

SUMÁRIO

	1	Sumário
	3	Editorial
TEXTOS	5	O homem freudiano e a loucura da história Sandra Lorenzon Schaffa
	11	Palavra é coisa freudiana Antonio Francisco das Neves
	17	O ofício do psicanalista Ana Cecília Carvalho
	27	Considerações a respeito de um princípio ético da Psicanálise: em torno de um caso clínico. Sidnei Artur Goldberg
	33	Modelos do trauma em Freud e suas repercussões na psicanálise pós-freudiana Maria Teresa de Melo e Paulo de Carvalho Ribeiro
	45	Sobre o amor Fábio Roberto Rodrigues Belo e Lúcio Roberto Marzagão
	57	Função-alfa e estilo de pensamento em Bion: uma aproximação por meio da experiência da alteridade Adriana Salvitti
	65	Eros, Thânatos e a imprescindível solidariedade entre sexualidade e pulsão de morte Doris Alvim Botelho
	69	A psicanálise através de Dostoiévski: <i>O sósia</i> como alegoria de um percurso analítico Alessandra Caneppele
ENTREVISTA	81	(In) fidelidade à aventura freudiana Elizabeth Roudinesco
DEBATE	89	Psicanálise: 4+2 maneiras de manter uma herança viva Vladimir Safatle, Miriam Chnaiderman, Sérgio Telles e Daniel Kupermann

LEITURAS

- 99 Rose Sélavy: o véu que nos protege (*Seria trágico... se não fosse cômico*)
Nayra Cesaro Penha Ganhito
- 103 Há uma “concepção de mundo” psicanalítica freudiana? (*Visita às casas de Freud e outras viagens*)
Maria Lucia Vieira Violante
- 106 O animal que somos (*O animal que logo sou. A seguir*)
Sérgio Telles
- 110 Nas teias da perversão (*Tempo e ato na perversão*)
Rubens Marcelo Volich
- 115 Diálogos em torno do pior (*Por causa do pior*)
Fátima Milnitzky
- 117 Clínica psicanalítica e atualidade: diversas faces do mal-estar (*Desafios da clínica psicanalítica na atualidade*)
Marinella Morgana de Mendonça
- 119 Entre nós: a histeria (*Histeria*)
Danielle Melanie Breyton
- 122 Abstracts in English
- 125 Colaboradores deste número
- 126 Normas para o envio de artigos e resenhas
- 128 Onde adquirir *Percurso*
- 131 Para assinar *Percurso*

Queiram ou não os autores e seguidores da mais recente fórmula de ódio editorialista destilada contra Freud e freudianos, o *Livre noir de la psychanalyse* põe em evidência a força e a atualidade da escritura freudiana. Intelectuais como Elisabeth Roudinesco, a entrevistada deste número, aproveitam o rebote do ataque para, em suas réplicas, convocar psicanalistas para se engajarem no esforço de historicização epistemológica, social e política da psicanálise. Nesta direção, o artigo que inaugura este número mostra de que modo o romance histórico *Moisés* encena, pelo viés da prova arqueológica, a extemporaneidade e o anacronismo, a lacuna e o silêncio do saber intrínseco à lógica inconsciente. Seria a psicanálise uma falsa ciência condenada ao suplício do fogo? Se o objetivo da ciência é exibir relações causais, o conhecimento inaugurado pela psicanálise não é científico. A ruptura que faz com a perspectiva temporal impõe que seus métodos se evidenciem a posteriori, pelas vias que permitem abrir, e não pela confirmação da necessidade de seus princípios dados por anterioridade. A começar pela equivocidade da linguagem, que habita as ambigüidades e hesitações lá na fronteira onde o real pede a palavra, o texto freudiano revela a indissociabilidade do conteúdo e da forma,

do pensamento e do método, fazendo trabalhar, no interior de uma tensão dialética, verdade e ficção, ato e fala. Se, como propõe outro de nossos colaboradores, a ascendência da língua hebraica sobre o pensamento de Freud privilegiou os objetos em relação com sua função, é o verbo aqui que sai engrandecido. Espécie de hidráulica das vicissitudes da pulsão é, pois, a linguagem substituta do Pai morto que nomeia e constrói a ponte do desejo no corpo, fazendo surgir palavra no desejo ou levando o desejo a frustrá-la, fracassando em falar. É, portanto, no lastro da renúncia do desejo que se dão os processos de pensamento e representação, atos-de-fala equivalentes a um fazer que, em sua mobilidade progressiva, criam sentido, tecem, destecem e retecem a narrativa do texto subjetivo. Mas, atenção! Alerta-nos uma colaboradora sobre o risco de ritualização da *terapia* pelo fetiche da técnica e da teoria. E, em um momento de enunciação e votação do estatuto da psicoterapia, é vital, e mais do que necessário para o tratamento psicanalítico, preservar sua singularidade, que nos ocupemos em formular os princípios do método sobre os quais se apóia a construção de seus conhecimentos. Prossigam, então, na leitura deste trigésimo sétimo número que contém várias vertentes da tradição freudiana.



O homem freudiano e a loucura da história

Sandra Lorenzon Schaffa

Enquanto a Psicanálise vive o risco de tornar-se uma “ciência objetiva”, o psicanalista vê-se diante da exigência de levar em conta a questão da narratividade histórica, tal como ela foi problematizada pela descoberta de Freud.

Comemorando os 150 anos do nascimento do pai da psicanálise, O *Magazine Littéraire*, em janeiro de 2006, publicou um dossiê “Aos anos Freud: história da Psicanálise através do mundo”. A partir do depoimento de Elisabeth Roudinesco, assim como de analistas de diversos países, retrçou a “prodigiosa expansão da Psicanálise através do mundo”. Inserindo-se nas controvérsias que ocupam a mídia, os chamados *Freud bashing*¹, a revista francesa recolheu opiniões de vários comentaristas, entre os quais Elisabeth Roudinesco, para enfrentar a nova onda de fúria anti-freudiana. Por que tanta raiva? – questiona Roudinesco em sua réplica (*Pouquoi tant de Haine?* ed. Navarin). Essa autora empenha-se nesse livro num trabalho crítico, uma *anatomia* do *Livre noir de la Psychanalyse*. “A Psicanálise foi tratada de “ciência *boche*” (alemã) pelos franceses, “ciência judia” pelos nazistas, “ciência burguesa”, pelos soviéticos. E agora, “falsa ciência”. Bom *pedigree!*”, ironiza a auto-

ra na entrevista ao *Magazine Littéraire*². A perspectiva de um revisionismo histórico, pondo em questão a *confiabilidade* da Psicanálise, a partir do ponto de vista da escrita de sua história, traz à baila nada menos que o problema da verdade e da certeza que sustenta sua *Erzählung*, sua *narratividade*. Coloca o psicanalista diante da exigência de tomar em conta a questão temporal tal como ela foi problematizada pela própria descoberta de Freud.

Ao escrever a *História do movimento psicanalítico*, Freud poderia ter sido então movido pela necessidade de engajamento, de *chamar à ordem*: “uma política da Psicanálise que se põe em obra”, como formula J-B. Pontalis no prefácio à edição francesa dessa obra³, diante da impossibilidade de controlar o “movimento” que se começava a desviar das concepções fundadoras,

Sandra Lorenzon Schaffa é psicanalista, membro da Sociedade Brasileira de Psicanálise de São Paulo.

delegando à escrita a função de firmar o sentido doutrinário da trajetória percorrida.

No entanto, o compromisso de *salvar a doutrina* não faria de seu único fundador um historiador menos *frágil*. Ao ter de sustentar os incessantes remanejamentos impostos pelo caráter inesperado de suas descobertas – os pensamentos do sonho (*Traumgedanken*), a transferência de pensamentos (*Übertragungsgedanken*), a compulsão a repetição (*Wiederholungszwang*) –, a escrita freudiana criava conceitos que não se entregavam pacificamente ao empenho de um estabelecimento inequívoco das bases sobre as quais se erguia o edifício psicanalítico. Se, de sua experiência com Charcot, Freud trouxera a possibilidade de conceber um pensamento “separado da consciência”, essa clivagem, na qual reconheceria a condição formadora do sintoma, o faria opor-se a Janet, reconhecendo no sintoma um *processo de formação* a ser relevado e não uma insuficiência. O processo de formação do sintoma é, para Freud, a resultante de um *desvio* (*Umweg*) do desejo, cujas formas de apresentação fizeram da teoria freudiana do sonho, da sexualidade, do sintoma, correspondentes das operações de transformação que pertencem ao domínio da transferência. Mas, que regime de verdade reivindicar para sua ciência ao abandonar a tradição de *Veritas est adaequatio rei et intellectus* (verdade é a adequação do intelecto à coisa)? Onde se apoiar ao remontar ao solo das origens primeiras e, ainda mais, como ele próprio declarava, tomar partido da antiguidade e da superstição popular legando ao ostracismo a ciência positiva?

A pertinência ao domínio da transferência faz com que a descoberta freudiana corresponda a um fracasso do registro temporal comprometido com as possibilidades de representação dos destinos sin-

Que representação
da temporalidade
caberia ao historiador da Psicanálise,
a partir desse objeto insólito
concebido por meio
de uma ruptura com a perspectiva
temporal, onde o sentido
de progresso não é senão
o da reconstrução
do passado com base
no presente?

gulares e sociais do homem referentes às definições sociológicas e políticas do indivíduo e da relação inter-individual.

Que representação da temporalidade caberia ao historiador da Psicanálise, a partir desse objeto insólito concebido por meio de uma ruptura com a perspectiva temporal, onde o sentido de progresso não é senão o da reconstrução do passado com base no presente? Marie Moscovici empresta de Nietzsche a expressão “inatual” para designar o regime temporal da Psicanálise, o caráter abissal da perspectiva “desse objeto que ao se inscrever na história do espírito humano teria mudado a concepção mesma do que pode ser esse espírito”⁴.

Ao registrar a história de sua própria disciplina, a escrita freudiana, mais agudamente do que na *História do movimento psicanalítico*, nas *Conferências introdutórias* ou no *Estudo autobiográfico*, encarna-se brutalmente num regime

de *inatualidade* em sua obra final, em seu “Romance Histórico” (como aludiu na correspondência com A. Zweig). Com *O homem Moisés e a religião monoteísta*⁵, Freud nos leva a acompanhar a travessia de seu Homem em sua radical extemporaneidade. Sobre a dimensão *atual / inatual* desse tempo freudiano lemos, no prefácio de 1938, escrito em Viena na véspera do exílio: “Nós vivemos em um tempo particularmente curioso. Nós descobrimos com surpresa que o progresso concluiu um pacto com a barbárie”⁶.

A questão freudiana da verdade histórica materializa-se em seu *romance secreto*, como o batiza Moscovici no prefácio à edição francesa. O Homem Moisés freudiano sustenta a tensão máxima entre ficção e verdade. Sem economizar recursos literários, poéticos, o autor sela, acima de tudo, um compromisso indissolúvel com a verdade.

A tensão que tomava verdadeiramente o autor, confessa-a numa carta a A. Zweig, em 16 de dezembro de 1934: “Deixe-me em paz com o meu Moisés. Que eu tenha fracassado nessa tentativa para criar alguma coisa – a última provavelmente – já me deprime bastante. Não que eu não me tenha desligado. O homem e o que eu queria fazer dele me perseguem continuamente. Mas é impossível, os perigos exteriores e os escrúpulos interiores não me deixam outra saída. Acredito que minha memória dos acontecimentos recentes não seja muito segura. Que eu vos tenha escrito numa carta precedente que Moisés era egípcio, isso não é o essencial, por mais que seja o ponto de partida. Não é mais a dificuldade interior, pois podemos ter isso por certo. Mas *o fato de que tenha sido obrigado a erigir uma estátua tão espantosa de grandeza sobre um solo de argila, de sorte que qualquer louco possa derrubá-la*”⁷.

A leitura de Moisés, longe de colocar o leitor diante do resultado de uma interpretação, o conduz para o interior de um vórtice interpretativo.

Escreve Freud: “O relato bíblico que nos chegou contém dados históricos preciosos, inapreciáveis mesmo, que foram deformados sob a influência de tendências potentes e ornadas das produções da invenção poética. Até aqui nós pudemos adivinhar no curso de nossa investigação uma dessas tendências deformantes. Essa descoberta nos mostra a via a seguir. Temos de descobrir outras dessas tendências. Se dispomos de pontos de referência para identificar as deformações criadas por essas tendências, nós traremos à luz, por trás delas, novos elementos de *verdade histórica*”⁸. Numa carta a Lou Salomé, Freud resume o conteúdo do livro e conclui com as seguintes palavras: “As religiões devem seu poder coercitivo ao retorno do recalcado, são reminiscências de processos arcaicos desaparecidos e altamente

A leitura de *Moisés*,
longe de colocar
o leitor diante do resultado
de uma interpretação,
o conduz para o interior
de um vórtice
interpretativo.

eficazes da história da humanidade. Já o afirmei em *Totem e tabu*. E agora condenso isso numa fórmula: o que fortalece a religião não é a sua verdade real, mas sua verdade histórica”⁹.

O empreendimento do *Moisés* reproduz em sua escrita a história da descoberta do inconsciente. A análise do *assassinato paterno*, interpretado pelos produtos (sintomas) do esquecimento, leva Freud a um encontro com a loucura constituinte dos mitos religiosos. A leitura freudiana do texto bíblico descobre a operação do deslocamento e da condensação na invenção do monoteísmo e da figura de Moisés em um tempo mítico. Reconstrói sua origem no politeísmo egípcio do qual ele se originou. A escrita freudiana sustenta-se num estado de memória anacrônica: “Nos é naturalmente impossível saber, escreve Freud, em que medida os relatos relativos aos tempos remotos remontam a escritos antigos ou

a tradições orais, e que lapso de tempo escoou, em cada caso, entre o acontecimento e sua notação”¹⁰. E prossegue adiante: “De um lado, remanejamentos intervieram que os falsificaram, mutilaram e amplificaram no sentido de suas intenções secretas até que os reverteram fazendo-os significar o seu contrário; de outro lado, (os relatos) foram objeto de uma piedade, plena de consideração, que queria tudo conservar tal como se encontravam, sem se preocupar se diversos elementos concordavam ou se destruíam. É assim que quase todas as partes comportam lacunas evidentes, repetições embaraçosas, contradições manifestas, indícios que traem as coisas cuja comunicação não era buscada. *Passa-se com a deformação de um texto o mesmo que com um assassinato*. A dificuldade não é executar o ato, mas eliminar os traços”¹¹.

Reconhecemos o autor da *Interpretação dos sonhos* audaciosamente

empenhado em desvelar *o sonho* (a potência mortífera de seu pensamento) e *o sintoma* (os contra-investimentos da neurose) de seu Homem. O que encontra no texto bíblico nas “lacunas evidentes, repetições embaraçosas, contradições manifestas, indícios que traem as coisas cuja comunicação não era buscada” é, pois, a manifestação da *resistência* formadora da nossa humanidade. “Gostaríamos de emprestar à palavra *Entstellung* (mudança de posição), continua Freud, o duplo sentido que ela pode reivindicar, mesmo que não seja o uso dos nossos dias. Ela não deverá significar mudar o aspecto de alguma coisa, mas também mudar qualquer coisa de lugar, deslocá-la para algures. Em muitos casos de *Entstellung* de um texto, nós podemos portanto esperar encontrar escondido, aqui ou ali, o elemento reprimido ou negado, mesmo se ele é modificado e arrancado de seu contexto. Apenas não será sempre fácil reconhecê-lo. As tendências deformadoras que nós queremos descobrir já agiram sobre as tradições, antes de todas as redações.” [...] “Não temos o direito de pedir às *formações mítico-religiosas* observar grandes considerações no lugar da coerência lógica.”¹²

Enfrentar a loucura produtora das formações míticas da história que compuseram a escritura bíblica leva Freud a conceber a figura de um *Leitfossil, fôssil diretor*. O *fôssil* dá a medida do anacronismo que orienta a decifração das marcas temporais. A ousadia desse pensamento, em seu movimento de ultrapassar o sentido manifesto e a aparência natural da realidade humana, coloca-nos diante da descoberta da Psicanálise, do surgimento, no interior do processo, do próprio instrumento, a *interpretação*, expurgando-o de sua origem sagrada. Em “A propósito das origens judaicas da psicanálise”¹³, Anna Verônica Mautner coloca-nos diante da idéia de que Freud nos

brindou com “um confessionário sem perdão”. Não se trata numa psicanálise, afirma a autora, de perdão, gesto comprometido com um sentido religioso, mas de “reinscrição no mundo dos vivos.”

A interpretação implica *um ato inominável* tal como a escrita freudiana o executa. Leva-nos a situar a prática da análise fora do domínio da compreensão humana. Freud mostrou que o trabalho da interpretação é distinto da *função intelectual*. Esta, ensina a *Psicologia da vida cotidiana*, está ligada à projeção: “Uma psicologia projetada no mundo exterior”. Tal como mostrou-nos a análise da superstição, essa mesma “função intelectual que nos é inerente” é a responsável pelas concepções mitológicas e religiosas do mundo. “Uma psicologia projetada no mundo externo”, escreve Freud. Ao que acrescenta: “poderíamos atribuir-nos *a tarefa de decompor*, colocando-nos nesse ponto de vista, os mitos relativos

ao paraíso e ao pecado original, ao mal e ao bem, à imortalidade [...] E de traduzir a metafísica em metapsicologia”¹⁴.

A inteligência que serve ao analista reivindica o animismo que Freud reconheceu no pensamento do sonho e que presta serviço – pela contratransferência – à imaginação da violência selvagem da transferência e da compulsão a repetição situadas no domínio da crença que desafia o pensamento filosófico. A diferença da posição do analista e do filósofo foi debatida no *ICIFP, Congresso Internacional de Filosofia e Psicanálise*, por Luís Carlos Menezes e Alan Meyer em “A linguagem e o ‘aquém’ da linguagem na Psicanálise”. Esses autores, “assumindo explicitamente uma posição psicanalítica”, definem: “Tal posição implica uma diferença na relação com a teoria para o filósofo e o psicanalista. Essa distinção decorre da relação do analista para com a teoria que

Anna Verônica
Mautner coloca-nos
diante da idéia de que Freud
nos brindou com
“um confessionário
sem perdão”.

encontra um limite produzido a partir de sua própria prática. Esse limite faz com que sua leitura não assegure nenhuma fixidez normativa, que se move e trabalha na leitura, em função mesmo da evolução pessoal do analista”¹⁵.

No diálogo promovido pela *Liga das Nações* entre Freud e Einstein, “Por que a guerra?” (*Warum Krieg?*), carta escrita em 1933, Freud responde a Einstein: “O senhor me surpreendeu ao submeter-me à seguinte questão: o que podemos fazer para desviar os homens da fatalidade da guerra? O sentimento de minha própria incompetência – ousarei dizer da nossa – assustame de pronto, pois isso me pareceu ser uma tarefa diante da qual fracassam os homens de estado.” [...] “O senhor começa pela relação do direito com o poder. É certamente o ponto de partida que convém à nossa investigação. Ousaria eu substituir a palavra “poder” por aquela mais dura, mais crua, “vio-

lência”? Hoje, o direito e a violência são, aos nossos olhos, antinômicos. É fácil de demonstrar que um se desenvolveu a partir do outro e, se remontarmos às origens primeiras, chegaremos sem dificuldade à solução do problema.”

Ganhariam, a essa altura, as expressões *Freud bashing*, *Freud wars*, outra *gravidade* se, retiradas do uso corrente, repercutissem nesse terreno no qual se constrói o texto freudiano, onde se ergue a interpretação do Homem freudiano como a espantosa estátua do Moisés sobre o solo friável da argila?

A Psicanálise vive o risco de tornar-se uma “ciência objetiva”. Com essa observação, Maurice Blanchot denuncia essa nossa resistência cujo nome poderia ser “necessidade de certeza”, e que, em nome de concessões ao “desejo de imobilizar a verdade a fim de dela dispor comodamente”, cede aos propósitos de “descrever e determinar a realidade interior do

sujeito, manobrará-lo com receitas aprovadas e reconciliá-lo consigo mesmo fazendo-o cúmplice de fórmulas satisfatórias [...]”¹⁶.

A objetivação do pensamento expurga a equivocidade que habita a raiz da língua, insistiu Freud em “O sentido antitético das palavras primitivas”. A leitura do *Homem Moisés* impõe-nos a suspensão de nossas certezas e a insatisfação de nosso desejo de imobilização da verdade. “O equívoco é próprio da essência da palavra humana concreta”¹⁷, analisa Fabio Herrmann em seu trabalho sobre Joyce, no qual reconhece que a escrita joyciana desafia toda possibilidade de objetivação, o que vale pensar que não interpretamos a obra: a obra nos interpreta.

A leitura de uma grande obra pode ser a ocasião de um trabalho de *análise*: acompanhar o trabalho de decomposição de *nossa psicologia projetada no mundo exterior*, tal como nos leva a testemunhar o *Homem Moisés*, aceitando que o texto nos interprete. A interpretação é um ato decisivo. Freud, no capítulo sobre “o trabalho do sonho” da *Interpretação dos sonhos*, evoca Nietzsche para nomear a *derrocada de todos os valores psíquicos* que a transferência põe em jogo. Mais do que um sentido latente, a interpretação da transferência encontra o bárbaro, o selvagem, o inominável. Encontra o indizível na origem da linguagem.

O interesse maior da figura impressionante de Moisés erigida sobre o solo frágil da argila está na possibilidade *louca* de sua derrocada. Está precisamente na constituição friável do solo, na matéria, a argila, na qual se decompõe e se pode recriar a obra. O sentido do *efêmero* foi caro a Freud. Seu valor deve-se à confiança no trabalho do sonho, mas também no trabalho do luto. Freud conclui assim seu artigo sobre o “Efêmero”: “Somente depois de superado, o luto fará aparecer que a alta estima em que tínhamos nossos bens culturais

A Psicanálise vive o risco de tornar-se uma “ciência objetiva”.

Com essa observação,
Maurice Blanchot
denuncia essa nossa
resistência, cujo nome
poderia ser
“necessidade de certeza”.

não sofreu com a experiência de sua *fragilidade*. Nós reconstruiremos tudo que a guerra destruiu, talvez sobre uma base mais sólida e mais duradoura que antes”¹⁸. ■

NOTAS

1. Expressão que deriva de *french bash*, do verbo *to bash*, derrubar com um golpe violento (prática que consiste em bater nos franceses), ou *Freud War* (guerras contra Freud), moda lançada pelos novos revisionistas da história da Psicanálise,

- agora encabeçando o *Livre noir de la Psychanalyse* (Catherine Meyer) e o *Dossier Freud* (M. B. Jacobsen e S. Shamdasani).
2. *Le magazine littéraire*, n. 443, janvier 2006, p. 34.
 3. Sur l'histoire du mouvement psychanalytique, Gallimard, 1991, p. xvi.
 4. *L'ombre de l'objet*, Editions du Seuil, 1990, p. 13.
 5. É preciso notar que a tradução francesa de Cornelius Heim para *Der Mann Moses und die monotheistische* devolve ao título da obra, abreviado por Strachey, a expressão “O homem Moisés”. A abreviação foi mantida pela edição brasileira: *Moisés e o monoteísmo*.
 6. *L'homme Moïse et la religion monothéisme*, Gallimard, 1986, p. 132.
 7. cit. por Moscovici em seu prefácio in *L'Homme Moïse et la religion monothéiste*, op. cit., p. 26.

8. *L'homme Moïse et la religion monothéiste*, op. cit., p. 113.
9. cit. por Roudinesco, *Dicionário de Psicanálise*, Rio de Janeiro, 1998, p. 519, grifos meus.
10. *L'homme Moïse et la religion monothéiste*, op. cit., p. 114.
11. Idem, op. cit. p. 115, grifos meus.
12. Idem, op. cit., p. 115, grifos meus.
13. Texto inédito.
14. *La psychopathologie de la vie quotidienne*, Gallimard, 1997, p.412.
15. P. Fédida, cit. pelos autores, *Revista Natureza Humana*, no prelo.
16. *L'Entretien infini*, Gallimard, 1969, p. 348.
17. “Quem? Joyce, hoje?”, inédito.
18. *Résultats, idées et problèmes*, PUF, 1985, p. 236, grifos meus.

Palavra é coisa freudiana

Antonio Francisco das Neves

Talvez Freud tenha tido uma relação não-ocidental com sua produção de textos, a julgar pela importância que dava à palavra do outro. Aliás, há mais dificuldades em traduzi-lo para línguas ocidentais do que para orientais.

Nenhum outro cientista, em todos os tempos, percebeu tão bem quanto Freud a importância das produções corpóreas do indivíduo para o desenvolvimento da humanidade. Com isto quero dizer que urina, gestos, palavra, esgar, pensamento, orgasmo, escrita e fezes, dentre outras tantas, foram retiradas por ele dos diferentes e às vezes indiferentes desvãos onde jaziam na vida cotidiana e na história, e levadas a ocupar seus importantes lugares na vida do homem e na teoria psicanalítica. Não incluí o amor nessa lista – nem Deus – produções humanas com fortes influências evolucionárias e coletivas que em muitos sentidos extrapolam o âmbito individual, mas isso não se constitui num problema, porque também se pode dizer que nenhum outro cientista, em qualquer tempo, valorizou tanto as produções humanas quanto Freud. Incidentalmente, é bom não ignorar que produções corporais intrinsecamente individuais não existem, como sabemos, visto que para obrá-las estamos, desde a nascença, sujeitos ao meio externo nalguma medida, aí incluído o manual de instruções que portamos, vindo do outro. Pois bem, dentre as produções citadas separo aqui as palavras, sobre as quais quero refletir um pouco¹. Elas tiveram sua força percebida por Freud antes

até da descoberta de importantes aparatos conceituais com que constituiu a Psicanálise, em cuja origem já cuidou de mostrar que palavras são a ferramenta essencial do tratamento anímico – um tratamento, dizia, que parte da alma para aliviar a pessoa de suas mazelas². Sua conclusão posterior de que o homem (no caso, o eu) não é o senhor de sua própria casa³ não o levou, ainda assim, a enxergá-lo com duas naturezas, como era usual em sua época. Portanto, ele divisava o ser humano em sua constituição ideal como um ente uno e, além disso, integrado ao meio externo⁴ (mãe, relações etc.). Porque assim o via e, dada sua inacreditável bagagem científica, Freud até chegou, em 1895, a rascunhar um projeto de “estruturar uma psicologia que seja uma ciência natural [...]”⁵ – pois, para ele, as formulações daqueles conceitos e suas definições eram apenas uma outra maneira de olhar para o mesmo objeto (o ser humano). Isso, parece-me, conforma com o que afirmam Pribram e Gill⁶: “De fato, o ‘Projeto’ não só apresenta, mas também sugere mecanismos neurobiológicos

Antonio Francisco das Neves é especialista em Teoria Psicanalítica (UFMG/ FUNDEP).

para conceitos psicanalíticos tão importantes quanto os processos primário e secundário, o ego, o princípio da realidade, pulsão e defesa. Embora esses conceitos sejam também desenvolvidos em escritos posteriores em bases essencialmente psicológicas, o 'Projeto' revela alguns dos pressupostos neurobiológicos encobertos com que esses conceitos estavam interligados⁷. Com efeito, em um de seus últimos escritos, Freud afirma a Psicanálise como "uma parte da ciência mental da psicologia", e a psicologia como uma "ciência natural"⁸. Visto que, pelo menos na civilização ocidental, cientistas, filósofos e religiosos *tinham certeza* de que o humano é bipartido em corpo e alma (olhar também bastante enquistado no meio médico), Freud, que disso discordava, enfrentou muitas dificuldades já nos tempos iniciais da *talking cure*. Ele, porém, persistiu nesta maneira de ver, inédita para a ciência no ocidente daqueles tem-

pos, e aprimorou-a, impondo uma guinada ao pensamento ocidental – êxito que depois foi extensamente reconhecido e enaltecido, sendo comum depararmos com afirmações como esta: "o horizonte teórico audacioso e a ousadia intelectual de Freud transfiguraram fundamentalmente o território da psicologia que existia em sua época"⁹. E o território da medicina, também, deve-se acrescentar.

Muitos autores já correlacionaram a origem familiar de Freud com sua, digamos, *destinação* (pela especificidade de seu olhar) a enxergar dessa maneira peculiar os humanos. Fuks, por exemplo, menciona que Lacan manifestou dúvida se se poderia conceber a Psicanálise como nascida fora da tradição judaica¹⁰.

Uma forte característica de transmissão de culturas, como a judeidade, é a linguagem, e sabe-se que a língua materna de Freud foi o iídiche, uma língua de exílio fu-

sionada do hebraico, do românico, do germano e de línguas eslavas, e escrita com caracteres hebraicos. Sua mãe, Amalie Nathansohn, falava com os filhos exclusivamente esta, que é a *mame loschen* (língua materna)¹¹, enquanto amamentava e acariciava seu pretinho¹², como apelidava o Sigi nos primeiros tempos. Kohn é outro a publicar que no vilarejo de Príbor os Freud falavam o iídiche, porque a Galícia é a zona lingüística do iídiche e o galiciano, um de seus dialetos¹³. Não quer isso dizer que em menino Freud não tivesse ouvido e até falado a língua da maioria da população do lugar, o tcheco. Ele escreveu: "Aliás, devo ter compreendido o tcheco nos primeiros anos de minha infância, pois nasci numa pequena cidade da Morávia com uma população eslava"¹⁴. Jones, seu amigo e biógrafo, afirma que, com a velha babá, que era tcheca, Freud falou essa língua até aos dois anos e meio¹⁵.

