infância. E ouvir isto fez eclodir nele uma dor tal como nunca antes imaginara. A inteligência se achava intacta e no entanto Merry estava louca, sua lógica era uma variedade da lógica totalmente destituída do poder de raciocinar, com a qual ela já se havia cingido quando tinha dez anos de idade.¹

Entender a argumentação “louca” de uma filha louca, embora lógica, com semântica e sintaxe preservadas, mas, mesmo assim, “louca”, como o livro de Philip Roth descreve, é tarefa que leva mais de quatrocentas páginas de bela prosa. Penso que nossa tarefa na clínica psicanalítica seja bem similar à deste pai. Há algo que pode parecer destoante, como nota atonal no discurso de nossos pacientes, embora ele normalmente seja um discurso lógico. O assim chamado *excesso de lógica* é loucura, como bem descrito por Roth. Muitas vezes ouvimos de nossos pacientes discursos aparentemente impecáveis do ponto de vista da lógica formal e, no entanto, “ilógicos” se tomados sob a perspectiva

da lógica natural, como foi esplendidamente colocado pelo autor. Enunciados tais como: “Se eu quero muito alguma coisa, então ela não acontece”, são exemplos desse tipo de discurso cuja lógica é ao mesmo tempo cristalina, mas que parte de premissas falsas, quando o conteúdo é levado em consideração. Ocorre o que Nelson da Silva descreve como uma formação discursiva de funcionamento análogo ao de uma teoria axiomatizada, cujas premissas não são questionadas e dão lugar a deduções e induções falsas quanto a seu valor real verificável, mas que operam na formação e manutenção dos sintomas. Se só podemos pensar e organizar mentalmente as experiências vividas de um modo determinado, assistimos a uma cristalização perceptiva e a dificuldades de acomodação, levando à repetição neurótica que seria sobredeterminada pela estrutura mental que a ordena.

Piaget dá conta da constituição da lógica e, portanto, do pensamento a partir de três operadores: classificação, seriação e implicação significativa, que seriam responsáveis pelos processos precoces de associações “se... então”. Embora logicamente impecáveis, as implicações significativas nem sempre dão conta de um real complexo, portanto há falhas na lógica natural, especialmente naquelas percepções precoces, chamadas de estruturas protomentais por Imbasciatti. São exatamente essas protoestruturas que servirão de alicerce para novas estruturas, que por sua vez serão estruturadoras de novas e novas percepções e, segundo o modelo de Piaget, suscitarão em algum momento de crise uma assimilação do novo como novo, levando a uma acomodação necessária, criando uma nova estrutura para um novo conteúdo.

Assim parece ser o processo de leitura deste livro. À medida que a leitura avança, a cada página deparamos com alguma frase, alguma afirmação que nos obriga a rever o parágrafo anterior, porque aparentemente houve um salto, uma quebra na lógica que seguíamos até então.

1 P. Roth, *Pastoral Americana*, São Paulo, Companhia das Letras, 1998, p. 284.

Para compreendê-lo com toda a inovação que ele traz, é preciso criar novas estruturas; não nos bastam as antigas.

Penso que *Linguagens e pensamento* trata justamente desse processo perceptivo e de aquisição de conhecimento por meio da operação lógica com o ambiente, no caso com as palavras do texto, que estrutura não apenas a noção do mundo natural e social, como a noção de si mesmo e de sua relação com os objetos.

Ao tratar da linguagem metonímica e não apenas da metafórica, ou seja, respeitando a estrutura bipolar da linguagem efetiva, segundo Jakobson, Silva resgata um importante aspecto aparentemente negligenciado por muitos autores, ou seja, a relevância do caráter das relações sintáticas e suas falhas na constituição do psiquismo, não apenas estruturado pela linguagem semântica e metafórica.

Seguir o caminho da argumentação de Néelson nem sempre é uma tarefa simples ou linear – mais parece um passeio por Roma – onde as ruas tortuosas acabam levando sempre a surpresas emocionantes, como ruínas de vários momentos da civilização.

O tema desenvolvido neste livro parece-me mais um estudo da Química do que de Arqueologia, como costumam ser os trabalhos psicanalíticos. Néelson procura chegar ao tecido que é ao mesmo tempo suporte e “tecedor” do psiquismo. Ao assimilar o mundo através de operações mentais tais como seriação, classificação

e implicação significativa, mesmo antes da aquisição da linguagem oral tal como a concebemos, a criança vai tecendo uma rede de captação da realidade (seja interna ou externa) que obedece a princípios lógicos determinados e universais. Esta rede vai estruturar as possibilidades futuras de estabelecer novos significados. Voltando às frases citadas no livro, “se eu sou o centro do universo, se tudo que existe se refere a mim, se desejei muito e não aconteceu, então a conclusão lógica é que o que desejava não aconteceu porque eu assim o desejei”. A partir de uma premissa autorreferente, própria do período sensorio-motor descrito por Piaget, pode-se chegar a esta conclusão considerada lógica, dado que respeita princípios lógicos de formulação, entretanto, é na axiomatização das premissas que repousa a distorção perceptiva que levará cada nova experiência a afirmar tal enunciado. Se não houver possibilidade de questionamento das premissas, haverá o que Jean-Blaise Grize descreve ocorrer com o discurso de Rousseau, *um excesso de lógica*, como se a natureza dos objetos não importasse.

Este livro abre muitas perspectivas para reflexão e, principalmente, nos faz questionar procedimento clínicos, como se acendesse uma lanterna para iluminar aquilo que sempre soubemos estar presente, mas que raramente é bem iluminado. Se não fosse por outros e muitos méritos, só por essa luz, lê-lo já seria um ótimo investimento.

Sensibilidade para psicanalisar

Eurema Gallo de Moraes

Resenha de Daniel Kupermann,
*Presença sensível: cuidado e criação
na clínica psicanalítica*, Rio de Janeiro,
Civilização Brasileira, 2008, 250 p.

160

PERCURSO 43 : dezembro de 2009

O livro *Presença sensível: cuidado e criação na clínica psicanalítica* vem ocupar um lugar privilegiado na estante da psicanálise contemporânea. O autor, o psicanalista Daniel Kupermann, constrói sua trajetória tanto na atividade acadêmica, como no exercício da clínica, investindo em uma produção teórica consistente, fértil e criativa, já observada em suas publicações anteriores: *Ousar rir: humor, criação e psicanálise* (Civilização Brasileira) e *Transferências cruzadas: uma história da psicanálise e suas instituições* (Revvan). Agora, em *Presença sensível* apresenta seus ensaios psicanalíticos alinhavando conceitos teóricos à escuta analítica. Distante da obviedade, o texto que resulta neste livro é de um autor que lê, lê muito, mas é capaz de transformar o que lê fazendo, assim, intervenções nos legados teóricos da psicanálise que sustentam suas ideias. Não apenas relê Freud, Ferenczi, Winnicott e alguns dos seus principais comentadores, mas o faz de maneira crítica, como é a atitude de um analista comprometido com a psicanáli-

Eurema Gallo de Moraes é psicóloga, psicanalista, doutora pela Universidad Autonoma de Madrid (Espanha), membro pleno da Sociedad Psicoanalítica Del Sur (Buenos Aires, Argentina), membro pleno da Sigmund Freud Associação Psicanalítica de Porto Alegre, coautora de *Neurose: leituras psicanalíticas*, Mônica M. Kother Macedo (org.); Eurema Gallo de Moraes... [et al.]. 3.ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2005.

se. Na esteira das proposições dos precursores, sustenta seus argumentos, amplia suas inquietações e produz esses ensaios, que desalojam o leitor de seus saberes constituídos, do agir previsível e das interpretações fabricadas em série. Daniel proporciona atividade a seu leitor, correspondente ao leitor ativo que é.

Assim, na primeira parte, *A formação do psicanalista*, o autor apresenta um balanço de resultados do movimento psicanalítico. Por um lado, não tem dúvidas do lucro proporcionado pelo espírito subversivo que permeia as descobertas freudianas do inconsciente, sexualidade infantil, recalcamto e transferência, as quais proporcionaram uma rotação psíquica não apenas no entendimento do homem como, também, da sociedade, da cultura e da política. Por outro, enfatiza o prejuízo visível do modelo que norteia a maioria das instituições psicanalíticas em relação à formação dos analistas. Kupermann é um crítico atento do engessamento das ideias, da obediência ao padronizado e da servidão transferencial. São fortes suas observações, mas também é consistente a proposta de um novo arranjo institucional que oferece: a transferência *nômade* no campo psicanalítico. Ser nômade, como psicanalista, é transitar livremente nos espaços institucionais, implica ter autonomia no intercâmbio de modos de pensar e de expressar as diferenças, é conquistar a liberdade de criar no exercício do psicanalisar.

Na parte II, *Clínica e metapsicologia*, Daniel Kupermann expõe a fecundidade das suas reflexões acerca do encontro entre analista e analisando. Espera-se que, na clínica psicanalítica, a potencialidade do campo transferencial assegure que o analisando possa manifestar suas estranhas formas de padecer e encontre, na sensibilidade da escuta do outro, o suporte da *ética do cuidado*. A direção da clínica está no duplo trânsito entre o “não saber” do analista e o que pode “vir a ser” do analisando. Assim, o autor enfatiza as possibilidades de construção no processo de análise, nesse exercício *entre dois*. Reconhece ser no campo transferencial que o trabalho psíquico do analista

proporciona efeitos terapêuticos, ou seja, abre vias facilitadoras ao analisando para que este possa encaminhar um novo saber sobre si. Nessa *presença sensível* instala-se a escuta do cuidado e a criação de sentidos compartilhados na experiência psicanalítica.

Na parte III, *Trilogia ferencziana*, acompanha-se a maneira inteligente como o autor articula suas observações sobre o filme *Fale com ela*, de Pedro Almodóvar, a certas passagens do *Diário clínico* de Ferenczi. A criatividade dessas associações remete à complexidade das demandas da clínica contemporânea, que desafiam a sensibilidade e o tato na escuta dos psicanalistas. Na equação falar – escutar – silenciar, Kupermann tece suas reflexões acerca de três momentos de uma palavra de ordem que recai sobre o analista: “*Fique quieto!*”; “*Fale dela!*”; e “*Fale com ela!*”.

A primeira palavra de ordem remete à necessidade de que o analisando encontre, no “silêncio” da escuta do analista, uma ressonância para suas versões psíquicas de dor. A segunda refere-se às vicissitudes no dispositivo transferencial marcado, com uma frequência desconcertante, por desdobramentos e equívocos que transformam a arte da escuta em uma ciência da interpretação. A teatralidade do silêncio do analista desperdiça a potencialidade da livre associação. Ao recuperar a linha sensível que contorna as questionáveis contribuições à técnica desenvolvida por Ferenczi, Daniel vislumbra o vigor a ser descoberto no “diálogo psicanalítico”: o jogo da proximidade psíquica entre os parceiros restitui a compreensão necessária e livre na alteridade da escuta. Assim, a palavra de ordem “fale com ela!” impõe-se na linguagem da ternura, subtraindo a força tirânica da linguagem da paixão. Por meio da *presença sensível* do analista, é possível capturar e deixar circular o que se mostra muitas vezes ausente na palavra, mas presente em outras formas de expressão do sofrimento psíquico.

A qualidade da leitura por meio da qual o autor incursiona nas páginas do *Diário clínico* de Sándor Ferenczi evita que partes importantes desse legado à psicanálise e aos psicanalistas

se desperdicem em interpretações apressadas ou em leituras equivocadas. Todo trabalho de apropriação de uma herança requer que se separe o valioso do idealizado, o fecundo do árido, o rancoso do aproveitável. Daniel aproveita a estrutura que alicerça a obra ferencziana para assentar suas considerações acerca do jogo que é o psicanalisar. Daí resulta seu corajoso ensaio “A libido e o álibi do psicanalista”. Volta-se mais de uma vez à leitura deste capítulo.

A atualidade das contribuições ferenczianas é também destacada no ensaio “A progressão traumática: algumas consequências para a clínica na contemporaneidade”, no qual Kupermann indica a relevância do conceito de trauma tanto em relação ao processo de constituição subjetiva da criança, como na constituição das manifestações de sofrimento que invadem a atualidade. A esperança para esse sujeito – cria do abandono do desmentido – é que encontre no analista uma referência afetiva possível de inaugurar outras configurações no viver.

Na parte intitulada *Psicanálise, criação e cultura*, o dispositivo acionado pelo autor reside em duas questões de base: “De que maneira a experiência clínica pode facilitar a emergência de processos criativos aos que a ela recorrem?” e “De que modo o psicanalista se vê implicado na possibilidade de resistência e de criação na clínica?”. Assim, convoca seu leitor a acompanhá-lo no percurso de uma argumentação consistente, tecida por meio da articulação das obras de Freud, Ferenczi e Winnicott. Ao traçar um alinhamento das suas ideias com autores contemporâneos, Daniel busca também uma interlocução com a filosofia. Suas reflexões testemunham o quão é valiosa a sensibilidade no ofício da clínica e como se encontra na sublimação, no humor e no brincar os recursos necessários ao exercício da alteridade para o qual o psicanalista é convocado.

Na última parte do livro, *Psicanálise e educação*, Daniel Kupermann assina com leveza e entusiasmo a seriedade e o rigor que atravessam as páginas do livro *Presença sensível*. Ao reconhecer

o recurso do humor no campo psicanalítico, inscreve-o na contiguidade com o espaço da criação estética, como também na elasticidade necessária à compreensão nas dimensões da ética e da política presentes na clínica psicanalítica. Assim, oferece inspirações suficientes para que o psicanalista possa brincar de “Juquinha”, ou seja, possa experimentar “a capacidade de afetar e ser afetado pelo outro” e, nesta brincadeira, descobrir a vacina contra o contágio da hipocrisia no ofício de psicanalisar.

É uma satisfação recomendar a leitura deste livro que, sem dúvida, será muitas vezes revisitado por aqueles profissionais que não se cansam de se surpreender com as produções de sofrimento psíquico encontradas na cultura contemporânea e seus desafios à criatividade estética do cuidado. A esperança para esses analisandos é, efetivamente, encontrar na escuta sensível do analista a ressonância necessária para criar outros e novos caminhos de acesso ao viver criativo.

Projeto terapêutico

Carlos Guillermo Bigliani

Resenha de Luis Hornstein (org.),
*Projecto Terapêutico – De Piera Aulagnier
al psicoanálisis actual*, Buenos Aires,
Paidós, 2008.

Esta coletânea (PT) de textos visa pensar a produção teórico-clínica de Piera Aulagnier, assim como oferecer elementos de sua biografia e percurso de diferenciação institucional e, de alguma forma, sua visão da sociedade como produtora de subjetividade.

Luis Hornstein, seu compilador, importante pensador da psicanálise argentina, presidente da Sociedad Psicoanalítica del Sur em Buenos Aires, vem trabalhando os textos de Piera Aulagnier há muitos anos. Os autores deste livro são profissionais muito experientes que compartilham uma cultura psicanalítica e um momento fértil da psicanálise na Argentina.

