

# O processo psicanalítico: a experiência mística e mítica na passagem do sagrado ao trágico

Miriam Chnaiderman

A psicanálise trabalha no elemento simbólico da linguagem, mas a experiência que ela proporciona se enraíza em processos semióticos simultaneamente anteriores e interiores à própria linguagem.

**É** a partir das mulheres e dos místicos - por exemplo, de um São João da Cruz - que Lacan vai pensar em um gozo que está mais além da palavra e que o leva a crer em Deus.

Como este gozo, segundo afirma, não existe e não significa nada, vai colocar-nos, consequentemente, na via da descoberta mística. Não existir, para Lacan, significa não poder ser nomeado. E Deus, kantianamente, tem a ver com a impossibilidade de nomeação, ou seja,

com o que é da ordem do Real. O interessante é que este resgate da mística se dê a partir da constatação de que há um gozo para além do falo, um gozo desse ela (a mulher) que não existe e não significa nada.

Miriam Chnaiderman - Psicanalista, membro do Departamento de Psicanálise do Instituto Sedes Sapientiae, doutoranda em Artes Cênicas pela ECA, USP. Este trabalho foi apresentado no Colóquio "Psicanálise e religião - O império do sentido", promovido pela *Revue Littoral de Paris*, em Salvador, em junho de 1993.

Ora, diríamos nós, não significa dentro de um cultura falocêntrica... Mas, deixando de lado comentários maldosos e que poderiam ser interpretados como feminismo ingênuo e ultrapassado... Para Lacan (homem), desse gozo a mulher nada sabe (nem ele, homem...), pois sobre ele não pode dizer nada, nem uma palavra. Este gozo que está mais além da palavra é o gozo dos místicos. Então, Lacan resolve crer em Deus. Uma das faces do Outro, a face de Deus, seria suportada pelo gozo feminino.<sup>1</sup>

O além da fala tem a ver com um “*ser da significância*”.

A significância é a operação de engendramento do significante:<sup>2</sup> há

Mas também em Laplanche continuamos no campo da linguagem.

Até mesmo Jacques-Alain Miller passou a reconhecer que a função da fala não esgota aquilo que releva do campo da linguagem.<sup>4</sup> Chega a propor que se reescreva o título do ensaio com que Lacan inaugura seu ensinamento: “*Função, instância e campo de fala, da letra e da linguagem em psicanálise*”, considerando-se que quatro anos mais tarde seria introduzido o complemento “*letra*”. Miller indaga-se: como dar conta do sintoma sem implicar a letra na estrutura da linguagem?

Lacan tomou Joyce para mostrar a utilização da letra fora dos efeitos de significado, com o objeti-

canálise “*faz buraco*” (“*fait trou*”), irrompe na linguagem. Se faz buraco, pode ser pensada como uma teologia negativa. O que, de qualquer modo, implicaria em uma positividade da religião...

Tanto Kristeva como Derrida afirmaram que a questão do signo advém de um pressuposto metafísico; a divisão entre significante e significado correspondendo à antiga divisão entre espírito e matéria. Kristeva frisa que tal divisão impede o estudo científico dos fenômenos ditos “*do espírito*”.

Pressupor a noção de signo implicaria em idealismo, independentemente daqueles que o praticam: “*o círculo vicioso só pode ser abolido com a condição de limitar, de modo preciso, a esfera dos atos significantes à qual a noção de signo pode ser aplicada, sem tentar incluir no molde da problemática do signo todas as práticas semióticas.*”

Para Kristeva, a noção de signo é posterior ao sincretismo e inexistente nas sociedades arcaicas: ela critica Lévi-Strauss como exemplo de interferência de sistemas simbólicos normativos em práticas semióticas não normativas (cita Toporov, semiólogo russo: “*abordagens hipersemióticas do mundo*”). É preciso não eliminar as dimensões não-simbólicas das práticas semióticas de sociedades pós-sincréticas. Há, Kristeva deixa claro, uma distinção a ser feita entre práticas simbólicas e práticas semióticas.