Nos 24 volumes da *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (E.S.B.), não há referência nem citação explícitas ao iídiche, e Kohn diz ser inútil procurar a presença do iídiche na obra de Freud. Quanto ao hebraico, Gay relata que o pai de Freud lia a Bíblia em casa, e Freud acreditava que ele "falava a língua santa tão bem ou melhor do que o alemão"¹⁶. E Jones diz de Freud: "Evidentemente, haviam lhe ensinado o hebraico"¹⁷. Novo, ainda, Freud se volta para a Bíblia, que estuda com um ótimo professor. Numa autobiografia, declara, aos 69 anos: "Meu profundo interesse pela história da Bíblia (quase logo depois de ter aprendido a arte da leitura) teve, conforme reconheci muito mais tarde, efeito duradouro sobre a orientação do meu interesse"¹⁸. Ele até sonhava com esse livro, um exemplar que seu pai lhe presenteou da notável *Bíblia de Philipppson*, que se encontra hoje no museu onde era sua casa

Visto que, pelo menos na civilização ocidental, cientistas, filósofos e religiosos *tinham certeza* de que o humano é bipartido em corpo e alma (olhar também bastante enquistado no meio médico), Freud, que disso discordava, enfrentou muitas dificuldades já nos tempos iniciais da *talking cure*.

em Londres. Numa reprodução de duas páginas dessa Bíblia, bilíngüe e fartamente ilustrada, se vê que o texto em alemão é grafado no alfabeto gótico, tendo ao lado o texto no alfabeto hebraico¹⁹.

Assim, não é difícil conjecturar que esta convivência de Freud com a fala de seus ancestrais e com as leituras bíblicas em tão pouca idade terá, sim, direcionado seu modo posterior de produzir pensamentos e de agir. Essa idéia de um inconsciente freudiano portando registros da linguagem de seus antepassados hebreus está em Kohn e em Fuks, já citados, que pesquisaram o assunto do ponto de vista psicanalítico e de maneira, a meu ver, densa e emocionante. Mas, só fui atinar o quanto pode ser importante para a ciência essa diferença entre *ver* o mundo ao modo “oriental” (antigos hebreus), ou do jeito “ocidental” (oriundo da Grécia antiga), depois que li trechos do livro *Hebrew thought compared with Greek*²⁰. Graças a ele, cheguei nas páginas da Internet a um texto bastante sumarizado, mas que me prendeu a atenção pela forma minudente, paciente e didática com que são abordadas certas diferenças entre as culturas arcaicas de língua hebraica e grega. Sua fala simples e objetiva, que mais parece dirigida a crianças, me fez lembrar o episódio que presenciei de duas meninas assistindo a um desenho pela TV. Quando a mais nova pressentiu que logo apareceriam bruxas que lhe davam medo, tratou de se levantar da cadeira para sair da sala – ao que a mais velha, percebendo a situação, lhe explicou: “não, você não precisa sair da sala, está vendo aquele vidro na TV onde as bruxas aparecem? – ele segura as bruxas lá dentro, elas só iam poder sair da TV e entrar aqui se ele estivesse quebrado; pode vir, vamos ver, o vidro está inteiro e as bruxas não vão poder sair lá de dentro.” Surpreso, olhei para seu rosto e percebi que ela de fato acreditava no que esta-

va criando e dizendo ali. Ao ouvi-la, a menorzinha voltou para sua cadeira e assistiu às cenas descontraidamente, sem mais medos. Da mesma forma, eu também estava em busca de esclarecimentos assim precisos, resolutos, querendo saber mais sobre uma possível origem para a provada percuciência do olhar de Freud quando me deparei, no portal do *Ancient Hebrew Research Center*²¹, com o tal sumário focado em textos bíblicos. Na ocasião em que o li pela primeira vez, tempos atrás, pelo menos um de seus leitores havia postado um comentário, mencionando que seu conteúdo era muito simplificador, enquanto outros o elogiavam. Não é para menos. Seu autor afirma que culturas relevantes no passado, como a hebraica e a grega, tinham modos bastante diferentes de pensar e de se expressar. O pensamento grego via o mundo com a mente (pensamento abstrato), e o pensamento hebreu via o mundo

com os sentidos (pensamento concreto). A cultura grega influenciou várias outras no ocidente, inclusive a hebraica moderna, na Israel de hoje. No hebraico os cinco sentidos são usados quando se fala ou se ouve, se escreve ou se lê. É citado um exemplo do Livro dos Salmos (capítulo 1, versículo 3), sobre o homem justo: “Ele é como árvore plantada junto a uma corrente de águas, que, no devido tempo, dá o seu fruto, e cuja folhagem não murcha”. Nessa passagem, palavras que expressam coisas concretas falam de pensamentos abstratos, por exemplo *árvore* (alguém correto, direito), *corrente de águas* (graça divina), *fruto* (bom caráter) e *folhagem que não murcha* (prosperidade). Pensamento abstrato, prossegue o texto, é expressão de conceitos e idéias que não podem ser vistos, tocados, cheirados, saboreados ou ouvidos. O antigo hebreu nunca usa pensamento abstrato como o faz o inglês. Exemplo de

A convivência de Freud
com a fala de seus ancestrais
e com as leituras bíblicas
em tão pouca idade
terá, sim, direcionado
seu modo posterior
de produzir pensamentos
e de agir.

O hebraico usa
pensamentos concretos,
e não abstratos,
mas aqui temos alguns
conceitos abstratos
como *compassivo*,
misericordioso,
raiva e amor
na frase hebraica.

pensamento abstrato, nos Salmos 103.8: “O SENHOR é misericordioso e compassivo; dificilmente fica com raiva, e é transbordante de amor”. (The *LORD* is *compassionate* and *gracious*, *slow to anger*, *abounding in love*). O hebraico usa pensamentos concretos, e não abstratos, mas aqui temos alguns conceitos abstratos como *compassivo*, *misericordioso*, *raiva e amor* na frase hebraica. Em verdade, o que há são palavras inglesas abstratas traduzindo palavras concretas do original hebraico. E prossegue esclarecendo que os tradutores frequentemente traduzem desse modo porque o original hebraico não faz sentido quando literalmente traduzido para o inglês. Tomando como exemplo uma palavra abstrata, demonstra como isto funciona. *Anger* (raiva), uma palavra abstrata, é usada aqui para traduzir uma palavra do hebreu (אף/a.p/awph) que significa, literalmente, “nariz”, uma palavra concreta²². Quando alguém

está muito enraivecido, começa a respirar com dificuldade e as narinas começam a flamejar²³. Um hebreu vê *raiva* como “o flamejar do nariz (narinas)”. Se o tradutor vertesse literalmente a passagem acima como “*slow to nose*” não faria sentido para o leitor inglês, então “אף”, nariz, é traduzido como “raiva” nesta passagem.

O texto segue dizendo que o pensamento grego descreve objetos em relação com sua aparência, enquanto o pensamento hebraico considera objetos em relação com sua função. Um cervo e um carvalho, exemplifica, são dois objetos muito diferentes e nunca os descreveríamos do mesmo modo com nosso modo grego de pensar. A palavra hebraica para ambos é איל/a.y.l/ayil porque a descrição funcional desses dois objetos é idêntica para os antigos hebreus e, assim, a mesma palavra é usada para ambos. A definição hebraica para איל é “um líder forte”. Um cervo macho

é um dos mais poderosos animais da floresta e é visto como “um líder forte” entre eles. Também a madeira da árvore do carvalho é extremamente rija (quando comparada à de outras árvores, por exemplo, como a do pinheiro, que é macia) e é vista como uma “líder forte” entre as árvores da floresta. Esta palavra hebraica איל é traduzida das duas diferentes maneiras em versões do Salmo 29.9: em uma delas (as inglesas NASB e KJV)²⁴, esse versículo é traduzido como “A voz do SENHOR faz ‘o’ cervo parir”, isto é, faz parir o *cervo macho*. Observo, aliás, que João Ferreira de Almeida, tradutor da versão portuguesa, em vez de algo como a tradução inglesa “*the deer to calve*”, nos trouxe: “A voz do SENHOR faz dar cria às corças”. Outra versão do trecho bíblico (NIV)²⁵ o traduz como “A voz do SENHOR chacoalha os carvalhos”. A tradução literal deste versículo no pensamento hebraico poderia ser “A voz do SENHOR faz com que os fortes líderes se curvem”. Ao traduzir do hebraico para o inglês, o tradutor precisa dar uma descrição grega a esta palavra, razão pela qual há dois diferentes modos de traduzir esse versículo. Outro exemplo do modo grego de pensar é dado na seguinte descrição de um lápis comum: “é amarelo e é comprido, medindo cerca de 15 cm”. Da maneira hebraica, a descrição do lápis poderia ocorrer pela função e ficaria: “Eu escrevo palavras com isto”, e explica que a descrição hebraica usa o verbo “escrever” enquanto a descrição grega usa os adjetivos “amarelo” e “comprido”. O tópico é concluído com a afirmação de que, por causa dessa forma hebraica de descrições funcionais, verbos são mais frequentemente usados do que adjetivos.

Explica ainda o autor que a cultura grega descreve objetos em relação com o próprio objeto, enquanto a cultura hebraica descreve objetos em relação ao hebreu. No exemplo do lápis, a descrição

grega retrata o relacionamento do lápis com o próprio lápis usando a palavra “é”. O hebraico descreve o lápis em relação com o próprio hebreu dizendo “eu escrevo”. Como o hebraico não descreve objetos em relação aos próprios objetos, diz, o vocabulário hebraico não tem a palavra “é”. Nessa mesma linha, uma descrição grega de Deus poderia ser “Deus é amor” que descreve Deus em relação com Deus. Uma descrição hebraica poderia ser “Deus me ama” descrevendo Deus no relacionamento comigo.

Esclarece o autor, em seguida, que os substantivos gregos são palavras que se referem à pessoa, lugar ou coisa, enquanto os substantivos hebraicos se referem à ação de uma pessoa, lugar ou coisa. Os hebreus são um povo ativo e seu vocabulário reflete esse modo de ser. O autor exemplifica: a cultura grega reconhece palavras como “joelho” e “presente” (pode ser dádiva também) enquanto substantivos

que por eles mesmos não comunicam ação. No vocabulário hebraico, porém, tais substantivos vêm da mesma raiz da palavra ברך/b.r.k, porque eles são relacionados não com aparência, mas com ação. A palavra hebraica para joelho é ברך/b.r.k/berak e significa literalmente “a parte do corpo que curva”. A palavra hebraica para dádiva é ברכה/b.r.k.h/berakah, significando “que é trazida com o joelho curvado”. O verbo com a raiz da palavra é ברך/b.r.k/barak, significando “curvar o joelho”. Como se percebe, ambos – verbos e substantivos hebraicos – se associam (entre si) na prática da ação, o que não ocorre com os substantivos gregos.

Na medida em que fui lendo tal sumário, cada vez mais me surpreendia com o que ali se encontrava escrito. Pode até ser que nesse texto tenham sido usados, “como os escritores bíblicos, em parte o fato histórico, em parte a imaginação”²⁶, mas depois que o li ficou

mais fácil imaginar que para os humanos – como acho que Freud os via, à semelhança daqueles antigos hebreus – seria mais *natural* estar com a palavra grudada em si, e não ao modo como se dá a palavra urdida pelos antepassados gregos (cultura ocidental) que adora voar (feito alma) se possível para longe de nós. E fiquei ainda mais entusiasta do fato de Freud tanto escrever na primeira pessoa.

Enquanto este e outros textos análogos na Internet e Boman em seu livro apontam para tais diferenças, outros que também já as haviam visto buscam uma reorientação na língua da ciência ocidental. Por exemplo, a física e historiadora de ciência Evelyn Fox Keller, professora do MIT, de 70 anos, manifesta em seus escritos um “rigor implacável no exame das metáforas e do vocabulário que a ciência da hora se permite usar”, como anota Marcelo Leite²⁷. Para Keller, ele diz, “a cultura epistemológica ocidental está viciada em dicotomias e categorias baseadas em propriedades fixas”. Keller está convencida de que “esses hábitos mentais partitivos remontam à própria mentalidade inscrita nas línguas ocidentais” e na forma com que são ensinadas às crianças. Um pai ocidental, diz ela, tende a ensinar nomes associados com propriedades e componentes (ênfase em substantivos). Já um oriental enfatizaria mais as relações entre objetos e as ações entre pessoas mediadas por esses objetos (ênfase em verbos). A esperança de Keller em *verbalizar* a ciência (no caso, a biologia) talvez se torne realidade a partir de contatos que ela tem feito com cientistas, na China²⁸. Richard Nisbett, do Departamento de Psicologia da Universidade de Michigan em Ann Arbor (EUA), também aponta para as diferenças culturais – principalmente na educação das crianças – como explicação para o distinto modo de ver o mundo pelos chineses e pelos americanos, observado

Enquanto este e outros textos análogos na Internet – e Boman em seu livro – apontam para tais diferenças, outros que também já as haviam visto buscam uma reorientação na língua da ciência ocidental.

“Mães americanas tendem a usar mais substantivos, e a usar mais objetos ao brincar com seus filhos pequenos. Já as chinesas e coreanas utilizam mais verbos e enfocam mais relações sociais”

em experimentos. Ele afirma que “Mães americanas tendem a usar mais substantivos, e a usar mais objetos ao brincar com seus filhos pequenos. Já as chinesas e coreanas utilizam mais verbos e enfocam mais relações sociais”²⁹. Lidas essas coisas, fico a imaginar se Freud, nesse contexto, já não teria estado à frente da ciência ocidental e do seu tempo, também pelo que há de sua ancestralidade na psicanálise. Diz Fuks: “o imperativo de lembrar na análise, para romper sobretudo com significações *a priori* e efetuar mudanças, é o meio pelo qual o sujeito se vê obrigado a comentar-se a si mesmo, a ler os traços de sua própria história, e reescrevê-lo diante de suas dores e sofrimentos, de seus sintomas, inibições e angústias... bem como de suas alegrias. Trata-se exatamente daquilo que John Austin denominou de atos de fala, onde o dizer equivale a um fazer, pois produz mudança eficaz de

sentido na situação”³⁰ (grifo meu). E crendo nisso, passo a entender mais profundamente esta afirmação de Freud: “A Psicanálise tem apenas a vantagem de não haver afirmado, sobre uma base *in abstracto*, essas duas propostas tão penosas para o narcisismo – a importância psíquica da sexualidade e a inconsciência da vida mental – mas demonstrou-as em questões que tocam *pessoalmente cada indivíduo e o forçam a assumir alguma atitude em relação a esses problemas*”³¹ (grifo meu). ■

NOTAS

1. Conjecturo se Freud não deteria uma relação especial (pelo menos, digamos, *não ocidental*) com sua própria produção de palavras, a ponto de nos surpreender com sua capacidade de dar tanta relevância à palavra vinda do outro. Se isto se verificasse, estariam justificadas, pelo menos em parte, as destacadas dificuldades em traduzir seus textos no Brasil e noutros países ocidentais, dificuldades que podem não ter ocorrido nalguns países orientais, pelo menos não em nível que merecesse a sua divulgação por aqui.
2. Tal afirmação de Freud encontra-se, por exemplo, em “Tratamento psíquico (ou anímico)” (1890),

- Edição standard brasileira das obras completas de S. Freud (E.S.B.)*, Rio de Janeiro, Imago, vol. VII, p. 267, 1989.
3. S. Freud (1917), “Conferências introdutórias sobre Psicanálise”, *E.S.B.*, vol. XVII, p. 178, 1976.
 4. Uma visão inicial de Freud sobre esta integração encontra-se na leitura que K. Pribram e M. Gill fizeram em *O Projeto de Freud – um exame crítico*, São Paulo, Cultrix, 1976, por exemplo, nas p. 78-79 (aprendizagem e percepções).
 5. S. Freud (1895), “Projeto para uma psicologia científica”, *E.S.B.*, vol. I, 3. ed., p. 403, 1990.
 6. Como se sabe, esses autores foram consultados como especialistas pelos editores ingleses de Freud quando se cogitou a inserção dos rascunhos do nas obras completas (SE), como registra a E.S.B. (1940/1989), vol. I, p. 399 (Pribram) e p. 400 (Gill).
 7. K. Pribram e M. Gill, *op.cit.*, p. 8.
 8. S. Freud (1940) “Esboço de psicanálise”, *E.S.B.*, vol. XXIII, p. 316-317, 1975.
 9. F. Sulloway, “Freud, Biologe der Seele” (“Freud, biólogo da alma”), in Alfred Lorenzer, *Arqueologia da Psicanálise*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1987, p. 14.
 10. B. Fuks, *Freud e a judeidade*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2000, p. 139.
 11. B. Fuks, *op. cit.*, p. 19.
 12. E. Jones, *Vida e obra de Sigmund Freud*, 3. ed., Rio de Janeiro, Zahar, 1979, p. 38.
 13. M. Kohn, *Freud e o lúdico: o pré-analítico*, Rio de Janeiro, Imago, 1994, p.11.
 14. S. Freud (1900), *E.S.B.*, 2. ed., vol. IV, p. 201, 1987.
 15. E. Jones, *op. cit.*, p. 40.
 16. P. Gay, *Freud, uma vida para nosso tempo*, São Paulo, Companhia das Letras, 1989, p. 24.
 17. E. Jones, *op. cit.*, p. 57.
 18. S. Freud (1925), “Um estudo autobiográfico”, *E.S.B.*, vol. XX, 1988, p.16.
 19. *Sigmund Freud e arqueologia*, Rio de Janeiro, Salamandra, 1994, p. 169.
 20. T. Boman, *Hebrew thought compared with Greek*, New York, W.W. Norton & Co., 1970.
 21. O texto, em inglês, está na página http://www.ancient-hebrew.org/12_thought.html, e pode ser reproduzido para objetivos educacionais sem fins lucrativos. Fiz a tradução. A cópia está em <http://www.shamar.org/articles/hebrew-thought.htm> e, mais resumido, sob o título *God is a verb*, em http://danceofthemind.typepad.com/mind/2006/01/i_took_a_class_.html.
 22. Ver T. Boman, *op. cit.*, p. 103.
 23. A propósito, é interessante observar a ênfase com que Freud (1890) discorre sobre as exteriorizações das emoções em “Tratamento psíquico (ou anímico)” em *E.S.B.*, vol. VII, 1989, p. 270-271.
 24. Sobre essas traduções bíblicas, há informações no portal <http://www.biblegiftstore.com/todpar-bibniv.html>.
 25. O portal <http://www.ibs.org/niv/> traz informações sobre essa versão.
 26. Comentário lido em <http://portaleses.cict.fiocruz.br/> sobre o livro de Moacyr Jaime Scliar, *Da Bíblia à psicanálise: saúde, doença e medicina na cultura judaica* (Doutorado). Fundação Oswaldo Cruz, ENSP, 1999.
 27. Reportagem de Marcelo Leite, *Folha de S. Paulo*, 15/05/2005, “Ciência em dia”, in *Biologia desorientada*.
 28. Em <http://sun3.lib.uci.edu/~scctr/Wellek/keller/> e em inúmeras outras referências na Internet são encontradas informações sobre Evelyn Fox Keller e suas idéias.
 29. O experimento está descrito no caderno Ciência da *Folha de S. Paulo* de 23/08/2005 sob o título “Chineses e americanos enxergam mesma imagem de modo distinto”.
 30. B. Fuks, *op. cit.*, p. 139.
 31. S. Freud (1917), *E.S.B.*, vol. XVII, 1976, p. 179.

O ofício do psicanalista¹

Ana Cecília Carvalho

Examinando a tensão entre as dimensões técnica e ética na experiência clínica, a autora ressalta que a qualidade humana da escuta psicanalítica pode revelar a maneira como os psicanalistas são afetados pelo sofrimento psíquico de seus pacientes.

De uns tempos para cá, um fenômeno tem chamado minha atenção, tanto em publicações recentes de casos clínicos, como nas supervisões de prática psicanalítica, quando as conduzo fora da universidade. Com relação aos estudos de caso, algo ali sugere a imitação de um estilo, em geral nada claro, de escrever. Nesses textos, os autores concedem todo o espaço possível às considerações teóricas, artifício retórico que acaba escondendo aquilo que, porventura, terá se passado na situação clínica. Do mesmo modo, nas supervisões, surpreendo-me com a maneira com a qual alguns analistas, ao me descreverem as dificuldades que os levaram a pedir uma supervisão, parecem afetados por um mesmo modo de atender. As intervenções que me contam ter feito durante as sessões com seus pacientes fazem pensar que esses supervisandos parecem mais preocupados em encaixar a teoria de qualquer modo, ali, do que realmente em

ouvir, e é como se estivessem tomados por uma rigidez que se assemelha muito às publicações estereotipadas que mencionei. Pela frequência com que esse fenômeno se repete, penso que pode nos dizer alguma coisa sobre a qual valeria a pena refletir. Formulei a hipótese de que esses problemas decorrem de uma certa estereotipia na transmissão da psicanálise. Mas é provável que outros fatores estejam envolvidos.

A meu ver, o problema mais sério não é o que acontece com o jovem psicanalista quando, movido pelo temor de desempenho na situação do atendimento, fica tentado a reproduzir ali os maneirismos e cacoetes de seu próprio analista ou de seu supervisor (cacoetes

Ana Cecília Carvalho é psicanalista e professora-adjunta do Departamento de Psicologia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFMG. É doutora em literatura comparada, escritora, autora do livro *A poética do suicídio em Sylvia Plath* e co-autora de *Estilos do xadrez psicanalítico: a técnica em questão*.

cuja imitação é tão mais desastrosa porque são inconscientes na figura idealizada que se quer imitar). Felizmente, essa imitação vai-se tornando desnecessária à medida que o jovem analista descobre que as máscaras não servem para nada e ainda por cima o impedem de escutar seu paciente. Não demora muito e ele logo passa a confiar na própria percepção e, em decorrência disso, também adquire um estilo próprio de atender. O maior pro-

a tensão que existe entre, de um lado, o momento crítico que todo analista vive ao se confrontar com o fenômeno do sofrimento psíquico em suas várias formas e expressões, e, de outro, a teoria e a técnica da psicanálise que ele brande, às vezes, como um escudo. Como espero mostrar, tudo isso aponta para a necessidade de se retomar certa dimensão do trabalho analítico, dimensão sobre a qual pouco se fala e que é preciso iluminar. Para isso,

assumir as conseqüências do que diz, para, digamos, ser promovido ao divã. Convido-os a pensar nesses casos diante dos quais deixa de ter importância o *como fazer* de nossa atividade e, em vez disso, fazem sobressair a necessidade de pensarmos na *qualidade humana de nossa escuta*, em suma, *em qual é nossa tarefa*². A qualidade dessa escuta diante do sofrimento é o que quero destacar em primeiro lugar, entre os demais aspectos que constituem nosso ofício. Se ela se revela importante ao longo de todo o processo analítico, será fundamental quando, por exemplo, estamos diante de casos que, se os denominamos como “casos-limite”, o fazemos não porque eles se enquadrariam em uma estrutura particular entre a neurose e a psicose, mas porque o que lhes acontece aponta para o limite de nossas técnicas que, fundamentadas em todos os parâmetros teóricos inquestionavelmente importantes que retomarei daqui a pouco, se vêem assim confrontadas pela realidade em sua intensidade mais dura, mais concreta e irremovível. Esses exemplos são aqueles que – não importa o ponto em que estejam no processo analítico – incluem tanto pacientes que recebem o diagnóstico de uma doença maligna, como aqueles que sobreviveram a grandes perdas e catástrofes que colocaram à prova os meios simbólicos de recuperação de sentido de que dispunham. Atento a esse problema, Freud chegou a sugerir que “em casos de crise aguda, a análise é, para todos os fins e intuitos, inutilizável”³. Tais casos convocam a dimensão insuspeitada do ofício do psicanalista, à qual aludi no início, que é a solidariedade, o acolhimento genuíno do sofrimento humano. Essa dimensão não é de modo algum incompatível com nosso trabalho. Pelo contrário, é bem o que o torna possível. Lembro a vocês que, em seu precioso livro *Cartas a um jovem terapeuta*, Contardo Calligaris destaca

Convido-os a pensar
nesses casos diante dos quais
deixa de ter importância
o *como fazer* de nossa atividade e,
em vez disso,
fazem sobressair a necessidade
de pensarmos na
qualidade humana
de nossa escuta.

blema, portanto, não é esse, mas o que se expressa em uma repetição estereotipada de condutas injustificadamente insensíveis que, em nome desse ou daquele teórico, revelam não só a que ponto chegou, em certas práticas, a *fetichização* da teoria e da técnica nela apoiada, como também, de modo lamentável, um descompromisso inexplicável com o sofrimento do paciente.

Para darmos outro encaminhamento ao que anda acontecendo em nosso campo de trabalho – e isso tanto no plano da transmissão teórica como no da prática –, é possível que tenhamos de entender

vale a pena pensar em certas situações extremas que não só colocam em xeque a intervenção psicanalítica mais básica, que é a interpretação, como também nos obrigam a pensar em *qual é*, de fato, nossa tarefa como psicanalistas.

Nesses anos em que tenho praticado a psicanálise, não são poucas as vezes em que me defronto com casos que não admitem nenhum tipo de intervenção que interroge a posição subjetiva do paciente ou que, fazendo surgir seu inconsciente, faça com que, automática ou espontaneamente, ele tenha de demonstrar ser capaz de

essa característica como a qualidade mais importante que um analista deveria possuir⁴. Contudo, essa é uma atitude que não se pode operacionalizar e reproduzir em manuais da boa etiqueta em psicanálise. Tampouco é algo que um analista devesse desdenhar, julgando-a com ironia, como uma espécie de virtude desprezível e que, por isso, merecesse ser colocada em uma espécie de lista de pecados capitais. A maneira como lidamos com os casos que estou mencionando talvez revele de modo mais agudo o quanto estamos dispostos a baixar nossas armas teóricas, deixando de lado todas as fórmulas generalizantes que, do ponto de vista técnico, fundamentam as intervenções que aprendemos a fazer como psicanalistas (incluindo aquelas que chamamos de interpretação no sentido mais clássico – ou seja, da revelação do sentido latente sob o manifesto no contexto da transferência –, até, ou, talvez, sobretudo aquelas que privilegiam a padronização da retificação subjetiva, do “desabonamento do inconsciente”, da “histericização” do paciente, do *savoir faire* com o sintoma, das indicações do tipo “ou isso ou o pior”).

Nessas situações em que o real comparece sem disfarce, já será muito se o analista não interpretar. Nas supervisões, tenho percebido que esse aspecto aparentemente simples de nosso ofício é o mais difícil de ser transmitido. Não é fácil não interpretar. Não é fácil encontrar uma medida entre o pólo do silêncio defensivo e o da marcação compulsiva dos significantes, marcação que, combinada com a interrupção repentina da sessão num arremedo de ato analítico, funciona muitas vezes apenas para proteger o analista do desconforto diante do que seu paciente lhe traz e, pior, ainda lhe dá a ilusão de que pode permanecer desimplicado com o que ali acontece. Também não é fácil vencer a tentação de construir uma interpretação mora-

lizante e culpabilizante, com que tantas vezes se procura estabelecer um nexos causal entre uma suposta motivação destrutiva inconsciente e, por exemplo, uma doença somática. A verdade é que, como analistas, precisamos *tolerar o intolerável*. Só depois disso é que podemos encontrar o que dizer.

Se existe algo que essas situações extremas nos ensinam, de modo que a partir delas podemos recuperar o que anda sendo esque-

Como analistas,
precisamos *tolerar*
o intolerável.
Só depois disso
é que podemos
encontrar
o que dizer.

cido sobre o – não tenhamos medo de dizê-lo – caráter terapêutico da psicanálise, é uma certa exigência ética que devemos seguir, exigência sem a qual não se sustenta nem se justifica o ofício do psicanalista *em nenhum caso*. Pois é preciso que o analista saiba sempre medir as consequências advindas de uma postura em que se procura defensivamente privilegiar a posição teórica (transformada em fetiche) em detrimento do bem-estar psíquico daquele que vem buscar nossa ajuda.