1 O que é mais a regra que exceção nesse país. Jorge Lebas comenta: “A presença de várias teorias em cada apresentação clínica foi constante, salvo as baseadas em teoria lacaniana, o que demonstrava que o pluralismo teórico predominava em Buenos Aires em 2003”, *Psicoanálisis*, Revista de APDEBA, 2009, v. XXXI, n. 1, p. 240.

Carlos Guillermo Bigliani é médico, psicanalista, membro da Sociedade Psicoanalítica de Buenos Aires (IPA), coautor de *Freud: a cultura judaica e a modernidade* (ganador do Prêmio Jabuti). Foi professor da Universidad de Buenos Aires, PUCSP e fundador e professor do curso de Formação em Psicanálise (Instituto Sedes Sapientiae). Coordena o Centro Berggasse 19 (estúdios da família e a instituição).

Durante os anos em que muitos desses textos foram escritos (Jornadas comemorativas dos dez anos da morte de Piera Aulagnier), esse país enfrentava reorganizações institucionais, desilusões e enriquecimentos teóricos: acontecia uma reaproximação entre psicanalistas e lógicos, filósofos, historiadores pesquisando subjetividade e epistemólogos aportando novas visões dos sistemas complexos.

Os psicanalistas que participam deste livro são fluentes em várias “linguagens” teóricas¹ e ao revisar a obra de Piera Aulagnier o fazem em articulação com sua própria produção teórica, o que fica evidente e até explícito nos trabalhos iniciais de Luis Hornstein em relação a sua própria produção sobre Ideologia e sobre Narcisismo, e de René Kaës, com suas pesquisas sobre Intersubjetividade.

Apresentarei alguns conceitos dos dois primeiros textos, incluindo aportes dos outros textos contidos nesta coletânea, tentando oferecer ao leitor pinceladas da vasta temática discutida. *Il va sans dire* que, assim como os autores fazem sua leitura dos textos de Piera Aulagnier, este resenhista faz sua leitura e seleção dos conteúdos de seus textos...

Piera Aulagnier modifica tanto a *teoria tópica* quanto a *estrutural* e são essas modificações que essas jornadas pretendem revisar.

Luis Hornstein propõe que, ao modificar conceitos fundamentais visando teorizar a construção da subjetividade, Aulagnier articula sua marcha teórica à ideia de um trajeto identificatório, e lembra que, para percorrer esse caminho teórico, ela deve construir suas próprias pontes conceituais: *processo originário*, *pictograma*, *violência primária*, *antecipação identificatória*, *projeto identificatório*, *enunciados identificatórios*, *sombra falada*, *identificante e identificado*, *conflito identificatório*, *princípio de permanência e de mudança*, *libido identificatória*, *teorização flutuante*, *contrato narcísico*, entre outras. Conceitos estes que contêm uma recuperação de sua filiação lacaniana para dela se afastar (assim como de seu mestre e seus jogos pessoais e institucionais de poder).

Luis Hornstein exemplifica esse movimento na teorização que Piera Aulagnier faz do Ego², recuperando para este, mais além de sua função adaptativa (ego psychology) e de desconhecimento (lacaniana), a dimensão historizante e dinâmica que o mesmo Freud lhe tinha outorgado devolvendo-lhe assim sua complexidade. Piera Aulagnier concebe um Ego com um núcleo estável (simbólico) e com a presença das figuras sucessivas de seu trajeto identificatório.

Para Hornstein, Piera Aulagnier, afastando-se do solipsismo que reduz o sujeito a representações de sua própria produção e em quem a verdade histórica é mera fantasia projetada no passado, conceitualiza um Ego historiador, dependente em sua historização do processo identificatório e da realidade externa³. O que confere ao processo terapêutico a função de fornecer palavras ao afeto baseado na âncora do capital fantasmático do paciente para favorecer uma historização simbolizante.

Hornstein articula a teorização de Piera Aulagnier sobre a subjetividade com os conceitos de Castoriadis (seu marido e companheiro intelectual) sobre a *pulsão de saber* que comporta uma busca de sentido do ser humano singular e a possibilidade de arrancá-lo de seu estado autista original, e também como essa busca pode ser preenchida de modo empobrecedor pelas respostas canonizadas oferecidas pelo imaginário social através de seus “funcionários”: magos, sacerdotes, secretários gerais, cientistas...⁴.

O trajeto identificatório é um processo continuado que se alimenta de todo vínculo investido: “enquanto existe vida existe trajeto identificatório”, nos lembra Hornstein. O Ego estaria assim constituído por um conjunto de identificações, produto dos enunciados que sobre o sujeito formularam outros significativos, e os olhares destes outros que propõem ao Ego da criança representações para consolidar uma construção identificatória. Este processo estaria motorizado por uma “esperança narcisista de autoencontro” entre o Ego e seu Ideal, e é a partir desse Ideal que se investem os projetos do

Ego. Em cada fase histórica, o Ego deve achar satisfações suficientes que estimulem a procura de mais satisfações no futuro e, ao mesmo tempo, insuficientes a ponto de estimular a procura de novos prazeres.

Frustrações e gratificações ótimas impulsionam a criança a se desprender de satisfações iniciais e substituir os enunciados identificatórios parentais por aqueles que se originam no discurso social. Em razão de o sujeito ser um sistema aberto, constrói-se assim um edifício identificatório heterogêneo, o que explica a potencialidade para conflitos identificatórios no Ego. Luis Hornstein cita W. Whitman: “estou me contradizendo?... e daí? Sou imenso e contendo multidões”.

Para Hornstein, Piera Aulagnier revitalizou a teoria do Ego ao sustentar que as psicoses interrogam sobre as diversas modalidades de representação e sua vinculação à história, expressando em sua atividade delirante uma formação de compromisso que contém enunciados sobre a origem. Nessas patologias se manifesta uma “*interpenetração*” (termo teórico cunhado por Aulagnier) do cenário fantasmático com acontecimentos.

Na trama pulsional que sustenta a teorização de Piera Aulagnier, a pulsão de vida tende

2 Vale a pena aqui reproduzir por extenso a citação de A. Green (*Lês états limites*, Paris, PUF, 1999) no artigo de Luis Hornstein: “Na França, entre 1953 e 1970, durante a época de hegemonia lacaniana, era proibido se interessar pelo Ego. O mero fato de o levar em conta levava a sofrer acusações de ser “ego psychologist”, o que era uma fábulação com fins caluniosos, já que na França nunca houve um só “ego psychologist”. Essa atitude paralisou os estudos sobre o Ego. Se não tivesse havido essa proibição de refletir sobre o Ego e se a França não tivesse seguido como um ‘só homem’ o ditame de Lacan de que o Ego era produto das identificações especulares do sujeito – que o é, mas não unicamente – e se tivéssemos tido o valor de abordar a análise do Ego de outra maneira, é provável que não tivéssemos sofrido o atraso que acumulamos”.

3 Nesse sentido não se afasta de um Freud que pensou esta problemática desde seus esboços iniciais sobre fantasia, e até em “Construções” e “Moisés e o monoteísmo”.

4 É interessante relacionar esta produção pela sociedade de respostas fechadas que inibem a pulsão de saber com a concepção de Bion de interpretações saturadas, que bloqueariam a capacidade de se interrogar do paciente, e não saturadas, que ampliariam tal capacidade. Essa temática foi retomada recentemente por R. Hartke (cf. sua discussão do artigo de Antonino Ferro no congresso da IPA, Chicago, 2009, ainda não publicado).

a criar unidades cada vez maiores que permanecem, enquanto a de morte tende a destruir traços mnêmicos e a desinvestir, deixando buracos de memória que dificultam o trabalho de re-historização. Por isso o trabalho do analista não é só recuperar a história, mas também possibilitar simbolizações estruturantes.

Para a realização de tal projeto analítico, ambos participantes devem “correr o risco” de descobrir pensamentos que questionem suas convicções e experimentar o desejo de favorecer a emergência do novo que modifique a relação entre o Ego e o resto das províncias psíquicas, fornecendo essa simbolização historizante que para Piera Aulagnier é a análise. A falta de disposição para a escuta do novo implica uma “violência secundária”, um abandono da *teorização flutuante*⁵ e da preservação do caráter único do processo analítico, mergulhando-se na clonagem teórica da prática e da escuta. Luis Hornstein nos lembra que a psicanálise é feita para o paciente e não o paciente para a psicanálise, e que alterar “contratos” não significa renunciar à análise, mas, em muitos casos, possibilitá-la⁶.

O Ego não é inato: nasce de outrem.

O objeto se transformara em sujeito através das vicissitudes pulsionais e de seu trajeto identificatório. O Ego se nutre dos enunciados

identificatórios e dos olhares que lhe devolvem os outros. Sua definição é feita cada vez mais: não pelos enunciados de um outro, mas pelo “discurso do conjunto”.

Para que o percurso da criança para espaços extra-familiares se opere é preciso que um narcisismo trófico dê coesão e valor ao Ego e nutra ideias, ilusões e projetos que devem ser oferecidos pelo espaço familiar, retomando o ego antecipado que precedeu seu devir na cena psíquica e depois, para evitar ser um simples robô do desejo dos pais, se diferenciar destes.

Este sujeito, cuja construção é social⁷, estará incluído numa história que será repetição e acontecimento, busca e encontro com o novo. Luis Hornstein sugere que esta concepção nos resgata de uma “psicanálise lúgubre” de “determinismos infantis fatais”, absolutos. O imaginário não seria assim só repetição ou ocultamento de uma falta, mas também criação.

A sociedade tende a reproduzir sua própria estrutura por meio das instituições. Estas repetem a produção de sujeitos que perpetuam a lógica e as significações fornecidas por essa sociedade, ambas vistas como inquestionáveis. Mas o homem, através de sua capacidade de fantasiar e inventar, pode evitar ser aplainado pelo peso do pensamento herdado. Assim a capacidade de evitar a opressão pelo pensamento herdado indicaria para Castoriadis⁸ (e seguramente também para Piera Aulagnier) a condição de fim da análise...

René Kaës, em seu artigo “Intersubjetividade: um fundamento da vida psíquica”, pretende mostrar como e no que o pensamento de Piera Aulagnier aporta uma contribuição original à construção psicanalítica do conceito de intersubjetividade, cuja importância se evidencia como necessidade teórica nas chamadas novas práticas: família, grupo, casal, terapias vinculares e institucionais. No primeiro modelo freudiano do aparelho psíquico, não caberia o lugar do outro, para o que a segunda tópica, que permite uma melhor compreensão dos conjuntos, seria necessária, mas, ainda assim, o conceito de

5 Para Piera Aulagnier: “A clínica psicanalítica não é isolável da metapsicologia. A ênfase na articulação teórico-clínica se evidencia em seu conceito da *“teorização flutuante”*. Trabalho pré-consciente do analista em que está presente a teoria do funcionamento psíquico, os elementos que o analista guarda em sua memória referidos à história do paciente e a história transferencial que ambos construíram”. Maria Cristina Rother de Hornstein, “De Milão a Paris: Piera Aulagnier”, nesta coletânea.

6 Dentre os autores do livro, talvez Carlos Mario Aslan é quem aparece como mais heterodoxo, chegando em suas conclusões a postular que a análise deveria também, quebrando sua sujeição à via de “*levar*”, ensaiar a via de “*porre*” condenada por Freud. Luis Hornstein discute também o fato de que, quando não se realizam as curas clássicas, se diz que estamos realizando uma psicoterapia, e não que estaríamos abrindo novas perspectivas para a psicanálise.

7 Cesar Merea citará algumas páginas mais adiante a Max Bloch: “os homens se assemelham mais a seu tempo que a seus pais” (p. 125).

8 D. Najmanovich nos lembra em seu artigo (Projecto Terapeutico, p. 327) a inversão que Castoriadis faz do aforismo freudiano ao propor que “onde o Ego existe o Id deve advir”, ressaltando os efeitos benéficos enquanto a criatividade e diferenciação do Id sobre as estruturas enrijecidas do Ego.

intersubjetividade não está inteiramente incluído na psicanálise.

René Kaës julga importante destacar que a forma em que Lacan usa esse conceito remete à alienação do sujeito nos desejos do outro e não à consistência psíquica do vínculo intersubjetivo no qual é necessário recorrer a outra lógica dos processos psíquicos: uma lógica de “não um sem o outro”. Para ele, as distâncias entre os sujeitos possibilitam as relações enquanto suporte da emergência do Ego. A intersubjetividade discute o problema do reconhecimento e articulação de espaços psíquicos parcialmente heterogêneos com lógicas próprias, o que seria diferente da interação.

Ainda sem ter achado na obra de Piera Aulagnier o uso desse termo, ele nota sua preocupação com essa problemática em diversos conceitos, notadamente ao se ocupar da noção de *contrato narcisista* (estabelecido entre o sujeito e o conjunto onde o Ego pode advir), de *porta-voz* (“que desempenha a mãe”⁹ “falando” à criança, como acompanhante das funções psíquicas, interditando e estruturando) e de *estados de alienação*.

O *trabalho de interpretação* é levado a cabo pela *reverie* materna em sua função de *porta-voz* desde muito antes do nascimento e, por meio deste trabalho, o lugar do *infans* é *antecipado*. Aqui René Kaës recolhe o conceito de *sombra falada* que tenta dar conta da imposição à criança por meio da *violência primária* (violência ne-

cessária para dar acesso à ordem do humano), da imagem (às vezes de um antepassado) que é projetada sobre o corpo da criança que passa a tomar o lugar daquele a quem o porta-voz se dirige. A criança pode aceitar ou não o desejo com que a mãe a anima, causando-lhe alegria ou a sensação de ser agredida.

Einstein respondeu, no mais clássico estilo freudiano (judaico?), a uma pergunta de um jornalista que lhe solicitava uma explicação fácil de sua teoria da relatividade com outra pergunta condicionante: “Só se você me explicar como fritar um ovo”. O jornalista ofereceu a receita tradicional. Ao que Einstein respondeu: “... e como você me explica tudo isso se eu não sei o que é frigideira, fogão, óleo e fogo...”.

A receita do ovo teórico de Piera Aulagnier e a explicação de seus ingredientes aparecem claros neste livro inteligente, profundo, que não incensa Aulagnier, mas faz trabalhar seus conceitos num contexto de liberdade teórico-clínica em que, sem dogmatismos, peneiram-se os desenvolvimentos mais produtivos e criativos da disciplina na atualidade.

Na brilhante integração e síntese desses textos se encontra sua riqueza, assim como também sua complexidade, o que orienta o leitor a uma degustação em quantidades moderadas, já que, como toda boa literatura, exerce uma “violência interpretativa” sobre quem a acomete, o que recomenda uma metabolização vagarosa.

9 S. Bleichmar nos lembra (Projecto Terapeutico, p. 138) o importante que seria deixar de nomear as personagens, expressão de uma sociedade patriarcal, pois, ao permanecer com esse tipo de nomenclatura (pai e mãe), “vamos acabar falando só com a Opus Dei”, e propõe, por exemplo, substituir o conceito de “lei do pai” por “função de interceptação terciária do gozo”.