Ao escolher o discurso amoroso como objeto de análise,<sup>7</sup> Kristeva quis mostrar uma estabilização-desestabilização permanente entre o *simbólico* (atinentes aos signos referenciais e à sua articulação sintática) e o *semiótico* (disposição elementar de deslocamento e condensação das cargas libidinais...). Procura mostrar a corrente semiótica da simbolicidade.

Seria esta corrente semiótica a abertura para que o que é da ordem da sensualidade?

Parece haver algo que irrompe na linguagem, mas que necessita malabarismos para ser mantido no campo dela.

uma produtividade significante, fundo onde se efetua o engendramento, conjunto de outras cenas sobre as quais se realiza o próprio ato do significante em vias de se situar na cadeia.

Mas ocorreria a significância ainda dentro do campo da linguagem?

É nossa velha desconhecida a discussão sobre se o inconsciente se *estrutura* como a linguagem ou se o inconsciente é como uma linguagem, mas não estruturada.

Para Laplanche, o funcionamento inconsciente seria oposto à noção de estrutura (ausência de negação, coexistência de contrários, ausência de julgamento, nenhuma retenção ou fixação de investimentos).<sup>3</sup>

vo de puro-gozo. Com o “*sintoma-Joyce*” tido como inanalísável, é o próprio discurso do analista que, para Miller, fica em questão.

O gozo feminino, Deus, Joyce: parece haver algo que irrompe na linguagem, mas que, podemos observar, tem merecido inúmeros malabarismos para ser mantido no campo da linguagem.

Poderíamos então falar, quem sabe, em uma “*religião do buraco*” para dar conta daquilo que na psicanálise faz sentido/não-sentido. Conforme observa Moscowitz,<sup>5</sup> o simbólico parece então ser um saber que se sabe esburacado por um saber esburacado. De fato, em “*Lituraterra*”,<sup>6</sup> Lacan afirma que a psi-

Vários autores, entre eles Monique Schneider<sup>8</sup> e Jean-Jacques Moscovitz (op. cit.), mostram como no seu trabalho sobre *Moisés e o monoteísmo*, Freud celebra o advento do “reino da espiritualidade”: a evolução característica dos judeus deveu-se à interdição formal, por Moisés, de adorar Deus sob uma forma visível.

Como com o advento do judaísmo, com o advento da psicanálise, o trabalho com o corpo dá lugar à escuta e às múltiplas operações de linguagem.

No novo reino da espiritualidade, os conceitos, as lembranças, as deduções ganham uma importância decisiva, contrariamente às atividades

vencida pela espiritualidade, e todo progresso dessa ordem provoca nos homens um sentimento de orgulho e contentamento de si.” É a partir de então que a paternidade passa a ser mais importante que a maternidade. Instaura-se, escreve Moscovitz, a metáfora paterna.

J.M. Rey, citado por Monique Schneider, menciona por sua vez uma das cartas de Freud a Martha: “Jerusalém foi destruída, mas minha pequena Martha e eu vivemos e somos felizes. Os historiadores dizem que, se Jerusalém não tivesse sido destruída, nós, judeus, teríamos desaparecido como tantos outros povos antes e depois de nós. Foi somente depois da des-

sensualidade. E a sexualidade não é da ordem do saber, já nos ensinou Leclaire.

Quando o corpo passa a ser algo a menos, se o corpo se opõe à espiritualidade, a noção de desejo, em nossa episteme contemporânea, vem substituir a de pulsão.

Conforme afirma Chaim S. Katz, na sua “Apresentação à edição brasileira” de *O coração e a razão*,<sup>9</sup> “o coração cede lugar à razão, só podendo ser escutado racionalmente. A psicanálise já não escutaria os sofrimentos mas os elaboraria, estabelecendo a articulação do que os ordena e regula”. Assim é que o corpo deixa de ser a fonte das pulsões. Para Chaim S. Katz, “a cisão entre o simbólico e a pulsão é uma das maiores fontes de dificuldades da psicanálise contemporânea”.