Longe de mim querer retirar da teoria sua importância. Sem ela não seria possível nenhuma forma

de transmissão da psicanálise. E é também a teoria que permite que nos apoiemos uns nos outros em nossas instituições, onde felizmente podemos compartilhar, no plano mais abstrato e distanciado, nossas experiências particulares com o sofrimento de nossos pacientes. O que estou procurando destacar, contudo, é uma condição: entre a precipitação do *furor curandis* e o *laissez-faire* da indiferença perversa, em nosso trabalho como analistas não devemos – em nome de nenhuma ideologia, em nome de nenhuma moda, de nenhuma grife teórica, de nenhuma estratégia perversa de marketing embutida nas escolas de transmissão da psicanálise que pretendem, de modo imperialista, nos fazer crer que apenas uma determinada perspectiva teórica é a verdadeira em psicanálise, enquanto as outras são pré-históricas ou obsoletas – desistir de lutar pela sobrevivência psíquica de nosso paciente.

A resposta de cada um de nós diante do que temos de acolher diariamente em nossas práticas define – senão revela – o tipo de defesa que somos levados a erigir diante do intolerável, do ameaçador, do indizível do sofrimento psíquico do outro que vem buscar nossa ajuda. Só depois que reconhecemos, nessas defesas, o que se destaca como ponto comum entre o sofrimento de nosso paciente e nossa própria vulnerabilidade, é que poderemos, quem sabe, escutar sua dor com o respeito que ele merece. Se não prestarmos atenção a esse aspecto, dificilmente poderemos estabelecer e manter as coordenadas de uma escuta propriamente psicanalítica – a escuta do inconsciente – *em qualquer caso*.

Isto posto, retomarei algumas noções mais conhecidas do atendimento em psicanálise para problematizá-las um pouco sob a luz do que acabei de ressaltar. Ou seja, tendo sido necessário enfatizar *qual é nossa tarefa* como analis-

tas, passarei a refletir sobre *como a executamos* e sobre alguns dos problemas que nos aguardam nesse horizonte. Destacarei uma passagem de um texto de Freud, em que ele faz uma reflexão muito curiosa: “Todo aquele que espere aprender o nobre jogo do xadrez nos livros cedo descobrirá que somente as aberturas e os finais de jogos admitem uma apresentação sistemática exaustiva e que a infinita variedade de jogadas que se desenvolvem

A posição
daquele que
se considera
psicanalista
está sempre
referida a um
conjunto
de pressupostos
teóricos.

após a abertura desafiaria qualquer descrição desse tipo. Esta lacuna na instrução só pode ser preenchida por um estudo diligente dos jogos travados pelos mestres. As regras que podem ser estabelecidas para o exercício do tratamento psicanalítico acham-se sujeitas a limitações semelhantes”⁵.

Com essa comparação que se tornou clássica, Freud introduz, em 1913, no artigo “Sobre o início do tratamento”, o problema da técnica em psicanálise. Na complexidade dessa dimensão especial do trabalho analítico, não apenas os mestres comparam como modelos, mas

também a estabilidade das regras e a imprevisibilidade das movimentações do inconsciente convivem de modo paradoxal.

Um ano antes, em 1912, no texto “Recomendações aos médicos que exercem a psicanálise”, Freud⁶ já confessara que as regras técnicas que passaria a apresentar só tinham sido alcançadas depois de ele ter sido obrigado a abandonar métodos com os quais obteve resultados pouco afortunados. Algo do paradoxo sublinhado acima se anuncia, nesse momento, na advertência feita por Freud em relação a essas “novas regras”: eram regras, sim, mas as únicas apropriadas à sua individualidade, uma vez que era possível pensar que um analista constituído de modo inteiramente diferente pudesse ver-se levado a adotar atitude diferente em relação a seus pacientes.

Se não se pode negar que algo na técnica psicanalítica pertence à dimensão da individualidade – ou estilo – do analista, o fato é que a leitura do conjunto dos artigos freudianos sobre técnica (tanto os de 1911-1914 como os mais tardios, de 1937) logo mostrará que uma teoria da técnica psicanalítica não pode ser dissociada do edifício teórico que constitui a metapsicologia. Esta, por sua vez, encontra sua função ao ser permanentemente construída e renovada pela “matriz clínica”⁷ da qual se alimenta a experiência de cada um em sua prática. Não importando se a prática é realizada dentro ou fora do enquadre tradicional, a posição daquele que se considera psicanalista está sempre referida a um conjunto de pressupostos teóricos que fundamentam a escuta, sustentam as intervenções que são feitas e permitem a transmissão do conhecimento. Nesse sentido, os operadores da técnica psicanalítica e seu manejo nas diversas situações nas quais trabalhamos são os mesmos que compõem a teoria do inconsciente em todos os seus campos

de incidência e em seus desdobramentos conceituais. Ainda que, desde Freud, a psicanálise tenha se ampliado para abrigar os inúmeros acréscimos teórico-conceituais que foram sendo feitos a partir dos desafios propostos pela clínica e pelo fenômeno cultural, e ainda que a configuração resultante desses acréscimos aponte para uma diversidade bastante evidente, nenhuma prática pode denominar-se psicanalítica se excluir as noções de inconsciente, transferência, pulsão, resistência e repetição. Essas noções são algumas das que permitem o exame dos limites e da possibilidade de uma práxis cujo rigor é pautado tanto pela consideração à singularidade como pela exigência da formalização, sem a qual a prática se guiaria pela mera intuição e pelo senso comum, se não pela manipulação sugestiva. Como se vê, isso nos leva à via de mão dupla que existe da dimensão técnica à dimensão ética.

Qualquer que seja a preferência teórica do analista em sua prática, o que ali se produz deve sempre ser avaliado em seus diferentes graus de distanciamento e aproximação em relação aos princípios básicos da psicanálise. O analista precisa estar atento ao deslocamento constante entre teoria, técnica e prática. Pois, se, como dizia Freud, a referência aos mestres é indispensável, a efetividade do método psicanalítico provavelmente reside no paradoxo de ser uma técnica que não se pode ritualizar⁸, sob pena de ver-se a prática reduzida, de modo estereotipado, a uma ortopedia e sugestão abusiva, quando não ao completo descaso com aquele que sofre. Existe nesse paradoxo um certo nível de tensão que devemos observar, quando praticamos a psicanálise. Essa tensão sempre revelará não só as convicções de um analista sobre os fundamentos e os limites de uma prática e sobre a natureza e a função de uma teoria, mas também a maneira como ele

se posiciona, digamos, afetivamente, diante do sofrimento humano. O desejável, talvez, fosse não eliminar essa tensão, e, em vez disso, tentar entender onde ela começa e como está afetando nossa escuta. Isso porque é provável que essas manobras – tanto as que idealizam como as que negam a teoria – talvez estejam servindo àqueles propósitos defensivos do analista, aos quais me referi, diante dos desafios inquietantes da clínica, diante daquilo que se acostumou chamar de “real”, ou seja, o que não se pode dizer completamente.

Retomarei algumas premissas mais conhecidas sobre o que faz um analista e, em seguida, colocarei alguns problemas que, pelo fato de serem comuns, não significa que sejam fáceis de se resolver. Partirei do pressuposto de que todos nós aqui concordamos que um psicanalista, como qualquer profissional que se interessa pelo alívio do sofrimento emocional daqueles que o procuram, trabalha para conduzir seu paciente para um ponto diferente daquele em que este se achava no início do processo terapêutico. A razão de ser do ofício do psicanalista – e é para isso que ele é treinado – é ajudar seus pacientes a se livrarem de sofrimentos excessivos, desgastantes ou incapacitantes, para que possam substituir o desprazer que os dominava por formas mais criativas e emancipadas de enfrentar a realidade. Quando alguém procura uma ajuda profissional, provavelmente já esgotou os recursos de que dispunha para lidar com suas dificuldades e, também, suspeita que o sofrimento que está sentindo origina-se em fatores que agem nele sem que ele se dê conta disso. Desse modo, acredita que o terapeuta ou psicanalista conhece a natureza desses fatores e que pode agir sobre eles com base nesse saber. Contudo, o analista não faz uso de qualquer instrumento (tais como testes, questionários e simila-

res), não dá conselhos, nem receita remédios. Ele apenas coloca-se disponível, oferecendo um tipo especial de escuta, para que o cliente se anime a encontrar um sentido em seus sintomas, e isso em seus próprios termos. Para isso, analista e cliente conversam.⁹

Ainda que às vezes o cliente tenha a ilusão de que seu sofrimento pudesse ser recortado de sua história e simplesmente eliminado sem nenhum tipo de trabalho mais

análise, podemos correr o risco de agravar de modo desastroso a posição de um paciente, caso ele revele ser, por exemplo, um melancólico que, como se sabe, sofre justamente por ter-se tornado um especialista na auto-responsabilização. Com esse tipo de paciente, as fórmulas da “retificação subjetiva” e da “histericização” são colocadas em questão, se é que não se mostram totalmente inúteis. Elas com certeza funcionam bem em outros

Quando alguém procura uma ajuda profissional, provavelmente já esgotou os recursos de que dispunha para lidar com suas dificuldades e, também, suspeita que o sofrimento que está sentindo origina-se em fatores que agem nele sem que ele se dê conta disso.

aprofundado, o fato é que, desde o início do tratamento, o psicanalista orienta sua escuta para que o paciente possa implicar-se naquilo que o fez buscar ajuda. Contudo, alguns problemas já aparecem aqui, não só porque, convenhamos, não se pode esperar que o indivíduo que nos procura já esteja se interrogando sobre a participação que tem no que anda lhe acontecendo – se ele já estivesse fazendo isso, talvez não houvesse a necessidade de nos procurar... – mas sobretudo porque, se nos mantivermos apegados demais a esse aspecto como critério para entrada de alguém em

casos, mas não levarão o melancólico a nenhum outro lugar que não seja o da auto-recriminação e o da constatação implacável, que ele conhece melhor do que ninguém, da inconsistência do Outro, constatação que, nesse tipo de paciente, resulta em um movimento maciço de desinvestimento pulsional, já que ele sabe que não existe razão pela qual deveria dirigir a alguém uma demanda, porque para ele nunca houve ninguém ali para responder.

Portanto, se é verdade que uma das características mais importantes de um processo psicanalítico

é a maneira como nele o analista deve tentar fazer com que o paciente consiga aos poucos reconhecer a posição que ocupa na complexidade de uma história que, não tendo começado na atualidade mais imediata, resultou, no entanto, nos impasses e nas soluções infelizes que constituem suas formas de expressão, nessa tarefa há que se prestar atenção na singularidade dessas histórias para ver se são de fato captadas debaixo dos ruídos teóricos de nossa escuta.

Isto nos traz de volta à teoria. Será que ela só comparece como uma espécie de artefato, como um convidado trapalhão, nos ruídos que maculam nossa escuta? Se compararmos o que um psicanalista faz em seu trabalho com uma conhecida definição que um diretor de teatro deu sobre seu ofício no palco, veremos que, se o diretor de teatro é aquele que “sabe dominar a arte de se fazer dispensável”, é bem isso o que faz um psicanalista, pois também o analista é aquele que *sabe dominar a arte de se fazer dispensável*. Mas para que esta definição não seja apenas um jogo de palavras, temos de concordar que o elemento que o psicanalista deve dominar para se tornar dispensável refere-se às coordenadas teóricas que sustentam sua prática. O que se pode deduzir disso é que a função (para não dizer o vigor e a efetividade) da metapsicologia reside justamente na maneira como permite àquele que se considera psicanalista lidar com o dizível e o indizível e, sobretudo, com o inesperado do fenômeno inconsciente.

Se é verdade que o analista é tão mais eficiente quanto mais tiver se tornado dispensável, é certo também que isso só acontecerá quando a teoria psicanalítica tiver se tornado uma espécie de *presença invisível* na situação clínica. O psicanalista terá se tornado dispensável depois de ter oferecido, com sua escuta genuinamente acolhedora e sua presença nada inconsistente, as con-

dições para que o paciente possa reavaliar seu sofrimento emocional em termos muito diferentes daqueles que empregava antes. Essa mobilidade progressivamente prazerosa nas formas narrativas e no posicionamento subjetivo do paciente em relação à sua história, resultante da reconsideração que o indivíduo faz sobre o papel do inconsciente em sua vida, é um indicador importante de que a escuta psicanalítica está se processando com base nos operadores que constituem a teoria da Psicanálise e, é claro, de que o método está funcionando do ponto de vista terapêutico.

A eficiência desse método surge, portanto, à medida que o psicanalista propicia, com sua escuta, a apresentação dos elementos inconscientes que se expressam na linguagem – ou seja, tanto no que é dito em um nível mais manifesto como o que é apenas aludido, ou até mesmo não dito –, para que esse material seja inserido em uma cadeia

historicizável (e não “histerizável”) de sentido. O psicanalista volta sua atenção flutuante não só para o que o paciente consegue lembrar, mas sobretudo para o que ele esqueceu. A história construída ou reconstruída em uma psicanálise nem sempre é aquela relativa aos acontecimentos empíricos da realidade concreta, mas uma que retira seu valor traumático justamente do fato de às vezes nunca ter ocorrido, ou, se ocorreu, nunca pôde ser verbalizado e, desse modo, integrado numa cadeia de sentido. A atenção dada pelo psicanalista, em sua escuta, a todos esses elementos – inclusive aqueles que nunca foram submetidos a alguma forma de representação psíquica – fornecerá o material com o qual ele fundamenta suas intervenções. Essas intervenções são denominadas, em sua maior parte, como interpretações e construções. Além disso, o material produzido na associação livre elucidará sempre a maneira pela qual o paciente tende

Se é verdade que o analista é tão mais eficiente quanto mais tiver se tornado dispensável, é certo também que isso só acontecerá quando a teoria psicanalítica tiver se tornado uma espécie de *presença invisível* na situação clínica.

a repetir ou atualizar sua história infantil na situação clínica. Esse movimento de repetição, denominado “transferência”, em que o paciente toma o analista como se ele fosse alguém de sua história, é um dos aspectos mais importantes do trabalho clínico. É o que permite ao analista reconhecer o lugar onde o paciente o coloca em relação aos conflitos e desejos inconscientes que contêm a marca das primeiras relações afetivas desse indivíduo. Nesse sentido, além das qualidades que enumerei no início, está também a capacidade do analista de suportar ser *inventado* e, do mesmo modo, *desinventado*¹⁰ pelo paciente em transferência. O trabalho na transferência é, afinal, o que possibilita ao psicanalista fazer com que o cliente elabore os conflitos psíquicos que dizem respeito a sua história singular, para que possa dar a eles outra direção.

Nada disso seria possível se, em seu trabalho, o psicanalista não se orientasse por um conjunto de premissas teóricas que servem tanto para transmitir o conhecimento que resulta de sua prática clínica, como para reconhecer os fenômenos do inconsciente e articular a dimensão da experiência com a dimensão teórica. Esse conjunto de teorias, princípios, noções e conceitos é importante por ressaltar o caráter indissociavelmente entrelaçado da teoria com a prática, que desse modo se justificam, e isso desde os primeiros trabalhos de Freud. Esse corpo teórico-conceitual, abstrato apenas em sua aparência, tanto impede que a prática mergulhe no senso comum e na pura sugestão manipuladora – como já enfatizei –, como torna possível compreender de que modo se deu a constituição psíquica do sujeito que vem buscar ajuda, a fim de que as intervenções produzidas pelo psicanalista sejam pertinentes à história singular desse sujeito.

Quando o analista faz uma interpretação a partir do material que escutou nas associações e nas mo-

vimentações transferenciais de seu paciente, ele procura reconectar elos que foram desfeitos pela ação de certos processos defensivos, embora às vezes uma interpretação possa surpreender justamente porque desfaz elos que estavam atados de modo muito rígido. Uma interpretação assume várias formas, e não apenas a da escansão de um significante ou da interrupção de uma sessão num tempo variável. O efeito (nunca antecipável) produzido por uma interpretação, tenha ela a forma que tiver, é, idealmente, uma abertura de sentido, e não um fechamento em uma captura totalizante de significados. Isto porque a função da interpretação é, na medida do possível, suspender o trabalho das defesas que agem no paciente, para que o material inconsciente possa ser elaborado. Ou seja, uma interpretação é um instrumento que dá ao analista condição para proceder àquela investigação do inconsciente des-

Uma interpretação é feita com base no material produzido pelo paciente na associação livre, e na maneira peculiar com que ele estabelece a transferência.

tacada por Freud¹¹, e, ao mesmo tempo, iluminar a posição subjetiva ocupada por um indivíduo em suas relações com os outros, incluindo aí o analista. Com sua interpretação, o analista revela a interação dinâmica que existe entre as várias partes que compõem os conflitos psíquicos que se expressam sob as formas mais variadas de resistência ao trabalho analítico. Uma interpretação é feita com base no material produzido pelo paciente na associação livre e na maneira peculiar com que ele estabelece a transferência. Esses últimos aspectos apontam para o papel fundamental da teoria em uma interpretação. Referida ao conjunto de noções psicanalíticas que constituem a “teoria da prática” (as mesmas noções que compõem os outros grandes grupos de teorias que constituem a Psicanálise), a interpretação, ao contrário do que geralmente se pensa, não é feita com termos retirados diretamente do vocabulário da Psicanálise. Aliás, quando isso é feito, podemos duvidar da competência daquele que, para construir uma interpretação, utiliza elementos e referentes que não são os que o paciente empregou. Enfim, não sendo nem uma tradução nem uma intervenção que possa ser aferida por uma espécie de gabarito de correção de interpretações, uma interpretação propriamente psicanalítica buscará sempre ressaltar a singularidade de uma determinada história subjetiva, apontando para a verdade do desejo *deste* sujeito, de *seu* inconsciente, e redimensionando com isso as narrativas que ele construiu sobre si mesmo e sobre os outros significativos de sua vida. O que uma psicanálise oferece, afinal, é a oportunidade para que sejam reinstaladas e retrabalhadas as operações psíquicas que, para um determinado sujeito, formaram os caminhos da história de seu sofrimento emocional.

Talvez esta breve retomada de parâmetros que definem a especifi-

Para Piera Aulagnier,
 mais importante do que avaliar
 se o paciente está ou não disposto a firmar
 o “contrato do inconsciente”, mais importante
 do que diagnosticar corretamente a estrutura,
 o que um analista deveria fazer
 é calcular a quantidade de desprazer
 que poderá enfrentar em si mesmo
 diante da abertura do material inconsciente
 que é sua tarefa fazer
 surgir no paciente.

cidade do trabalho de um psicanalista esteja soando bem-comportada demais e livre de arestas, não é mesmo? E é provável que não desperte discordâncias significativas entre o que a maior parte de nós pensa a respeito do que um analista faz. Aliás, se essas discordâncias existirem, seria interessante poder redefini-las a partir da perspectiva do teórico que nos for mais caro.

Até aqui estive discorrendo sobre aspectos tão comuns e conhecidos, que um leigo, ao ler estas formulações, poderia pensar que elas constituem uma amostra significativa do tipo de situação que costumamos enfrentar no dia-a-dia de nossas práticas. Em sua cabeça é bem provável que ele concluísse também que, para um psicanalista, talvez fosse suficiente saber conduzir bem as entrevistas preliminares e escolher, dentre os possíveis pacientes, aqueles cujo espaço mental pudesse se beneficiar do que uma análise oferece. Quantos aos

outros... Bem, quanto aos outros... O que se poderia fazer com eles? Mandá-los para uma psicoterapia ou para algum tipo de atendimento psicológico de “menor quilate” que trabalhasse com os fatores que não pertencem ao luxuoso campo epistemológico da Psicanálise? Nosso leitor imaginário está, portanto, a um passo de fazer uma terceira conclusão equivocada: a de que, sobre a face da Terra, existem dois tipos de indivíduos – os que têm inconsciente e os que não têm, de modo que apenas os indivíduos que têm inconsciente é que podem ser analisados... Para não perdê-lo de uma vez por todas, talvez devêssemos, antes, tentar uma última coisa e sugerir que ele assista ao filme *Confidências muito íntimas*¹². Talvez esse filme o ajude a entender que uma análise é uma situação fundamentalmente assimétrica¹³, na qual alguém ali (que chamamos de analista) coloca-se disponível para mostrar àquele que, justo por *ter-*

se enganado de porta (tal como a personagem Anna), pode então reconstruir os caminhos desse engano – engano que, não custa lembrar, um dia Freud chamou de “falsa conexão”. E como o analista faz isso? Ele o faz por meio de uma escuta que, se parece marcada por uma desconcertante *falta de saber o que dizer* – tal como o personagem William Faber, no filme –, não o é por outra razão que aquela que permite ao paciente encontrar o que ele próprio já sabia, sem saber que o sabia, sobre si mesmo.

Lembro, aqui, uma indicação muito oportuna de Piera Aulagnier¹⁴, ao refletir sobre o que um analista deveria levar em conta quando decide aceitar um paciente em análise. Para ela, mais importante do que avaliar se o paciente está ou não disposto a firmar o “contrato do inconsciente” (ou seja, animar-se a se interrogar sobre “o que tudo isso quer dizer”), mais importante do que diagnosticar corretamente a estrutura (neurose, psicose, perversão) do provável paciente, o que um analista deveria fazer é calcular a quantidade de desprazer que poderá enfrentar em si mesmo diante da abertura do material inconsciente que é sua tarefa fazer surgir no paciente, material que ele precisa suportar por um tempo durante o qual nada ainda terá mudado na vida do paciente e, é claro, tão pouco no ritmo das sessões. Como parece óbvio, se, diante da reapresentação desse material, tudo o que se espera do paciente é que ele exhiba as velhas defesas que são, no momento da sessão, mobilizadas contra a ameaça daqueles elementos, por que razão o analista deveria se defender daquilo que constitui seu próprio material de trabalho? Se a exigência de um “espaço mental” pesa, aqui, é mais sobre o analista do que sobre o paciente, não é verdade?

Será que o que acabei de expor só funciona quando o analista pode manter estáveis as coordenadas de seu trabalho: associação

livre, possibilidade de estabelecimento da neurose de transferência, manutenção de uma escuta livremente flutuante etc.? Com pacientes que não se enquadram nessas coordenadas, como proceder? Um estoque maior ou menor de representações, tanto quanto a maior ou menor mobilidade nos recursos que permitem ou não a integração de certas experiências internas e externas, mobilidade relativa ao predomínio de determinados mecanismos psíquicos que impedem ou facilitam o domínio simbólico dessas experiências, em geral demasiadamente intensas, são apenas alguns dos aspectos que temos de enfrentar como analistas. Lembro, em outro exemplo, a situação vivida por Piera Aulagnier¹⁵ com um paciente que não poderia obedecer à regra fundamental, não porque sua estrutura o impedisse ou porque a rede das representações fosse inexistente ou fraturada por mecanismos psicotizantes, mas porque, como Aulagnier descobriu, a exigência do acatamento irrestrito à regra da associação livre (“Fale tudo o que vier à cabeça”) entrava em choque com uma necessidade que naquele jovem era essencial para que ele existisse psiquicamente e, ao mesmo tempo, para que ele se mantivesse em análise: o *direito ao segredo* era, nesse caso, uma *condição para poder pensar* (este é, aliás, o título do artigo de Aulagnier). A analista passa, então, a assegurar esse direito ao paciente, e a qualidade respeitosa do silêncio que ali se instala coloca ambos, paciente e analista, bem longe da compulsão à fala exigida pela regra fundamental ou dos equívocos de uma interpretação ingênua sobre a resistência. Uma situação parecida com essa é ilustrada num belo caso clínico de Rúbia de Lorenzo, intitulado “A muralha e a possessão – figuras do mortífero em um obsessivo”¹⁶, cuja leitura recomendo.

Aqui voltamos ao problema da “teoria e da técnica como defesas”,

que introduzi no início, mas agora talvez estejamos em condição de vê-lo sob outro prisma. Se esse problema é inevitável, será que existe um modo de torná-lo menos deletério? Será que a experiência da psicanálise na universidade pode nos ajudar a solucionar esse dilema?¹⁷

É verdade que, nas pesquisas em psicanálise e nas supervisões clínicas de práxis psicanalítica conduzidas na universidade, trabalhamos para conhecer cada vez mais a gê-

sibilidade de uma desejável postura crítica em relação às inúmeras perspectivas teóricas que encontramos hoje em dia em nosso campo¹⁸.

Ao contrário do que anda acontecendo em alguns institutos de formação e de transmissão da psicanálise (talvez mais interessados na manutenção e no expansionismo imperialista e massificador de uma única teoria sobre o fazer analítico, do que em refletir criticamente sobre os limites dessa teoria), a marca

Ao contrário do que anda acontecendo em alguns institutos de formação e de transmissão da Psicanálise, a marca distintiva das pesquisas, das supervisões e dos debates realizados na universidade felizmente é bem outra.

nese e a lógica da construção conceitual freudiana de onde partem todos os ramos, derivações, rupturas, releituras e retornos. Nossos trabalhos mostram que essa leitura sistemática continua sendo uma das melhores maneiras de tentar combater a reprodução estereotipada de fórmulas e soluções generalizantes que, infelizmente, tendem a transformar a psicanálise em algo diferente do que ela é. É assim que nos esforçamos para manter viva a pos-

distintiva das pesquisas, das supervisões e dos debates realizados na universidade felizmente é bem outra. Aqui mantemos nossas pesquisas livres das certezas antecipadas e das imposições feitas em nome desse ou daquele teórico, imposições que, em outros lugares, em geral são feitas usando-se o nome de um autor como argumento de autoridade. Respeitamos a liberdade para uma posição reflexiva e crítica, e estaremos sempre dispostos a abandonar

nossas certezas em nome do inesperado, do que se recusa a manter-se dentro do engessamento teórico, e a refletir sobre nossas transferências com nossos autores queridos, o que costuma diminuir um pouco a cegueira e a surdez provocadas por nossos temores e gostos pessoais. Tudo isso se enriquece porque, em relação à psicanálise na universidade, há ainda um ganho adicional, que advém das interpelações que recebemos constantemente de outros campos de conhecimento, como a filosofia, a história, a sociologia, as ciências políticas e as ciências médicas, o direito, as artes e a teoria literária que, por sua vez, são também revigorados e redimensionados pela inquietação trazida pela psicanálise em contextos que não são aqueles em que o psicanalista habitualmente trabalha.¹⁹

Portanto, se a experiência da psicanálise na universidade tem algo de positivo é a maneira como aqui passamos a ver de outro modo os problemas que temos de enfrentar em nosso ofício como psicanalistas. A comparação que aqui se produz entre os vários modelos, autores e seus diferentes enfoques teóricos tanto nos resguarda de desembocar na proposta ingênua do ecletismo de uma “prática plural” como nos ajuda a ficarmos relativamente imunes ao fascínio e à ilusão das soluções teóricas que se pretendem únicas e totalizantes, senão totalitárias. Se isso nos deixa mais atentos a nossos recursos defensivos para suportar o que nos aparece em nossas práticas, não é porque essa comparação nos obriga a admitir o caráter algo ficcional das teorias. Ora, o discurso que se produz na universidade não pode pretender ser melhor do que qualquer outro realizado em outro lugar. Mas a comparação crítica que resulta desses estudos, desarmando nossas certezas e abrindo o caminho para o novo e o diferente, sem dúvida enriquece a reserva libidinal que, como diria Serge Leclaire, alimenta o “ouvido com que convém ou-

vir”²⁰. E nos mostra que, tão importante quanto a qualidade do espaço mental que se exige do psicanalista quando ele se põe a escutar a variedade das expressões do sofrimento psíquico em sua clínica, a maneira como ele consegue ou não suportar a diferença entre as várias perspectivas teóricas que convivem no campo da psicanálise é que revelará, a partir desse mesmo espaço mental, a possibilidade de ele admitir o fato de que nenhuma dessas perspectivas pode jamais pretender ser a verdade absoluta sobre o fazer analítico. Isso irá ajudá-lo, quem sabe, a fazer do desmentido do narcisismo e da potencialidade criativa, advindos dessa constatação, um primeiro passo na direção do acolhimento genuíno do insuportável do sofrimento.

Tendo a técnica sido colocada em questão, ficará mais fácil ver que, se a qualidade da escuta que oferecemos ao paciente se sustenta sobre o somatório de dois elementos – que são a nossa capacidade de acolhimento genuíno e a tolerância em relação à diversidade não só das teorias, mas também em relação às expressões do sofrimento e das escolhas que nossos pacientes fazem – é porque nesse ponto se evidencia a pertinência da exigência feita por Freud de que o analista tenha sido analisado. O cumprimento dessa exigência é o que permitirá, afinal, que o analista realize seu trabalho na transferência. Pois é na dimensão da transferência que se revelarão os modos pelos quais o analista, também ele movido por um inconsciente, precisa ficar atento aos sinais de suas próprias resistências. Talvez isso o ajude a se lembrar sempre de que, antes de tudo, ele não é um técnico. ■

NOTAS

1. Esta é uma versão ligeiramente modificada da palestra de abertura que proferi na XXI Jornada Anual do GREP (Grupo de Estudos em psicanálise), sobre o tema “O ofício do psicanalista”, em 12 de novembro de 2005, em Belo Horizonte.