A ética da análise com crianças

Karina Codeço Barone

Resenha de Adela Stoppel de Gueller e Audrey Setton Lopes de Souza (orgs.), *Psicanálise com crianças – perspectivas teórico-clínicas*, São Paulo, Casa do Psicólogo, 2008, 283 p.

O livro *Psicanálise com crianças – perspectivas teórico-clínicas* oferece uma leitura aprofundada e abrangente de aspectos históricos, teóricos e clínicos da prática psicanalítica com crianças. A riqueza do livro, organizado por Adela Stoppel de Gueller e Audrey Setton Lopes de Souza, deriva da ampla experiência acumulada pelos autores em mais de vinte anos no curso de Psicanálise da Criança do Instituto Sedes Sapientiae – importante instituição no cenário psicanalítico de São Paulo, reconhecida por seu respeito à diversidade no campo da psicanálise e pela qualidade de seu ensino. O conjunto de capítulos reunidos permite explorar a diversidade, sem prejuízo da coerência do livro como um todo, perspectiva salutar no campo psicanalítico.

O livro é composto de seis partes: a primeira parte é dedicada aos aspectos históricos; a segunda dedica-se a três releituras do famoso “caso Hans”; a terceira aborda a especificidade da prática psicanalítica com crianças a partir de um olhar plural; a quarta discute o relevante tema

Karina Codeço Barone é psicóloga, professora do curso de Psicologia do Instituto de Educação Superior de Brasília (IESB), doutora e mestre em Psicologia pelo Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo, mestre em Psicanálise pela Tavistock Clinic e autora do livro *Realidade e luto: um estudo da transicionalidade* (Casa do Psicólogo, 2004).

do brincar sob diferentes perspectivas teóricas; a quinta debruça-se sobre o tema da transferência e a sexta parte examina o tema da interpretação.

A primeira parte é composta pelo capítulo “Psicanálise com crianças: histórias que configuram um campo”, escrito por Maria Dias Soares e Mary Ono. Nele, as autoras traçam o histórico da construção do conceito de “infantil”, com base especialmente no trabalho de Philippe Ariès e Foucault. As ideias de Freud a respeito da sexualidade infantil e a análise do caso Hans são também discutidas, como raízes da prática psicanalítica com crianças. A seguir, Maria Dias Soares e Mary Ono tecem um panorama dos aspectos históricos da prática psicanalítica com crianças, com especial atenção ao trabalho pioneiro (e pouco reconhecido) de Hermine von Hug-Hellmuth. A pedagoga vienense foi uma das primeiras a aplicar o conhecimento da psicanálise para o atendimento de crianças, com especial ênfase em aspectos educativos. Ênfase que será retomada por Anna Freud no futuro, o que passaria a constituir seu principal diferencial em comparação ao trabalho de Melanie Klein, tema discutido em detalhe no capítulo. As autoras não deixam de examinar a contribuição de psicanalistas franceses, como Mannoni, Dolto e o próprio Lacan para essa prática. Ao final, Maria Dias Soares e Mary Ono apresentam uma discussão pertinente a respeito da análise de crianças no Brasil, leitura obrigatória para aqueles que desejam conhecer a fundo a implantação dessa prática no nosso país e, em especial, na cidade de São Paulo.

Como não poderia deixar de faltar em uma coletânea dedicada à psicanálise infantil, a análise do caso Hans é feita na parte dois do livro. Aqui é feito um exame rigoroso do texto freudiano por Maria José Porto Bugni no capítulo “Caso Hans: um encontro de Freud com a psicanálise da criança”. Trata-se de discussão relevante, que dialoga com conceitos fundamentais da psicanálise a fim de demonstrar a riqueza do caso clínico apresentado por Freud. No capítulo

“O pequeno Hans: um diálogo entre Freud e Klein”, Elsa Vera Kunze Post Susemihl investiga raízes de algumas concepções kleinianas em Freud, além de propor uma enriquecedora leitura de Freud a partir de Klein. Cita-se, como exemplo, a importância da fantasia infantil para a elaboração no caso Hans assinalada por Freud, conceito comparável ao de fantasia inconsciente desenvolvido por Klein. Adela Stoppel de Gueller, uma das organizadoras do livro, encerra a parte dois com o capítulo “Caso Hans: o passo de Freud a Lacan”, no qual propõe uma ligação de Freud a Lacan a partir do caso Hans. Aqui a autora apresenta alguns dos principais conceitos da obra de Lacan, com o objetivo de demonstrar a potencialidade das ideias de Lacan ao propor uma releitura da obra freudiana. A relevância dessa parte do livro sustenta-se em uma análise muito bem feita tanto do ponto de partida, Freud, quanto dos desdobramentos teórico-clínicos postulados posteriormente por Melanie Klein e Lacan. Tem-se, assim, uma contribuição que certamente enriquecerá o leitor.

A terceira parte do livro traz à tona aspectos específicos da clínica psicanalítica com crianças no capítulo “Especificidade da clínica psicanalítica com crianças: uma diversidade de olhares”, escrito em conjunto por Ada Morgenstern, Afrânio de Matos Ferreira e Márcia Porto Ferreira. O cuidado com que a análise das diversas abordagens é realizada constitui um dos pontos fortes do capítulo, o que o torna referência para se conhecer a pluralidade de enfoques no campo em questão. Nele, Ada Morgenstern, Afrânio de Matos Ferreira e Márcia Porto Ferreira discutem os aspectos que tornam a psicanálise com crianças uma prática singular, com características e vicissitudes próprias que a diferenciam da prática com adultos. A singularidade dessa prática também abarca um conjunto variado de contribuições de diversos psicanalistas como Anna Freud, Melanie Klein, Winnicott, Lacan, Dolto e Mannoni. É essa pluralidade que é discutida em detalhe no capítulo, a fim de sa-

liantar os diferentes aspectos enfatizados pelos psicanalistas acima citados, os quais acarretam repercussões teóricas e clínicas. Da análise das diversas contribuições, os autores concluem que a prática com crianças envolve certa *especificidade*, mas não *especialidade*, quer dizer, continua a ser “a própria psicanálise” (p. 118). Corrobora essa compreensão a constatação, destacada no capítulo, de que a prática com crianças contribui para repensar a clínica com adultos, especialmente as formulações das teorias a respeito de pacientes psicóticos e *borderlines*.

A quarta parte, constituída por três capítulos, dedica-se ao tema do brincar. Audrey Setton Lopes de Souza, também organizadora do livro, examina a contribuição de Melanie Klein como fundante desse campo clínico no capítulo “Melanie Klein e o brincar levado a sério: rumo à possibilidade de análise com crianças”. Para a autora, Klein resolveu muitos dos impasses da análise de crianças ao eleger o brincar como substituto da associação livre. Essa inovação técnica permitiu importantes avanços na prática psicanalítica com crianças. Depois de Klein, outros desenvolvimentos significativos ocorreram a partir do trabalho de Winnicott e Bion, conforme exame feito no capítulo. A constatação da importância do “fenômeno lúdico” para a própria civilização é discutida pela autora a partir de uma interessante leitura do trabalho de Huizinga. Em seguida, Magaly Miranda Marconato Callia aborda a teoria dos objetos transicionais no capítulo “No caminho da transicionalidade: brincando criamos o mundo”. Aqui se encontra um exame preciso da obra de Donald Winnicott, a fim de discutir a relevância do trabalho do psicanalista inglês para a teoria sobre o brincar. A autora apresenta um interessante caso clínico a fim de ilustrar a importância do brincar para a subjetivação humana. Por fim, Adela Stoppel de Gueller assina o instigante capítulo “O jogo do jogo”, no qual existe um questionamento relevante a respeito do que estaria “em jogo no brincar”. Tal questionamento apoia-se em um exame do famoso jogo do “fort da” a partir das ideias de Freud e Lacan. A

autora apresenta com riqueza a importância da capacidade simbólica associada ao brincar e às possibilidades de metaforização daí decorrentes. A conclusão da autora é a de que “o jogo é o único lugar onde a verdade do sujeito pode ser enunciada” (p. 167), o que permite responder à pergunta postulada no início do capítulo. Consta-se que o tema do brincar é tratado com seriedade pelos autores, os quais oferecem ao leitor uma contribuição de grande valor teórico e clínico.

A transferência é discutida na quinta parte do livro em dois capítulos. Bernardo Tanis, no capítulo “Sobre a transferência”, apresenta uma rica discussão das vicissitudes enfrentadas pelo analista ao lidar com o fenômeno da transferência. Esse fenômeno, como salientado pelo autor, leva o analista a percorrer caminhos surpreendentes, os quais podem ser fascinantes ou difíceis, tanto para o analista como para o analisando. A sensibilidade clínica de Bernardo Tanis, ao discutir tema essencial da prática psicanalítica, torna o capítulo leitura instigante e necessária. No capítulo “Reflexões sobre a transferência na análise de crianças: o enfoque kleiniano”, Audrey Setton Lopes de Souza apresenta detalhado exame das ideias de Klein a respeito do fenômeno transferencial. A autora destaca o fato de esse conceito ter constituído ponto central da divergência entre Anna Freud e Melanie Klein. Klein considerava ser plenamente possível a instalação de uma neurose de transferência na análise de crianças, ao passo que Anna Freud duvidava que esse mecanismo estivesse em ação, dada a influência real dos pais na vida da criança. Sabe-se que a maneira como se compreende a transferência infantil repercute significativamente na concepção tanto do lugar dos pais quanto do próprio analista no tratamento. Assim, a relevância dessa questão, somada à qualidade do exame feito pela autora, torna esse capítulo indispensável àqueles que desejam analisar crianças.

A parte final do livro é constituída por três capítulos a respeito da interpretação. Uma apresentação histórica da interpretação na análise

de crianças é feita por Maria do Carmo Vidigal Meyer Dittmar no capítulo “Escuta e interpretação na análise de crianças: primeiras aproximações”. Nele a autora examina o trabalho pioneiro de Klein e Dolto, ao mesmo tempo que propõe um exame das ideias de psicanalistas contemporâneos como Antonino Ferro e Silvia Bleichmar. Dessa forma, alcança-se uma investigação das abordagens inglesa e francesa de psicanálise, tanto a partir de psicanalistas pioneiros, como a partir da contribuição de dois significativos interlocutores contemporâneos. Elsa Vera Kunze Post Susemihl examina uma mudança crucial no tocante à interpretação no capítulo “A mudança paradigmática da interpretação na escola inglesa a partir de Klein”. Nele a autora reconhece a coragem e o pioneirismo de Klein ao insistir na manutenção de uma estrita postura analítica no tratamento de crianças, ou seja, sem fazer concessões nem sucumbir a interesses educativos. Essa postura de Klein constitui um novo paradigma, que marcará profundamente a psicanálise inglesa, principalmente no que se refere às formulações interpretativas. A autora lança luz ao complexo tema da fantasia inconsciente na obra kleiniana, com vistas a justificar o material interpretativo apresentado por Klein em seus textos, os quais foram constantemente alvos de críticas. O leitor que busca uma rigorosa análise do tema da interpretação em Klein, bem como dos desdobramentos propostos por Bion, certamente apreciará o presente capítulo. Lia Pitliuk encerra o livro com o interessante capítulo “A interpretação psicanalítica: entre o sonhar, o brincar e o viajar”, no qual oferece uma leitura do tema da interpretação baseada na obra de Winnicott. Essa análise é feita a partir de uma discussão de aspectos ontológicos destacados por Winnicott, os quais modificam essencialmente a posição do analista. Destaca a autora que, para ajudar o paciente no seu percurso, o analista deve suspender demandas em relação a ele, a fim de permitir ao paciente parar de reagir ao ambiente e obter a experiência de “ser”. Essa suspensão de demandas certamente

influencia a produção interpretativa do analista, conforme se discute ao longo do capítulo, pois desafia o entendimento clássico da interpretação como sendo a de atribuir sentido. Assinala a autora, ainda, o risco de que a interpretação, ao atribuir sentidos, venha a tolher aspectos criativos do ser. Propõe-se, portanto, um novo lugar para a interpretação, uma zona relativa à transicionalidade. Esse capítulo torna-se fundamental para se conhecer a relevante contribuição proposta por Winnicott para compreender o trabalho interpretativo.

Os temas escolhidos pelos autores constituem pontos cruciais para alcançar uma reflexão lúcida e aprofundada da prática psicanalítica com crianças. A variedade de temas apresentados e, principalmente, a escolha em contemplar diversas abordagens – Freud, Anna Freud, Klein, Lacan, Winnicott, Dolto, Mannoni, entre outros – destinam o presente livro a tornar-se referência obrigatória na formação de analistas de crianças. Destaca-se, ainda, o fato de se obter visão abrangente do tema, sem que se incorra em fragmentação da narrativa ou perda da coerência interna da obra.

Apesar de os capítulos trazerem um exame de uma variada gama de assuntos sob diferentes pontos de vistas, vê-se que um tema passa toda a obra. Trata-se do tema relativo ao imperativo ético¹ que fundamenta a psicanálise com crianças. Essa preocupação deriva do reconhecimento, anunciado por Maria Dias Soares e Mary Ono já no primeiro capítulo do livro, de que a “dependência real da criança à palavra do adulto e a sujeição à sua influência” (p. 21) constituem questão ética dessa prática.

Assim, é preciso considerar a postura do adulto face à dependência infantil, pois a constatação da dependência real da criança no adulto traz questões éticas ao campo da psicanálise com crianças. No campo psicanalítico, podemos reconhecer um marco no trabalho pioneiro de Freud (1909) no caso Hans, momento em que a fala da criança passa a ser considerada para a compreensão de suas dificuldades. Quando le-

vamos em consideração esse imperativo ético, vemos também que o trabalho de Ferenczi constitui referência relevante para a construção de um novo olhar para o infantil. Apesar de não ter trabalhado com crianças, Ferenczi muito contribuiu para criar um campo capaz de acolher o funcionamento infantil. Ferenczi (1931)² considerava existir um “elemento de hipnose na relação entre crianças e adultos”. Reconhecer a natureza dessa relação parece ser imprescindível para evitar a violência contra a criança. Segundo Ferenczi, “esse grande poder que os adultos têm em face das crianças, em vez de utilizá-lo sempre, como geralmente se faz, para imprimir as nossas próprias regras rígidas no psiquismo maleável da criança, como algo outorgado do exterior, poderia ser organizado como meio de educá-las para maior independência e coragem”³.

A proposta de Ferenczi deveria ser acolhida por todo analista de crianças, pois consagra uma proposta de companhia em direção à aquisição de maior autonomia. Acompanhar a criança nesse percurso exige do adulto uma posição que respeite a singularidade da criança, ou seja, uma postura fundamentalmente ética. Além da ética, Ferenczi salienta a importância do tato, ao enfatizar que: “[é] uma vantagem para a análise quando o analista consegue, graças a uma paciência, uma compreensão, uma benevolência e uma amabilidade quase ilimitadas, ir o quanto possível ao encontro do paciente”⁴.