Por incrível que pareça, esta ruptura no simbólico, isto que “faz buraco”, se dá através de Géia, a mãe-terra, desse gozo que não tem palavras - a face de Deus suportada pelo gozo feminino, e que, em sendo assim, só pode ser múltiplo. Deus deixa de ser único.

É inevitável a questão: como ouvir as pulsões? Como não permanecer apenas no simbólico, e poder, no simbólico, apreender o que é da ordem da semiotização?

Em 1932, na sua indagação sobre a pulsão de morte, Freud se dá conta de que o trauma pulsional vem de experiências infantis que ainda não se ligaram a representações: o trauma não é mais acontecimento de vida passível de representacionalidade, “mas multiplicidade que não pode insistir nem se engendrar, e isto provoca a dispersão insuportável” (Katz, op. cit.).

É este incontrollável da pulsão, este isto que insiste por vias desconhecidas, que nós, analistas, experienciamos.

Para tanto, cumpre abrir-se para o além da significação, para o além da simbolização, para aquilo que Kristeva nomeou como processos de semiotização. Nesta busca

**P**aradoxo da psicanálise: centra seu trabalho no poder das palavras, mas busca aquilo que faz buraco na linguagem.

des psíquicas inferiores, relativas às percepções sensoriais imediatas. Surge um outro culto: o culto da linguagem.

Em seu texto “*Psicanálise e Medicina*”, o próprio Freud faz o paralelo entre o poder das palavras e o ritual mágico, o que mostra que há um grande engano quando se pensa a psicanálise como emancipada em relação às práticas de feitiçaria. Apesar do que vai escrever em *O porvir de uma ilusão* e em *O mal-estar na cultura*...

Mas, em *Moisés e o monoteísmo*, Freud afirma que o poder atribuído à palavra seria secundário, advindo da fé no visível, no palpável: “A sensualidade foi progressivamente

truição do templo visível que o edifício invisível do judaísmo pôde ser construído.”

Situar-se no domínio do invisível é próprio do judaísmo consecutivo à Diáspora. É dentro deste “edifício invisível” que Freud recusa qualquer lamentação relativa à destruição da cidade-mãe, e funda uma disciplina e uma terapêutica que têm como base os poderes do Verbo. Mas, diria Kristeva, no amor entre ele e sua “pequena Martha”, ressurgiu Jerusalém.

Emerge de forma clara o paradoxo inerente à psicanálise: ao mesmo tempo que centra seu trabalho no poder das palavras, busca aquilo que faz buraco na linguagem, a

pode ser útil repensar a noção de sentido, e diferenciá-la da de significação.<sup>10</sup>

O fora da linguagem não é o nada ou o sem sentido. Há um processo de sentidos silenciados que nos faz entender uma dimensão do não-dito absolutamente distinta da que se tem estudado sob a rubrica do “implícito”.<sup>11</sup> Há um caráter de incompletude na linguagem que leva a afirmar que todo o dizer é uma relação fundamental com o não-dizer. O silêncio (que, a meu ver, pode ser falante) abre espaço para o que não é “um”.

Assim como para Derrida o branco da página é fundante enquanto possibilitador do rastro, do

ção e este imaterial da matéria que dá o sentido?

Em sua tese *O sagrado e a arte moderna*, Gilberto Paim fala-nos da experiência mística de superação da subjetividade. Cita Baudelaire, para quem a arte, a língua e a escrita eram operações mágicas, feitiçaria evocatória. Rothko afirmou: “Eu não me expesso em minhas pinturas, eu expesso o meu não-eu.”

Paim faz várias citações de Brancusi:

“Existe uma finalidade em todas as coisas. Para alcançá-las é preciso desprender-se de si mesmo (...). A mente pensa e sente o pensamento da matéria. Enquanto os objetos existirem em oposição ao

que as pessoas compreendam a sua linguagem.

Para Brancusi, “é apenas através da eliminação integral do eu que se pode descobrir e realizar o princípio profundo da verdade que está presente em todos os fenômenos. Se atingimos a anulação do eu, tornamo-nos suficientemente receptivos às batidas do coração da Natureza e somos iniciados em seus mistérios.”