2. Agradeço a Riva Satovschi Schwartzman, a quem este trabalho é dedicado, por ter esclarecido, em uma preciosa comunicação pessoal, sobre essa diferença e as implicações daí decorrentes. Nada da argumentação que se segue seria possível se não fosse por essa explicitação muito pertinente feita por Riva.
3. C. Calligaris. *Cartas a um jovem terapeuta*. 4. ed. Rio de Janeiro, Elsevier, 2004.
4. S. Freud (1937), “Análise terminável e interminável”, *Edição standard das obras completas de Sigmund Freud (E.S.B.)*, vol. XXIII, p. 265.
5. S. Freud (1913), “Sobre o início do tratamento”, *E.S.B.*, vol. XII, p. 164.
6. S. Freud (1912), “Recomendações aos médicos que exercem a psicanálise”, *E.S.B.*, vol. XII, p. 147-159.
7. Tomo emprestada essa importante noção de Renato Mezan, que a desenvolve em seu artigo “Problemas de uma história da Psicanálise”. In: J. Birman (org.). *Percursos na história da Psicanálise*. Rio de Janeiro, Taurus, 1988, p. 15-41.
8. Cf. S. Leclaire (1968), O ouvido com que convém ouvir, in: *Psicanalistas*. 2. ed. São Paulo, Perspectiva, 1986, p. 7-24.
9. Lembro, aqui, a célebre descrição dada por Freud em “A questão da análise leiga”: “nada acontece entre analista e cliente, salvo que conversam entre si”. Freud, S. (1926). “A questão da análise leiga”, *E.S.B.*, vol. XX, p. 213.
10. Cf. a excelente formulação desse aspecto no artigo “Presença, implicação e reserva”, de Luis Cláudio Figueiredo, in: L.C. Figueiredo e N. Coelho Junior, *Ética e técnica em psicanálise*, São Paulo, Escuta, 2000, p. 9-50.
11. S. Freud (1922). Dois verbetes de enciclopédia, *E.S.B.*, vol. XVIII, p. 285-312.
12. Filme francês de 2004, dirigido por Patrice Leconte.
13. Cf. F. Fedida, *Clínica psicanalítica: estudos*, São Paulo, Escuta, 1988.
14. P. Aulagnier (1986), “Tempos da palavra e tempos da escuta”, in *Um intérprete em busca de sentido – I*. São Paulo, Escuta, 1990, p. 139-167.
15. P. Aulagnier (1986), “O direito ao segredo: condição para poder pensar”, in: *op. cit.*, p. 257-279.
16. R. M. T. de Lorenzo. “A muralha e a possessão: figurações do mortífero em um obsessivo”, in: L. B. Fuks e F. C. Ferraz. *A clínica conta histórias*, São Paulo, Escuta, 2000, p. 103-116.
17. Para uma visão aprofundada dessa experiência, é imprescindível a leitura do artigo “Psicanálise e pós-graduação: notas, exemplos, reflexões”, de Renato Mezan, in: *Interfaces da psicanálise*, São Paulo, Companhia das Letras, 2002, p. 393-435.
18. Com esses aspectos em mente, organizamos, no inverno de 2004, na UFMG, um ciclo de debates sobre técnica psicanalítica, promovido pelo Curso de Especialização em Teoria Psicanalítica. Nesse evento, quatro psicanalistas e professores da UFMG (Guilherme Massara Rocha, Paulo Carvalho Ribeiro, Cassandra Pereira França e Lúcio R. Marzagão) foram convidados a descrever suas práticas clínicas com base na teoria de J. Lacan, J. Laplanche, M. Klein e da Psicanálise Pragmática. Em seguida, convidamos Carlos Roberto Drawin, da UFMG, e Camila Pedral Sampaio, da PUC-SP, para um debate livre sobre o tema da cura em psicanálise. Pela riqueza e pertinência de seus diferentes enfoques, essas reflexões permitem àquele que se interessa pela psicanálise, seja ele um iniciante ou alguém em formação, perceber o quão ilusório é o engessamento prematuro em uma única visão teórica. Cf. A. C. Carvalho e C. P. França, *Estilos do xadrez psicanalítico: a técnica em questão*, Rio de Janeiro, Imago, 2006.
19. Isso confirma a previsão de Freud sobre os “efeitos fecundadores” da experiência da psicanálise na universidade. Cf. S. Freud (1918). “Sobre o ensino da psicanálise nas universidades”, *E.S.B.*, XVII, p. 215-220.
20. S. Leclaire (1968), *op. cit.*

Considerações a respeito de um princípio ético da Psicanálise: em torno de um caso clínico¹

Sidnei Artur Goldberg

Retomando uma discussão entre ética e psicanálise, o autor defende a prevalência da prática psicanalítica sobre padrões técnicos, apontando a questão da dissolução da transferência como um desses princípios.

Your mother should know

LENNON-McCARTNEY

Uma questão recorrente em nosso campo diz respeito ao tema da ética. A pergunta é: haveria uma ética própria da psicanálise ou deveríamos pensar numa ética geral, frente à qual, qualquer pessoa, analista ou não, pudesse se posicionar? Em artigo que escrevi para o Segundo Encontro Mundial

dos Estados Gerais da Psicanálise, abordei uma questão que delineia o que poderia ser considerado como um princípio ético da psicanálise. Se entendermos por princípios éticos as diretrizes que regem as ações dos psicanalistas, poderemos, sim, falar em ética da psicanálise.

Sidnei Artur Goldberg é psicanalista; editor da revista de psicanálise *Textura*; diretor da coleção *Discurso Psicanalítico* da editora Ágalma; co-autor de *Sobre o desejo masculino* (editora Ágalma); *Temas da clínica psicanalítica* (editora Experimento); *Sexualidade feminina/masculina* (editora Experimento).

Nesse caso, quais seriam os fundamentos que balizariam essa ética, que não fossem simples *standards* técnicos?

O tema da ética da psicanálise está presente desde Freud. Em seus *Artigos sobre técnica*², ele apontou a transferência como ponto de resistência e, simultaneamente, motor da cura, mostrando que grande parte do sofrimento dos sujeitos estava relacionada ao fato de eles estabelecerem um laço com determinadas pessoas que iam encontrando na vida, colocando-as num lugar a que chamou de clichê estereotípico ou, segundo a terminologia de Jung, “imago”. Lacan estende essa idéia e mostra que a esses *outros* (semelhantes), colocados em posição privilegiada de grande Outro, o sujeito se oferece em posição sacrificial de gozo. Por sua vez, Nasio aponta uma tendência do sujeito humano a antropomorfizar o grande Outro – o velho e bondoso Deus, a mãe, o professor, o objeto de uma paixão ou de um ideal sexual... – que no entanto consiste apenas como cadeia de significantes na qual todos estão alienados.

Apesar de, nos *Artigos sobre técnica*, propor uma série de preceitos técnicos – tempo das entrevistas, dinheiro, divã – Freud ressalta que esses preceitos referem-se ao modo por ele encontrado para conduzir os processos analíticos. As pessoas poderiam utilizar outros preceitos técnicos, sem, porém, abandonar alguns referentes essenciais, tais como a associação livre e a dissolução da transferência num momento mais avançado do processo analítico. Em “Recordar, repetir e elaborar”³, afirma que aquilo que não puder ser recordado na fala será repetido na transferência, ressaltando a idéia da transferência como motor da cura.

A posição que o sujeito toma frente ao Outro no processo de análise – também conhecida como neurose de transferência – será instrumentalizada de forma que o

analista possa dirigir o sujeito a um ponto em que ele tenha a possibilidade de não mais repetir o laço marcado pelas características infantis. Esse laço poderá ser eventualmente encenado em jogos sexuais, mas não será reproduzido sob a forma compulsiva de um retorno do recalado.

Tendo em vista essas questões, pretendo abordar um dos princípios condutores da ética psicanalítica, o da dissolução da transferência, que visa a possibilitar ao sujeito deixar de colocar-se numa posição de gozo em relação aos seus semelhantes, postos, estes, no lugar do grande Outro. A cura psicanalítica destaca, portanto, a dissolução da transferência como um dos pontos éticos centrais da psicanálise. Em outros termos, trata-se de evitar que qualquer semelhante possa ocupar o lugar do Outro, ou seja, que qualquer semelhante venha a ser tomado como Outro. Ou, ainda, evitar que ocorra a ab-

solutização do pequeno outro (os semelhantes) na posição do grande Outro. Para reportar esse processo, passemos então ao relato de um fragmento clínico.

Dois tipos de circuitos de gozo

Freya costuma dizer que “nunca consigo descobrir nada”. Afirma que outras pessoas fazem análise e conseguem entender coisas, “eu não consigo, acho que sou muito burra para isto”. As pessoas a quem se refere são mulheres: amigas, pessoas para quem trabalha ou da família. Todas fazem ou já fizeram alguma terapia ou algo que o valha e principalmente são providas das qualidades que lhe faltam, tais como: marido, namorado, filhos, carreira, dinheiro e por aí vai.

Existem dois tipos de circuito compulsivo em que Freya entra de forma alternada. No início de sua análise, aparecia preponderantemente o primeiro, que consiste nas seguintes etapas: algo escutado aleatoriamente sobre os sintomas de alguma doença faz com que ela comece a pensar que pode estar sofrendo do mesmo mal ou de algum correlato. Lembremos o que Freud⁴ nos diz da contaminação histérica em enfermarias: é claro que não se trata de pura imitação, é preciso que haja uma identificação com as causas.

O segundo momento é o que ela define como “eu preciso descobrir o que é, eu quero ter certeza do que é que eu tenho, e é prá já.” Nesse ponto, ela começa a perguntar para as pessoas amigas o que acham que pode ser e o que ela deve fazer. Simultaneamente, marca hora em algum médico. Na consulta, procura conduzir o médico a lhe dizer o que ela pode ter na pior das hipóteses. Sai sempre com requisição de vários exames. Quando isso não acontece, acaba procurando outro médico até que algum a mande para os exames.

O princípio da dissolução da transferência visa a possibilitar ao sujeito deixar de colocar-se numa posição de gozo em relação aos seus semelhantes.

A terceira etapa consistia no desespero em saber o resultado dos exames. Comenta às vezes que é uma sorte ter um seguro-saúde e não precisar pagar pelos exames clínicos. Este é um ponto de engodo, pois o pagamento é muito mais caro, uma vez que o faz com o próprio corpo. Começa então a telefonar, insistentemente, para o médico e para o laboratório, na tentativa de ter acesso imediato aos resultados. O processo chega a tornar-se cô-

Freya chega à sessão extra que pedira e diz: “eu nem sei se vai adiantar ter vindo aqui, mas é que eu cisme agora com uma nova – diz rindo – eu tô louquinha. Enfiei uma coisa na cabeça, mas resolvi passar aqui primeiro para ver se você me ajuda. Eu cisme que eu tô com câncer no pulmão. E se eu estiver com alguma coisa e ninguém sabe? Com meu pai, demoraram para descobrir...” Eu lhe pergunto por que câncer e por que no pul-

resultado como também em razão da aflição por ter de ficar dentro do aparelho de ressonância), então resolvi passar aqui para ver se conseguia tirar esta idéia da cabeça, mas posso ter mesmo, não é, o que você acha? Queria ver se você me explica por que eu tenho de começar com essas histórias” (essas histórias são o que chamei de circuito compulsivo). “Mas eu sei que você não pode me dizer, eu é que tenho de descobrir, só que não consigo. Acho que sou muito burra, nunca consigo entender nada.”

Esse me pareceu um momento interessante em sua análise porque pela primeira vez me procurou antes de iniciar o circuito. Para fazer uma imagem desse momento, poderia dizer que ela se encontrava à *beira do precipício*. Nas outras vezes, sempre chegava quando já estava em meio a consultas e exames. Não era raro desmarcar sessões por conta dessas ocupações. Perguntei, na falta de outras perguntas, em que momento lhe ocorrera a idéia de câncer no pulmão pela primeira vez. Ela disse que não sabia, que não se lembrava, mas de que tinha sido há poucos dias, talvez na sexta ou no sábado. Estávamos em uma segunda-feira. Insisti, disse que talvez fosse importante lembrar no que pensava quando a idéia surgiu.

Freya disse então que, na sexta à noite, tinha ido dormir e acordou para tomar água. Quando passou pela sala, sua irmã assistia a um filme do tipo “*Plantão Médico*”. Viu uma cena em que dois médicos punham uma chapa de pulmão diante da luz e diziam espantados que “aquele paciente parecia não ter nada, quem diria...” Qual a doença? Ela não sabe, só viu esse trecho, mas compreendeu que o paciente estava mal e que até então os médicos não sabiam. Percebe então que o paciente do filme está no lugar que ela imagina para si, mas diz não ter sido exatamente nesse momento que lhe apareceu a idéia do câncer no pulmão.

Para fazer uma imagem desse momento, poderia dizer que ela se encontrava à *beira do precipício*. Nas outras vezes, sempre chegava quando já estava em meio a consultas e exames.

mico para ela mesma, pois é reconhecida pela voz, sendo seu nome identificado pelos atendentes da central telefônica que serve à rede de laboratórios. O tempo de espera é angustiante. Quando, finalmente, recebe a resposta de que não tem nada, sente-se extenuada. Pergunta-se, então, por que sempre entra nessas histórias. Passa um tempo e surge outra questão corporal que a faz perguntar novamente aos médicos: “O que é que eu tenho?”

mão. Ela diz que não sabe. A única coisa que lhe ocorre é que seu pai morreu de câncer no pulmão seis meses antes. Mas por que só agora lhe ocorre o pensamento sobre o próprio câncer? Ela não tinha a menor idéia.

“Na verdade eu marquei uma consulta com um médico para fazer uma chapa no pulmão, mas tenho medo que me mande fazer outros exames, como ressonância (medo pela possível demora em obter o

Na quarta-feira anterior, ela vira pela televisão uma notícia sobre a morte do deputado Eduardo Mascarenhas, só que não informaram a causa da morte. No sábado, leu uma pequena nota em um jornal dizendo que ele morreria de câncer no pulmão. “Sim, talvez tenha sido nesse momento que tenha me vindo a idéia”. Esse novo dado pareceu-me insignificante em relação à cena do filme, mas é mesmo desta forma que se processa o mecanismo do deslocamento: o que é importante nos aparece como banal e vice-versa.

Depois de um momento de silêncio, Freya ri e diz: “você não está lembrando nada em relação a esse nome, não é?”. “O quê?”, pergunto. Ela lembra então o tempo em que seu pai estava no hospital, e passou um dia tendo delírios (seu câncer no pulmão foi descoberto a partir de sintomas neurológicos, pois já se evidenciava uma metástase no cérebro). Ele havia sido medicado por um neurologista que atribuiu os delírios ao tumor no cérebro. Freya havia me telefonado dizendo que a auxiliar de enfermagem, ao chegar ao quarto, chamara seu pai de *seu* Eduardo Mascarenhas. Ela explicou que este não era seu nome, mas a auxiliar informou-lhe que seu pai havia dito que seu nome era mesmo Eduardo Mascarenhas e que era assim que queria ser chamado, pois acreditava estar sendo vítima de um complô.

Na ocasião, Freya achou que a nova medicação prescrita pelo neurologista poderia estar causando os delírios. Pensou em consultar um psiquiatra, queria saber o que eu achava. Concordei com a idéia e disse que iria dar um *chute*, pois eu nem conhecia seu pai – parecia-me interessante que ele houvesse *escolhido* para si o nome de um deputado (o complô era político) que também exercia a psicanálise e a psiquiatria. De fato, o psiquiatra chamado alterou a medicação e ele não teve mais

O que me parece importante, nessa lembrança, é que Freya aparece numa posição diferente daquela em que sempre se coloca: “eu sou burra, não sei nada”. Nas duas situações, de forma inusitada, o que ela articula ganha valor.

delírios até sua morte, alguns meses depois.

O que me parece importante, nessa lembrança, é que Freya aparece numa posição diferente daquela em que sempre se coloca: “eu sou burra, não sei nada”. Nas duas situações, de forma inusitada, o que ela articula ganha valor. Num primeiro tempo, em relação ao saber médico (o neurologista era um *medalhão*) e num segundo, em relação ao *não-saber* do analista, que, naquele momento da transferência, não percebeu qual o alcance do representante da representação, Eduardo Mascarenhas. Concomitante ao *não-saber* do analista (seu esquecimento), um momento de báscula se abre onde ela pode tramar uma rede de deslocamentos entre as cenas e seu sintoma.

Nesse momento, a sessão foi interrompida, apesar de seus protestos, já que queria que eu lhe explicasse exatamente o desenrolar das coisas. O fato é que ela não voltou mais ao assunto da chapa ou do câncer, interrupção inédita, até então, de um circuito de gozo.

Seria muito bom se, a partir deste momento, tudo tivesse sido resolvido, mas sabemos que as coisas não acontecem assim.

Passado um bom tempo de predominância de um discurso monótono em torno de suas doenças, surgiu uma nova questão. Essas duas questões, ou como chamo, dois circuitos, passam a se alternar, em seu discurso, nos anos seguintes.

Esse segundo circuito diz respeito a um *outro* do amor. Ela fica ligada a alguém, mas a todo instante quer saber o que é que o outro sente por ela; qual o *tamanbo* do amor; se o outro sente saudades; quanta... O problema é que, mesmo quando recebe respostas, estas nunca são satisfatórias. Ela diz: “eu sei que não devo ficar perguntando e enchendo a pessoa, mas não consigo. Eu preciso saber...”

Poucas sessões após a ocasião em que falou sobre câncer de pulmão, Freya retomou o relacionamento com um homem casado. No início, dizia que as coisas agora estavam de forma diferente, porque

teve a oportunidade de estar com ele muitas horas por dia. Porém, passado esse período, começou a se incomodar muito com a idéia de que a falta que sentia dele era de um certo tamanho. “Qual será o tamanho da falta que ele sente de mim? Já que eu fico com ele poucos dias da semana, poucas horas, enquanto ele fica comigo e com a mulher e os filhos. Será que ele sente saudades? Será que vai continuar gostando de mim? O que eu tenho de fazer para ele continuar gostando de mim? Quando faço muitas perguntas sobre se ele tem saudades ou se gosta de mim, ele se irrita, será que devo parar? Mas não consigo, se eu não pergunto, ele não fala e eu quero ouvir, quero saber”. Essas são questões que a atormentam no momento.

Chega então a uma sessão e começa a dizer que gostaria que eu lhe desse uma ajuda, que eu lhe dissesse o que ela deveria fazer. Ao tentar explicar como seria essa ajuda, diz que me contaria tudo o que dissesse e o que fizesse e eu lhe diria “o que é certo e o que não é”. Diz isso rindo. Essa prática é feita com algumas amigas que estão sempre ávidas por aconselhá-la. Em seguida começa a falar que seria muito bom se houvesse um manual “que dissesse tudo o que um ‘caso’ deve fazer. Um estudo científico que eu pudesse ler, re-ler, decorar, o que eu esquecesse poderia ir lá e ver”. “Será que naquela hora eu fui chata? Fiz certo? Foi bom?”. Passa a fornecer-me um exemplo, contando uma situação análoga à das inquirições referidas e, ao final, volta-se para mim e diz: “Eu acho que foi certo, você não acha? dá para você me dizer?”

Qual o lugar para o qual, aqui, é convidado o analista? Para o lugar de um saber total, sem falhas, sem furos. De um saber de um tratado científico que tudo sabe sobre o desejo do Outro. Os médicos e as amigas rapidamente se põem a falar do lugar do manual e, com a mes-

Qual o lugar
para o qual,
aqui, é convidado
o analista?
Para o lugar
de um saber total,
sem falhas,
sem furos.

ma rapidez, são por Freya destituídos. Quer dizer, ela demanda a um outro real que ocupe o lugar desta sonhada compilação que lhe daria acesso à verdade. Este lugar é o do Manual.

Há outras sessões que ajudariam a pensar a respeito deste caso, mas, considerando o ponto que aqui nos interessa, vou comentar de forma rápida uma, da qual tenho poucos registros, mas que pode nos mostrar alguns elementos, ao menos na mitologia de Freya, de sua posição sintomática. Não sei dizer ao certo quanto tempo depois daquelas sessões isso se passou. Ela havia trocado de médico. Estava então indo a um que não cedia a seus pedidos. Foi um médico com quem estabeleceu uma interessante relação transferencial. Era um octogenário que conseguiu solucionar alguns de seus sintomas mais persistentes. Como exemplo, cito seu vômito matinal diário após o café da manhã, geralmente durante a escovação.

Ela já havia associado esse sintoma com uma história contada

pela mãe, que dizia que a filha, em seu primeiro ano de vida, vomitava constantemente, sempre após mamar. Esse médico descobriu uma intolerância à lactose. Bastava simplesmente não ingerir derivados de leite para os vômitos sumirem. Freya também amargou uma gastrite por muitos anos e garantia não ter a bactéria *Helicobacter pylori*, pois já tinha feito o teste (com outro médico) por três vezes. No laboratório indicado por ele foi detectada a bactéria que, uma vez tratada, fez desaparecer os sintomas gástricos.

Num certo momento, já livre daqueles sintomas, Freya passou a sentir vertigens. O médico recomendou remédios para labirintite. Como as vertigens voltaram em pouco tempo, o médico pediu uma ressonância de crânio e saiu em viagem, por uma semana. Freya ficou extremamente preocupada com os motivos que teriam levado o médico a pedir tal exame. Ele lhe disse que não havia nada com que se preocupar, mas ela, como sempre, só se acalmaria quando visse o resultado. Estava, porém, incerta sobre se deveria fazer o exame, pois com o médico estando em viagem, se aparecesse alguma coisa estranha, não teria como dissipar as dúvidas sobre algum termo médico que ela desconhecesse, pois poderia ser indicativo de um tumor, algo, como se viu, repetitivo em sua história.

Escolheu fazer o exame. Acabado o procedimento, perguntou ao médico do laboratório, que ela supôs ser recém-formado (tinha aparência jovial), se viu alguma coisa. Ele disse que enviaria o relatório a seu médico. Ela insistiu e ele informou que, quanto às vertigens, não havia visto nada estranho, deveria ser apenas uma labirintite. Mas tinha encontrado algo curioso na região localizada mais ou menos atrás do nariz: ela teria um caroço do tamanho de um *feijão* que seria um *resto embrionário*. Isto a

deixou transtornada, perguntou o que era isso, se poderia virar câncer, como foi parar aí... As respostas do médico foram para que não se assustasse. Ponderou que muitas pessoas também têm isso e que ela nunca o teria descoberto se não fizesse esse exame. Garantiu-lhe que não se tornaria nenhuma doença.

Logicamente, nada disso a tranquilizou. Pesquisou um pouco sobre o assunto e chegou à sessão dizendo que estava com nojo de si; que, além do medo de isso virar um tumor, sentia que tinha algo nojento: “é uma parte de mim, mas não sou eu, que não devia mais estar aí, devia ter apodrecido e ter sido eliminada antes de eu nascer...” Falava chorando, de maneira muito sentida e com expressões de auto-recriminação e autodesprezo. Quando solicitada a associar essas frases a respeito do resto embrionário (parte de mim, nojenta, antes de eu nascer...), lembra de uma história contada várias vezes por sua mãe. Ainda não havia mencionado esta história em sua análise. Freya é a quarta filha de sua mãe. Foi, como diz, uma gravidez indesejada. Sua mãe propagou aos quatro ventos em diferentes momentos de sua vida que já estava cheia e que não queria mais filhos. Quando soube estar grávida de Freya, tentou impedir que a gravidez avançasse. Fez isso de duas maneiras: primeiro pulando de uma escada muitas vezes com as pernas abertas e a segunda sentando no vaso e espremendo a barriga com bastante força, como se estivesse com prisão de ventre (Freya, ao contar essas passagens, fala de um ódio que está sentindo em relação à mãe – esse ódio com o tempo se atenua, mas uma visão crítica e um certo desprezo, salutar, em direção à mãe e a suas opiniões, quase sempre destrutivas, persistirão por muito tempo).

Vemos que os laços que Freya estabelece com alguns *outros* – como médicos, amigas, parceiros e em algum momento o próprio analista – levam-na a uma posição

Vemos que os laços
que Freya estabelece
com alguns *outros* – como
médicos, amigas, parceiros
e em algum momento
o próprio analista – levam-na
a uma posição
de oferenda.

de oferenda. Essa oferenda pode ser pensada em duas direções. A primeira pode ser exemplificada por sua relação com as amigas, na qual se oferece para que elas, esperas, sabidas, descoladas e bem-sucedidas, a analisem, dêem conselhos, digam enfim como agir e se portar para ser feliz (um dia, quem sabe...) como elas. A meu ver, essa posição ilustra o pólo de consistência em que o sujeito pode surgir a partir da repetição (*wiederholungszwang*) quando esta se dá predominantemente no plano do simbólico. A segunda, ilustrada por sua relação com os médicos, para os quais apresenta seu corpo como objeto a ser investigado, por dentro, por fora, no real.

Essa posição de oferenda, que ocupa de forma compulsiva, desencadeia um processo *além do princípio do prazer* – não é à toa que termina sempre exaurida e extenuada (razão para se falar em gozo).

Retomemos. Se parte do sofrimento do sujeito se deve às modalidades dos laços nos quais se enreda, é à alteração destas que a análise visa. A repetição, o acaso, a *tikbé*, acontecerão no transcorrer

do processo transferencial, e, na melhor das hipóteses, esperamos que, aproveitados alguns desses momentos, o sujeito possa enfim fazer algo diferente, quiçá até divertido, com as questões que o movem. ■

NOTAS

1. Trabalho apresentado no IV Encontro Latino-americano dos Estados Gerais da Psicanálise, em São Paulo, novembro de 2005.
2. S. Freud. “Artigos sobre técnica”, in *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud (E.S.B.)*, vol. XII, Rio de Janeiro, Imago, 1976.
3. S. Freud. “Recordar, repetir e elaborar”, *op. cit.*, vol. XII.
4. S. Freud. “A interpretação dos Sonhos”, *op. cit.*, vol. IV, p. 159-160.

Modelos do trauma em Freud

e suas repercussões na psicanálise pós-freudiana

Maria Teresa de Melo e Paulo de Carvalho Ribeiro

Fazendo uma análise comparativa das noções de *trauma*, *pulsão* e *fantasia*, este texto mostra vínculos pouco notados até aqui entre a obra de Freud e a perspectiva de alguns dos seus sucessores.

A tensão entre trauma e pulsão na obra de Freud

Em 2003 foi publicado na França o artigo de Ilse Grubrich-Simitis intitulado “Trauma ou pulsion – pulsion et trauma. Leçons à partir de la ‘fantaisie phylogénétique’ écrite par Sigmund Freud, en 1915”¹. Grubrich-Simitis foi responsável pela edição alemã do manuscrito de Freud “Neuroses de transferência: uma síntese”, encontrado em Londres, em 1983, entre os papéis de Sandor Ferenczi e considerado como o provável 12º ensaio metapsicológico de 1915.

Em seu artigo, essa autora busca interpretar a fantasia filogenética de Freud, que transporta o fator traumático das neuroses para as eras antigas, mais especificamente, para o período glacial. Argumenta que, nesse manuscrito, Freud retoma aquilo que constituiu um problema central de suas pesquisas nos anos 1890-1900, quando substituiu o modelo do trauma na etiologia das neuroses

Maria Teresa de Melo, doutora em Psicanálise pela Universidade Paris VII, é professora do curso de especialização em Teoria Psicanalítica da UFMG.

Paulo de Carvalho Ribeiro, doutor em Psicanálise pela Universidade Paris VII, é professor de pós-graduação em Psicologia da UFMG.

pelo modelo da pulsão. A tese central do artigo de Grubrich-Simitis é a seguinte:

“Freud, com sua fantasia filogenética, renovou, em vista de uma melhor compreensão da patogênese, o esforço teórico no sentido de tornar mais complexo o modelo da pulsão, integrando nele o fator traumático. Tarefa à qual somos ainda confrontados”².

Concordamos totalmente com essa tese de Grubrich-Simitis, acrescentando-lhe, no entanto, a observação de que não é somente no manuscrito de 1915 que esse esforço de Freud está presente, mas também em vários outros momentos de sua obra, quando surgem referências à noção de trauma, conforme buscaremos mostrar nas páginas seguintes. Entendemos que as tentativas freudianas de aprimoramento do modelo da pulsão, pela integração do fator traumático, deixam entrever uma verdadeira tensão entre essas duas noções, de forma tal que não podem ser tomadas como exteriores uma em relação à outra, mas como noções entrelaçadas em sua própria constituição.

Evidentemente, a tensão existente entre trauma e pulsão não passou despercebida às elaborações dos pós-freudianos e diferentes autores propuseram soluções diferentes a essa questão. Localizaremos, na obra de Freud, três modelos teóricos envolvendo a noção de trauma, buscando indicar, em seguida, como cada um deles foi privilegiado, respectivamente, nos trabalhos de cada um de três grandes autores pós-freudianos, a saber, J. Laplanche, J. Lacan e D.W. Winnicott.