De certa forma, todos os analistas que se propuseram a trabalhar com crianças empreenderam caminho semelhante. Eles adotaram postura aberta à alteridade infantil e, munidos de tato e sensibilidade, se ofereceram a acompanhar as crianças nesse percurso analítico, como podemos acompanhar nas discussões ao longo do livro.

1 L. C. Figueiredo e N. E. Coelho Jr. propõem uma enriquecedora discussão a respeito do tema da ética na psicanálise (L. C. Figueiredo e N. E. Coelho, *Ética e Técnica em Psicanálise*, São Paulo, Escuta, 2000).

2 S. Ferenczi, “Análises de crianças com adultos”, in *Obras Completas*, vol. IV, São Paulo, Martins Fontes, 1992, p. 76.

3 S. Ferenczi, *op. cit.*, p. 76.

4 S. Ferenczi, *op. cit.*, p. 74.

A psicanálise com crianças fundamenta-se em um princípio ético, o de dar voz às crianças, com vistas a acolhê-las em sua singularidade. A prática psicanalítica com crianças é fascinante, justamente porque, como já afirmava Ferenczi em 1931, temos muito a aprender com elas. O

livro empreende com sucesso a tarefa de mostrar que o trabalho com crianças nasce da postura pioneira de alguns psicanalistas que se voltaram à escuta da criança e, nesse caminho, preocuparam-se em respeitar o imperativo ético de respeito à alteridade.

Novos matizes do feminino

Rubens Marcelo Volich

Resenha de Silvia Alonso, Danielle Breyton e Helena M.F.M. Albuquerque (orgs.), *Interloquções sobre o feminino*, São Paulo, Escuta/Instituto Sedes Sapientiae, 2008, 414 p.

172

PERCURSO 43 : dezembro de 2009

A cena é bucólica. Tentando esconder, sem sucesso, sua nudez, uma mulher linda, escultural, se ergue no centro de uma concha, que emerge de águas tranquilas. A sua direita, um casal alado a impulsiona com seu sopro para a margem, onde uma mulher a espera com um manto bordado de flores.

Não é difícil reconhecer nessa imagem *O nascimento de Vênus*, pintura de Botticelli que representa o mito da deusa do amor, do erotismo, da beleza, da feminilidade. Nesse quadro de 1483, os *Ventos do Oeste*, símbolo das paixões espirituais, impelem suavemente Vênus em direção a *Hora*, deusa das estações, que se prepara para recebê-la. Desde a Grécia Antiga, o mito condensa crenças, valores e imagens que até hoje marcam representações, fantasias e o imaginário cultural relacionado à mulher.

Como muitas obras do Renascimento, em uma época em que maioria da produção artística se atinha a temas religiosos, a nudez de Vênus afrontava, com suas “influências pagãs”, a

Rubens Marcelo Volich é psicanalista, doutor pela Universidade de Paris VII – Denis Diderot, professor do curso de Psicossomática do Instituto Sedes Sapientiae. Autor de *Psicossomática – De Hipócrates à Psicanálise* e de *Hipocondria – Impasses da alma, desafios do corpo* (Casa do Psicólogo, 2000 e 2002) e co-organizador e autor dos livros da série *Psicossoma* (Casa do Psicólogo).

representação da mulher daquela época. Como tantas outras obras (e mulheres...) acusadas de ousadia, heresia e transgressão, a Vênus de Botticelli parecia condenada às fogueiras de Savonarola, mas sobreviveu.

Nascida das águas, salva do fogo da intolerância, a imagem dessa Vênus atravessou os séculos sustentando o mito do feminino. Porém, contemporâneas à harmonia dos traços, ao equilíbrio das personagens, à delicadeza dos movimentos daquela deusa-mulher, vicejavam também as representações diabólicas, as fantasias lúbricas, a tentação e o terror das misteriosas figuras das feiticeiras, e o mesmo desejo irresistível e ambivalente de conhecê-las e queimá-las.

Ainda hoje, a imagem terna, luminosa e delicada da Vênus convive com a de uma mulher envolta por uma névoa sombria, misteriosa, sulfurosa, que intriga, seduz e provoca aqueles que dela se aproximam. A arte, a literatura, a filosofia sempre se viram provocadas e inspiradas pela surpreendente versatilidade da figura feminina, oscilante entre a fragilidade e o poder, a ingenuidade e a argúcia, o angelical e o demoníaco. Certamente, não seria a psicanálise que resistiria ao desafio de decifrar tais mistérios.

Ao tentar fazê-lo, Freud muitas vezes foi hesitante e, algumas, esquivo. Confessava-se “pouco à vontade” para abordar a questão do feminino, considerava o psiquismo da mulher um “continente negro” e, visivelmente, preferia observá-las a partir do olhar masculino, convidando as analistas mulheres a contribuírem para a revelação dos enigmas femininos.

Apesar de seu constrangimento, Freud tentou teorizar sobre a experiência do feminino, assim como tentaram fazê-lo as primeiras psicanalistas mulheres que aceitaram seu convite. Porém, naqueles tempos, todos estavam por demais impregnados das forças narcísicas e transferenciais exercidas pela jovem teoria freudiana. Uma teoria do pai. Um olhar de homem. Uma escuta masculina.

Melanie Klein foi a primeira a tentar se libertar dessas forças, ao contrapor o seio à re-

ferência absoluta do falo, postulada por Freud em sua teoria psicosssexual, porém sem conseguir evitar a lógica da presença/ausência de um órgão real ou simbólico como organizador das identificações e experiências masculinas e femininas. Uma nova geração de psicanalistas e a revolução promovida pelas teorias de Lacan foram necessárias para permitir que, por mais que simbólica, a história identificatória dos gêneros não mais permanecesse prisioneira dos “destinos anatômicos”, revelando a potência organizadora e desorganizadora dos laços do desejo, a força dos ideais e do imaginário sociocultural.

É nessa linhagem, fértil e clinicamente importante, que se inscreve *Interlocuções sobre o feminino*, a nova coletânea organizada por Silvia L. Alonso, Danielle M. Breyton e Helena M. F. M. Albuquerque. Ela reúne trabalhos de psicanalistas do Departamento de Psicanálise do Instituto Sedes Sapientiae, a partir da proposta do grupo de estudo, clínica e pesquisa sobre *O feminino no imaginário cultural contemporâneo*, coordenado por Silvia desde 1997. Debruçando-se sobre diferentes temas ligados a manifestações do feminino na atualidade, o grupo busca articular a metapsicologia e a clínica psicanalíticas com manifestações da vida cotidiana, fatos culturais, laços sociais e expressões sintomáticas que incidem sobre o corpo e nas relações intersubjetivas.

Numa feliz reincidência na fórmula que marcou a qualidade da primeira coletânea do grupo (*Figuras clínicas do feminino no mal-estar contemporâneo*¹), os trabalhos deste segundo volume foram inicialmente preparados para a II Jornada Temática sobre o Feminino, do Departamento de Psicanálise. Ao dirigir-se à escuta, à crítica e, posteriormente, à leitura de colegas afetivamente próximos, os textos ganharam densidade, potência e uma qualidade de escrita que merece ser destacada.

Fruto dessas trocas, debates e reflexões clínicas, os autores delineiam, em textos consis-

tes e muito bem elaborados, a imagem da Vênus contemporânea. Sem se afastar da delicadeza dos traços de Boticelli, cada capítulo revela diferentes texturas, novos matizes e imagens latentes àquela figura harmoniosa do feminino, que, em nossos dias, cada vez mais apresenta suas fissuras, sombras e distorções.

Nesse grande painel coletivo, é difícil escolher para onde olhar. O leitor se encontra, então, como diante de uma tela de Chagall, ou de surrealistas, que apresentam em cada canto de seus quadros diferentes cenas ou objetos, que podem ser admirados isoladamente ou no contexto global da obra. Cada observador é livre para fazer sua escolha, percorrendo segundo seus desejos, seus interesses, suas necessidades os múltiplos temas do livro: as manifestações estéticas e poéticas do feminino; os equilíbrios algumas vezes frágeis e deslocados entre o feminino e o masculino; as novas estéticas do corpo da mulher; as relações de atração, servidão e encontro nas modalidades amorosas; as novas configurações, emergências e enigmas da sexualidade; os dilemas, paixões e conflitos entre de mães e filhas; configurações clínicas da pulsão oral e agressiva na mulher; os diferentes tempos do feminino; a relação da mulher com os discursos do saber.

Fundo de tela, primeiras imagens

Para os que preferem um roteiro para sua observação, é possível atentar inicialmente para o pano de fundo da obra. No prefácio, Silvia Alonso esboça de forma sucinta e precisa as principais mudanças nas representações, no lugar e nas funções social, familiar e profissional da mulher desde o século XII até os nossos dias. Ela lembra como o surgimento da psicanálise foi revelador do potencial de transformação do lugar social da mulher, a partir do reconhecimento da repressão sexual. Mas ela aponta igualmente como a visão freudiana, marcada pela cultura do século XIX, também se constituiu como obstáculo para as transformações desse lugar,

¹ S. Alonso, A. C. Gurfinkel, D. Breyton, *Figuras clínicas do feminino no mal-estar contemporâneo*, São Paulo, Escuta, 2002.

na medida em que via na maternidade um dos principais atributos do feminino. A autora comenta a importância da tecnologia nas mudanças da experiência das mulheres no século xx, quando novos métodos anticoncepcionais permitiram separar sexualidade e procriação, e novas tecnologias criaram possibilidades inéditas para o desejo de ter um filho. Silvia lembra ainda o caráter paradoxal dessas e de outras conquistas. A ampliação do reconhecimento social e a maior liberdade alcançadas pelas mulheres foram acompanhadas por transformações importantes no imaginário sobre o feminino, cada vez mais marcado pela sensualidade e pelo prazer. Essas representações frequentemente acabam por se constituir como uma servidão a um imperativo do gozo, a experiências de violência que mais imprimem às vivências das mulheres as marcas do excesso e do fetiche, tentando dar forma a corpos marcados pelo vazio.

Os autores de *Interlocuções sobre o feminino* diversificam e aprofundam as discussões desses temas.

Inicialmente, é possível acompanhar as representações dessas dinâmicas em diferentes modos de expressão artística. A partir da obra da fotógrafa Cindy Sherman, Alessandra Ribeiro aponta como a perspectiva da ironia, do grotesco e do estranho na figuração da mulher se torna uma crítica e uma denúncia às leituras clássicas sobre a construção dos papéis masculino e feminino, sugerindo que o mais superficial, associado ao feminino, poderia se constituir como uma possibilidade de subjetivação. Paula Francisquetti nos faz reencontrar a imagem da Vênus, não mais sob a luz renascentista de Boticelli, mas através do olhar atual da artista cubana, Ana Mendieta, em sua obra *Vênus Negra*, apontando que essa figura da Vênus não é apenas um convite à pura fruição estética, mas também um ato intencional de provocação e de ativação de elementos vitais, onde vida, amor e morte são inseparáveis e o conflito, onipresente. Contrapondo-se à tranquilidade da Vênus clássica, essa Vênus moderna emerge perturbadora

em sua dimensão política, em uma arte articulada à cultura-revolta.

Ana Cecília Mesquita inspira-se no cinema de Pedro Almodóvar para revelar diferentes dimensões da relação das mulheres ao desejo. Lembrando a grande capacidade de Almodóvar de figurar a complexidade e as possibilidades que o ser humano tem de viver sua sexualidade, ela aponta que essas mulheres “não abrem mão de seus desejos, por mais estranhos que possam parecer ou por mais alto que seja o preço a pagar”, quase sempre, elevado. É também através das lentes de três outros cineastas, reunidos no filme “Eros” (2004), que Miriam Chnaiderman analisa diferentes figurações do feminino. Segundo ela, Soderbergh apresenta uma mulher inteiramente fabricada pela fantasia masculina, enigmática, como descreveu Freud. Kar-Wai representa a relação homem-mulher como um pacto triste e óbvio que leva à morte da relação, e, concretamente, da mulher, lembrando a visão lacaniana. Antonioni afirma de forma contundente a força de Eros, fazendo acontecer em ato/imagem o feminino como “outridade diabólica”, uma mulher mulher, limite do não-figurativo.

Desafios teóricos e marcas corporais

O caráter contestador, crítico e mesmo revolucionário de tais representações do feminino é revelador das profundas transformações sociais e nos modos de subjetivação ocorridas ao longo do século xx até hoje, questionando frontalmente os papéis e representações não apenas da mulher mas também do homem. Nesse sentido, a teoria psicanalítica também necessita ser questionada em seus limites conceituais. Novas construções metapsicológicas são necessárias para sustentar a escuta clínica e a compreensão das novas configurações sociais em torno da questão dos gêneros.

Assim, Flávio Carvalho Ferraz efetua uma crítica meticulosa das posições de Freud e de Lacan a respeito do feminino, colocando em xeque

o primado do masculino, e contrapondo a elas a construção de Robert Stoller sobre os gêneros, não mais organizada em torno da questão da falta ou do negativo atribuídos à mulher. Flávio aponta a urgência de “uma revisão dos conceitos e da linguagem psicanalítica, a fim de que nossa prática não se perca diante dos imperativos que nos fazem as mudanças culturais”. Essa revisão deveria levar em conta outras configurações da sexualidade, da psicopatologia, da família e da vida conjugal.

Alguns efeitos perversos da surdez psicanalítica a essas novas configurações são analisados por Lia Pitliuk. Em seu trabalho sensível, ela parte da constatação de que muitas falas de seus supervisionandos têm um tom “moralista, e mesmo salvacionista, em relação ao tema do fálico e do não-fálico”. Lia apresenta as mudanças ocorridas no processo de uma paciente a partir de ter sido possível na análise fazer eco a manifestações do feminino encobertas pela fala “não quero me analisar”, em vez de interpretá-la como resistência. Uma frase como a da sua paciente pode conduzir ao oposto do que suporíamos literalmente, uma resistência não à análise *mas ao que faz obstáculo* à análise.

Para Renata Cromberg, a denegação do feminino pode ter efeitos devastadores tanto na teoria psicanalítica como no plano social. Ela aponta para a continuidade histórica entre o soterramento da obra de duas pioneiras da psicanálise, Margareth Hilferding e Sabina Spielrein, a misoginia do final do século XIX, o percurso tortuoso de inclusão da bissexualidade na teoria psicanalítica e o exercício atual de fantasias perverso-polimorfos e bissexuais por meio da internet, na proximidade da família. Renata defende uma nova ética social, que transcende a experiência individual para se manifestar no cuidado da vida em geral, que se sustente no reconhecimento ao mesmo tempo das marcas do corpo da mãe como dádiva altruísta, e do corpo materno precívil, castrado, mas renovável através da troca, do contato corporal com o outro.