Lévi-Strauss, em seu texto “A eficácia simbólica”<sup>12</sup> fala de três categorias de médicos indígenas: *nele*, *inatuledi* e *absogedi*. Os dois últimos se refeririam a um conhecimento de cantos e remédios, adquirido pelo estudo e verificado pelos exames. Já o talento do *nele* é inato, e consiste numa visão que descobre imediatamente a causa da doença, ou seja, “o lugar do arrebatamento das forças vitais, especiais ou gerais, pelos maus espíritos”.

Estamos aqui diante da questão do êxtase religioso, onde o transe pode tanto ser uma ausência temporária da alma do sujeito como uma possessão por força sobrenatural. O termo “xamã” deriva dos tungues árticos, sendo para eles uma pessoa de qualquer sexo, que dominou os espíritos e que pode, à sua vontade, introduzi-los em seu próprio corpo. O corpo do xamã é um posto ou receptáculo para os espíritos.

Stanislávski, no capítulo II de seu livro *A construção do personagem*,<sup>13</sup> relata a experiência de um ator em formação: deveria escolher um traje que lhe sugerisse uma imagem atraente. O jovem ator relata ter escolhido um fraque velho e seus acessórios. Indaga-se: “que personalidade deveria assumir quando envergasse aquele velho fraque estragado?” Relata: “algo pôs-se a agir dentro de mim: eu não era eu... eu não estava sozinho, mas com alguém que procurava a mim mesmo sem poder encontrar...” Depois de vários dias angustiantes, ainda se achava neste “estado de

O silêncio é a garantia do movimento dos sentidos, pura possibilidade expressiva.

espaçamento, para E. Orlandi o silêncio é fudante. Afirma: “...as palavras são cheias de sentidos a não se dizer...”

O silêncio é a garantia do movimento dos sentidos. E sentido é pura possibilidade expressiva - são as fomas não-discursivas, não-representativas da consciência.

Portanto, não significam. Por isso Deleuze afirma que a lógica do sentido é toda inspirada pelo empirismo, só pode significar abertura plena dos sentidos para o mundo. Deleuze se apóia nos estóicos, que falam nos efeitos corporais que resultam dos corpos, de suas ações, para delimitar sua noção de sentido. Então, como fazer coincidir percep-

eu, jamais perceberemos a sua verdadeira essência. Para chegar lá, é preciso romper com o eu, projetando-o no objeto, que poderá, então, falar no meu lugar.”

“Eu faço a pedra cantar para a humanidade.”

“Quando você vê um peixe, você pensa em escamas? Você pensa na velocidade, no seu corpo ágil, flutuante...tentei expressar exatamente isto. Se tivesse feito membranas, olhos e escamas, teria paralisado o seu movimento. O que desejo realmente é o movimento do seu espírito.”

A matéria não deve ser submetida à intenção do artista - deve-se colaborar com a matéria de forma

divisão interior” quando entrou no camarim para fazer a maquiagem e apresentar-se ao diretor, juntamente com seus colegas. Relata:

“...eu sentia que estava prestes a descobrir minha secreta identidade... longe de todo aquele ambiente perturbador, teria compreendido quem era o misterioso estranho dentro de mim. O falatório e a zoeira impediam-me de retirar-me de mim mesmo...”

Quando decide não se apresentar ao Diretor e tirar o traje, remover a maquiagem, quando começa a passar o creme e as cores se esfumam, “...meu rosto ficou amarelo-cinza-esverdeado - (...) então, quase como se estivesse de-

po (...), evitamos qualquer manifestação de nossos gostos pessoais (...), nos despersonalizamos...”