Nossa leitura não pretende esgotar todas as possibilidades de trabalho com a noção de trauma na obra de Freud. Outros modelos teóricos certamente podem ser encontrados numa obra tão vasta e fecunda como essa. Mas acreditamos que a reflexão que ora propomos vem ao encontro do que foi indicado por Grubrich-Simitis

Evidentemente,
a tensão existente
entre trauma e
pulsão não passou
despercebida às
elaborações dos
pós-freudianos.

como uma necessidade de tornar mais complexo o modelo da pulsão, integrando nele o fator traumático. Necessidade que se torna tão mais imperiosa quanto mais percebemos multiplicarem-se, na literatura psicanalítica, as referências a psicopatologias fundadas no trauma. Dois grandes congressos de Psicanálise³ abordaram, recentemente, o tema do trauma, contemplando em seus debates desde os microtraumas, que se acumulam na vida cotidiana, até a situação de pessoas ou comunidades submetidas a condições extremas. Falou-se em subtipos do trauma, em experiências traumáticas agudas ou crônicas, em clínica do traumático, entre outros temas. Insistiu-se também na relação do trauma com as novas patologias. Diante desta atualidade do trauma na teoria e na clínica psicanalítica, é importante buscarmos suas raízes em Freud e nos resguardar contra a tentação de substituir, muito apressadamen-

te, o modelo freudiano das neuroses, centrado no conflito psíquico e no recalçamento da sexualidade infantil, por um modelo do trauma que ignore sua relação com o pulsional ou que separe o pulsional do sexual.

Se Freud nos deixou a tarefa de continuar a buscar a integração franca e sem ambivalências do modelo do trauma com o modelo da pulsão, conforme afirma Grubrich-Simitis⁴, essa integração não pode, tampouco, resumir-se ao acréscimo do fator traumático à fórmula etiológica representada pelo modelo da pulsão, como numa somatória de determinações, isto é: trauma + pulsão = fórmula etiológica. Ao contrário, ela deve buscar fazer jus às múltiplas tentativas freudianas de mostrar, por um lado, que a pulsão contém o traumático em sua própria constituição e, por outro, que qualquer situação traumática é necessariamente habitada pela pulsão.

Trauma, sexualidade e recalçamento nas primeiras formulações freudianas e sua retomada por Jean Laplanche

As primeiras incursões freudianas no terreno da psicopatologia, e particularmente no tratamento da histeria, atribuem à noção de trauma um papel central. Na primeira hipótese sobre o desencadeamento do sintoma histérico, compartilhada com Breuer, atribui-se valor etiológico decisivo a um trauma, ou a uma série de traumas. A idéia de um trauma na origem de sintomas histéricos não é original, mas com Freud e Breuer ela ganha destaque em formulações que começam a orientar de forma sistemática a tarefa clínica. Nas elaborações freudianas, subseqüentes ao trabalho em colaboração com Breuer, o valor etiológico do trauma será conservado, fazendo parte, no entanto, de um conjunto conceitual

mais elaborado, que prenuncia idéias cruciais da nascente teoria psicanalítica.

Podemos localizar a primeira concepção propriamente freudiana do trauma na teoria sobre a patogênese da histeria, elaborada em seus primeiros escritos, tanto os não oficiais como o *Projeto de uma psicologia* e as cartas a Fliess, quanto os oficiais, dos quais os mais importantes são: “Hereditariedade e a etiologia das neuroses”, “Novos comentários sobre as neuropsicoses de defesa” e “A etiologia da histeria”, todos eles de 1896.

No texto “A etiologia da histeria”, Freud atribui a J. Breuer a importante descoberta segundo a qual “os sintomas da histeria são determinados por certas experiências que operaram de maneira traumática e que são reproduzidas na vida psíquica sob a forma de símbolos mnêmicos”⁵. Partindo dessa descoberta, ele se vê às voltas com a tarefa de identificar aquilo que confere a uma determinada experiência o valor de trauma, na medida em que nota uma disparidade na intensidade e na natureza das vivências rememoradas pelos pacientes e indicadas como origem de seus sintomas. Isto impede, a princípio, que se atribua a uma determinada categoria de experiências o poder de ocasionar um trauma. Como poderíamos compreender, por exemplo, que um sintoma como o vômito hístico possa ser reportado pela análise à experiência de comer uma fruta parcialmente estragada, ou, em outro caso, a um grande terror num acidente ferroviário? À primeira experiência parece faltar a necessária força traumática e à segunda a adequabilidade para servir como determinante⁶.

Por considerar insuficiente a explicação de Breuer segundo a qual uma experiência, ainda que inócua, pode ser elevada a trauma se acontece ao sujeito em um estado hipnóide, Freud busca a resposta em outra hipótese. Ora, ele

observa que o trajeto que leva do sintoma à sua etiologia mostra-se trabalhoso e revela elementos que não se poderia ter imaginado de início. Ainda que o paciente localize o ponto de partida de seu sofrimento psíquico numa determinada vivência, a análise vai revelando a existência de conexões desconhecidas por ele próprio e constata-se, assim, que a cena apresentada inicialmente como traumática esconde outras cenas. Ao final do processo de desvelamento da cadeia de lembranças, descobre-se a presença constante do elemento sexual, o que o leva a afirmar o seguinte: “Qualquer que seja o caso e qualquer que seja o sintoma que tomemos como ponto de partida, no fim chegamos invariavelmente ao campo da experiência sexual”⁷.

Aí está definido o primeiro ponto significativo do primeiro modelo freudiano do trauma: *o trauma é sempre um trauma sexual*. Mas para alcançar toda a originalidade desse modelo é preciso acompanhar Freud em sua tentativa de entender por que somente o campo da experiência sexual preenche as condições de determinação de um trauma, capaz de provocar sintomas neuróticos. A experiência sexual em questão é um atentado sexual ocorrido na tenra infância, estando aí presente o caráter prematuro de uma vivência imposta à criança por um adulto sedutor, ou por uma criança mais velha que, por sua vez, já tenha sido seduzida. Esta teoria que chamamos hoje de teoria da sedução supõe, por um lado, a criança numa situação de “passividade sexual durante o período pré-sexual”⁸ e, por outro, um adulto sedutor.

O paradoxo contido na idéia de uma *vivência sexual no período pré-sexual* é enfrentado por Freud na concepção de uma lógica totalmente inovadora no que diz respeito às inscrições psíquicas. Ele afirma:

No primeiro modelo freudiano, o trauma é sempre sexual.

“Todas as experiências e excitações que, no período posterior à puberdade, preparam o caminho ou precipitam a eclosão da histeria, operam, como se pode demonstrar, apenas porque despertaram o traço de memória desses traumas da infância, os quais não se tornam conscientes de imediato mas levam a uma liberação de afeto e ao recalçamento”⁹.

Isso explica então por que as experiências que precipitam os sintomas podem variar em intensidade e natureza: elas não são os verdadeiros traumas, pois estes ocorreram na infância. Aqui cabe uma precisão. Embora Freud utilize a expressão traumas de infância para referir-se às experiências que teriam o papel determinante na formação dos sintomas, ele é taxativo quanto à idéia de que o poder patogênico reside na lembrança do atentado sexual e não na própria vivência, o que equivale, em suas palavras à “operação póstuma de um trauma

sexual na infância¹⁰. A lógica inovadora a que nos referimos acima é justamente esta que liga o acontecimento recente a um acontecimento antigo, despertando, *a posteriori*, seu caráter traumático. O primeiro momento é aquele do atentado sexual que não é, em si mesmo, traumático porque, dada a imaturidade sexual da criança, ele não provoca excitação, nem simbolização, ou elaboração psíquica por parte desta. O segundo momento, ocorrido depois da maturidade sexual, corresponde a um acontecimento, que pode até ser banal, mas que, em virtude de uma conexão muitas vezes fortuita, desperta a lembrança do atentado sexual. Essa lembrança já pode, então, ser significada como sexual e provocar a excitação correspondente. E nesse meio tempo, isto é, entre o cedo demais de uma vivência sexual que não pôde ser representada como tal e o tarde demais da possibilidade de resposta sexual, situa-se a condição do desencadeamento de uma excitação excessiva, pois trata-se de uma excitação que não corresponde à vivência atual e sim à vivência passada. Assim, essa concepção do trauma em dois tempos é também a primeira concepção freudiana do recalçamento, contendo, inclusive, uma resposta para o problema da angústia que acompanha o recalçamento ou que o sinaliza, na medida em que ela corresponde a essa excitação excessiva que invade o aparelho psíquico, no momento em que a lembrança da cena sexual é ativada.

É recorrente, entre os pós-freudianos, afirmar que o abandono, por Freud, da teoria do trauma que acabamos de expor é correlativo à importância que a fantasia adquire na seqüência de suas elaborações sobre a etiologia das neuroses. De fato, a partir desse abandono, começa a ganhar força a hipótese de que as lembranças dos traumas de infância correspondem, na verdade, a fantasias alimentadas pela

Entendemos
que o processo
de re-significação
não é outra
coisa senão a
construção de uma
fantasia.

sexualidade infantil, cuja existência impõe-se definitivamente ao pensamento de Freud.

Mesmo seguindo essa linha de raciocínio, muitos autores reconhecem que a oposição entre trauma e fantasia cria “uma dicotomia que, em Freud (tomando a obra em seu conjunto), não existe”¹¹. Com efeito, podemos observar que, mesmo na teoria da sedução, o trauma só se constitui, enquanto tal, no momento em que impressões registradas anteriormente sofrem um processo de re-significação. Ora, entendemos que esse processo de re-significação não é outra coisa senão a construção de uma fantasia. Diríamos, pois, que a diferença entre um momento e outro da obra de Freud não é a presença ou ausência da idéia de fantasia, mas a caracterização da fonte da fantasia. Na teoria da sedução, o fundamento da fantasia é o fato real do atentado sexual, ao passo que na teorização subsequente seu funda-

mento será a sexualidade infantil e seu substrato pulsional.

A ausência de uma concepção da sexualidade infantil constitui, de fato, uma limitação da teoria da sedução que, em contrapartida, revela fecundidade na forma pela qual concebe o advento da sexualidade no sujeito. Dentre os pós-freudianos, foi Jean Laplanche quem apontou para a importância desse primeiro modelo que, embora restrito por Freud ao campo da psicopatologia, contém elementos cruciais para se pensar a constituição do sujeito que interessa à Psicanálise. A interpretação desse modelo, proposta por Laplanche, salienta a articulação entre aquilo que chega do exterior como sexualidade do adulto – como atentado sexual, no modelo freudiano – e aquilo que surge no interior do psiquismo em constituição, como fantasia sexual. Essa interpretação supera a restrição ao psicopatológico, presente em Freud, entendendo que a sexualidade do adulto, que chega até a criança, não se limita ao atentado sexual perverso, mas encaixa-se na categoria de uma sedução generalizada. Isto é, nenhuma criança escapa das mensagens sexuais presentes nos gestos de cuidado do adulto, em seus comportamentos verbais ou não verbais, enfim, mensagens que estão presentes no cotidiano de sua relação com o adulto. Do lado do adulto, podemos dizer o mesmo, pois este não tem meios de se precaver contra a irrupção de conteúdos ligados à sua sexualidade infantil, por se tratar de conteúdos recalçados particularmente despertados na relação com uma criança.

A teoria de Laplanche postula a gênese da sexualidade infantil com base nas marcas deixadas pelas mensagens sexuais do adulto no psiquismo da criança, em vias de constituição. Esse autor está de acordo com o primeiro modelo freudiano do trauma ao reafirmar que aquilo que se constitui como

traumático pertence ao campo da sexualidade. Vai além de Freud, porém, ao superar a oposição entre o traumático e o pulsional, oposição que constituiu um dos principais pontos de impasse desse modelo. Em Laplanche, a pulsão é gerada por aquilo que vem do outro, como mensagem sexual, não tendo, portanto, um fundamento predominantemente endógeno, como será a tendência freudiana dominante após o abandono de sua primeira teoria das neuroses. Com efeito, o papel da sexualidade do outro na constituição do trauma que, por sua vez, funda o inconsciente, será apenas vislumbrado por Freud na seqüência de suas elaborações, mas não será diretamente discutido como foi nesses primeiros tempos¹².

Outro ponto importante ressaltado por Laplanche é a idéia de que o trauma constitui-se por um efeito póstumo, ou seja, constitui-se quando se torna possível

a simbolização de uma vivência precoce; não sendo, portanto, um efeito imediato da impossibilidade de simbolização, no momento da vivência. Nesse sentido, não seria pertinente associar o traumático ao puro afluxo de excitação que invade o psiquismo, antes de qualquer possibilidade de simbolização, pois ele seria justamente um efeito do impacto do universo simbólico sobre o psiquismo nascente e, em particular, das mensagens sexuais veiculadas nesse universo. Poderíamos falar de situações em que esse impacto das mensagens sexuais do outro não encontra vias de metabolização pelo processo do recalçamento, ficando assim incrustadas como objetos fonte de pulsão, sem possibilidade de ligação. Mas essas situações não são da ordem de um inominável absoluto ou de uma excitação gerada unicamente por via endógena.

Para concluir nosso estudo do primeiro modelo do trauma em Freud, destacamos como um de seus pontos mais fecundos a relação estreita que mantinham entre si as noções de trauma, sexualidade, recalçamento e conflito psíquico, articuladas em uma elaborada teoria sobre a constituição do inconsciente. Com isso em mente, passaremos a abordar a concepção de trauma que pode ser depreendida do texto de 1920, *Além do princípio de prazer*.

A analogia entre o afluxo de excitação provocado pelo trauma e o afluxo da excitação pulsional em *Além do princípio de prazer*, e sua valorização por Jacques Lacan

Após o curto período da chamada teoria da sedução, o poder patogênico do trauma não é de todo descartado, mas é enfraquecido. O novo modelo da etiologia das neuroses toma a sexualidade infantil, com seu desenvolvimen-

to e seus pontos de fixação, como fator essencial na determinação dos sintomas. Nesse modelo, o trauma não é concebido como elemento intrínseco à emergência da sexualidade mas como um fator *acidental* nas séries complementares da causação das neuroses. Essa idéia está claramente expressa nas “Conferências introdutórias sobre Psicanálise”, principalmente na conferência XXIII, intitulada “Os caminhos da formação dos sintomas”¹³.

Em 1920, a noção de trauma ressurgiu em um novo modelo teórico, mais especificamente no texto *Além do princípio de prazer*, onde as neuroses traumáticas recebem atenção particular. É importante observar que Freud não está preocupado, nesse momento, em desenvolver uma teoria sobre as neuroses traumáticas e sim em tomá-las como ilustração do fenômeno da repetição. Os sonhos típicos dessas neuroses fornecem uma ilustração, talvez a mais convincente, do fenômeno que o levou à hipótese da pulsão de morte. Ele os considera o exemplo menos dúbio de uma força motivadora que opera na mente sob a forma de uma compulsão à repetição¹⁴. Os sonhos traumáticos não estão a serviço do princípio de prazer e não se encaixam na tese do sonho como realização de desejos. Esses sonhos, que trazem o paciente de volta, com insistência, à situação em que ocorreu o trauma, “estão ajudando a executar outra tarefa, que deve ser realizada antes que a dominância do princípio de prazer possa mesmo começar”¹⁵. Eles esforçam-se por dominar retrospectivamente o excesso de excitação que inundou, de forma inesperada, o aparelho psíquico, e a desenvolver, assim, a angústia cuja ausência fora determinante na produção da neurose traumática.

Se o primeiro passo na abordagem do trauma, em 1920, é a afirmação da compulsão à repetição,

Em 1920, a noção de trauma ressurgiu em um novo modelo teórico, mais especificamente no texto *Além do princípio de prazer*.

o segundo passo é a analogia entre o trauma, como afluxo de excitação vinda do exterior (da realidade externa), e a pulsão como afluxo de excitação vinda do interior (do psiquismo). Se o trauma rompe o escudo protetor em relação aos estímulos externos, a pulsão ameaça do interior e não encontra escudo protetor, que deve ser suprido pelo desenvolvimento da angústia e, conseqüentemente, pelo desenvolvimento de um eu capaz de impedir, pelo recalçamento, o excesso de angústia.

Voltando aos sonhos traumáticos, podemos então compreendê-los como um fenômeno particularmente ilustrativo da compulsão à repetição e de sua associação a um princípio de funcionamento do aparelho psíquico mais primitivo do que o princípio de prazer. Freud apóia-se nesta idéia para formular sua hipótese de que, por detrás desse princípio, atuam as pulsões; notadamente, a pulsão de morte, com sua tendência à eva-

cução da tensão psíquica e à restauração da inércia.

As conclusões alcançadas por Freud, a partir do fenômeno dos sonhos traumáticos, colocam-nos diante de um paradoxo que guarda toda a radicalidade da nova teoria pulsional: se os sonhos traumáticos repetem-se para dominar o afluxo excessivo e inesperado de excitação, para sujeitar a ameaça à vida e, portanto, preservá-la, vemos que, por trás dessa repetição, há uma força que excita e que impulsiona na direção da evacuação total da tensão, com o fim último de restaurar não a vida, mas a inércia total. Podemos pensar então que, nas neuroses traumáticas, o elemento pulsional se sobrepõe à excitação desencadeada pelo trauma não para facilitar sua elaboração, sua redução, mas para torná-las uma tarefa impossível. O poder de excitação da pulsão mostra-se mais recalcitrante do que a realidade traumática em si. Pensamos que aí reside um dos pontos fecundos do *Além do princípio de prazer*, colocado em evidência por Jacques Lacan, como veremos mais adiante.

Comparando o lugar do trauma nesse modelo freudiano com aquele que essa noção ocupava no modelo da teoria da sedução, podemos dizer que o trauma sexual da teoria da sedução é aqui substituído pela pulsão e, em particular, pela pulsão de morte. Com efeito, se o trauma era anteriormente concebido como conseqüência do despreparo do sujeito ante o ataque sexual do outro, nesse segundo modelo ele equivale ao despreparo do aparelho psíquico ante o ataque pulsional. Enquanto no primeiro modelo o traumático é a lembrança de uma vivência quando significada como vivência sexual, aqui o traumático é a própria pulsão.

Se concordarmos com a idéia de que o abandono do primeiro modelo do trauma é correlativo da ênfase na fantasia movida pela

sexualidade infantil e, portanto, correlativo da emergência, no pensamento freudiano, do modelo da pulsão, então podemos dizer que, nessa retomada da noção de trauma, o modelo da pulsão continua a prevalecer. Mas perguntamos: esse momento não representaria justamente uma tentativa freudiana de unir trauma e pulsão num mesmo modelo, da mesma forma que, no primeiro, trauma e sexualidade estavam unidos?

As elaborações de Lacan irão realçar a ligação entre trauma e pulsão no *Além do princípio de prazer*. Esse texto situa-se, segundo esse autor, no final de um percurso freudiano que fora iniciado com o *Projeto de uma psicologia* e que busca apreender, em sucessivas retomadas, o sentido da descoberta do inconsciente¹⁶. A noção de pulsão de morte vem resgatar o sentido da experiência freudiana quando este começava a desvanecer-se pelo regresso, no círculo freudiano, “de uma posição confusa, unitária, naturalista do homem, do eu e, da mesma feita, das pulsões”¹⁷. A grande descoberta da análise é que, no homem, a relação com a realidade não funciona do mesmo modo que a relação genérica, ligada à vida das espécies, pois nele há uma fissura, uma perturbação profunda da relação vital. Os fenômenos que sugerem uma compulsão à repetição mostram que o princípio que governa o sujeito não é um princípio de equilíbrio, de homeostase. Caso assim fosse, a excitação provocada pelo trauma real, como aquele ao qual foram submetidos os neuróticos de guerra, seria assimilável, redutível, quando o perigo estivesse afastado. O que se constata, no entanto, é que essa excitação persiste e escapa a sucessivas tentativas de domínio, de ligação. Percebe-se assim que o ser humano está submetido à economia autônoma da ordem simbólica, com suas estruturas próprias,

As elaborações de Lacan irão realçar a ligação entre trauma e pulsão.

com seu dinamismo. O ponto de surgimento da relação do sujeito com o simbólico não é apreensível, havendo, portanto, em qualquer fenômeno inconsciente, um resíduo não assimilável que leva ao automatismo de repetição. Nesse sentido, a repetição surge como um conceito fundamental da Psicanálise.

Ao concluir sua exposição sobre a repetição e sua relação com o inconsciente estruturado como uma linguagem, no Seminário sobre os quatro conceitos fundamentais da Psicanálise, Lacan não deixa de mencionar a existência, em Freud, de uma atribuição do motor da repetição a um núcleo traumático. A referência ao trauma, nesse caso, não passaria de uma aproximação, no entendimento de Lacan. Os mecanismos psíquicos acionados pelo suposto efeito traumático, tais como as resistências e tudo o que vem se posicionar do lado do *autômaton*, deveriam ser entendidos como efeito de algo cujo poder de mobilização do sujeito, poder de despertá-lo, como diz Lacan, ultrapassa largamente o que se poderia esperar de um trauma tal como Freud o concebeu, ou seja, como trauma sexual. Um mau encontro, uma certa incidência do real como expressão inequívoca da *tiquê*, é o que age na fonte da repetição e responde pela *esquize* que se produz no sujeito.

Se é pelo intermédio dessa *esquize* que o real se mostra, segundo Lacan, o maior cúmplice da pulsão, o fundamento dessa cumplicidade não pode ser encontrado no sexual mas no que ele chama de um *fait factice*¹⁸ como, por exemplo, o estranhamento e a perturbação do homem dos lobos diante do aparecimento e desaparecimento do pênis na cena primária. Muito mais do que uma excitação sexual que não teria encontrado na criança os subsídios para ser experimentada como tal, o traumático da cena primitiva só revelaria sua verdadeira

dimensão num registro outro, não-sexual, no qual a surpresa atinge o sujeito com muito maior contundência, visto que se apresenta aí, ao mesmo tempo, como o que se depreende da insistência repetitiva do significante e como o que resiste à redução pelo efeito ordenador do simbólico.

Parece claro, portanto, que o confinamento do sexual no simbólico, pelas vias da castração e do falo, como prevaleceu em Lacan nas décadas de 50 e 60, impediu que a vinculação do trauma com a pulsão, pelo viés do real, tivesse como corolário a ligação da pulsão com o sexual. Resta saber se os desdobramentos teóricos mais recentes, trazidos pelo que se convencionou chamar segunda clínica, permitirão uma nova inteligência do sexual, capaz de lhe assegurar uma inserção no campo do real, permitindo assim que a conjugação trauma-sexual-real reconduza a sexualidade ao centro de uma teoria que, apesar de ter produzido tan-

tas controvérsias e cismas, tem sido decisiva para a sobrevivência e o avanço da Psicanálise.

Passaremos a considerar, em seguida, a noção de trauma no texto *Inibição, sintoma e angústia*.

O trauma na situação de desamparo em *Inibição, sintoma e angústia* e o ambiente traumático em D.W. Winnicott

Em 1925, Freud retoma a noção de trauma, desta vez com o objetivo de reexaminar o problema da angústia. Este não é evidentemente um problema novo, pois traz em si a interrogação sobre a origem do sofrimento neurótico. Embora seja um problema antigo, ele é agora renovado pelas elaborações que deram origem à segunda tópica. Com a formulação da nova divisão tópica do aparelho psíquico, torna-se necessário repensar a angústia relativamente ao

Parece claro, portanto, que o confinamento do sexual no simbólico, pelas vias da castração e do falo – como prevaleceu em Lacan nas décadas de 50 e 60 –, impediu que a vinculação do trauma com a pulsão, pelo viés do real, tivesse como corolário a ligação da pulsão com o sexual.

processo defensivo. A reformulação da teoria da angústia, nesse texto que estamos analisando, já é muito conhecida, porém, tendo em vista nossos objetivos, faz-se necessário retomá-la, ainda que de forma breve. Até então, a angústia era concebida como uma consequência direta do processo de recalçamento e mantinha uma relação direta com a sexualidade, segundo a idéia de que a libido acumulada pelo recalçamento seria transformada em angústia. Agora, Freud propõe que a angústia não procede do recalçamento mas, ao contrário, constitui-se como motivo para este. A angústia aparece no eu, instância recalcante, como um sinal para o desencadeamento do recalçamento.

Tendo lembrado essa nova proposição sobre a angústia, devemos interrogar de que modo surge a angústia no eu, pois é relativamente a essa questão que a noção de trauma será invocada. O eu, como instância recalcante, tem por função inibir ou desviar o curso da excitação desencadeada no isso pelas moções pulsionais. Essa função é possível em consequência da íntima relação do eu com o sistema percepção-consciência, relação que, aliás, constitui sua essência e o fundamento de sua diferenciação em relação ao isso. O Sistema Pc-Cs recebe excitações não somente do exterior mas também do interior do aparelho psíquico e, por meio das sensações de prazer e desprazer que o atingem desde lá, tenta orientar todo o curso dos processos psíquicos no sentido do princípio de prazer. Dado seu lugar de um ser de fronteira entre o exterior e o interior, o eu debela os perigos internos seguindo as mesmas linhas utilizadas para lidar com os perigos externos, isto é, com tentativas de fuga. Conforme essa analogia, o recalçamento equivale à tentativa de fuga de um perigo proveniente do mundo interno¹⁹.

Assim, quando o eu se rebela contra um processo pulsional no isso, basta dar um sinal de despra-

A angústia
é a reação
ao perigo, reação
a uma realidade
traumática.

zer para atingir seu propósito, com a ajuda do princípio de prazer. Esse sinal de desprazer, que recebe o nome de angústia-sinal, é responsável, então, pelo desencadeamento do recalçamento. A essa explicação acrescentam-se novas interrogações, cujas respostas propostas por Freud irão levar-nos ao papel do trauma na nova teoria da angústia.

De onde provém a energia utilizada para a produção do sinal de desprazer? A resposta é que o eu retira o investimento pré-consciente da representação pulsional a recalçar e o utiliza para o desencadeamento da angústia. Tal resposta, segundo o próprio Freud, esbarra no seguinte problema: como é possível que um simples processo de retirada e descarga produza angústia que, segundo as pressuposições anteriores, requereria um incremento nos investimentos? Notemos que esse problema existe na medida em que, após o abandono do primeiro modelo do trauma, a concepção do

recalçamento não mais contemplou a questão da primeira liberação desprazerosa de afeto, restringindo-se a pensar o recalçamento originário como um mecanismo de contra-investimento. Assim, para enfrentar o problema da origem da angústia, Freud se vê compelido a postular que essa seqüência causal, isto é, a retirada de investimento desencadeando angústia, não pode ser explicada apenas do ponto de vista econômico. A angústia não seria, portanto, engendrada originalmente no recalçamento, mas reproduzida como estado afetivo, de acordo com uma imagem mnêmica pré-existente. Essa imagem mnêmica deverá ter sido registrada por ocasião de uma vivência traumática precoce. É nesse momento que Freud recorre à idéia de um trauma do nascimento como responsável pela vivência que, pela primeira vez, imprimiu ao afeto de angústia certas formas características de expressão.

Podemos notar que é grande o peso conferido à realidade nessa nova teoria da angústia. A angústia é a reação ao perigo, reação a uma realidade traumática, sendo seu protótipo o trauma do nascimento. Ora, a experiência do nascimento é uma experiência situada no domínio do vital, o perigo de que se trata aí é um perigo real, poderíamos dizer, ou mesmo hiper-real, conforme propõe Laplanche, comentando esse texto de Freud:

“Mas no momento em que essa realidade é máxima, em que o perigo está em seu ponto culminante, esse perigo não é percebido enquanto tal; aí está um dos pontos importantes desta discussão de Freud. No nascimento, se algo pode ser considerado como percebido, é unicamente o fenômeno somático da angústia; a idéia de um elo associativo que poderia estabelecer-se entre angústia e perigo – ou entre angústia e separação – é contestável”²⁰.

De fato, o trauma do nascimento é tomado por Freud apenas

como protótipo do afeto de angústia, segundo a idéia de que as bruscas mudanças fisiológicas desse momento fornecem um padrão de expressão corporal que fica registrado no psiquismo nascente, podendo ser repetido em outras situações em que há grande afluxo de excitação. Ele não aceita a idéia de uma *continuidade* entre o trauma do nascimento e as subseqüentes situações de angústia que predis põem à neurose e, por isso, não acredita que a tentativa de Otto Rank tenha solucionado o problema da causação das neuroses.

Portanto, se afirmamos acima que é grande o peso conferido à realidade nessa nova teoria freudiana, temos que acrescentar que a realidade, se concebida como realidade vital, é apenas tomada como modelo, ficando nas fronteiras da teoria e não no seu interior. O trauma do nascimento serve como modelo para o afeto de angústia, como vimos acima, e a reação do indivíduo ante os perigos reais serve como modelo para o mecanismo do recalçamento, conforme afirma Freud: “Em vista dos perigos da realidade, o eu é obrigado a colocar-se em defesa contra certas moções pulsionais do isso e a tratá-las como perigo”²¹. Sendo assim, podemos dizer que a realidade ensina ao eu como reagir ante a pulsão, da mesma forma que o grande e súbito afluxo de excitação do momento do nascimento ensina ao aparelho psíquico o que é o afeto de angústia.