Nas vivências relacionadas aos ideais e nas perturbações da relação com o olhar materno,

encontram-se também algumas das raízes da prática cada vez mais frequente das inscrições corporais, tatuagens e condutas de automutilação. Alessandra Sapoznik analisa a experiência de mulheres com uma percepção instável do próprio corpo e de sua imagem, que muitas vezes resultam em perturbações no campo alimentar, que marcam certas partes de seu corpo ou recorrem a práticas de automutilação. Segundo ela, há algo da subjetividade dessas pessoas que solicita do analista um olhar fresco e um interesse genuíno, livre com relação à compreensão das vertentes patológicas de tais expressões.

Analisando uma outra vertente dessas manifestações, a “estética da magreza” contemporânea, Elaine Armênio sugere que a busca da magreza para (muito) além do saudável, caracterizada pela subtração das marcas históricas e pelo mínimo de expressão, possui traços comuns com os encontrados no minimalismo, na figuração das estátuas de Giacometti, no traumático e na literatura do testemunho de sobreviventes do Holocausto. A relação das anoréxicas e das bulímicas a esse padrão de beleza revela as marcas do traumático, do sublime, da histeria, do ascetismo do heroísmo e da melancolia.

Amor e sexualidade em tempos modernos

A experiência amorosa inspira alguns dos autores. Decio Gurfinkel discute a mítica do encontro amoroso na perspectiva de Freud, Lacan e Winnicott. Para esse último, a ideia de encontro ocupa um lugar privilegiado, situando-se no contexto da transicionalidade, da experiência da ilusão. Decio analisa a natureza do trabalho de Eros e seus desdobramentos questionando se ele não corresponderia à instauração de um espaço de ilusão e de encontro amoroso entre eu e outro, ou entre feminino e masculino, se a teoria sobre a transicionalidade não seria um modelo frutífero para compreender o conceito psicanalítico de genitalidade.

Gisela Haddad discute o amor romântico e a fidelidade, dois mitos da vida amorosa ainda arraigados em homens e mulheres, apesar da maior liberdade sexual, relacional e da diversidade de organizações familiares e conjugais na atualidade. Ela aponta que o adjetivo “romântico” encerra o paradoxo do ideal amoroso, ao comportar a reflexão e a utopia, a consciência da perda e a esperança em resgatá-la, a experiência do limite e a luta para superá-lo, espaço importante para sonhos e ilusões. Em nome desse ideal, a ideia de fidelidade se constitui como elemento privilegiado de controle das relações amorosas.

Também Susan Markuszower reflete sobre o amor nos tempos modernos. Ela analisa os conflitos entre o ritmo das mudanças no âmbito social vividos por uma paciente e as articulações intrapsíquicas que ela efetuava com relação a essas mudanças, levando a um descompasso entre o ideal da mulher contemporânea, independente e autônoma, e suas amarras com a mulher do passado, desidealizada pela sua passividade, dependência e submissão. Como muitas outras mulheres, a paciente ficava impedida de desfrutar plenamente das conquistas femininas da modernidade por encontrar-se tolhida por conflitos remanescentes da sua trajetória edípica.

Descompassos semelhantes podem ser encontrados em muitos outros aspectos da vivência do feminino. Como aponta Ana Lúcia Panachão, mudam os tempos, mas a histeria continua sendo uma dinâmica privilegiada que organiza a relação das mulheres ao desejo e à cultura. A clínica com jovens histéricas revela frequentemente o sintoma de frigidez. Essas jovens têm necessidade de corresponder aos ideais culturais de perfeição e a um imaginário social que acena com a falsa ideia de que há um modelo de mulher que se define pela beleza, magreza, adornos, atividade sexual, exigindo delas ao mesmo tempo um posicionamento fálico que, muitas vezes, as faz prescindir da potência fálica masculina. A frigidez denunciaria assim as dificuldades de acesso a um gozo propriamente fe-

minino, impedido pelos imperativos fálicos que regem a sociedade.

Sílvia Sinisgalli relata ainda as dificuldades até hoje existentes para lidar com a histeria, especialmente no contexto de um hospital geral, onde essa manifestação recebe os mais diversos diagnósticos como depressão, transtorno bipolar, tentativas de manipulação, epilepsia, distímia ou fibromialgia... Considerada “doença do passado”, ainda hoje ela incomoda, levando à incompreensão ou abafamento dos sintomas e a inúmeros problemas diagnósticos e terapêuticos no meio médico. Sílvia supõe que o recalçamento cultural da histeria estaria relacionado ao narcisismo do mundo contemporâneo, que não admite falhas ou fracassos, o que torna a medicina e as ciências em geral particularmente vulneráveis às armadilhas do funcionamento histórico.

Os primórdios da construção da identidade sexual são discutidos por Paulo Jeronimo de Carvalho e Pedro Monteiro, através da análise de dois meninos pequenos que apresentavam comportamentos “extravagantes”, “homossexuais” e “transformistas”. Em ambos os casos, os autores identificam vivências precoces de “fraturas da experiência psíquica da continuidade mãe-bebê”. Reagindo ao vazio dessa experiência de intensa angústia em um contexto edípico de mães fálicas e pais enfraquecidos, a criança reagiria defensivamente, “grudando” a imagem da mulher-mãe em si. Eles descrevem como a continência transferencial permitiu aos pacientes a restauração do sentido de continência psíquica.

Tiago C. Matheus examina o enigma do feminino no contexto da adolescência. Freud preferia o termo puberdade para caracterizar esse momento segundo da sexualidade humana, que não se restringe a um período cronológico, no qual se reatualizam vivências, conflitos e sintomas infantis resultantes da experiência do sujeito de sua sexualidade e constelação edípica. Dessa forma, questões adolescentes e o enigma do feminino podem ser vividos em qualquer idade e independentemente da constituição ana-

tômica, como mostra Tiago em seu caso clínico “de um homem heteroerótico que já dispunha de cabelos brancos”.

Ser filha, tornar-se mãe

A identidade feminina é pensada por Marli Vianna a partir da constatação do número crescente de mulheres com sintomatologia obsessiva. Questionando a relação clássica entre mulher e histeria, e homem e neurose obsessiva, ela sugere que o sintoma obsessivo pode ser uma melhor resposta a certas injunções socioculturais do que o sintoma histérico. A exigência de se fazer reconhecer no universo masculino faz com que as mulheres se afastem da exteriorização de sinais identificados ao sexo feminino. Fazem-se obsessivas, ainda que continuem histéricas, buscando ocupar a qualquer preço a posição fálica, impedindo com isso que a metáfora paterna venha a incidir sobre elas para nomeá-las como filhas e mulheres.

O acesso ao feminino também pode ser perturbado pela relação da filha com a mãe, como aponta Mirian Rejani. Algumas pacientes expressam seu ressentimento por não terem na mãe o suporte necessário para se tornarem mulher, misturando o desejo de se transformarem no objeto de satisfação de suas mães com o rancor por elas só terem olhos para as imperfeições delas, filhas. Mirian mostra que essas experiências são intensificadas na adolescência e que sintomas apresentados pelas pacientes podem revelar aspectos da sexualidade materna recalçada, mas também apontar o caminho para a construção de uma feminilidade própria, criativa e mais independente dos desejos e da sexualidade da mãe.

Outras dificuldades dessa relação são analisadas por Sílvia Alonso, que descreve diferentes impasses na constituição do narcisismo e no desenvolvimento dos movimentos pulsionais que colocam a filha no lugar de “insuficiente” para a mãe. Ao considerar as filhas em total continui-

dade com elas próprias, as mães as convertem “em bengalas narcísicas” que favorecem relações de espelho, fusionais e de projeção narcisista. A possibilidade de a mãe estabelecer uma relação de cumplicidade confortável com sua filha pode tornar a superioridade materna estruturante e não excludente. No caso inverso, quando a mãe a coloca no lugar daquela que lhe dará a resposta sobre a própria feminilidade – tarefa impossível – surge na filha a vivência de “filha não suficientemente boa”.

Maria Elisa Labaki concentra seu olhar na questão da maternidade, destacando a importância de perceber a diferença entre as experiências da gestação, do parto e o exercício da maternidade. A psicanálise, durante muito tempo, dificultou a percepção dessa distinção, ao sustentar a posição central e ideal da maternidade na vivência do feminino. Maria Elisa sugere que a maternidade pouco comporta de desejos narcísicos e falocêntricos de engravidar, ou de ter filhos, e que o desejo que anima uma mulher a engravidar nem sempre é da mesma natureza daquele que a manterá interessada e dedicada a seu bebê. A maternidade, segundo um outro registro, não narcísico, supõe a possibilidade do reconhecimento da perda pela mulher. Dessa forma, ela se revela não apenas como um privilégio da mulher, mas também uma condição que pode ser vivida pelo homem, no contexto das homoparentalidades, e também “em outros espaços de reverberação do pulsional”, como a clínica psicanalítica.

A possibilidade de pensar clinicamente as hipóteses de Maria Elisa nos é oferecida por Tales Ab’Sáber. Relatando as consultas terapêuticas de um menino de quatro anos que não falava, diagnosticado como autista, o autor revela como a “distorção na sensibilidade originária de uma mãe frente ao seu bebê” pode se configurar como uma “relação de objeto, que rouba o espaço potencial e simbólico daquela nova origem”. A relação da mãe do paciente com a sua própria mãe e seu próprio irmão morto impediu que ela suportasse as qualidades “próprias

ao universo da preocupação materna primária, e sua devoção altamente potencial”. O olhar do analista propiciou a integração da experiência da criança e a consciência da mãe de sua alienação com relação às vivências de seu filho, levando Tales a sugerir que o menino não era um autista, embora talvez, “de certa forma, sua mãe fosse uma autista para ele”.

Danielle Breyton, Helena M. F. M. Albuquerque e Verônica Mendes de Melo refletem sobre o tempo de espera de casais para a realização de procedimentos de reprodução assistida. Frequentemente longa, essa espera “em silêncio” gera nos pais sentimentos de abandono e angústias relacionadas à vivência da infertilidade com sentimentos de culpa e inferioridade. Através de grupos operativos, as autoras buscam promover nesses casais “a passagem de uma posição passiva – de objeto, submetido a procedimentos médicos – para uma posição ativa – de sujeito, que historiciza” tanto a vivência da infertilidade como a organização de um outro tempo de gestação, que permita a invenção e o sonho do filho a ser concebido, de forma a preparar o cuidado dele, se ele chegar, ou a possibilidade do luto, caso ele se revele realmente impossível.

Maria da Graça Baraldi, Maria das Graças da Hora e Therezinha Prado Gomes discutem as implicações dessas novas formas de procriação com as fantasias incestuosas e suas interdições. O anonimato do doador pode intensificar fantasias sobre os laços de parentesco e sobre a possibilidade de relações incestuosas com meio-irmãos, ou mesmo com o pai biológico. A reprodução assistida pode ampliar a rede de parentesco, criar novas posições quanto à paternidade, diferentes da dos processos de filiação clássicos, ou mesmo de adoção. As autoras destacam a importância das condições psíquicas dos pais para acolherem o filho gerado pela reprodução assistida reconhecendo-o como um outro, de forma a permitir não apenas sua inserção na família, mas também a representação de sua condição de filiação.

Violência, oralidade, agressividade

O desamparo, a dependência, a violência e a submissão são algumas das experiências com as quais se confrontam homens e mulheres em seu desenvolvimento individual e na vida social. Apesar desse caráter comum, essas vivências se manifestam com frequência e forma específicas na condição feminina. Lucía Fuks aponta que a subordinação social das mulheres favorece que elas sejam amígdalas destinatárias de violências estruturais e conjunturais, articuladas ao poder e aos papéis de gênero. Ela denuncia o acobertamento e as tentativas ideológicas de naturalização dessa violência, revelando suas consequências traumáticas como a desestruturação psíquica, perceptiva, psicomotora, do raciocínio e emocional, que impede uma reação adequada aos ataques. A psicanálise, através de suas dimensões ética e terapêutica, pode contribuir para romper o silêncio em torno dessas questões, possibilitando a reestruturação subjetiva das vítimas da violência, e revelando os processos de dominação no campo da construção e da instituição social do gênero.

Encantada pela inspiração premonitória de La Boetie, que, há quatro séculos, já apontava a possibilidade de fragilização dos modos de subjetivação que tornam todos presas fáceis da servidão, Maria Laurinda Ribeiro de Souza revela como a presença do desamparo e da cumplicidade com o agressor em vítimas de violência são ingredientes dessa servidão. Relacionando as experiências de servidão, do masoquismo e do desamparo com a vivência do feminino, ela sugere que a possibilidade de travessia pelo trágico do desamparo e a “aceitação da feminilidade” se constituem como formas possíveis de ultrapassagem do “encanto sedutor” promovido pela servidão.

Fátima Milnitzky envereda pela dimensão da humilhação na vivência da violência e do masoquismo, discutindo em dois casos clínicos uma variante feminina do masoquismo em homens. A noção de humilhação comporta uma

forma relacional entre uma instância que humilha e outra que é humilhada. Aquele que sofre a humilhação é tomado não como pessoa, mas como instância. Lembrando que na psicanálise a noção de humilhação não tem estatuto de conceito, Fátima sugere que conceito de fantasia pode oferecer um elo para relacionar masoquismo e humilhação.

As manifestações transferenciais desses processos primitivos muitas vezes não são acessíveis às leituras psicanalíticas clássicas. Aline C. Gurfinkel analisa os efeitos no campo analítico de pacientes que substituem a fala pelo silêncio, apresentando somatizações, adições, transtornos alimentares ou outras expressões de quadros narcísicos ou fronteiricos. Em mulheres que apresentam perturbações das funções alimentares, Aline constata que o exagero nos cuidados maternos muitas vezes encobre a falta de cuidados básicos necessários, ausência de objeto que ampare o sujeito do excesso de excitação. A transferência deve poder distinguir fala-da-mãe/fala-da-filha e o que é silenciado por ambas e acompanhar a passagem “da fusão mais primitiva, dos primeiros momentos do alimentar-se, à relação de alteridade na qual se pode comer junto e viver uma relação de comensalidade/reciprocidade”.

Por sua vez, Liliane Guimarães Mendonça percebe nas famílias em que emerge a anorexia a indistinção de lugares de pai, de mãe, de filha, e principalmente a fusão e a mistura das duas últimas. Inexistem os ritmos ausência-presença, falta-saciedade; não se constituem relevos, nuances. A mãe parece surda aos pedidos da filha, oscilando entre a ausência e a intrusão. Os pais de anoréxicas são frequentemente desvalorizados pelas mães na função de pai e marido, descritos como ausentes, frágeis ou inexistentes. Liliane sustenta que a possibilidade de escuta analítica, individual ou familiar pode contribuir para a ressignificação dos mitos familiares e para a constituição e reconhecimento dos lugares na família, favorecendo um funcionamento menos patológico.