Em seu artigo *O olhar selvagem*, que publicamos neste número de *Percursos*, Radmila Zygouris afirma: “Neste texto *eu* é uma psicanalista, *ela* uma paciente, a história um fragmento de cura. Partindo da ausência de comentários eruditos, torna-se necessário este esclarecimento, pois, de fato, eu e ela nunca estivemos suficiente e claramente distintas tanto quanto exigiria a lógica do relato. Embora o Grande Costume do Ocidente exija que cada protagonista de uma história seja o único sujeito de sua enunciação, há histórias onde um diz o que

colar de pérolas que a paciente usava sempre. Conta que tinha ímpetos de proibi-la de usar o colar - “...seria melhor para você mesma, menina!” “minha irritação silenciosa... Era como se eu estivesse presa em uma armadilha da qual não sabia como sair. As idéias me faltavam (...) Há muito tempo os pensamentos parasitas me fascinam (...) contam a *outra história...*”

Do relato de Radmila, estou ressaltando os elementos que podem nos ajudar a pensar de que forma algo para além do discursivo, algo que é da ordem do semiótico e não do simbólico, vai permeando o trabalho analítico.

Radmila acentua que, quando começou a se habituar com a forma de infelicidade de sua paciente, passou a ficar alerta, pois o hábito, em uma análise, é sempre nefasto.

Impressiona como Radmila relata o que se passou nessa análise, quando, no decorrer das férias que, se seguiram ao seu quarto ano, colocou na entrada do consultório uma estátua de valor que um amigo lhe confiara ao deixar a França.

A partir da fala da paciente (“*Algo mudou aqui. Há uma grande massa negra. Tenho medo. Nunca mais vou ter confiança.*”). Radmila não suportou mais a sua imobilidade, seus medos, sua falta de liberdade: “Não fiz por querer, como dizem as crianças”, escreve em relação ao que a moveu a romper o esperado, a tomar a paciente pela mão e a falar tudo o que lhe veio à cabeça naquele momento.

Na sessão seguinte, a paciente conta que saiu de lá em um estranho estado, com necessidade de correr e gritar. Correu, correu, gritou um pouco. E quando mais calma chegou em casa, percebeu que perdera o colar de pérolas: “...tive a impressão de acordar.”

Com este evento, foi possível significar toda a história da paciente, sua origem, aquilo que a mantinha aprisionada e paralisada em seus medos. O desejo da analista se

É esta abertura para o que se dá para além do discursivo que nos permite a apreensão do sentido.

lirando, pus-me a tremer, meu coração batia... É ele, é ele exclamei ...”

E passou a ser o crítico catador de defeitos que morava dentro dele; e: “...eu sentia uma prazer imenso em acompanhar a minha transformação”. O ator encarnou a personagem que era também ele próprio.

A afirmação do ator “eu não era eu” remete à afirmação de J. Lacan “Eu é um outro”, contida no artigo “A agressividade na psicanálise”,<sup>14</sup> onde critica o estatuto objetivo deste “eu”, que nossa cultura tende a confundir com o sujeito.

O analista, afirma Lacan, deve colocar-se no diálogo como desprovido de características individuais: “nós nos apagamos, saímos de cam-

o outro não pode proferir, ou seja, aquilo que um terceiro não nomeado e ausente faz com que ele diga ou faça.”

Muitas vezes, na clínica, adentramo-nos no terreno do mítico.

No seu relato, Radmila Zygouris conta sobre uma paciente que havia terminado a análise já fazia dez anos - dela guardava inúmeras imagens e raros verbos (“*la rareté du verbe*”) - uma espécie de memória visual, “filme mudo”.

A paciente tinha medo de tudo. Radmila conta que desde o primeiro encontro tinha a impressão de que a paciente usava um disfarce. E, desde o primeiro encontro, ficou impressionada com o

realiza? É apenas um caso de contra-transferência ou resistência da analista? Ou trata-se de um belíssimo exemplo de uma comunicação não-verbal, de uma comunicação para além do discursivo?

É esta abertura para o que se dá para além do discursivo que nos permite a apreensão do sentido.

Denise Jourdan-Hemmerdinger, citada por Monique Schneider (op. cit.), fala de uma dualidade conflitual que caracterizaria a música e a poesia gregas. Haveria uma primeira forma de música selvagem que apenas imitaria os gritos animais, não apenas pela dança, mas também pela voz. Neste processo, o indivíduo poderia perder todo o

deles. Neste jogo, do qual não é senhor, o homem sempre corre o risco de cair na armadilha de suas próprias decisões. Para ele, os deuses são incompreensíveis.