Mas a realidade que está, de fato, no interior da teoria, como aquela que tem o peso de determinação dos sintomas neuróticos, é a sexualidade e, mais especificamente, a sexualidade infantil, expressa, nesse texto de 1926, pela centralidade do complexo de castração. Assim, numa genealogia da angústia, não é o trauma do nascimento que constitui a medida da neurose e sim a angústia de castração. Freud reafirma, portanto, o papel central

da sexualidade e do pulsional no campo da Psicanálise. Preserva, ao mesmo tempo, a idéia de conflito psíquico em que um dos pólos é sempre o sexual.

Todavia, se compararmos os modelos do trauma, que analisamos anteriormente, com o modelo do presente texto, percebemos que, neste último, a realidade externa ganha um peso maior na determinação dos sintomas, ao mesmo tempo que há uma tendência a afirmar a exterioridade entre sexualidade e angústia, ou entre trauma e pulsão. A pulsão se reveste, aqui, de uma positividade dificilmente encontrada em outros textos, perdendo seu caráter traumático e sua ligação íntima com a angústia. Ela não é em si mesma ameaçadora, ou fonte de transbordamento de energia no interior do aparelho psíquico, mas só se torna perigosa quando convoca a ameaça de castração, tomada como realidade exterior. A esse respeito, Freud afirma:

“Chegamos também à conclusão de que uma reivindicação pulsional freqüentemente só se torna um perigo (interno) porque a sua satisfação provocaria um perigo externo, portanto, porque esse perigo interno representa um perigo externo”²².

Poder-se-ia objetar que Freud, na verdade, reserva um espaço para o perigo da própria pulsão, como testemunha a nota de rodapé que aparece no texto, logo após a passagem acima citada, e na qual menciona uma angústia pulsional, normalmente acrescentada à angústia realística. Poder-se-ia também argumentar que a ameaça de castração, considerada nesse texto como um perigo externo, pode ser interpretada, com base nos próprios escritos freudianos, como sendo efetivamente um perigo interno na medida em que tal ameaça só pode se configurar no psiquismo da criança sobre o fundo de sua sexualidade infantil. Ou

Mas a realidade
que está, de fato, no interior
da teoria, como aquela que tem
o peso de determinação
dos sintomas neuróticos,
é a sexualidade e,
mais especificamente,
a sexualidade infantil.

seja, é preciso que existam fantasias sexuais e teorias sexuais para que se possa temer a castração. Nesse sentido, haveria uma relação mais dialética entre realidade externa e fantasia do que deixa entrever esse texto de Freud, em que fica proeminente uma oposição estanque entre o traumático e o pulsional.

Pensamos que essa oposição entre o trauma, representado pela realidade externa e suas falhas, e a pulsão, concebida como endógena, predomina na Psicanálise de língua inglesa e, em particular, inspira a concepção Winnicottiana do trauma. Embora Winnicott não cite explicitamente o texto *Inibição, sintoma e angústia* como referência maior para sua concepção de trauma, sabemos que ele deteve-se neste texto de 1925 para expressar algumas reservas em relação à teoria da angústia aí apresentada e, em particular, em relação à idéia de trauma do nascimento como protótipo do afeto de angústia. Se ele

expressa reservas a formulações tão importantes do texto em questão, como podemos então afirmar que sua noção de trauma encontra aí uma fonte de inspiração? É o que buscaremos esclarecer, em seguida.

Em relação à idéia do trauma do nascimento, como protótipo da angústia, Winnicott afirma:

“Me é difícil aceitar a idéia segundo a qual o que acontece em termos de ansiedade é determinado pelo trauma do nascimento, porque isso significaria que o indivíduo que nasce naturalmente não tem ansiedade, ou não tem maneiras de mostrar que está ansioso. Isto seria absurdo”²³.

Notemos que essa objeção apóia-se na distinção entre experiência do nascimento e trauma do nascimento pois, segundo Winnicott, a maioria das situações de nascimento são normais, não traumáticas, e isso por dois motivos principais. O primeiro deles é que, pressupondo-se que o eu não

existe no momento do nascimento, não há como caracterizar tal momento como traumático no sentido do desencadeamento de angústia. Para esse autor, a palavra angústia aplica-se a uma situação em que o sujeito encontra-se nas garras de uma experiência que não pode evitar e nem compreender. Portanto, se não há um eu interpelado na situação de nascimento, não haverá aí resposta passível de ser caracterizada como angústia.

Uma vez afastada a relação necessária entre nascimento e angústia, o outro motivo que leva Winnicott a rejeitar a relação entre trauma e nascimento é sua idéia de que as experiências normais do nascimento são boas e podem promover a força e a estabilidade do eu. Embora não pressupondo a existência de um eu, nem mesmo a de um *self*, anteriormente ao nascimento, Winnicott afirma a existência de uma continuidade experiencial, por ele chamada de primórdios do *self*, que é periodicamente interrompida por invasões ambientais. A experiência normal do nascimento representa uma dessas invasões, que provocam reações necessárias para se preservar a continuidade experiencial em seu início, inaugurando, outrossim, a possibilidade da oposição entre o eu e o outro.

Uma vez defendida a condição normal e favorável da experiência de nascimento, pode-se então falar de trauma do nascimento quando este representa uma invasão ambiental prolongada, perturbando, além dos limites, o sentido de existência ou a continuidade de ser. Chegamos aqui ao cerne da noção de trauma em Winnicott, pois esta define-se exatamente pelas invasões do meio ambiente em virtude de falhas ambientais, concebidas como as falhas de adaptação da mãe-ambiente às necessidades básicas do bebê²⁴. O estágio mais primitivo da constituição psíquica, chamado de estado de dependência absoluta,

O outro motivo
que leva Winnicott
a rejeitar a relação entre
trauma e nascimento
é sua idéia de que as experiências
normais do nascimento
são boas e podem promover
a força e a estabilidade
do eu.

caracteriza-se por uma unidade formada pelo bebê e pela mãe, num estado de preocupação materna primária. Esse estado significa uma adaptação ativa às necessidades do filho e pressupõe uma capacidade de identificação com ele. A unidade mãe-bebê deve funcionar num equilíbrio tal que a linha da vida do bebê não seja perturbada por um reagir em maior escala do que aquele que pode ser experimentado sem uma perda da continuidade de ser. “A alternativa a ser é reagir, e reagir interrompe o ser e o aniquila”²⁵. Sendo assim, reagir a uma falha ambiental constitui-se em um trauma, caracterizando uma ruptura no self do lactente.

Vemos que Winnicott coloca em relevo a falha da mãe-ambiente como geradora de trauma, da mesma forma que, em *Inibição, sintoma e angústia*, Freud salienta a situação de desamparo inicial do bebê, na origem da situação de angústia. Mas o que, a nosso ver, es-

Vemos
que Winnicott
coloca em relevo a
falha da
mãe-ambiente
como geradora
de trauma.

tabelece maior aproximação entre a concepção Winnicottiana de trauma e o modelo freudiano do texto em questão é a constatação de que, em ambos, o traumático está colocado do lado da realidade (mãe-ambiente em Winnicott e realidade externa em Freud), sendo que essa realidade não tem uma relação direta com o processo que origina a pulsão. O bebê já possui ímpetos pulsionais que só serão traumáticos quando o eu não for capaz de incorporá-los, sendo que a capacidade ou incapacidade do eu dependerá da provisão ou não de cuidados ambientais. Podemos notar a proximidade dessa idéia com a conclusão de Freud, citada anteriormente, de que uma exigência pulsional freqüentemente só se torna um perigo interno porque sua satisfação provocaria um perigo externo.

Conclusão

Não há dúvidas de que a contribuição de Winnicott à Psicanálise é preciosa e que sua concepção de trauma alerta-nos para o cuidado que requerem aqueles pacientes vítimas de invasões ambientais traumáticas. Se há uma clínica do traumático em Psicanálise, o pensamento de Winnicott é rico em elementos que ajudam a definir um enquadre propício a esta clínica. Suas idéias abrem-nos possibilidades para lidar com os traumas que se configuram tanto nos primórdios da constituição do sujeito, pelas falhas da mãe-ambiente, quanto posteriormente, pela sujeição a condições psíquicas demasiadamente penosas, ou mesmo extremas.

Em contrapartida, a articulação entre o pulsional e o traumático, que consideramos ausente em Winnicott, é fundamental para se estabelecer os contornos do pensamento psicanalítico sobre o trauma. Nesse autor, a constituição das relações objetais segue paralela à manifestação das pulsões, de tal forma

que as relações de objeto podem favorecer, dificultar ou organizar as manifestações pulsionais, mas nunca gerá-las. Se o objeto é suficientemente bom, ele apazigua, não excita; ele protege do trauma. Ou seja, a tensão existente entre trauma e pulsão é desfeita ou, pelo menos, reduzida. Em contraste com essa visão, situam-se os dois outros autores, J. Lacan e J. Laplanche, que mantêm a tensão entre trauma e pulsão, no sentido em que esses termos constituem-se num mesmo movimento. No primeiro autor, o encontro do sujeito em vias de constituição com o ambiente, concebido como o Outro, é sempre traumático, ou seja, o encontro do ser com a ordem simbólica representa um traumatismo constitutivo pela própria impossibilidade de recobrimento do Real pelo Simbólico. A pulsão é um efeito desse processo de constituição e não anterior a ele. Laplanche acompanha Lacan no que diz respeito à prioridade do Outro na constituição do sujeito. No entanto, concebe esse outro não como a ordem simbólica em geral, mas como as mensagens sexuais inconscientes do adulto, em particular, sendo que, para Laplanche, a pulsão gerada nesse processo é sempre a pulsão sexual. Para esse autor, no âmago da subjetividade da qual se ocupa a Psicanálise, está a sexualidade infantil, seja em sua forma ligada, como no narcisismo, no amor e nas demais manifestações da pulsão de vida; seja em sua forma desligada e fragmentadora, como nas manifestações perversas da sexualidade e em todas as formas de expressão da pulsão de morte.

A reafirmação da primazia da sexualidade infantil na Psicanálise foi uma constante na obra de Freud. Foi dentro desse espírito que ele manifestou a expectativa de que a oposição entre neuroses traumáticas e neuroses de transferência pudesse ser superada, no breve texto que escreveu em 1919, como introdução ao trabalho de alguns discípulos so-

bre a psicanálise e as neuroses de guerra. Essa oposição entre as duas categorias de neurose, ele a expressa da seguinte forma:

“As neuroses traumáticas e as neuroses de guerra podem proclamar em voz muito alta os efeitos do perigo mortal e podem ficar em silêncio ou falar apenas em tom surdo dos efeitos da frustração no amor. Mas, por outro lado, as neuroses de transferência comuns, de tempos de paz, não dão valor etiológico ao fator de perigo mortal que, na antiga categoria das neuroses, desempenha um papel tão poderoso”²⁶.

Logo em seguida, nos fornece a indicação de que talvez a teoria da libido possa vir a ser estendida às neuroses traumáticas da mesma forma que o foi às neuroses narcísicas, acrescentando que um caminho para isso seriam as investigações das relações que sem dúvida existem entre o medo, a angústia e a libido narcísica. Sobre essas relações, ele nos deu várias indicações no decorrer de sua obra, das quais podemos deduzir que se o medo de um perigo real representa a reação do sujeito diante de uma ameaça à sua auto-conservação, a angústia representa sua reação à ameaça de fragmentação de um eu investido narcisicamente. Ora, por um lado, sabemos que nenhum sujeito reage a um perigo vital movido apenas por um instinto de auto-conservação, pois este, se existe no ser humano, foi totalmente recoberto pela libido narcísica. Sendo assim, um perigo real mobiliza toda a quota de narcisismo disponível para tentar restabelecer uma onipotência ante o desamparo, mas pode revelar, no mesmo ato, o avesso do narcisismo, ou seja, a fragmentação auto-erótica, uma vez que é da energia das pulsões parciais que se alimenta o narcisismo. Por outro lado, é pelo fato mesmo de o sujeito depender de uma unificação narcísica para se preservar que o pulsional auto-erótico representa

sempre a possibilidade de invasão traumática e que o recalçamento deve ser mobilizado contra essa invasão. Chegamos assim a uma outra indicação da aproximação entre as neuroses traumáticas e as neuroses de transferência pois, conforme afirma Freud, “afinal de contas, temos o direito de descrever a repressão [o recalçamento], que está na base de cada neurose, como uma reação ao trauma – como uma neurose traumática elementar”²⁷.

A introdução da pulsão de morte por Freud, sua relação com a compulsão à repetição e com o trauma favoreceram o surgimento de uma separação entre os fenômenos psíquicos atinentes ao inconsciente e aqueles relativos à pulsão. Essa separação, se levada ao extremo, acaba por tornar problemática a própria idéia de pulsão sexual e por desalojar o inconsciente de sua posição central na teoria e prática psicanalíticas. Édipo e castração, desejo e censura, libido e narcisismo, entre outros, tornam-se conceitos associados a uma espécie de primeira era psicanalítica dominada pela descoberta do inconsciente e de sua inextricável ligação com a sexualidade, ao passo que os conceitos de repetição e pulsão, juntamente com o conceito lacaniano de real, tornam-se associados com um mais além não só do princípio de prazer, mas também do próprio inconsciente e do sexual. Antes, porém, de nos apressarmos a aclamar uma suposta nova era da Psicanálise, fundada na pulsão e não mais no inconsciente, julgamos prudente lembrar o caráter insidioso e persistente das resistências que se opõem ao reconhecimento dos aspectos mais perturbadores e desconcertantes da sexualidade. Fiquemos, portanto, atentos e cuidadosos com os argumentos que nos sugerem uma separação entre pulsão e inconsciente, entre pulsão e sexualidade. O trauma talvez seja o principal elemento de uma teoria capaz de

juntar esses conceitos cujos destinos se confundem com os destinos da Psicanálise. ■

NOTAS)

1. Artigo publicado anteriormente, em Frankfurt, no número 11 da revista *Psyche*, com o título: “Trauma oder Trieb – Trieb und Trauma. Lektionen aus Sigmund Freud phylogenetischer Phantasie von 1915”.
2. I. Grubrich-Simitis, “Trauma ou pulsion – pulsion et trauma. Leçons à partir de la ‘fantasie phylogénétique’ écrite par Sigmund Freud en 1915”, in C. Chabert, org., *Sur la théorie de la séduction*, Paris, Éditions In Press, 2003, p. 24.
3. “Traumas” foi o tema do I Congresso Internacional de Psicopatologia Fundamental, realizado no Rio de Janeiro em setembro de 2004; “Trauma: novos desenvolvimentos em Psicanálise” foi o tema do 44º Congresso da Associação Psicanalítica Internacional, realizado no Rio de Janeiro em julho de 2005.
4. I. Grubrich-Simitis, *op. cit.*, p. 53.
5. S. Freud, “A etiologia da histeria”, *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, Rio de Janeiro, Imago, 1976, vol. III, p. 219.
6. S. Freud, *op. cit.*, vol. III, p. 220.
7. S. Freud, *op. cit.*, vol. III, p. 226.
8. S. Freud, “Novos comentários sobre as psiconeuroses de defesa”, *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, Rio de Janeiro, Imago, 1976, vol. III, p. 188.
9. S. Freud, *op. cit.*, vol. III, p. 191.
10. S. Freud, *op. cit.*, vol. III, p. 192.
11. M. Uchitel, *Neurose traumática*, São Paulo, Casa do Psicólogo, 2001, p. 33.
12. Cf. J. Laplanche, *Novos fundamentos para a Psicanálise*, São Paulo, Martins Fontes, 1992.
13. S. Freud, “Conferências introdutórias sobre Psicanálise”, *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, Rio de Janeiro, Imago, 1976, vol. XVI, p. 419-439.
14. S. Freud, “Além do princípio de prazer”, *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, Rio de Janeiro, Imago, 1976, vol. XVIII, p. 37.
15. S. Freud, *op. cit.*, vol. XVIII, p. 37.
16. J. Lacan, O seminário, livro 2: *o Eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1985, p. 54.
17. J. Lacan, *op. cit.*, p. 54.
18. Cf. J. Lacan, *Le Séminaire, livre XI, Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris, Seuil (Points), 1973, p. 82. (Edição brasileira: Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1985, p. 71).
19. S. Freud, “Inhibition, symptôme et angoisse”, *Oeuvres complètes, psychanalyse*, Paris, PUF, 1992, vol. XVII, p. 210.
20. J. Laplanche, *Problématiques I – l’angoisse*, Paris, PUF, 1981, p. 141. (Nós traduzimos).
21. S. Freud, *op. cit.*, vol. XVII, p. 270.
22. S. Freud, *op. cit.*, vol. XVII, p. 282. (Nós traduzimos).
23. D. W. Winnicott, *Textos selecionados: da Pediatria à Psicanálise*, Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1978, p. 322.
24. D. W. Winnicott, *Babies and their mothers*, London, Free Association Books, 1988, p. 62.
25. D. W. Winnicott, *O ambiente e os processos de maturação: estudos sobre a teoria do desenvolvimento emocional*, Porto Alegre, Artes médicas, 1983, p. 47.
26. S. Freud, “A psicanálise e as neuroses de guerra”, *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, Rio de Janeiro, Imago, 1976, vol. XVII, p. 262.
27. S. Freud, *op. cit.*, vol. XVII, p. 263.

Sobre o amor

Fábio Roberto Rodrigues Belo e Lúcio Roberto Marzagão

É um equívoco dizer que o amor é a busca por um objeto perdido. Com base em Freud e na teoria da sedução generalizada, de Jean Laplanche, o presente artigo argumenta que o ser humano é um ser impelido pela pulsão e não pela falta.

1. A presença do perdido

Dante Alighieri termina as três partes de sua *Divina comédia – Inferno, Purgatório e Paraíso* – com a palavra *stelle* (estrelas). No *Paraíso*, o verso final é: “*L’Amor che muove il sole e l’altre stelle*”¹ (o Amor que move o sol e as outras estrelas). Trata-se de um verso subversivo, pois quando Dante escreveu sua obra-prima – por volta de 1300-20 – acreditava-se que as estrelas determinavam nosso destino. A subversão consiste em dizer que contingências muito mais próximas e terrenas, nossas ligações amorosas e não a posição dos astros, determinam nossos destinos.

Tal como se pode depreender do verso de Dante, para a psicanálise, nossas primeiras relações amorosas determinam quem somos. É a partir delas que vamos aprender a praticar os jogos amorosos, a suportar todas as vicissitudes do amor, do abandono à traição, passando pelo ciúme e a sedução. O amor parece ser o lugar de onde todas as outras paixões emergem. Que estranho-familiar afeto é este? Por que ele é tão poderoso? Recordemos um poema de Carlos Drummond de Andrade para tentar responder a essas questões:

“Memória

Amar o perdido
deixa confundido
este coração.

Nada pode o olvido
contra o sem sentido
apelo do Não.

As coisas tangíveis
tornam-se insensíveis
à palma da mão.

Mas as coisas findas,
muito mais que lindas,
essas ficarão.”²

Fábio Roberto Rodrigues Belo é mestre em Teoria Psicanalítica (UFMG) e doutorando em Literatura Brasileira (UFMG).

Lúcio Roberto Marzagão é mestre em Filosofia Contemporânea e professor do curso de especialização em Teoria Psicanalítica (UFMG).

A
segunda
estrofe
do poema
é bastante
enigmática.
O que é o
“sem sentido
apelo do
Não”?

Uma poesia de amor, cujo título é “Memória”, sugere uma relação entre amor e tempo. Na primeira estrofe, duas ações são descritas: “amar o perdido” e a confusão do coração. Amar o perdido é amar o que ficou para trás; amar, no presente, um objeto do passado. Não está claro, no entanto, qual o sentido de “perdido” aqui. Seria desaparecido? E esse desaparecimento teria a ver com a morte ou com o abandono? O poema não oferece resposta a essas questões. De qualquer forma, entretanto, amar o perdido deixa confuso o coração. De um ponto de vista lógico, não é racional “amar o perdido”. Afinal, por que amar algo perdido? Por que amar um objeto que não existe mais? O amor parece perturbar a linearidade do tempo: nossos objetos de amor pretéritos são sempre presentes e determinam quais serão os futuros.

Para a Psicanálise, essa confusão decorre do fato de o incons-

ciente estar sempre presente em nossos jogos amorosos. Adiante, veremos como isso acontece. Por enquanto, basta dizer que a primazia é sempre do passado e das primeiras relações amorosas que fizeram os caminhos por onde percorrerá a pulsão sexual em busca de um objeto de satisfação. A pulsão tem esta característica: não abandonar nenhum objeto que um dia já lhe trouxe satisfação. É a presença de laços inconscientes com o objeto que torna “confundido” o coração do eu-lírico.

A segunda estrofe do poema é bastante enigmática. O que é o “sem sentido apelo do Não”? E por que o olvido não pode nada contra ele? Entender o que é esse apelo é fundamental para a compreensão do poema. O Não, maiusculizado, parece fazer parte do conjunto de elementos negativos que aparecem em todas as estrofes: “perdido”, “confundido”, “olvido”, “insensíveis” e “fíndas”. Esse grupo semântico está em tensão com outro conjunto de imagens e elementos positivos: “coisas tangíveis”, “palma da mão”, “lindas” e “ficarão”. A tensão entre estes dois conjuntos percorre todo o poema. Já a partir do título: memória é uma marca (presente) que simboliza algo ausente. Essa é nossa hipótese inicial: o “apelo do Não” é um outro nome para memória.

Novamente, como na primeira estrofe, o que é posto a prova é a lógica. O Não, como negatividade, não poderia ter voz, não poderia apelar. No entanto, ele se faz ouvir num apelo sem sentido que deixa ainda mais confundido o coração do eu-lírico. A memória guarda também esta mesma contradição: é a presença de algo ausente. O coração se confunde porque a memória parece não ter sentido: o perdido não é perdido efetivamente, ele permanece apelando por amor.

Ora, aquilo que não existe não deveria pedir nada a ninguém. Mas não é o que acontece. Sinal de que

este Não é uma positividade, é algo que existe. Como resolver essa contradição? Basta seguir os passos de Freud: o que parece ser ausência num lugar do mundo mental pode ser presença em outro lugar. O que parece faltar na consciência ainda é presença viva no inconsciente. Registre-se que não estamos equiparando inconsciente com memória; estamos dizendo que o encontro com o objeto de amor deixa marcas que funcionam de maneira *semelhante* à memória. Mas, como o próprio poeta adverte: o olvido não pode nada contra este tipo de memória³. O esquecer da consciência de maneira alguma expande seus efeitos para o inconsciente. Portanto, uma maneira de se interpretar o “apelo do Não” é tomar o “Não” como sendo uma metáfora para o inconsciente, na medida em que ele se apresenta como negatividade, mas não o é realmente. Sua invisibilidade não destitui seu poder, pelo contrário: o aumenta. O apelo do Não parece emanar daquilo que nos é interno e inconsciente: nossos conflitos, fantasias e desejos. Este apelo, enquanto não for entendido, chama toda a libido para si, não permitindo novos investimentos amorosos. Tudo fica insensível, pois a verdadeira sensibilidade está em outra parte, não acessível pelo eu consciente. Seria essa insensibilidade uma defesa contra algum trauma proveniente de um encontro amoroso?

A terceira estrofe descreve a consequência de o amor não respeitar as fronteiras do tempo: “as coisas tangíveis / tornam-se insensíveis / à palma da mão”. Quando amamos o perdido e o passado, as coisas tangíveis e presentes não despertam sensação alguma: quanto mais o perdido é presente, mais perdemos nosso presente. Os objetos perdem sua identidade e se transformam em *coisas*. Parece correto concluir, a partir desta estrofe, que amar é diferenciar, ou seja, destacar – com um nome ou qual-

quer outra marca – alguma coisa de tudo aquilo que o rodeia. Não seria o primeiro sinal de amor de um bebê por sua mãe quando ele a diferencia de todas as outras pessoas? Os versos dessa estrofe dão a entender que a frustração amorosa faz com que a diferenciação entre os objetos perca o sentido. É como se a perda de um objeto de amor implicasse a impossibilidade mesma de amar. O eu-lírico parece estar sofrendo uma “rebelião anímica contra o luto”⁴, tal como descreve Freud (1916 [1915]) a condição daqueles que não conseguem usufruir a beleza das coisas. Estaria o eu-lírico exigindo a imortalidade de seus vínculos amorosos, revoltado contra a transitoriedade deles? Vejamos se a quarta estrofe nos dá uma pista.

Na última e mais famosa estrofe do poema, há uma conclusão extremamente positiva, em contradição portanto com a negatividade das estrofes anteriores. O último verbo aponta para o futuro, o que mais uma vez traz a idéia de que a lei da linearidade do tempo é infringida pelo amor. As “coisas findas”, ao contrário do que se poderia esperar, ficarão. O verso “muito mais que lindas” lembra a fraqueza do olvido anunciada na segunda estrofe, pois, além de lindas, as coisas findas têm algo a mais que não permite esquecê-las. O que é esse algo a mais? O fascínio exercido pelas coisas findas vai além do fascínio estético, isto é, não é apenas a beleza delas que é inesquecível. É como se elas exercessem uma *inescapável sedução* sobre o eu-lírico. Algo inesquecível contra o qual a recusa (o apelo do Não) é impotente (sem sentido). Seduzido, as “coisas tangíveis” tornam-se insensíveis e sem importância para o eu-lírico, pois as “coisas findas”, ligadas ao que já passou (“o perdido”, da primeira estrofe), permanecem exercendo seu fascínio. Na quarta estrofe, o eu-lírico parece já ter

cumprido seu trabalho de luto por esse objeto perdido. O penoso estado psíquico da terceira estrofe se desfez. *O poema é a trajetória de uma revelação: da crença de que o objeto de amor foi perdido até a descoberta de que ele sempre esteve – e estará – presente.*

Podemos agora entender um pouco melhor o poder – estranho-familiar, insistimos – do amor. Seu poder de determinar nossos destinos advém de sua profunda rela-

O bebê humano nasce desamparado e requer cuidados de um adulto para sobreviver.

ção com o inconsciente. Não nos deixemos enganar pelo título do poema: não se trata só do passado, do que ficou para trás. Ao contrário, como o próprio poeta mostrou com maestria: as coisas findas apontam para o futuro, isto é, elas determinam o que irá acontecer. Curiosamente, a “memória” – marca presente do passado – é também, de certa forma, um preságio. De maneira geral, o poema de Drummond pode ser lido como

a descrição de pelo menos duas características do amor: *a permanência de experiências pretéritas no presente; e a impotência do eu frente ao que acontece nas relações amorosas.*

2. As origens do amor

Para justificarmos não apenas o poder do amor como também sua abrangência e presença junto aos temas humanos é preciso compreender suas origens. O bebê humano nasce desamparado e requer cuidados de um adulto para sobreviver. Em outras palavras, a necessidade do outro se estende por um longo período de tempo. Freud, a propósito, lembra que “o homem não parece ter sido dotado, ou ter sido dotado num grau muito pequeno, de reconhecimento instintual dos perigos que o ameaçam de fora”⁵. As crianças não sabem que a altura, o fogo e a faca são perigosos até que sua mãe – ou alguns tombos, queimaduras e cortes – as ensine. Do ponto de vista biológico, o amor, a princípio, são todas aquelas ações de alguém para tentar salvar outrem da morte ou adiá-la. É óbvio que as ressonâncias psíquicas para esse fato serão inúmeras, sendo a primeira delas – quem sabe a mais importante – o binômio amor-morte.

Analisemos alguns trechos dos *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*, de Freud (1905), que ajudam a entender as origens do amor: “[...] a criança aprende a amar outras pessoas que a ajudam em seu desamparo e satisfazem suas necessidades, e o faz seguindo o modelo de sua relação de lactente com a ama e dando continuidade a ele”⁶. A criança aprende a amar a partir de suas primeiras ligações amorosas. No princípio, essas ligações são calcadas no biológico – desamparo e necessidade. Mas, desde a amamentação, o sexual vai se *apoiando* e tomando

terreno do biológico, ou parasitando-o, por assim dizer. É isto o que leva Laplanche a dizer: “a única verdade do apoio é a sedução originária”⁷.

E o que quer dizer que as primeiras ligações amorosas serão o *modelo* para as outras relações futuras? É que nossas manobras amorosas presentes e futuras sempre seguirão as mesmas regras inoculadas na vida pretérita. Significa ainda que a relação será um tipo de “fôrma” a partir da qual as outras relações de desejo vão ser construídas. Freud (1910), quando descreve a fixação de alguns homens pela mãe, lança mão de uma metáfora que podemos aplicar ao que estamos dizendo: “Impõe-se aqui a comparação com a formação do crânio do recém-nascido; depois de um parto prolongado o crânio da criança deve apresentar a forma do canal estreito da pelve materna”⁸. Não deixa de ser curioso notar que até a edição de 1924, em vez de formação, Freud escrevera *deformação* do crânio. Isso dá uma idéia de como amor e destino estão ligados na “psicologia do amor” freudiana. A passividade do bebê implica que as marcas deixadas pelo cuidado materno sejam um tipo de determinante. A deformação não é apenas marca do que aconteceu (a “memória” do poema de Drummond), é também um determinante para nosso futuro.