Em sintonia com suas colegas, Vera B. Zimmermann chama a atenção para o fato de que, há alguns anos, a busca de tratamento na faixa etária entre cinco a dez anos era constituída predominantemente por meninos, com problemas de agressividade e agitação. Hoje mais meninas chegam com essas queixas, ansiosas, agressivas e temerosas. Na sessão, falam, discutem e brigam, não apenas desenhando e brincando, trazendo conflitos com o corpo e com a beleza, vivendo intensas rivalidades e competições. Muitas mães dessas pacientes falham na contenção, justamente quando as filhas atravessam momentos psíquicos que lhes demandam muita segurança identificatória, o que favorece a irrupção da hostilidade própria à sociedade contemporânea, e ataques nas relações entre as mães e filhas. Vera sugere compreender essas manifestações para além da questão da diferença sexual, considerando-as no contexto das dificuldades da menina para alcançar o reconhecimento do outro.

Maturidade

Buscando compreender um outro momento da experiência feminina, Mabel Casakin analisa as experiências de mulheres na menopausa, marcadas por uma alta dose de angústia e uma sensação de “depressão”, numa adesão quase incondicional à visão médica que considera esse sintoma como “típico” dessa fase. Ela examina as principais queixas apresentadas por essas mulheres: perda da beleza, da capacidade de seduzir, da feminilidade, da maternidade, da ascendência sobre filhos já grandes, a sensação de proximidade da velhice e da morte. Mabel aponta a importância de elaborar o luto da percepção de que alguns sonhos dessas mulheres jamais serão realizados, para que “um novo começo” seja possível, para continuar suas vidas sobre bases reais.

Fátima Vicente amplia essas reflexões ao analisar as implicações ideológicas e subjetivas

da abordagem da menopausa pela “medicina de gênero”, que a define priorizando a medida da extinção da produção hormonal. Ela lembra que a ideia de climatério, hoje pouco utilizada, é mais abrangente, incluindo alterações físicas e psíquicas num tempo indeterminado o que torna necessário ao médico ouvir as queixas das mulheres para saber o que se passa com elas. A expressão menopausa, apenas referida à idade e à produção hormonal, opera um deslizamento semântico que anula o reconhecimento da subjetividade submetida a uma experiência de crise, retirando da mulher a possibilidade de articular essa crise em uma narrativa significativa, e de lidar com ela de forma ativa para se constituir como sujeito das saídas possíveis ao desejo feminino nessa época da vida.

(R)Evoluções da Vênus

Após contemplar essa tela imensa e diversificada, talvez precisemos de um tempo de repouso e de reflexão.

Interlocuções sobre o feminino provoca, instiga, renova nosso olhar, nossa escuta. De repente, a Vênus de Botticelli nos parece estranha, desconhecida. Sem que tenha perdido sua beleza, sua candura, sua paz, ela agora incomoda, perturba, desafia. Talvez por passarmos a enxergar

o quanto aquela imagem tranquila e serena já anunciava em seus traços os riscos que espreitavam a mulher que ali nascia: os Ventos do Oeste se transformando em tormentas, as águas calmas em mar revolto, o manto protetor em véu que acoberta, em “burkas”, mortalhas e ideologias que sufocam e oprimem.

Tormentas ainda hoje presentes, apesar de todas as conquistas sociais das mulheres. Violências muitas vezes acobertadas, dos lugares mais distantes e primitivos, onde a lapidação, as mutilações genitais e os castigos corporais são ainda inscritos na lei social, até as mais modernas cidades, onde a violência física e moral, a humilhação e os abusos (não só sexuais) de mulheres são apenas maquiados pela tecnologia e pelo consumo, através de imagens cada vez mais plásticas, belas, mas artificiais, do feminino.

Turbulências que convocam o movimento, a resistência e a transformação do potencial destrutivo que sempre se esconde por detrás dos narcisismos das pequenas diferenças.

Nesse sentido, cabe aqui nossa gratidão aos autores da coletânea. Inspirados por uma visão aberta da psicanálise, com seus trabalhos, eles nos ajudam a tecer o manto do pensamento, da crítica e da liberdade, como forma de proteger não apenas a Vênus, as mulheres, mas também todos os homens, da violência, da intolerância, do preconceito.

Psicanálise de crianças na contemporaneidade

Por uma clínica implicada

Isabel Marazina

Resenha de Adela Stoppel de Gueller e Maria do Carmo Vidigal Meyer Dittimar (orgs.), *Psicanálise com crianças na contemporaneidade: extensão da clínica*, Goiânia, Dimensão, 2007.

À medida que a leitura desta incitante coletânea avançou, também foi ficando claro o porquê do convite para resenhá-la.

Os autores abordam, de diferentes maneiras e partindo de abordagens próprias, uma questão que me parece fundamental para a psicanálise hoje: qual é a vigência da disciplina no contexto atual, em momentos em que a contemporaneidade parece indicar que a cura pela palavra ficou relegada ao sótão onde mofam as antiguidades? O que será necessário pensar e voltar a pensar no campo da clínica da infância para que ela se configure como instrumento eficaz na complexidade que lhe é própria? Não me estenderei nas caracterizações da contemporaneidade, aliás, extensamente trabalhadas pelo próprio texto, mas privilegio uma análise da posição dos autores, no que de mais vivificante ela tem para a disciplina que reafirmam como vigente e fecunda.

Essa aposta por uma psicanálise em perpétuo movimento e questão, debruçada nos desafios do nosso momento, é, ao meu entender, a única garantia viável para que a psicanálise não somente sobreviva, mas viva, entrançada no tecido social, remarcando sua historicidade, pro-

Isabel Marazina é psicanalista, analista institucional.

duzindo subjetividade e sendo produzida pelos ventos da época.

A tarefa de resenhar esse livro trouxe também a necessidade de um percurso pelos eixos que, segundo entendo, referem esse movimento.

Tomo à maneira de articulador desse percurso a noção de implicação, oriunda do campo da análise institucional. Para começar, recordemos que não faz tanto tempo assim que nos programas de formação das instituições psicanalíticas começaram a se legitimar temáticas como as “Novas patologias” ou produções sobre a psicanálise na contemporaneidade, que implicam a introdução do tempo histórico na consideração do sofrimento psíquico.

Por muitos anos – principalmente sob a égide do pensamento kleiniano – se manteve uma separação nos textos freudianos entre “textos sociais” e “textos clínicos e metapsicológicos”, estes sim, o verdadeiro núcleo da formação psicanalítica. Essa divisão – altamente questionável mesmo nos critérios internos a ela – constituía uma territorialização – política, portanto – da obra, deixando de lado a preocupação viva de Freud por debelar fenômenos do campo da organização social e outras produções da cultura. Esses esforços teóricos eram considerados como diletantismo ou resultados da necessidade do autor de pôr à prova os operadores psicanalíticos frente a um meio científico que o observava com muita reticência. Algo assim como uma operação de propaganda. Para certo tipo de leitura da psicanálise, a teoria freudiana tornava-se obrigatória no que se refere ao inconsciente e suas dimensões clínicas, como objeto primordial.

O conhecido primeiro parágrafo de “Psicologia das massas” era muitas vezes trabalhado na sua dimensão inter-relacional, numa perspectiva reducionista.

Certamente que cada um lê o Freud de que precisa. Foucault – através de sua forma de historiar a gênese das ideias – foi de valiosa ajuda para entender os interesses e movimentos que dão forma a essa leitura seletiva. Assim como a entender que esses interesses não podem ser

compreendidos se não estão entrançados nas circunstâncias políticas – no mais amplo sentido do uso do poder – da época em que se efetivam como pensamento. A noção de *implicação* consiste, precisamente, na abertura dessa dimensão de análise de uma prática como prática social, isto é, uma prática de sujeitos implicados na circulação do poder e seus fluxos.

A dimensão da psicanálise como prática social não se refere a sua coerência teórica interna, embora possam se achar valiosos indicadores tanto de Freud quanto de Lacan em relação à impossibilidade de sua efetuação sem uma ética que a sustente. Freud nos avisa em repetidas oportunidades sobre os riscos da transferência, assim como Lacan desdobra o tema da ética da psicanálise em vários seminários e lhe dedica um deles, especificamente.

Essa dimensão alude a sua posição dentro das práticas que constituem o tecido social, a teia institucional da polis. Uma posição assujeitada, portanto, a todas as instituições que produzem e reproduzem essa teia: a economia, o *plus* de valor da prática intelectual, o prestígio, as ideologias que nos atravessam como seres vindos de um setor social, como produtos de um momento histórico etc.

Entendo que as agrupações psicanalíticas têm tratado esses atravessamentos como contingentes, externos à produção da teoria. Por isso mesmo a noção de implicação com que a análise institucional opera na leitura de uma prática permitiria pensar nessa dimensão que geralmente fica na sombra de nossa prática clínica.

Muito brevemente, sem entrar em elaborações sobre a pertinência do conceito de contratransferência, podemos dizer que implicação nasce da importação que a análise institucional faz desse conceito para seu campo. Mas o trabalho como um processo de materialidade múltipla e complexa, não somente psíquico mas de natureza heterogênea e que deve ser analisado nessa multiplicidade. Não se trata, também, da resposta ou efeito do contato com o objeto (que no caso da análise institucional é a organização

que demanda), mas é prévia a esse contato: é um processo de afetação simultâneo e recíproco, onde não só inexiste uma posição de neutralidade por parte da equipe de analistas, mas constitui uma parte importante do processo de intervenção revisar constantemente o grau e qualidade da implicação da equipe com a organização em intervenção.

No dispositivo analítico, podemos pensar a intervenção como essa dimensão do processo que envolve tanto analisante como analista, que está presente antes mesmo da formulação da demanda de análise. Em princípio: qual é a oferta que leva um sujeito a demandar uma análise? Ou: qual é o lugar atual da psicanálise dentro das práticas da saúde? Como analisamos nossas implicações nas lutas de poder /prestígio dentro das instituições psicanalíticas, e nosso compromisso com o resultado dessas lutas?

Afortunadamente, existem analistas que não se deixam paralisar por decreto e continuam produzindo conexões inéditas e transgressivas.

Se nos for possível analisar a nossa implicação, talvez nos vejamos menos incomodados com as perguntas sobre a forma em que realizamos os contratos em nossa prática clínica, sobre o analisador dinheiro, sobre como manejamos nas instituições públicas as inevitáveis tensões entre as exigências de nosso referencial e a pressão institucional.

Talvez essa análise também nos seja útil para separar o que é próprio do sofrimento neurótico do mal-estar inevitável que implica o pertencer a uma cultura. Na medida em que possamos nos aproximar aos imaginários constituintes das práticas sociopolíticas de nossa cultura e que são simultaneamente criados por ela, entendo que nos seja mais possível nos incluir como membros de uma sociedade e nem tanto como “a exceção”, tão cara ao sujeito neurótico e suas egoicas servidões.

Entendo que a produção desta coletânea se inscreve nesse esforço de se analisar em ato. Os autores escolheram o caminho da clínica institucional para interrogar, no ato da sua clínica, os limites e alcances da sua filiação psicanalítica.

Encontramos uma diversidade textual que marca esse movimento. Bernardo Tanis nos alerta, num artigo que serve de marco conceitual, para o risco de banalizar a terminologia que remete à contemporaneidade, às chamadas patologias modernas, de forma a operar com elas – como se fossem marcas de objetos de consumo – numa exterioridade superficial. Leva-nos à urgência de uma análise rigorosa da significação dos fenômenos contemporâneos, no que tange às mudanças que eles propõem para a disciplina, tanto no campo da teoria quanto na clínica cotidiana.

Não sei se os autores seguem as indicações de Foucault de forma explícita, mas certamente o fazem na sua prática. A psicanálise aparece como parte da caixa de ferramentas foucaultiana, em maior ou menor medida: é um instrumento para pensar problemas, se afastando do viés totalizador que tem sido seguro caminho para sua despotencialização. A elucidação das problemáticas que os autores abordam é gradual e cuidadosa, se servindo de saberes concomitantes e necessários para tal tarefa.

Assim, Audrey Setton conversa extensamente com a instituição da educação, indagando

do as conexões com a história, a subjetividade atual, uma escola em mutação.

Márcia Porto Ferreira se interna no âmago da subjetividade marcada pela violência, através de um caso clínico que chacoalha nossas tíbias certezas e não deixa dúvidas da necessidade da clínica institucional como texto – e não como contexto – dessa experiência. Seu artigo faz par com o trabalho de Adela Stoppel de Gueller, que também traz a experiência viva de sua clínica para refletir sobre o fenômeno particular da infância e sua abordagem.

Denise de Sousa Feliciano integra sua escuta numa investigação dentro da saúde pública que reafirma a reflexão sobre o papel relevante dessa escuta no desenho das políticas de saúde.

Nesse livro existe, também, um acompanhamento cuidadoso e inspirado dos comentaristas: Rahel Boraks e Lia Ribeiro nos oferecem suas reflexões sobre o escrito, num jogo de dentro e fora que enriqueceu a trama dos trabalhos apresentados.

Recomendo: é uma ferramenta útil para incluir na nossa caixa.

Teoria dos campos: uma interpretação ampla e crítica da psicanálise

Pedro Henrique D'Ávila
Mascarenhas

Resenha de Josette Monzani e Luiz R. Monzanni (orgs.), *Olhar: Fabio Herrmann – uma viagem psicanalítica*, São Paulo, Pedro e Paulo Editores, 2008, 376 p.

184

PERCURSO 43 : dezembro de 2009

Este é um livro-ato, segundo os autores organizadores. O que vem a ser isso? Pode ser que se refiram à homenagem que presta a Fabio Herrmann. Mas também pode ser que se refiram a não podermos pensar este livro fora do ato que o cria. Estariam se referindo ao fato de que esta obra não pretende ser apenas um conjunto de textos, mas também um ato de criação que envolve o momento da leitura, para além do daquele da sua manufatura, incluindo o próprio momento de elaboração desta resenha, e assim por diante, ato em processo, sujeito em processo? Produção constante, não produto acabado. Questão que já nos introduz na visão da Teoria dos Campos, pois, como veremos, o sentido de um conceito se limita com a geração de novo conceito e assim por diante.

Trata-se de um número da *Revista Olhar* do Centro de Educação e Ciências Humanas da Universidade Federal de São Carlos. *Olhar: Fabio Herrmann: Uma viagem psicanalítica* é uma coletânea sobre as principais ideias de Herrmann. Traz escritos de psicanalistas que vêm por estas

Pedro Henrique D'Ávila Mascarenhas é médico, psiquiatra, psicanalista, psicodramatista.

se interessando, embora se inicie com artigos do próprio autor. Presta homenagem a este, mapeando a criação de seus conceitos, evocando seu humor, sensibilidade e perspicácia, evidenciando seu modo inédito de pensar a psicanálise, como único pensador brasileiro que formulou uma teoria geral da psicanálise, a Teoria dos Campos. Teoria esta que vai alicerçar o projeto de tornar a psicanálise uma ciência geral da psique.

No prefácio, Leda Herrmann faz uma resenha ou síntese organizadora das diversas partes do livro, a saber: *textos inéditos, no filão de contos psicanalíticos ou ficções freudianas; teses críticas; textos clínicos; textos derivados de dissertações de mestrado; textos de interlocução com a teoria dos campos; e fotos e grafismos de Fabio*. Esta resenha, por sua vez, limita seu foco, detendo-se em alguns artigos das duas primeiras partes, isto é, nos textos inéditos e teses críticas, além de indicar algo da apresentação e do prefácio, visando a realçar a contribuição específica da Teoria dos Campos.