É no domínio da incompreensão que nós analistas nos situamos. Somos heróis trágicos, tanto quanto nossos analisandos. Assim como eles, rodopiamos em espirais do *apéiron*. Esta abertura dos sentidos, onde escutamos com a boca, pele, olhos, sexo, isso em que nos dissolvemos para nos deixar penetrar, como Brancusi...

Quando Lacan, no seminário *Os quatro conceitos fundamentais*, afirma que a estrutura do discurso na cura psicanalítica implica apenas

pírito ancestral de sua paciente, a induziu a tomar a paciente pela mão, naquele momento, e desencadear na sua paciente a perda do colar de pérolas?

A linguagem jamais abandona sua profunda conexão com as experiências expressivas primárias. O que varia são os meios de nomeação destas experiências: tanto na psicanálise quando na religião podem ser reduzidas a um único deus, podem ser referidas a vários deuses, ou podem provocar a abertura para atos de nomeação ao infinito, sem ou com a sacralização do ritual. Estas questões ocorrem tanto no âmbito da religião quanto no da psicanálise. É preciso não temê-las.

A linguagem jamais abandona sua profunda conexão com as experiências expressivas primárias: variam apenas os meios de nomeá-las.

controle sobre si próprio, identificando-se com o animal. Esta forma de música estaria ligada a cultos aos quais não seria preciso ser iniciado para ter o direito de participar.

É esta música visceral que vai ser reeducada com o advento da música matemática, baseada na harmonia e nos números.

Jean-Pierre Vernant, em *Mito e Tragédia na Grécia Antiga*,<sup>15</sup> mostra-nos como a tragédia é a expressão dos conflitos entre uma tradição religiosa antiga e os valores jurídicos de uma pólis em formação - nos trágicos, a ação humana não tem em si força bastante para deixar de lado o poder dos deuses, nem autonomia bastante para conceber-se fora

um sujeito, o sujeito suposto saber, fala de um lugar inevitável de xamã na instauração da transferência.

Em *O avesso da psicanálise*, Lacan transforma a representação do par analisando-analista: não há mais lugar para o "sujeito" analista. O analista encarna o objeto *a*, objeto causa do desejo. Não haveria mais "eu": no Japão, não era o artesão e sim a cerâmica que deveria dizer "eu sou".

Fica em questão a relação *eu-tu*, ou seja, a própria noção de individuação. Qual personagem da história da paciente de Radmila Zygouris "encarnou" e fez com que, desde o início, o colar de pérolas incomodasse? Qual entidade, ou es-

## NOTAS

1. Lacan, J. - *O seminário livro 20: Mais, ainda*, Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1982.
2. Kristeva, J. - *Introdução à semiótica* - São Paulo, Editora Perspectiva, 1974.
3. Laplanche, J. - *Teoria da sedução generalizada e outros ensaios*, Porto Alegre, Ed. Artes Médicas, 1988.
4. Aubert, J. (org.) - *Joyce avec Lacan*, Paris, Navarrin, 1987.
5. Moscovitz, Jean - *D'où viennent les parents?* Paris, Armand Colin, 1991.
6. Lacan, J. - "Lituraterre" in *Littérature* n.3, octobre 1971, Paris, Larousse.
7. Kristeva, J. - *Histórias de amor*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1988.
8. Scheneider, Monique - *La parole et l'inceste*, Paris Aubier-Montagne, 1980.
9. Chertok, L. e Stengers, I. *O coração e a razão*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1990.
10. Deleuze, G. - *A lógica do sentido*, São Paulo, Perspectiva, 1970.
11. Orlandi, Eni - *As formas do silêncio*, Campinas, Editora da Unicamp, s.d.
12. Lévi-Stauss, Cl. - *Antropologia Estrutural*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1967.
13. Stanislawski, C. - *A construção do personagem*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 5. ed. 1989.
14. Lacan, J. - *Écrits*, Paris, Éditions du Seuil, 1966.
15. Vernant, J. P. e Vidal-Nacquet, P. - *Mito e tragédia na Grécia Antiga*, São Paulo, Livraria Duas Cidades, 1977.