Há um elemento complicador nessa história: a aprendizagem dos jogos amorosos não se restringe somente à consciência, mas também, e principalmente, ao que acontece num nível inconsciente:

“O trato da criança com a pessoa que a assiste é, para ela, uma fonte incessante de excitação e satisfação sexuais vindas das zonas erógenas, ainda mais que essa pessoa – usualmente, a mãe – *contempla a criança com os sentimentos derivados de sua própria vida sexual*: ela a acaricia, beija e embala, e é perfeitamente claro que a trata

como o substituto de um objeto sexual plenamente legítimo.”⁹

A mãe contempla a criança *a partir de suas fantasias conscientes e/ou inconscientes*. Ela não pode abrir mão de seu inconsciente enquanto cuida de seu bebê. É o cuidado da mãe que *implantar*á a sexualidade na criança¹⁰. O seio, não nos esqueçamos, é também um órgão sexual da mãe. Quando aprendemos a amar, portanto, há um terceiro sempre envolvido: um outro interno à mãe, seu inconsciente. Freud lembra que “a mãe provavelmente se horrorizaria se lhe fosse esclarecido que, com todas as suas expressões de ternura, ela está despertando a pulsão sexual de seu filho e preparando a intensidade posterior desta”¹¹.

Não há amor *puro*, um *instinto materno* desprovido de sexualidade. Ele sempre virá acompanhado de excitações provenientes do inconsciente da mãe. Aliás, pode ser que justamente nesse cuidado que a mãe tem de “evitar levar aos genitais da criança mais excitações do que as inevitáveis”, uma excitação em forma de curiosidade se deposite no psiquismo da criança: *por que minha mãe não quer encostar no meu pipi?*, ela poderia indagar. Também e principalmente em sua forma negativa – quando ele não é dito – o inconsciente da mãe perpetra seus efeitos. É ilusão reduzir a sexualidade ao genital. De um ponto de vista psicanalítico, a sexualidade é perversa e polimorfa, pois estará sempre apoiada nas zonas erógenas do corpo – a pele, o ouvido, o ânus, a boca, os olhos, o olfato. São os cuidados mais banais da mãe – do banho ao abraço carinhoso, do olhar repreensivo à palmada – que excitarão a criança, que implantarão nela uma sexualidade que lhe é estrangeira e que Freud deu o nome de *pulsão*. Continuando com o trecho que estamos examinando:

“Aliás, se a mãe compreendesse melhor a suma importância das

pulsões para a vida anímica como um todo, para todas as realizações éticas e psíquicas, ela se pouparia das auto-recriminações mesmo depois desse esclarecimento. Quando ensina seu filho a amar, está apenas cumprindo sua tarefa; afinal, ele deve transformar-se num ser humano capaz, dotado de uma vigorosa necessidade sexual, e que possa realizar em sua vida tudo aquilo a que os seres humanos são impelidos pela pulsão.”¹²

A tarefa da mãe é erotizar seu bebê, transformá-lo num ser humano impelido pela pulsão. É claro que mesmo se a mãe compreendesse sua função, não poderia deixar de exercê-la se quisesse. É uma função que se exerce à sua revelia. O que pode acontecer é que essa tarefa fracasse: pelo excesso ou pela falta¹³. Freud lembra que o excesso de ternura por parte dos pais é pernicioso, pois vai fazer com que a criança se torne incapaz de renunciar à ternura deles. Este é o

A tarefa
da mãe é erotizar
seu bebê,
transformá-lo num
ser humano
impelido
pela pulsão.

caminho para a neurose: “os pais neuróticos têm caminhos mais diretos que o da herança para transferir sua perturbação para seus filhos”¹⁴. Eis a subversão da biologia pretendida por Freud: não se transmite neurose por herança genética, seus caminhos são bem mais diretos: o excesso de carinho. Neurose é uma recusa a se desligar do outro, mesmo que temporariamente. Em outras palavras, é demandar ao outro um amor total e sem riscos. É claro que esse estado de coisas não acontece somente com os neuróticos. A imagem que Freud nos fornece sobre a origem do amor permite-nos concluir que, em maior ou menor grau, todos os seres humanos, nos primórdios de sua existência, lidam com a seguinte situação: o adulto que cuida do bebê introduz na criança, a partir de seu próprio inconsciente, a sexualidade que o impelirá para a vida ou para a neurose. Eis a versão psicanalítica da bela intuição do poeta: “*Amor;*

O adulto que cuida do bebê introduz na criança, a partir de seu próprio inconsciente, a sexualidade que o impelirá para a vida ou para a neurose.

ch'a nullo amato amar perdona”¹⁵ (amor, que a nenhum amado amar perdoa), ou seja, quem um dia foi amado é compelido a amar.

3. O ser humano é um ser de falta?

Uma das mais conhecidas teorias sobre o amor é aquela enunciada por Aristófanes, no *Banquete*, de Platão¹⁶. Lembremos: é Platão quem fala e não o próprio Aristófanes. Aliás, esse texto é um verdadeiro *mis-en-abîme* discursivo: Apolodoro narra a um companheiro o que ouviu de Aristodemo, que esteve no banquete onde vários discursos foram proferidos. Em outras palavras, a narrativa é um discurso que reproduz um outro discurso que, por sua vez, era a reprodução de vários discursos. Nada mais instigante para um texto sobre o amor. O discurso é sempre proveniente do outro, a linguagem é sempre marcada pela alteridade.

Mas nosso interesse não é discutir a famosa obra de Platão. Desejamos examinar apenas o mito do andrógino. Diz-se que há muito tempo, além dos sexos masculino e feminino, havia um terceiro, o sexo andrógino. Esses seres tinham a forma esférica e, por serem dotados de coragem sem par, atacaram os próprios deuses. E por haverem tentado escalar os céus para combatê-los, Zeus deliberou com as demais divindades que não iria fulminá-los, mas enfraquecê-los, dividindo-os ao meio. Feito isso, as metades passariam toda a existência procurando sua respectiva metade. Para Aristófanes, a saudade desse todo, e o empenho de restabelecê-lo, é o que denominamos amor¹⁷.

Freud tem duas posições a respeito dessa fábula poética. Nos *Três ensaios da teoria da sexualidade*, ele parece recusá-la, na medida em que afirma que o mito de Aristófanes corresponde à *teoria*

popular sobre a pulsão sexual. Já em *Além do princípio do prazer*, mesmo reticente, Freud considera a teoria de Platão como sendo uma hipótese para a origem da sexualidade¹⁸. Ficamos com o primeiro Freud. Para nós, o mito do andrógino satisfaz a teoria popular sobre o amor e é por isso mesmo digno de suspeição. Se ele é tão bem aceito, tão persuasivo entre as camadas populares, não poderíamos suspeitar de que ele contribui para o recalçamento de algo acerca do amor?

Acreditamos que o costume useiro e vezeiro de dizer que o ser humano é um ser de falta é herança do mito do andrógino. Entretanto, propomos uma idéia oposta: o ser humano é habitado por algo estrangeiro a ele mesmo. *O amor seria a busca de apaziguamento deste incômodo interno*. Ou, para usar mais uma vez os versos de Drummond, o amor seria a tentativa de esquecimento das “coisas” que, apesar de findas (recalcadas), permanecem. Alguns encontros amorosos, no entanto, podem excitar de forma demoníaca este outro interno remanescente, daí decorrem fenômenos como o ciúme, os crimes passionais e o luto sem fim pela relação perdida. Outros encontros amorosos podem excitar este outro interno de forma a gerar os estados positivos do amor, a saber, paixão, prazer, enriquecimento narcísico e gratidão. Pensamos que um mesmo objeto de amor, geralmente, provoca os dois tipos de excitação: gera prazer e gera mal-estar. Entenderemos a razão disso quando examinarmos o seguinte trecho de Freud:

“Na época em que a mais primitiva [a mais inicial, *anfänglichste*] satisfação sexual estava ainda vinculada à nutrição, a pulsão sexual tinha um objeto fora do corpo próprio, no seio materno. Só mais tarde vem a perdê-lo, talvez justamente na época em que a criança consegue formar para si uma

representação total da pessoa a quem pertence o órgão que lhe dispensava satisfação. Em geral, a pulsão sexual torna-se auto-erótica, e só depois de superado o período de latência é que se restabelece a relação originária. Não é sem boas razões que, para a criança, a amamentação no seio materno torna-se modelar (*vorbildlich*) para todos os relacionamentos amorosos. *O encontro do objeto é propriamente (eigentlich) um reencontro.*¹⁹

De imediato, notemos que, para Freud, a pulsão sexual está presente *desde o início* no bebê. Discordamos, tal como Laplanche (1992b) o faz, de que a pulsão seja uma força biológica inata, como parece ser o caso da descrição acima. Como já mostramos anteriormente, citando o próprio Freud, a pulsão sexual tem sua origem na relação com a mãe. Não concordamos com o sentido literal da idéia proposta por Freud, qual seja a de que “a pulsão” perde o objeto. A menos que se queira propor a absurda idéia de um *sujeito pulsional*, essa frase tem de ser revista. Quem perde o objeto? Teremos a resposta quando examinarmos as razões dessa perda, apontadas por Freud: a criança forma para si uma “representação total” da mãe, isto é, surge a distinção entre o eu e o não-eu. A pulsão perde o objeto quando *a criança* aparece. O que é perdido é *o contato direto entre a pulsão e seu objeto* – algo que só ocorria quando não havia ego. O que é perdido, então, não é o objeto, mas um tipo de relação com o objeto. Quando o eu se forma e, simultaneamente, o objeto total aparece, a pulsão tem sempre que, necessariamente, passar pela barreira do eu para ter acesso ao objeto. Nossa hipótese é que o momento descrito por Freud nessa passagem é o momento do recalçamento originário. Em um certo ponto da constituição gradativa do eu, no ponto em que esse eu incipiente toma consciência de sua posição passiva diante do outro,

ocorre o recalçamento. De um lado, o recalçado: o corpo passivo, o eu constituído pelo outro. Do outro lado, o recalcante: o eu que assume sua identidade e sua atividade sobre o objeto. Antes de examinar melhor nossa hipótese, continuemos a análise da citação acima.

Freud continua: “a pulsão sexual torna-se auto-erótica, e só depois de superado o período de latência é que se restabelece a relação originária”. Laplanche (1985 [1970]), ao comentar esta passagem, lembra que essa frase destoa da “grande fábula do auto-erotismo, considerado como estado de ausência primária e total do objeto, estado a partir do qual seria preciso encontrar um objeto”²⁰. Essa passagem, no entanto, deixa claro que o auto-erotismo é um tempo segundo, que vem depois de uma relação que já pode ser descrita como *erótica*. O primeiro efeito do recalçamento originário é o auto-erotismo, isto é, a constituição de um corpo (*auto*) ao mesmo tempo fonte de excitação e objeto de satisfação. A relação originária será restabelecida, ou melhor, reencontrada, como dirá Freud adiante. Mas, seria a *mesma* relação de antes da constituição do eu? Qual a diferença entre a relação anterior e posterior ao auto-erotismo?

Por fim, examinemos a frase que fecha a citação de Freud acima: “o encontro do objeto é realmente um reencontro”. Queremos frisar o advérbio *eigentlich*, que quer dizer “propriamente, na verdade, realmente”²¹. Freud não diz que o encontro é uma *tentativa de reencontrar*. Curiosamente, a frase de Freud, apesar de clara, é interpretada usualmente como querendo dizer algo diferente e até o oposto. Vale a pena citar a interpretação de Jean Laplanche, a título de exemplo dessa perspectiva, a nosso ver, correlata à do mito do andrógino:

“[...] o objeto perdido é o objeto de autoconservação, é o objeto da fome, e o objeto que se *tenta*

O que é perdido é o contato direto entre a pulsão e seu objeto – algo que só ocorria quando não havia ego.

reencontrar, na sexualidade, é um objeto deslocado em relação a esse primeiro objeto. Daí, evidentemente, a impossibilidade de, em suma, *nunca reencontrar o objeto*, já que o objeto perdido *não é o mesmo* que aquele que se deseja reencontrar. Aí está a força do “engodo” essencial que se situa no início da procura sexual.”²²

O engodo está, acreditamos, em ler *tenta reencontrar* em vez de *realmente reencontra*. A interpretação dessa frase parece estar em contradição com o restante da análise de Laplanche. Concordamos com o autor quanto à crítica à idéia de um auto-erotismo originário. E é justamente por isso que discordamos de sua explicação sobre o reencontro do objeto. O autor parece supor um *eu autoconservativo* no lugar daquele auto-erótico que acertadamente criticou: alguém só poderia tentar reencontrar o objeto da autoconservação (o leite) se houvesse *alguém* ali. Além do

mais, como alguém poderia saber se o objeto é o mesmo ou não se esse alguém (o ego do bebê) ainda não existia enquanto se relacionava com o tal objeto? Freud está, em certo sentido, correto ao dizer que “a pulsão sexual”, e não o sujeito, “tinha um objeto fora do próprio corpo”. Gostaríamos de propor uma outra interpretação para a frase de Freud.

O bebê ainda não tem um eu formado para ter consciência do que está acontecendo, mas seria absurdo dizer que ele não *experimenta* os afetos da relação com a pessoa que cuida dele. Eis o paradoxo das origens do amor: não há eu para sentir o amor que se dá e o que se recebe e, no entanto, isso acontece. No tempo em que a sexualidade do adulto é implantada no bebê, o eu ainda não se formou. Aliás, o ego só irá se constituir a partir destes elementos eróticos provenientes do outro. Como não há ego, então também não haverá memória e nem critério de comparação (esse é o mesmo objeto que aquele outro). Acreditamos que somente um paradoxo é capaz de descrever as origens do amor: saudade do que não aconteceu. Insistimos, no entanto: algo *aconteceu* efetivamente, mas a instância que poderia perceber o acontecimento, o eu, ainda não estava ali.

Quando encontramos um objeto de amor, realmente reencontramos o objeto das origens. O encontro com o objeto *reativa* esse tempo originário. Não é por acaso que as relações amorosas são ambivalentes. Longe de serem apenas apaziguadoras, como querem os ideais românticos e religiosos, elas reativam todas as excitações das origens – inclusive aquelas ligadas à nossa sobrevivência. O encontro com o objeto traz à tona a sexualidade do outro *em nós*. Essa teoria permite dar sentido a uma estranha frase de Freud: “[...] há algo na natureza da própria pulsão sexual que não é favorável à realização da

satisfação completa”²³. Para nós, o que nos condena à insatisfação é o fato de nossa sexualidade nos ser estrangeira, advinda do outro (eis sua “natureza”), e não a suposta vã procura de um objeto perdido²⁴. *O engodo da procura sexual retira sua força do recalçamento da relação originária*. Como vimos por meio da análise do poema de Drummond, o objeto perdido não desapareceu realmente, ele permanece. Ele não está no passado, ele está dentro de nós: *o objeto perdido é o objeto-fonte da pulsão*. Nas palavras de Laplanche (1999b):

“Através do processo de recalçamento, a alteridade psíquica mudou radicalmente de lugar: na relação copernicana inicial, é a relação com a outra pessoa (*der Andere*) que estava em causa. Uma vez o sistema psíquico fechado sobre ele mesmo, com a constituição do eu como instância, a alteridade se tornou interna: o isso se tornou *das Andere*, o outro por excelência, mas um outro interno”²⁵.

Consideramos a possibilidade de a própria teoria da *falta* e do *objeto perdido* se constituir como uma defesa contra os aspectos angustiantes da relação amorosa originária – seu inextrincável vínculo com a morte e a passividade. Quando nossos pacientes dizem: ninguém me satisfaz; tenho um vazio dentro de mim, podem querer dizer: já estou ocupado com outra relação, há um objeto dentro de mim, um objeto originário, advindo das minhas primeiras relações amorosas. Quando dizem: encontrei minha metade, o homem / a mulher da minha vida, não estariam pretendendo tornar tangível a relação com o objeto originário? Alguns pacientes dizem sentir que *vão morrer* se perderem o amor de suas almas gêmeas. Qualquer semelhança com a situação originária *não* é mera coincidência. Elegendo um parceiro amoroso atual e real, poupam-se do trabalho psíquico de lidar com o objeto (intangível) das

Somente
um paradoxo
é capaz
de descrever
as origens
do amor:
saudade do
que não
aconteceu.

origens. Alguns procuram a análise justamente para tentar sobreviver à ruptura do vínculo que supunham eterno: me ajude a esquecer, ele(a) não sai da minha cabeça. Nesse caso, o objeto originário só ganhou um nome, só encontrou uma tradução. Se o olvido nada pode contra o sem sentido apelo do Não, a Psicanálise deve fazer frente a esse apelo, saber escutá-lo e interpretá-lo. A pessoa da minha vida é, realmente, o objeto reencontrado... no inconsciente. As relações amorosas reabrem a situação originária, para o bem e para o mal. Ora trazem a sensação de completude, ora extrema vulnerabilidade – e nenhuma das opções está isenta de sofrimento psíquico.

No texto “Um tipo especial de escolha de objeto feita pelos homens” (1910), Freud deixa claro: não é para tentar reencontrar a mãe que o homem procura mulheres semelhantes a ela. Não é porque ela falta, mas porque está impregnado

dela. Freud compara esse tipo de escolha ao insaciável desejo-prazer de perguntar (*Fragelust*) da criança. Na verdade, ela só tem uma pergunta a fazer, mas não consegue formulá-la. Não é por um suposto vazio que a criança deseja perguntar, mas porque é compelida por uma pergunta que ela mesma desconhece²⁶.

4. Amor e conflito

Voltemos ao mito do andrógino. O encontro com a metade faltante resultaria, idealmente, em uma relação amorosa cujas características seriam a completude e a ausência de conflitos. A questão posta por esse inusitado encontro parece vicejar em torno do narcisismo. Quando encontro minha metade, encontro um pedaço que originalmente era *também eu*. Entretanto, não são desconhecidas reações adversas ao encontro com esse outro narcísico. Na literatura, por exemplo, encontramos histórias que se referem a um tédio infinito, por vezes seguido de morte. Vale então retomar a questão do surgimento do narcisismo.

Propomos a concepção metapsicológica segundo a qual a origem do *eu* é *alteritária*, isto é, o eu é formado com base nas identificações com o outro. O bebê humano não nasce com um ego pronto. No princípio, três tipos de identificação vão agir simultaneamente. A primeira é a identificação da mãe com seu bebê – essa identificação refere-se a seu narcisismo reencontrado no encontro com sua cria. Esta identificação é fundamental, pois a partir dela a mãe poderá reconhecer e atender às necessidades de seu bebê. Winnicott (1978 [1956]) chamou esse estado de identificação de *preocupação materna primária*²⁷. Obviamente, conflitos inconscientes podem perturbar esse estado. Se a mãe não se sentir bem sendo mãe, por qualquer motivo,

Se identificação, narcisismo e amor são fenômenos inseparáveis, então é de se esperar que a distinção entre o que é eu e o que é o outro (não-eu) seja um movimento lento, e de maneira nenhuma desprovido de angústia.

isso certamente vai influenciar sua capacidade de se identificar com o bebê.

O segundo tipo de identificação é o que se refere às projeções da mãe, que supõe a existência de um sujeito no bebê – não há melhor exemplo dessa identificação que aquele da mãe frente ao ultra-som: a mãe vê um bebê onde há apenas um feto ou, antes, manchas espectrais. Esse processo de pressuposição se mantém durante os primeiros meses de vida: ele é bravo como o pai ou ele é guloso: todos os predicativos atribuídos ao bebê estão comprometidos com o inconsciente da mãe e serão a base da identidade que está se formando.

O terceiro e último tipo é a identificação do bebê com sua mãe. No início da vida do bebê, trata-se de uma espécie de mimetismo e ainda não pode ser chamada propriamente de identificação, pois tal operação psíquica pressupõe um eu, ainda ausente no bebê. A questão mais difícil de se responder quando se estuda a origem do eu é justamente essa: quando o mimetismo, um processo biológico, passa a ser identificação, um fenômeno psicológico? O que podemos afirmar é que a identificação é um fenômeno muito mais complexo do que a imitação e o mimetismo.

Se identificação, narcisismo e amor são fenômenos inseparáveis, então é de se esperar que a distinção entre o que é eu e o que é o outro (não-eu) seja um movimento lento e de maneira nenhuma desprovido de angústia. Não acreditamos em um narcisismo inicial do bebê, onde tudo é ego e só aos poucos ele vai se separando do mundo. Preferimos supor que os momentos de distinção entre eu e não-eu são *simultâneos*. Na verdade, esse movimento nunca termina efetivamente. O narcisismo é o esforço que fazemos para acreditar que somos unos, indivisíveis e de origem não alteritária. A teoria segundo a qual o bebê acredita que tudo é ele, no fundo, deve pressupor a existência de um ego. O fato de não haver distinção entre eu e não-eu não significa que o bebê imagine que tudo é ele. Ora, não há distinção entre eu e outro simplesmente porque ainda não existe eu²⁸.

Dizíamos que o movimento de distinção entre eu e não-eu não é desprovido de angústia. É impossível falar sobre as origens do eu sem apontar um fato decisivo: a passividade do bebê frente ao adulto. Obviamente, essa passividade deixará suas marcas na constituição do sujeito. Ribeiro (2000) já discutiu o tema e, para nossos objetivos, basta

Quando amamos, reencontramos tudo aquilo contra o que o narcisismo faz frente: a origem alteritária do eu e a passividade das origens.

lembrar uma das teses desse autor: o recalçamento originário é o momento onde se separam, de um lado, o corpo passivo das origens e, de outro, o corpo coeso e narcísico. Por corpo passivo entendemos não só o desamparo biológico do bebê, mas também a passividade com que recebe aquilo que vem do outro: do carinho à chupeta, da injeção à palmada. Há pelo menos duas reações possíveis frente a essa passividade. A primeira é o prazer: ser embalado no colo, receber o alimento na boca etc. A segunda reação é a angústia: frente à injeção ou frente à possibilidade de ficar sozinho e em situações de violência, por exemplo.

Na medida em que as fronteiras do eu vão se formando, as intrusões externas tornam-se cada vez mais angustiantes, daí supormos, juntamente com Ribeiro, que *necessariamente haverá recalçamento de um corpo passivo das origens*. Como todo recalçado, este também

está sujeito a retornar. O amor é um dos principais convites para esse retorno. Encontrar com o outro atual reativa tudo aquilo que vivemos com aquele outro (geralmente a mãe) dos primórdios. O amor é conflitivo porque suas origens são um tempo de passividade absoluta contra a qual lutamos para jamais reencontrar. O problema é que o encontro com o objeto de amor é um reencontro. *Quando amamos, reencontramos tudo aquilo contra o que o narcisismo faz frente: a origem alteritária do eu e a passividade das origens*.

Podemos entender melhor por que o mito do andrógino é um dos mais poderosos mitos sobre o amor. Ele recusa o fato de o outro ter sido indispensável na formação do eu. Ele ainda nega, implicitamente, que amor, identificação e narcisismo são inseparáveis. O mito do andrógino, ao aproximar narcisismo e amor, deixa de lado o papel da identificação na formação do eu. Se eu amo alguém que era originalmente eu mesmo, então o outro, no fundo, nunca foi necessário. O mito do andrógino e a correlata ligação estabelecida entre desejo e falta são o retorno do recalçado: ao mesmo tempo expressam algo do recalçado e contribuem para a permanência do recalçamento.

Para Freud (1921), narcisismo e amor objetal estão, muitas vezes, em conflito: “O amor por si mesmo encontra uma barreira somente no amor-estrangeiro (*Fremdliebe*)²⁹, no amor aos objetos”³⁰. Essa frase sugere que o narcisismo vem antes do amor objetal. Acreditamos no oposto: é preciso, antes, um amor-estrangeiro para que haja narcisismo. O amor a si mesmo, no limite, é uma barreira contra o amor-estranho. Encontrar com a outra metade ou com seu “clone” é tentar recusar a *estrangeriedade* necessariamente presente no amor. O encontro com a outra metade é o ideal imaginado pelo eu: um outro

que não me faça lembrar minhas origens. Um outro, cujo amor não seja conflitivo.

A essa altura, pode-se notar que a relação entre eu e outro pode ser esquematizada por meio de um *continuum* cujos extremos são, de um lado, a paixão absoluta, submissa, onde as fronteiras do eu se dissolvem frente ao outro – é o encontro mortífero com a metade especular e o duplo; por outro lado, igualmente mortífero, o narcisismo absoluto e a recusa plena do outro.

5. Amar é dar mais do que se tem

Para exemplificar nosso ponto de vista de que o ser humano não é um ser de falta, mas um ser que deve lidar com uma presença estrangeira nele (o sexual advindo do outro), gostaríamos de examinar um trecho clínico apresentado por Lacan (1998 [1958]), um conto de Rubem Fonseca (1997) e uma fábula narrada por Walter Benjamin (2004).

Lacan narra a história de um paciente que se sente impotente com a amante e que, para se livrar de seu problema, propõe que “ela durma com outro homem, para ver no que dá”³¹. Na mesma noite ela tem um sonho e relata ao amante: “ela tem um falo e sente-lhe a forma sob suas roupas, o que não a impede de ter também uma vagina e, acima de tudo, de desejar que esse falo a penetre”³². O paciente, ao ouvir isso, “recupera no ato seus recursos e o demonstra brilhantemente à sua sagaz companheira”³³. O que aconteceu? Por que o paciente deixou de ser impotente ao ouvir o sonho de sua amante?

Ferenczi (1992) já nos havia alertado que “tendemos *inconscientemente* a contar nossos sonhos à própria pessoa a quem seu conteúdo latente concerne”³⁴. Se aceitarmos a sugestão de Ferenczi, poderíamos dizer que a amante do

paciente de Lacan soube, inconscientemente, atender a um desejo de seu amante.

A demanda que o paciente fez à amante – de transar com outro homem – fornece uma pista para entendermos o efeito do sonho dela sobre ele. Por que ele deseja vê-la com outro? Que lugar ele poderia ocupar nessa cena? O dele mesmo, como *voyeur*. O do terceiro, identificando-se com ele, gozando por meio dessa identificação. E o dela, identificando-se com a amante, gozando na posição dela com um outro homem. Parece que a amante escolhe essa terceira via, pois é um pênis que ela lhe dá de presente através do sonho. É como se ela dissesse: “se você quer um pênis, então eu lhe dou um”.

Podemos, com Lacan, caminhar na direção de uma “homossexualidade recalcada”, mas será preciso ir bem mais longe se quisermos entender essa realização de desejo via parceiro amoroso. Por enquanto, basta notar que, na relação amorosa, um certo movimento pulsional vem à tona, excitado pelo outro. O paciente de Lacan estava impotente porque ele reencontrou algo na sua amante. Algo talvez relacionado à passividade das origens. A emergência desse conteúdo fez o sintoma, a impotência. Com o sonho-presente da amante, ele pôde viver, com prazer, a excitação que ela fazia emergir.

Quando dizemos que amar é dar muito mais do que se tem, queremos dizer que, como no caso exposto, a amante dá algo ao sujeito que ela não sabe que está dando. Para ela, provavelmente, foi um sonho estranho, curioso, que merecia ser contado ao parceiro. Se não dizemos “amar é dar o que não se tem” é porque queremos focar a positividade do inconsciente e não a negatividade do eu. Que a amante deu algo que seu ego não sabia ou não tinha é também verdade, mas é preciso apontar para o desejo in-

consciente: ela deu algo, a partir de seu inconsciente, algo que ajudou seu amante a simbolizar melhor movimentos pulsionais que ela mesma excitava nele. Essa discussão, estamos vendo, nos levaria a pensar na fascinante comunicação do incomunicável, de como é possível essa comunicação de inconsciente para inconsciente – assunto, claro, para outra oportunidade.

Passemos ao nosso segundo exemplo. O conto “Viagem de núpcias”, de Rubem Fonseca (1997), conta a história de um casal que se conhecia desde a infância. Adriana sempre fora apaixonada por Maurício, mas ele, por muito tempo, “a amava candidamente, como se ela fosse sua irmã”³⁵. Um dia, no entanto, os dois informaram que estavam noivos e que iam se casar dentro de seis meses. Durante esse período o apartamento para onde Maurício levava amantes funcionou quase todas as noites. Diversas mulheres com as quais ele mantinha

apenas relações sexuais. O aspecto incestuoso da relação com Adriana parece ter sido a causa de uma inibição sexual sentida desde a primeira noite de núpcias.

Apesar da beleza de Adriana, Maurício não conseguia se excitar com ela. “[...] pensou ansioso em Ludmila e então o seu pênis afinal endureceu e ele deitou-se apressado sobre Adriana, separando abruptamente as suas pernas, temendo que a ereção cessasse”³⁶. Adriana era virgem até aquela noite. O narrador não explica por que Maurício não conseguia se excitar com essa bela mulher que ele amava e por que deveria pensar em uma de suas amantes vulgares para se excitar.

Finalmente, a viagem de núpcias pôde se realizar. Eles vão ao *Grand Canyon* e descem o rio Colorado. No acampamento, Maurício repete seu ritual privado para ver-se livre da angústia. A mesma pressa, o mesmo enigma: “Como é que ele não conseguia se excitar com Adriana, uma pessoa que adorava e que possuía um corpo e um rosto mais bonitos do que os de qualquer outra mulher que conhecesse? Assim que conseguiu uma ereção, pulou sobre Adriana e, ansioso, introduziu apressadamente o pênis na vagina dela”³⁷.