Comentando a contribuição de Fabio Herrmann, Leda Herrmann destaca “suas duas ideias formadoras: a de método interpretativo como ruptura de campo e a de absurdo como o que constitui as regras que estruturam o sentido humano, a psique, considerada seja do ponto de vista do indivíduo, seja do ponto de vista social” (p. 376). A autora veio a chamar, em sua tese de doutorado, esse ponto central de: *ideia de dupla face método/absurdo*. Em *Olhar*, ela resenha toda a obra de Fabio Herrmann, livro a livro, indicando os temas percorridos em cada um, mas destacando os três estruturantes da série *Andaimos do real*. Em relação a *Andaimos do real: o método da psicanálise*, esclarece a formulação dos conceitos *campo, relação, ruptura de campo, expectativa de trânsito, vórtice, luto primordial*. Mostra, em *Andaimos do real: psicanálise do cotidiano*, a análise da produção do cotidiano, por meio da investigação da *rotina*, considerada outro lado do absurdo (ou *real*). Por exemplo, possibilita-nos compreender que a rotina torna opacas as regras absurdas que regem a vida em sociedade, para produzir a *realidade* comparti-

da. Faz-nos acompanhar, em *Andaimos do real: psicanálise da crença*, a abordagem da lógica do absurdo. Esclarece, por exemplo, a função defensiva face ao absurdo e o conceito de *crença*, que se refere àquilo que sustenta as representações nas neuroses e nas psicoses.

No que diz respeito a outros livros de Fabio, aponta suas respectivas especificidades. Assim, *A infância de Adão* desvela, por meio de contos ensaísticos, o caráter ficcional do conhecimento psicanalítico. Somos informados sobre *Da clínica extensa à alta teoria: meditações clínicas*, livro ainda não publicado, que explicita a concepção de *alta teoria* em formulações do método psicanalítico e denuncia aquela clínica padrão que atribui às regras do *setting* a eficácia terapêutica da psicanálise e a tendência existente, no meio psicanalítico, a adotar concepções fetichistas da técnica. Ao ver de Fabio Herrmann, a clínica chamada padrão estaria, na verdade, compreendida pela clínica extensa, desenvolvida em qualquer *setting*, mas fundamentada pelo método da psicanálise.

Apresentada a obra, o livro permite-nos entender nosso conhecimento, ao trazer três artigos recentes do próprio autor, “Psicanálise, fato e verdade”, “Questões amorosas” e “Questões femininas contra o tempo”, todos eles, englobados pelo “Filão dos contos psicanalíticos ou ficções freudianas”.

No primeiro, o pensamento crítico do autor passa por vicissitudes históricas da ideia de verdade, na filosofia e na ciência, não sem ironia, pois dispensa a tarefa enfadonha de historiar suas transformações. Assinala que, à falta de uma concepção dominante ou indiscutível de verdade, no meio psicanalítico, não tardaria a surgir a desconfiança em relação à própria existência do psiquismo e a qualquer verdade factual a seu respeito. Por outro lado, escolas psicanalíticas estariam se digladiando, até hoje, para saber qual é a detentora da verdade e portanto herdeira do conhecimento freudiano. Em relação ao *período escolástico* da psicanálise, argumenta Fabio Herrmann, “se cada qual tem seu deus exclusivo, mas o milagre é o mesmo, o

efeito psicanalítico, fica provada a falsidade de todos eles” (p. 28).

Uma questão é retomada ao longo de toda a sua obra: por que a psicanálise funciona como terapia e o que garante sua eficácia terapêutica em diferentes práticas interpretativas? O autor aponta para uma fundamental aceção heurística de verdade, distinta de qualquer aceção comprometida com verificabilidade, um avanço que irrompe na ciência da psique. Consequentemente, este paga um certo preço: “O valor de uma interpretação se restringe à produção de nova interpretação, um conceito se limita à geração de novo conceito e assim por diante” (p. 29).

A partir disso, “perdeu-se, portanto, a crença na existência objetiva do inconsciente, mas não a crença em sua capacidade heurística” (p. 31). Aqui, a concepção de livro-ato, processo de construção e não produto acabado aparece com toda a sua força.

O segundo artigo de Fabio é composto por dois textos que estavam num mesmo arquivo do computador e Leda reuniu. Assim se somaram e se articulam “Depois, o amor” e “Alta”, formando “Questões amorosas”. Quotidiano, amor, tempo, questões que a palavra não alcança ou não pode dizer. Esses são alguns dos lugares temáticos pelos quais Fabio navega na primeira parte. Alguns, salpicados por pensamentos que são quase pensamentos-personagem, tais como: “com que novo amante nos presenteará o tempo?”; “Dividir com justiça os direitos e retribuir proporcionalmente... bom ponto de partida... só depois descobre-se quão enganoso é” ou “como a vida não se repete e nunca tivemos esta idade, olhamo-nos ainda uma vez com curiosidade, admitindo que não chegamos realmente a conhecer a vida, em qualquer de seus estágios”. Ou ainda: “esperamos com curiosidade a morte, imaginando que completará nossa contemplação com um toque final de dignidade, de indiferença aos acidentes do corpo e do espírito” (p. 36-8). Assim caminha “Depois, o amor”.

Já “Alta” mostra-se mais curto, analítico e expositivo. Certo.

Qual é o estado que se busca ao findar um tratamento? Garantia de imperturbável normalidade? Nunca. Atingir o último degrau do modelo de desenvolvimento do psiquismo? Solução idealista, agrega o autor. E acrescenta, junto com outros autores evocados, que toda análise envolve uma história de amor, constituindo-se já num adágio psicanalítico do manejo do amor de transferência, que permitirá que o analisando desenvolva e modifique suas próprias relações adultas. Depois, com a duração da análise o amor é diferente. Fantasias inconfessáveis esperam compreensão implícita e imprecisa. Acor-dos discretos se formam no par. Mas conclui: o amor deve chegar a seu termo, a análise pode meramente terminar. O amor de transferência dissolve-se na vida misteriosamente, possibilitando a sublimação e contemplação recíproca que forjarão as características da alta.

Quais são as questões femininas contra o tempo? Os homens não sabem se cuidar... e que foi feito de minha vida? Uma das mais comuns alegações das mulheres casadas afirma que os homens são crianças crescidas incapazes de se cuidar. Quando a união conjugal dura o suficiente para ultrapassar uma certa idade, a troca no contrato emocional se instabiliza. A mulher que se interessava mais pelos filhos e pela casa, deixando o marido de lado, sente-se ameaçada por um possível rompimento. O marido não a abandonaria porque não sabe se cuidar. Se isso acontece, é porque outra o roubou, prometendo-lhe, mas jamais cumprindo, os cuidados indispensáveis, pois ele ainda não consegue se cuidar.

Em “Que foi feito de minha vida?”, entra em cena a ladainha “Dei a você os melhores anos de minha vida”, questionando o marido ou questionando a injustiça do tempo: onde perdi a minha vida? A resposta só pode ser: lá mesmo onde se ganha, vivendo. Não existe resposta à dor do tempo, tanto para o homem como para a mulher. Frente à exigência ao marido, querendo a devolução da vida que empenhou, o choque da constatação de que a vida trocada já foi vivida, não cabendo devolução. Ter sobrevivido já é um privilégio, comenta

o autor, num *cá entre nós* com o leitor. A melhor parte da vida é a que nos cabe viver ainda, não porque venha a ser boa, mas porque é a única.

O capítulo “O método psicanalítico segundo a visão de Fabio Herrmann: ruptura do sentido como condição para a construção de novos sentidos” apresenta um texto de Marilsa Taffarel, que, numa abordagem epistemológica, destaca a questão do método na teoria dos campos. Assinala que o ponto crucial do método interpretativo psicanalítico situa-se na ruptura de campo, a qual se dá em três tempos: apreensão fenomenológica ou *deixar que surja*; momento hermenêutico, isto é, eleição de um interpretante ou *tomar em consideração* e terceiro, um tempo anti-hermenêutico ou *desconstrutivo do contexto* do sentido imperante. No primeiro momento, trata-se de uma pré-teoria; no trabalho da livre associação e da atenção flutuante ou escuta de esguelha, podem surgir meias palavras, sons anódinos, alguma ideia de passagem etc. Já o segundo momento permite a formação de uma teoria mínima, um germe de sonho que irá pautar a interpretação. Aqui se imagina o desejo e formulam-se pontuações para romper o campo. A partir da ruptura, dá-se o que Fabio chama de *expectativa de trânsito*, um momento de ausência de representações, seguido do *vórtice*, momento, por assim dizer, caótico, caracterizado por representações as mais dissonantes, sem ligação umas com as outras.

Marilsa comenta também a forma da organização psicanalítica oficial internacional, a IPA, na qual destacar-se-iam quatro posições adotadas por seus membros, que permitiria nomeá-los: os hermeneutas, os hermeneutas científicos, os positivistas e os anti-hermeneutas. Fabio situar-se-ia preponderantemente na posição dos hermeneutas científicos, por realçar a força da interpretação, porém discordando da ideia de que esta força estivesse no seu caráter explanatório.

Dois autores, Laplanche e Melsohn, são comparados pela autora com Herrmann, em suas respectivas formas de tratar de conceitos relacionados com a ideia de representação inconsciente. Para Marilsa Taffarel, Fabio Herrmann discor-

daria da visão positivista de Laplanche, mas concordaria no que diz respeito à visão central da desconstrução de sentido em detrimento da interpretação de sentido, contido no discurso livre associativo. Com relação a Melsohn, ela lembra que Fabio conhecia sua posição sobre a representação inconsciente baseada na percepção expressiva de Cassirer, a qual elimina a pressuposição de um inconsciente *conteudístico*. Afirma porém que Fabio se diferencia, pois “mantém o inconsciente do outro lado da representação, embora indissolúvelmente ligado a ela” (p. 49). Embora a autora desenvolva esta ideia em outros textos seus, aqui ela somente a indica.

Mostra-nos que o autor concebe o inconsciente como uma estrutura lógico-afetiva intrincada com representações que constituem a face visível do que ele denomina campo, ou inconsciente. Penso que essa questão se constitui numa das pedras básicas das questões metodológicas da Teoria dos Campos.

Aline Sanches escreve “Concepção de inconsciente a partir de uma revisão crítica da psicanálise”, apresentando de que modo o inconsciente pode ser concebido como essencialmente produtivo, e não representativo, deixando de se referir a uma instância interiorizada no indivíduo, indo assim além dos contornos da subjetividade, para abranger a produção cultural e social. Inconsciente insubstancial, sem conteúdos tais como ideias, sentimentos, emoções ou mecanismos psíquicos. Enquanto o registro consciente segue a lógica ordenada e organizada, o inconsciente segue a lógica do absurdo, ocultado pela superfície representacional. Portanto, segundo Sanches, a representação não pertence ao inconsciente, mas é seu produto. Numa operação inversa, do produto para a lógica produtiva, vislumbraríamos o conjunto de regras que sustenta a representação, isto é, o campo.

Continuando a acompanhar a elaboração da autora, um campo se constrói na confluência entre real e desejo. O real de ordem múltipla e o desejo de ordem singular estão em permanente comunicação. O real, sendo onde tudo se fabrica,

dobra-se sobre si mesmo, tomando-se por objeto e produzindo este real interiorizado, isto é, o desejo, que sempre ansiará por retornar à reintegração, movimento de conexão com o real.

Camila Salles Gonçalves escreve “Do absurdo”. Afirma que embora nenhuma teoria psicanalítica explique o absurdo da condição humana, a teoria dos campos tem no absurdo um tema central. A autora o retoma, por meio de exemplos da literatura, expondo o que agora é preciso sintetizar, sugerir apenas: sendo o absurdo a outra face da rotina, que é também o meio uma maneira de afastá-lo, delineia-se o par conceitual, absurdo/rotina. Uma teoria abrangente do real é construída fundada neste par. *Real e realidade* são cuidadosamente diferenciados pela teoria dos campos, relembra a autora. *Real* sendo o incessante processo de produção de sentido psíquico do mundo, enquanto *realidade*, o fruto da rotina instituída no cotidiano. A ruptura de campo evidenciaria a face real do cotidiano.

Maria da Penha Lanzoni, em “Campo transferencial”, aborda a origem e evolução do conceito de transferência ao longo das obras de Freud e Klein, para introduzir a crítica de Melsohn e Herrmann aos conceitos de inconsciente e de transferência. Mostra de que modo o conceito de *campo* deriva da crítica do conceito de inconsciente, isto é, do exame dos fundamentos deste. Segundo a conhecida frase de Herrmann: *o inconsciente não existe, há o inconsciente*.

A autora assinala que o sentido de falsa conexão marca o nascimento e todos os desenvolvimentos posteriores da conceituação de transferência. Já o conceito de campo transferencial aponta para um presente radical, aquele que determina as posições relativas de analista e paciente. Somente o rompimento deste campo permitirá que surjam suas regras e sentidos. O campo transferencial envolve as transferências do analista e do paciente indiscriminadas e é por meio delas que experimentamos o analisando. O analista é, ele mesmo, além de qualquer repetição atualizada, uma forte intersecção de inúmeras figuras outras.

Colaboradores deste número

Adela Stoppel de Gueller

R. Dr. Homem de Mello, 736
05007-002 São Paulo SP
Tel.: (11) 3865-2370

Aldo B. Lucion

R. Sarmento Leite, 500
90050-170 Porto Alegre RS
Tel.: (51) 3308-3359/9113-5131
aldo.lucion@gmail.com

Andréa Carvalho Mendes
de Almeida

Rua do Livramento, 67
04019-000 São Paulo SP
Tel.: (11) 3889-9406
andrea@construnet.com.br

Bela M. Sister

Rua Maranhão, 584, cj. 42
01240-000 São Paulo SP
Tel.: (11) 38245-3470
belasister@terra.com.br

Bruno Espósito

R. Bahia, 50 ap. 81
01244-000 São Paulo SP
Tel.: (11) 9263-9376
brunoespo@gmail.com

Caio Liudvik

R. Cap. Sérgio Rodrigues Caldas, 14
02245-080 São Paulo SP
Tel.: (11) 2201-8061/9394-0439
caioljudvik@hotmail.com

Carlos Guilherme Bigliani

R. Atlântica 836
01440-000 São Paulo SP
Tel.: (11) 3085-6734
gbigliani@gmail.com

Cristiane Curi Abud

Al. Joaquim Eugênio de Lima, 881 cj. 1105
01403-001 São Paulo SP
Tel.: (11) 3284-1652
criscabud@uol.com.br

Danielle Melanie Breyton

R. Prof. João Arruda, 53
05016-110 São Paulo SP
Tel.: (11) 3873-3457
E-mail: danibreyton@gmail.com

Deborah Joan de Cardoso

R. Prof. João Arruda, 53
05016-110 São Paulo SP
Tel.: (11) 3873-3457
deborah@santacruz.g12.br

Eurema Gallo de Moraes

R. Primeiro de Março, 113 cj. 602
93010-210 São Leopoldo RS
Tel.: (51) 3592-2563/9988-6585
eurema@terra.com.br

Felipe Lessa da Fonseca

R. Cristiano Viana 292
05411-000 São Paulo SP
Tel.: (11) 3061-1606
flessaf@uol.com.br

Isabel V. Marazina

R. Dr. Paulo Vieira, 45
01257-000 São Paulo SP
Tel.: (11) 3871-5648
imarazina@usp.br

Juliana Carolina Blum da Silva

R. Mairinque, 172 casa 13
04037-020 São Paulo SP
Tel.: (11) 5082-3051
jublum@hotmail.com

Karina Codeço Barone

SQS 213 Bl. E ap. 304
70292-050 Brasília DF
Tel.: (61) 8112-6992
kcbarone@gmail.com

Lia Fernandes

R. Maranhão 620 cj. 121
01240-000 São Paulo SP
Tel.: (11) 3666-3154/9655-4416
liafernandes@uol.com.br

Luis Claudio Figueiredo

R. Alcides Pertiga 65
05413-100 São Paulo SP
Tel.: (11) 3083-3731/3086-4016
lclaudio@netpoint.com.br

Maíra Firer Tanis

R. João Moura, 647 cj 153
05412-001 São Paulo SP
Tel.: (11) 3088-4061
mtannis@uol.com.br

Mara Caffé

R. João Moura, 627 cj. 62
05412-911 São Paulo SP
Tel.: (11) 3085-9986
maracaffe@uol.com.br

Marcos T. Mercadante

R. Borges Lagoa, 570, 3º a.
04038-031 São Paulo SP
Tel.: (11) 5579-2828
mt.mercadante@uol.com.br

Maria Lúcia de Moraes Borges
Calderoni

R. Príncipe de Mônaco, 110
01247-060 São Paulo SP
Tel.: (11) 9198-8310
mlcalderoni@uol.com.br

Marie Cristine Laznik

45, Rue de Rochilieu
750001 Paris France
Tel.: 00 33 142615972
mclaznik@club-internet.fr

Marion Minerbo

R. Alcides Pertiga, 78
05413-100 São Paulo SP
Tel.: (11) 3898-0074

Monah Winograd

R. Mário de Andrade, 10
Rio de Janeiro RJ
Tel.: (21) 2527-4453 2286-2762
winograd@uol.com.br

Myriam Chinalli

R. Miguel Telles Júnior, 334
01540-040 São Paulo SP
Tel.: (11) 3399-5217
chinallim@uol.com.br

Paula Patrícia S. N. Francisquetti

R. Aratás, 515 ap 134
04081-002 São Paulo SP
Tel.: (11) 9246-0615
ppsnf@uol.com.br

Pedro Henrique D'Ávila
Mascarenhas

R. Capote Valente, 432, cj. 23
05409-001 São Paulo SP
Tel.: (11) 3081-3771
pedro.mascarenhas@gmail.com

Renata Udler Cromberg

R. Atlântica, 776
04520-013 São Paulo SP
Tel.: (11) 3816-2184
renatauc@uol.com.br

Renato Mezan

R. Amália de Noronha, 198
05410-010 São Paulo SP
Tel.: (11) 3081-4851
rmezan@uol.com.br

Rubens Marcelo Volich

Av. Washington Luis, 1527 ap 122B
04662-002 São Paulo SP
Tel.: (11) 3862-7743
volichrm@dialdata.com.br

Sérgio Telles

Rua Maestro Cardim, 560 cj. 194
01323-000 São Paulo SP
Tel.: (11) 3283-5767
setelles@uol.com.br

Sidi Askofaré

s.askofare@wanadoo.fr

Silvio Hotimksky

Rua Ilhéus, 135
01251-030 São Paulo SP
Tel.: (11) 3862-7743
silviohotimsky@hotmail.com

Stella Maris Schebli

R. Dr. Paulo Vieira, 45
São Paulo SP
Tel.: (11) 3871-5648
smchebli@superig.com.br

Susan Markuszower

Rua Cristiano Viana, 441, cj. 65
05411-000 São Paulo SP
Tel.: (11) 3062-5224
susanmark@uol.com.br

Normas para envio de artigos e resenhas

A apresentação de trabalhos para publicação na Revista Percurso pressupõe o conhecimento prévio e a aceitação, por parte do articulista, das seguintes normas:

1. Os trabalhos enviados para publicação, sempre originais e inéditos, deverão ser antecedidos por uma página de rosto contendo:

- + o título e o nome do autor
- + sua qualificação
- + endereço (incluir CEP)
- + telefone (incluir DDD)
- + e-mail
- + um resumo de cinco linhas em português e inglês
- + até seis palavras-chave em português e inglês
- + número exato de caracteres do texto, com espaços
- + data de remessa.

2. A página de rosto é destacada quando o trabalho é remetido para avaliação, de modo a preservar, durante todo o processo, o sigilo quanto à identidade do autor. Portanto, para identificar de qual artigo se trata, o título deverá ser repetido na primeira página do texto.

3. Os trabalhos deverão ser entregues em seis cópias, pessoalmente ou por correio (sem SEDEX), à Coordenação Editorial de Percurso: Rua Amália de Noronha, 198, 05410-010 São Paulo. Não serão aceitos trabalhos enviados por e-mail.

4. Todos os trabalhos são analisados em detalhe pelo plenário da Comissão Editorial ou da Comissão Editorial de Resenhas, que poderão solicitar ao Conselho Científico Externo um ou mais pareceres. Uma vez aceito, um membro destas transmite ao autor eventuais recomendações para mudanças na forma ou no conteúdo, em particular – mas não só – a fim de o adequar aos padrões gráficos da revista.

5. Recomenda-se que os artigos enviados tenham até, no máximo, 35.000 caracteres, e as resenhas até 15.000 caracteres (em ambos, incluídos os espaços).

6. É indispensável seguir os padrões gráficos utilizados por Percurso:

- + o que merecer destaque deve vir em itálico; não utilizar sublinhado nem negrito.
- + colocar intertítulos para facilitar a leitura.
- + palavras estrangeiras e títulos de livros mencionados no texto: estilo itálico, sem aspas.

- + títulos de artigos mencionados no texto: estilo normal, com aspas;
- + citações: entre aspas, com chamada de nota.

7. As notas deverão vir no rodapé da página em que figura a respectiva chamada, e ser numeradas consecutivamente em algarismos arábicos. Podem ser explicativas ou bibliográficas; neste caso, seguir o formato europeu, como indicado abaixo:

a. **Nome do autor:** em ordem direta, com maiúsculas somente nas iniciais do nome e do sobrenome. Exemplos: S. Freud; M. Klein; D. W. Winnicott.

b. **Artigos e capítulos de livros:** título entre aspas, seguido do nome do livro em que aparecem, cidade, editora, ano de publicação e página citada, precedida apenas da letra “p.” Exemplo: N. Bleichmar e C. Bleichmar, “Os pós-kleinianos: discussão e comentário”, in *A Psicanálise depois de Freud*, Porto Alegre, Artes Médicas, 1994, p. 286. Caso se trate de uma revista ou periódico, colocar em itálico o nome da revista, indicando número ou volume, local de publicação, ano e página citada. Exemplo: R. Zygouris, “O olhar selvagem”, *Percurso* n. 11, São Paulo, 1993, p. 12. (Não se usa in antes do nome de um periódico).

c. **Livros:** título em itálico, cidade, editora, ano de publicação e página(s) citada(s). Exemplo: J. Greenberg e S. Mitchell, “Object Relations”, in *Psychoanalytic Theory*, Cambridge, Harvard University Press, 1993, p. 377 (ou: p. 377-378).

d. **Textos citados mais de uma vez:** a partir da segunda vez inclusive, colocar apenas nome do autor, a expressão *op. cit.* em itálico, e a página citada. Exemplos: R. Zygouris, *op. cit.*, p. 73; Bleichmar e Bleichmar, *op. cit.*, p. 289. Se entre a primeira e a segunda citação for citada OUTRA obra do mesmo autor, escolher uma forma simples de distinguir entre ambas. Exemplo: primeira citação, Marcia Neder Bacha, *A arte de formar*, Petrópolis, Vozes, 2002, p. 45; segunda citação, Marcia Neder Bacha, *Psicanálise e educação: laços refeitos*, São Paulo, Casa do Psicólogo, 1009, p. 70; terceira citação, Bacha, *Laços...*, p. 90; quarta citação, Bacha, *A arte...*, p. 134; quinta citação, Bacha, *A arte...*, p. 136; e assim sucessivamente.

e. **Referências bibliográficas:** Ao final do trabalho, deverão constar as referências bibliográficas em ordem de sobrenome dos autores, seguidas pelos dados da obra. Exemplos: Mezan, R. *Interfaces da Psicanálise*.

São Paulo: Companhia das Letras, 2002; Levisky, D. *Um monge no divã*. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2007.

8. **Para resenhas:** título da resenha, seguido da expressão “Resenha de”, nome do autor, título da obra em itálico, cidade, editora, ano de publicação e número de páginas. Exemplo: Freud, o fio e o pavio – Resenha de Chaim Samuel Katz, *Freud e as psicoses: primeiros estudos*. Rio de Janeiro: Xenon, 1994, 274 p. O nome, qualificação, endereço, telefone e e-mail do resenhador devem vir no final do texto, seguindo o solicitado no item 1 destas Normas. Colocar na página de rosto as palavras-chave da resenha: não é necessário apresentar resumo ou abstract.

9. Uma vez atendidas as recomendações das Comissões Editoriais, os trabalhos serão entregues no endereço acima, em CD, no formato Word (.doc), acompanhados de uma cópia impressa.

10. O autor receberá cinco separatas do seu trabalho, além de um exemplar do número em que ele figura. Os trabalhos recusados não são devolvidos; o *copyright* dos aceitos pertence aos seus autores. Caso venham a ser publicados em coletâneas ou outros periódicos, inclusive eletrônicos, solicita-se mencionar que a primeira publicação se deu na Revista *Percurso*. Os autores declaram aceitar a divulgação de seus trabalhos no site da revista, www.uol.com.br/percurso.

Onde encontrar *Percurso*

Belém

Lúcia Helena Silva Alves
Travessa Teófilo Conduru
Passagem 2 Américas, 16
Tel.: (91) 259.2431

Belo Horizonte

Livraria do Psicólogo
Rua Cuverlo, 132 Loja 27
Tel.: (32) 3273.5808

Campinas

Livros Neli
Rua Dr. Pelégio Lobo, 131
Guanabara
Fone/Fax: (19) 3243.7649

Fortaleza

Livraria da Lua
Av. Carapinima, 2200 Loja 121 B
Tel.: (85) 223.4336

Goiânia

Dimensão Editorial e Distribuidora
R. 1121, nº 249 – setor Marisa
Tel.: (62) 281.4135

Porto Alegre

Livraria Cultura
Av. Túlio de Rose, 85 loja 302
Tel.: (51) 3028-4033
gaalmeida@livrariacultura.com.br

São Paulo

Casa do Psicólogo
Rua Mourato Coelho, 1059
Tel.: (11) 3034.3600

FNAC Brasil – Paulista

Av. Paulista, 901
Tel.: (11) 2123-2000

FNAC Brasil – Pinheiros

Praça Omaguás, 34
Telefax: (11) 3815.1099 r. 271

Livraria Cortez

Rua Bartira, 317
Tel.: (11) 3873.7111

Livraria Cultura – Villa Lobos

Av. das Nações Unidas, 4777 loja 245
Tel.: (11) 3024-3599
ehnunez@livrariacultura.com.br

Livraria Cultura – Market Place

Av. Dr. Chucri Zaidan, 902 Loja 222
Tel.: (11) 3024-3599
ehnunez@livrariacultura.com.br

Livraria da Vila

R. Fradique Coutinho, 915
Tel.: (11) 3814-5811

Maura Books

Instituto Sedes Sapientiae
Rua Ministro de Godoy, 1484
Tel.: (11) 3873.2314 ramal 734

Livraria Moisés Limonad

Pós-Graduação PUC/SP
Rua Monte Alegre, 984
Tel.: 3871.2023

Livraria Pulsional

Rua Dr. Homem de Mello, 351
Telefax: (11) 3865.8950 / 3675.1190

Maura Book's

Rua José Gonçalves Gomide, 545
Tel.: (11) 6909.1959

Oriana Livros e Periódicos

Instituto de Psicologia USP
Av. Prof. Mello de Moraes, 1721 Bl. B
Tel.: (11) 3037.0874
orianalivros@hotmail.com

Resposta Editorial

R. Texas, 658
Tel.: (11) 5044-7565

Sorocaba

Veronika Martins Hoffmann
Av. Presidente Kennedy, 316 – Jd Paulistano
Tel.: (15) 3417-2014
wmhoffmann@terra.com.br

Uberaba

Ilcélia Borba Marquez

Rua Alfen Paixão, 599 – Mercês
Tel.: (34) 3312.7761

Para assinar *Percurso*

- **Assinatura anual:** R\$ 110,00 (dois números)
- Por telefone:** ligue para (011) 3816-3780, das 8:00 às 21:00, de segunda a sexta-feira. Você receberá uma ficha de compensação, que poderá ser paga em qualquer agência bancária.
- Por cartão:** ligue para (011) 3816-3780, nos mesmos horários. Tenha em mãos o número de seu cartão. Aceitamos Mastercard, Visa e American Express.
- Por cheque:** envie seus dados pessoais e cheque nominal para
Revista Percurso
a/c Setor de Assinaturas
R. Paulistânia, 593
05440-000 São Paulo SP

Autorização para assinar *Percurso* por cartão de crédito

NOME: _____	DATA: ____/____/____	
ENDEREÇO: _____		
CEP: _____	CIDADE: _____	ESTADO: _____
TELEFONE RES.: () _____	COM.: () _____	
CIC: _____	RG: _____	
E-MAIL: _____		
Mastercard: nº <input type="text"/>	val.: <input type="text"/> / <input type="text"/>	
Visa: nº <input type="text"/>	val.: <input type="text"/> / <input type="text"/>	
AmEx: nº <input type="text"/>	val.: <input type="text"/> / <input type="text"/>	
Quantidade de Parcelas: <input type="checkbox"/> 1 <input type="checkbox"/> 2 <input type="checkbox"/> 5		

Remeta este cupom por fax ou ligue, informando seus dados, para:

REVISTA PERCURSO – SETOR DE ASSINATURAS
R. Paulistânia, 593
05440-000 São Paulo
Tel.: (11) 3816-3780/3816-1137

Você também pode nos enviar um e-mail (percurso@uol.com.br) autorizando-nos a debitar em seu cartão o valor da assinatura. Neste caso, seu cadastro será feito pelo telefone. Por favor, tenha em mãos os documentos necessários.

Impresso em Aparecida SP, em janeiro de 2010
no parque gráfico da Editora Santuário