O narrador parece enfatizar o *caráter auto-conservativo* da relação entre os dois, descrevendo a cena sexual como se a cópula fosse apenas... cópula. Há uma estranha atmosfera que cerca esse casal, uma inibição: “eles nunca entravam no banheiro juntos, em seu apartamento novo de São Paulo cada um tinha banheiro próprio”³⁸. Será o jeito recatado de ser de Adriana o que inibe Maurício? Seria ele um daqueles homens que Freud descreve como estando destinado a amar aquela que não deseja e desejar aquela que não ama?³⁹ Parece que sim. O conflito vai ficando cada vez mais intenso, gerando em Maurício uma impotência real, mesmo fazendo ele

Basta notar
que, na relação
amorosa, um certo
movimento pulsional
vem à tona, excitado
pelo outro.

uso de seu ritual: “O calor do corpo da mulher que ele amava e os seus carinhos recatados não lhe despertaram o menor desejo. Enquanto Adriana o acariciava ele imaginou, inutilmente, as mais ardentes cenas lascivas com Ludmila, com Cora, com Janete, com as mulheres despudoradas que freqüentavam o seu apartamento no centro da cidade”⁴⁰.

Por duas vezes, o narrador aponta para um traço de caráter de Maurício: seu horror ao excrementício. Antes de viajar para o *Grand Canyon*, ele perguntara “E como é que a gente?...”, para Adriana, “que conhecia Maurício havia tempo bastante para conhecer seus tabus”⁴¹, responder que havia um recipiente com produtos químicos que ficaria num lugar isolado do acampamento. O narrador insiste, mais adiante, nesse ‘conhecimento’ de Adriana sobre esse traço da vida psíquica de Maurício: “Adriana voltou a se encontrar com Maurício mas nada comentou sobre as suas peripécias no rio. [Isto é, de como ela teve que urinar no rio.] Ela sabia que ele detestava ouvir e jamais menciona assuntos ligados à eliminação de resíduos orgânicos”⁴².

A inibição sexual com a mulher amada e seu horror ao excrementício parecem estar conectados, de alguma forma, na vida psíquica de Maurício:

“Maurício olhou as águas do rio, as montanhas de arenito vermelho, pensou no que estava fazendo naquele lugar, sofrendo por não conseguir fazer amor com a mulher que amava, uma mulher jovem e linda que desejava ansiosamente ser possuída por ele. Que inferno, nem mesmo conseguia defecar, com nojo da privada instalada no mato. Não, decidiu, pelo menos isso ele faria, ia se sentar naquele vaso e ficar lá até esvaziar os intestinos.”⁴³

Quando se encaminhava para o vaso, ele encontra Adriana voltando de lá. Ela passou por Maurício

e sem dizer uma palavra afastou-se apressadamente. No vaso, ele “pôde ver com nítida clareza um enorme bolo fecal marrom-escuro submerso no fundo”. Ele pensou, bloqueando ainda mais seus intestinos: “aquela asquerosa, imensa massa excrementícia fora expelida por Adriana, e essa constatação o encheu de horror”⁴⁴.

Curiosamente, depois dessa cena, Maurício observa Adriana “como se a visse pela primeira vez”. Adriana diz que está com vergonha porque ele viu o que ela tinha feito e perguntou se ele havia ficado chocado. Ele diz que sim, mas que a vendo não estava mais. A surpresa é que naquela noite Maurício recuperara sua potência sexual, uma “virilidade latejante”. E pela primeira vez o narrador descreve o ato sexual entre os dois como se houvesse algo além da necessidade: “Deitaram-se e ele beijou Adriana na boca, sorvendo a saliva dela, e paciente-mente percorreu com a língua as

mais recônditas partes do corpo da mulher que amava, pois sabia que tinha tempo e que o seu desejo por ela se tornara inexaurível”⁴⁵.

Tomemos desse conto apenas o que nos interessa no momento. Uma maneira de se interpretar essa história é tomar o excrementício como metáfora da imoralidade. O imoral e o excremento são sujos e devem ser feitos às escondidas. Quando Maurício vê que Adriana é “suja” como as outras, ele pode amá-la. Adriana realiza o maior desejo de Maurício: encontrar um compromisso entre a mulher suja e a mulher amada. Uma outra forma de se interpretar seria apontar para o desejo pelo excrementício, a cropofilia. Maurício concordaria com o eu-lírico do poema “Merda e Ouro”, de Paulo Leminski, cujos versos finais dizem: “não há merda que se compare / à bosta da pessoa amada”⁴⁶. É bem evidente que Adriana não sabe disso, ou melhor, sabe parcialmente pois reconhece o tabu de Maurício. O bolo fecal é o presente de Adriana – algo que ela dá sem saber que está dando e que Maurício recebe também sem saber ao certo o que está recebendo. Amar é dar muito mais do que se tem. Mas é também receber muito mais do que se imagina.

Walter Benjamin (2004) narra a fábula de um rei que tinha todo o poder da Terra, mas que se tornava cada vez mais melancólico. Certo dia, ele chama o cozinheiro e lhe pede uma omelete de amoras. Não qualquer omelete, mas uma omelete tal como a que saboreou cinquenta anos antes. Naquela época, seu pai travava uma guerra que o obrigou a fugir com o filho para uma floresta. Quase a morrer de fome e cansaço, encontraram uma velhinha que lhes ofereceu uma omelete de amoras. Imediatamente, o rei se sentiu “maravilhosamente consolado”. Muito tempo depois, o rei tentou em vão procurar aque-

A inibição sexual
com a mulher
amada e seu horror
ao excrementício
parecem estar
conectados,
de alguma forma,
na vida psíquica
de Maurício.

la velha senhora. Ninguém além dela saberia preparar a omelete de amoras. Por isso mesmo ele havia chamado o cozinheiro: ele queria uma omelete como aquela. Caso seu desejo fosse cumprido, o rei deixaria para ele todo o seu reino; caso contrário, o cozinheiro seria executado. O cozinheiro disse que sabia fazer a omelete de amoras e que conhecia todos os seus segredos. Acreditava, porém, que deveria morrer, pois sabia que a omelete que ele fizesse não agradaria ao paladar do rei, pois ele não tinha os temperos daqueles outros tempos: “o perigo da batalha, o calor do fogo, a doçura do descanso, o presente exótico e o futuro obscuro”⁴⁷. Tendo ouvido isto, o rei desistiu da omelete e encheu de presentes o cozinheiro.

A interpretação do cozinheiro-analista forneceu ao rei o *insight* de que ele precisava: você está confundindo a omelete com os “temperos” invisíveis que a condimentavam. O rei talvez tenha percebido que não havia perdido nada realmente; ainda permaneciam nele os efeitos do presente exótico e do futuro obscuro. Amar o perdido é apenas uma maneira de revoltar-se contra o gozo sempre transitório dos nossos vínculos amorosos. O cozinheiro possibilitou que o rei percebesse que, mesmo tendo todo o poder e todos os tesouros da Terra, ainda permaneceria o desejo de ter ou de ser alguma coisa. Não porque lhe faltasse algo, mas porque ele era compelido por algo. O cozinheiro sabia que não podemos separar nossos desejos da situação que os constituiu. Talvez, ele também soubesse que é justamente isso que faz nosso desejo ser algo estrangeiro a nós mesmos e a necessária consequência disso: a busca incessante e paradoxal de apaziguamento e excitação. ■

NOTAS

1. D. Alighieri, *A divina comédia*. Trad. Cristiano Martins. 5. ed. Belo Horizonte, Itatiaia, 1989.
2. C. Andrade, *Poesia completa*, Rio de Janeiro, Nova Aguilar, 2002, p. 252.
3. Seria demais pensar na homofonia entre *olvido* e *ouvido* e dizer que também o ouvido não cessa de escutar o não do objeto de amor perdido?
4. S. Freud, “Sobre a transitoriedade”, in *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago [E.S.B.], 1969 (1916[1915]), vol. XIV, p. 346. S. Freud, “*Vergänglichkei*”, in *Gesammelte Werke*. Frankfurt am Main: Fischer [G.W.], 1999 (1916 [1915]), vol. X, p. 359.
5. S. Freud, *Inibição, sintoma e ansiedade*, in *E.S.B.*, 1969 (1926[1925]), vol. XX, p. 193; S. Freud, *Hemmung, Symptom und Angst*, in *G.W.*, 1999 (1916[1915]), vol. XIV, p. 201.
6. S. Freud, *Os três ensaios sobre a teoria da sexualidade*, in *E.S.B.*, 1969 [1905], vol. VII, p. 209-10; S. Freud, *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie*, in *G.W.*, 1999 [1921], vol. V, p. 124.
7. J. Laplanche, “La pulsion et son objet-source”, in _____. *La révolution copernicienne inachevée*. Paris, Aubier, 1992b, p. 238-9.
8. S. Freud, Sobre a tendência universal à depreciação na esfera do amor (Contribuições à psicologia do amor II), in *E.S.B.*, 1969 [1912], vol. XI, p. 152; S. Freud, *Beiträge zur psychologie des liebeslebens*, in *G.W.*, 1999 [1912], vol. VIII, p. 70.
9. S. Freud, *E.S.B.*, vol. VII, p. 209-10; S. Freud, *G.W.*, vol. V, 124, grifo nosso.
10. Implantação da sexualidade é um conceito de Jean Laplanche que designa o fato de “os significantes aportados pelo adulto se encontrarem fixados, como em superfície, na derme psicofisiológica de um sujeito no qual uma instância inconsciente não é ainda diferenciada” (J. Laplanche, “Implantation, intromission”, in _____. *La révolution copernicienne inachevée*. Paris, Aubier, 1992a, p. 358).
11. S. Freud, *op. cit.*, p. 210; S. Freud, *op. cit.*, p. 124.
12. S. Freud, *op. cit.*, p. 210; S. Freud, *op. cit.*, p. 125.
13. Os efeitos da falta da mãe e das privações sofridas precocemente são estudados por diversos autores, dentre os quais destacamos Winnicott (1999). É tentador comparar os efeitos desta falta real da mãe – da constituição do falso *self* à morte – com os efeitos da falta simbólica, centro de uma freqüente teoria sobre o amor. A falta real leva à desesperança e à morte do amor. A falta simbólica levaria à esperança e à busca do objeto perdido. Não é suspeito marcar com o mesmo significante a causa de efeitos opostos?
14. S. Freud, *op. cit.*, p. 210; S. Freud, *op. cit.*, p. 125.
15. D. Alighieri, *op. cit.*, Inferno, vol. V, p. 103.
16. Platão. *O banquete*. Trad. Carlos Alberto Nunes. 2.ed.rev. Belém, EDUFPA, 2001.
17. O discurso de Aristófanes encontra-se entre os parágrafos 189c e 193e. Cf. Platão (2001).
18. Laplanche (1999a) critica esta dupla posição de Freud com relação ao mito do andrógino. Para ele, aceitar a teoria de Aristófanes como equivalente à teoria psicanalítica sobre a sexualidade faz parte do recalamento da sexualidade “demoníaca” de 1905 em prol de um Eros unificador. Para Laplanche, o aspecto demoníaco da pulsão sexual reaparecerá (retorno do recalado) sob a forma da pulsão de morte. Cf. J. Laplanche, “La soi-disant pulsion de mort: une pulsion sexuelle”, in _____. *Entre séduction et inspiration: l'homme*. Paris, Quadrige/PUF, 1999a, p. 189-218. Os comentários de Freud sobre Platão: *E.S.B.*, vol. VII, p. 128; *G.W.*, vol. V, p. 34 e *E.S.B.*, vol. XVIII, p. 78; *G.W.*, vol. XIII, p. 62.
19. S. Freud, *op. cit.*, p. 209; S. Freud, *op. cit.*, p. 123, grifo nosso.
20. J. Laplanche, *Vida e morte em Psicanálise*. Trad. Cleonice P. B. Mourão e Consuelo F. Santiago. Porto Alegre, Artes Médicas, 1985 [1970], p. 27.
21. *Eigentlich* pode é também adjetivo quando flexionado e tem o mesmo sentido do advérbio, por exemplo: *Das eigentliche Problem liegt woanders* (o verdadeiro problema está em outro lugar).
22. J. Laplanche, *op. cit.*, p. 27.
23. S. Freud, *op. cit.*, *E.S.B.*, vol. XI, p. 171; S. Freud, *op. cit.*, *G.W.*, vol. VIII, p. 89.
24. Em outra passagem, Freud compara a pulsão sexual a um tóxico que não pode ser metabolizado completamente. A descoberta de Freud é esta: somos insatisfeitos sexualmente porque nossa sexualidade não é realmente “nossa”. Cf. S. Freud, “Conferência XXIV: o estado neurótico comum”, in *E.S.B.*, 1969 (1917[1916-7]), vol. XVI, p. 452-3.
25. J. Laplanche, “Buts du processus psychanalytique”, in _____. *Entre séduction et inspiration: l'homme*. Paris, Quadrige/PUF, 1999b, p. 233.
26. Cf. *E.S.B.*, vol. XI, p. 153; *G.W.*, vol. VIII, p. 72.
27. Cf. D. Winnicott, “Preocupação materna primária”, in _____. *Textos selecionados da Psicanálise à Psicanálise*. Trad. Jane Russo. Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1978 [1956], p. 491-8.
28. Permanece a questão de como pode ser descrita, do ponto de vista do bebê, a sua relação com a mãe, antes do aparecimento de seu ego. Tarefa difícil, à qual, por enquanto, fazemos apenas a crítica de uma imagem comum: a idéia de que o bebê está em simbiose com a mãe. Ora, tal concepção não implica um sentimento de identidade já nas origens? Um tipo de “eu sou tudo”? Não estaria essa imagem pressupondo, em vez de negar, a presença de um ego desde os primeiros momentos de vida?
29. Freud quis dizer aqui “amor ao estrangeiro”, mas há algo de estranho na palavra *Fremdliebe* que preferimos expor na tradução. O amor-estranho, amor-estrangeiro é aquele que vem do outro, mas que nunca é completamente apropriado, metabolizado pelo sujeito.
30. S. Freud, *Além do princípio do prazer*, in *E.S.B.*, 1976 [1920], vol. XVIII, p. 130; S. Freud, *Jensits des Lustprinzips*, in *G.W.*, 1999 [1920], vol. XIII, p. 112.
31. J. Lacan, “A direção do tratamento e os princípios de seu poder”, in _____. *Escritos*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1998, p. 637.
32. *Ibidem*.
33. Lacan, *op. cit.*, p. 638.
34. S. Ferenczi, “A quem se contam os sonhos?”, in _____. *Psicanálise II*. Trad. Álvaro Cabral. São Paulo: Martins Fontes, 1992, p. 17. (Obras Completas / Sándor Ferenczi; 2).
35. R. Fonseca, “Viagem de núpcias”, in _____. *Histórias de amor*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997, p. 35.
36. R. Fonseca, *op. cit.*, p. 39.
37. R. Fonseca, *op. cit.*, p. 45.
38. R. Fonseca, *op. cit.*, p. 45.
39. Cf. *E.S.B.*, vol. XI, p. 166.
40. R. Fonseca, *op. cit.*, p. 52.
41. R. Fonseca, *op. cit.*, p. 41.
42. R. Fonseca, *op. cit.*, p. 48.
43. R. Fonseca, *op. cit.*, p. 53-4.
44. R. Fonseca, *op. cit.*, p. 54.
45. R. Fonseca, *op. cit.*, p. 55-6.
46. P. Leminski. *Distraídos venceremos*. 5.ed. São Paulo, Brasiliense, 1993 [1987], p. 30.
47. W. Benjamin, “Omelete de amoras”, in _____. *Rua de mão única*. Trad. Rubens R. T. Filho e José C. M. Barbosa. São Paulo: Brasiliense, 2004, p. 219-220. (Obras escolhidas, II).

Função-alfa e estilo de pensamento em Bion:

uma aproximação por meio da experiência da alteridade

Adriana Salvitti

A criação do conceito de função-alfa e o estilo de Bion podem ser vinculados pela experiência da alteridade. Notar como ela se faz presente em seu pensamento favorece a compreensão de sua teoria do pensar.

O conceito de função-alfa foi formulado por Bion no início da década de 1960, com base nas exigências de sua clínica, associadas a inadequações que, para ele, existiam nas teorias de Freud e de Melanie Klein e pediam novas considerações e abordagens epistemológicas. Seu desenvolvimento ocorreu por meio do atendimento de pacientes considerados difíceis (como esquizofrênicos, neuróticos graves, dependentes químicos) nos anos 50, combinado a um estilo característico, passível de ser percebido desde suas investigações sobre o funcionamento mental de grupos realizadas nos anos 40.

Apesar de o trabalho com grupos e o conceito de função-alfa não estarem diretamente relacionados em termos teóricos; de o primeiro representar uma via de abordagem psíquica diferente daquela do atendimento individual, é possível notar um vínculo implícito entre essas atividades, dado por algo de essencial no modo de Bion pensar e elaborar suas idéias. Esse modo levará autores – como Donald Meltzer – a buscar, nas diferentes

Adriana Salvitti é psicanalista, psicóloga e doutoranda em Psicologia pelo Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo. Bolsista do CNPq.

facetas do estilo de Bion, uma linha de inteligibilidade para seu método de exposição teórica e o objetivo subjacente a ele. Acredito que uma característica essencial dessa faceta seja o modo como a alteridade se apresenta em seu pensamento.

Em linhas gerais, o conceito de função-alfa representa uma qualidade da personalidade para lidar – de modo criativo e pessoal – com os dados de uma experiência emocional que, sem essa função, permaneceriam presentes, mas não assimilados pelo eu. Os dados não trabalhados por essa função, nomeados de elementos-beta, são associados por Bion na forma de uma analogia à matéria não digerida e tóxica do processo digestivo. Assim, a operatividade da função-alfa está diretamente relacionada com esses dados e não pode ser pensada independentemente deles – seja por sua existência, seja por características do processo de conversão da matéria

O conceito de função-alfa representa uma qualidade da personalidade para lidar com os dados de uma experiência emocional que permaneceriam presentes, mas não assimilados pelo eu.

bruta em alimento, ou melhor, em uma abstração¹. Essa função age no início do processo de sofisticação do pensamento, modificando o que há de concreto na experiência com o mundo interno ou externo, em direção à formação do pensamento simbólico.

Pode-se afirmar, então, que essa função pressupõe a presença de uma alteridade, por vezes radical, e seu bom funcionamento implica admissão e sustentação psíquica e emocional da mesma. Prosseguindo com associações abstraídas do trato digestivo, a assimilação de dados de uma experiência não é, para Bion, o mesmo que dissolver ou eliminar algo de sua alteridade, e representa os primeiros passos para que esta venha a ser tratada como tal.

Guardadas as devidas proporções, as características da personalidade ligadas à função-alfa estão relacionadas à maneira como Bion desenvolve e apresenta suas próprias idéias. A observação da proximidade existente entre essas características, seu estilo e suas elaborações mais abstratas pode facilitar a apreensão do conceito e o contato com sua teoria. Para esse autor, há uma via de mão dupla constante entre as abstrações teóricas e a prática, ainda que ela nem sempre esteja clara em suas discussões. Como diz Lansky, “em termos de formação de teoria, o trabalho de Bion sempre lida com o concreto, não importa o quão abstrato e matemático pareça ser”². Minha proposta será, portanto, destacar o que há de essencial no conceito de função-alfa e formar uma idéia sobre aquilo que tornou necessária sua concepção.

O processo de criação desse conceito em particular e as teorizações de Bion em geral estiveram intimamente ligados a um interesse filosófico pelos fundamentos da Psicanálise e do processo analítico, assim como à caracterização de seus elementos essenciais. Em sua

teoria, são frequentes as reflexões sobre o método e as condições de possibilidade para o acesso da personalidade à realidade de uma experiência emocional, tanto do lado do paciente quanto do lado do analista. O conceito de função-alfa procurou dar conta de descrever a maneira como a realidade se tornaria psicologicamente disponível e, além de ser um dos principais componentes de sua teoria do pensar, é um dos dispositivos que levaram à elaboração dessa mesma teoria. Para desenvolver essa idéia proponho que, em vez de entrarmos em um terreno mais característico da filosofia, realizemos uma aproximação com algumas questões que a prática clínica colocava aos psicanalistas naquela época.

Durante os anos 40 e 50, discípulos de Melanie Klein na Inglaterra, assim como psicanalistas fora daquele país, procuraram adaptar a técnica clássica ao atendimento de psicóticos, contribuindo para a continuidade de um campo de trabalho e de pesquisa ainda bastante incipiente e incerto. Até então, esse campo havia sido pouco explorado pela psicanálise e era encarado com desconfiança e descrédito quanto à efetividade do tratamento. Porém, muitos trabalhos, realizados principalmente a partir daqueles anos, são considerados bem-sucedidos e levaram a importantes avanços na técnica e a ampliações conceituais, como a maior compreensão do funcionamento mental primitivo e de sua relação com o processo de formação simbólica.

Quanto à técnica, apesar de o grupo de analistas próximos a Klein entender que dava prosseguimento às recomendações freudianas com apenas algumas alterações, criaram-se, de fato, novos procedimentos e objetivos e, assim, um novo estilo clínico³, acrescido de uma metapsicologia própria⁴.

No entanto, é principalmente por meio dos trabalhos de Bion que

se tornam explícitas as dificuldades do analista durante o atendimento e a qualidade pouco firme do terreno pesquisado. O conhecimento obtido não tornava esse campo necessariamente mais viável e mais acessível ao psicanalista em sua prática. A qualidade traumática da relação entre paciente e analista, e as condições para a observação e investigação analítica foram temas freqüentes de suas reflexões.⁵

Bion destacou a dimensão do desconforto, da incerteza e do desamparo do analista, associada à dispersão e à fragmentação dos dados da experiência clínica. Contudo, seus relatos de caso também evidenciam uma franca disposição para suportar situações de intensa pressão emocional, por meio da qual podemos apreender algo do lugar e do modo de ser analista.

Seu artigo "On arrogance", de 1957⁶, ilustra bastante bem a situação precária vivida pela dupla analítica em um determinado momento da análise, quando as interpretações conhecidas não serviam mais e o paciente mal podia articular-se verbalmente. Aos poucos, apresenta a saída inusitada a que consegue chegar com a ajuda do paciente, a partir da sensação de estar perdido, e ainda assim ser capaz de sustentar (*stand*) a situação. Vale a pena conferir no dicionário a riqueza de sentidos da palavra inglesa *stand*, presente no texto original e utilizada por Bion para descrever seu estado mental durante a sessão. Em trabalhos posteriores, serão amplamente desenvolvidas as características das funções analíticas, como a capacidade de conter e de sonhar, na sessão, experiências primárias como essa. Foi com base nesse tipo de situação que o conceito de função-alfa foi desenvolvido.

Uma das principais inquietações de Bion diz respeito ao que é feito ou como se reage ao novo e ao desconhecido, procurando, com isso, chamar a atenção dos

Bion procura chamar
a atenção dos psicanalistas
para a experiência de intolerância
às emoções e ao estranhamento
e desconforto gerados
pelo encontro com o outro,
e com o outro
de si mesmo.

psicanalistas para a experiência de intolerância às emoções e ao estranhamento e desconforto gerado pelo encontro com o outro e com o outro de si mesmo.

Desse modo, em vez de a dimensão do desconforto, da frustração e da incerteza revelar uma dificuldade de ordem exclusivamente pessoal *do* analista ou um problema *do* paciente e de suas psicopatologias, ela expressa algo da dinâmica psíquica na relação analítica, compondo parte das reflexões de Bion sobre as conseqüências de se investigar a vida mental, suas emoções e seus distúrbios. É possível considerá-la uma presença ora silenciosa, ora ruidosa, que marca grande parte das elaborações teóricas do autor, influencia as discussões epistemológicas e metodológicas e, inclusive, transborda para o estilo de sua escrita e de suas comunicações.

É desde seu trabalho com grupos que se pode notar um posicio-

namento clínico e uma atitude mental de curiosidade e de abertura a certas particularidades dos fenômenos, referentes a seus aspectos primitivos. Bion percebeu, nos grupos, uma simultaneidade entre comunicações verbais e não-verbais, que o levou a sugerir a existência de uma mentalidade grupal de origem protomental ou proto-somática, onde o físico e o psíquico estariam indiferenciados⁷. Seguindo e ampliando a linha de pensamento kleiniano acerca do significado das posições esquizo-paranóide e depressiva, destacou a presença de aspectos arcaicos e reações típicas do funcionamento psicótico em um grupo de trabalho e, também, na personalidade, discriminando, primeiramente, duas áreas distintas e coexistentes na esquizofrenia e, posteriormente, em todas as pessoas: a personalidade psicótica e a não-psicótica⁸.

Essa abertura a simultaneidades paradoxais presentes nos fenômenos se expressa no uso, bastante

criativo, dos conceitos da Psicanálise e de outras disciplinas, com o propósito de auxiliar suas descrições. O conceito de perspectiva reversível (que tem como modelo o vaso de Rubin) e a imagem do cubo de Necker (cf. Bion, 1963 e 1961, respectivamente) são exemplos da tentativa de exprimir, ao mesmo tempo, o verso e o reverso ou a figura e o fundo de uma mesma situação. É, também, a ambigüidade de conceitos da Matemática – como *função* e *fator* – aplicados à Psicanálise que Bion procurou manter.

As ambigüidades existentes em seus textos e o estado de dúvidas e incertezas do analista (o qual Bion salientou como parte importante do método psicanalítico) estão presentes em sua escrita e em suas comunicações orais. Não é incomum seu estilo gerar no leitor uma espécie de tensão, facilmente creditada à dificuldade de seu modelo de pensamento e à obscuridade de suas exposições. No entanto, Meltzer irá sugerir que essa fonte de tensão deverá ser buscada nos processos de identificação do leitor com aqueles de quem Bion trata, assim como no “fracasso da identificação com o próprio Bion”⁹. De certa forma, o contato com sua teoria pressupõe tolerância ao estranhamento provocado por seu estilo, dado pela singularidade de seu método de exposição, combinado à natureza dos fenômenos observados. Com esse autor, a necessidade de o leitor revisitar os textos torna-se radical.

A disposição e a abertura de Bion ao que excedia os significados existentes, vinculadas à especificidade de sua clínica, levaram à modificação e à ampliação de conceitos de Freud e de Klein. Porém, além de procurar torná-los mais apropriados às suas observações, Bion se interessou pelas condições que permitiriam ao analista dar continuidade às investigações clínicas mesmo às escuras. Era isso que faltava a certos pacientes: a possi-

Podemos dizer,
então, que essa função
é um modo de pensar que torna
psiquicamente disponível o desconhecido,
e que sua teoria está próxima
de um método voltado para a
sustentação de paradoxos,
da incerteza e
do não-saber.

bilidade de suportar uma situação de incertezas, ignorância e dúvidas e, ainda assim, manter a capacidade para pensar. A função-alfa, um híbrido de criação e de ampliação conceitual, foi o que permitiu a ele “prosseguir com a comunicação sem ter de esperar pela descoberta dos fatos que faltavam e sem fazer afirmações que poderiam sugerir que os fatos já eram conhecidos”¹⁰.

Podemos dizer, então, que essa função é um modo de pensar que torna psiquicamente disponível o desconhecido, e que sua teoria está próxima de um método voltado para a sustentação de paradoxos, da incerteza e do não-saber. Porém, isso não significa a desqualificação de qualquer conhecimento obtido, ao contrário, é um destaque ao que não se reduz e se fixa a alguma forma de compreensão definitiva, cuja importância está no processo de formulação e reformulação de idéias. Isso, por sua vez, só é possível por meio de uma atitude que

depende da capacidade de se lidar com a frustração. Aqui está contida a pedra angular de sua obra: a abordagem da mente e de seu funcionamento por meio do processo de formação do pensamento e da atividade de pensar. Essa idéia está bastante bem colocada por dois autores que se dedicaram ao estudo de sua teoria. Para Rezende, “...uma das grandes contribuições de Bion, talvez a maior no contexto de um diálogo com a filosofia, é que ele reconheceu o primado do pensar sobre o conhecer, do pensamento sobre o conhecimento. O conhecimento se define pelo conhecido, pelo cônico; o pensamento, pelo desconhecido, pela incônica. Pensamos o que não conhecemos, pensamos e desejamos o que não temos, pensamos e sonhamos para criar o que não existe”¹¹.

Para Lansky, a abordagem pela via do pensamento permitiria “chegar aos fundamentos de qual tipo de pensamento é capaz de ser utili-

zado no processo de pensar, isto é, memória, armazenagem e transformação para pensamento de sonho, conceitos e idéias¹², e quais pensamentos não poderiam sofrer essa transformação, seguindo outros destinos. Essa é uma tarefa indispensável ao psicanalista e essencial ao trabalho analítico, na medida em que permite verificar como o paciente experimenta as interpretações e a experiência emocional da sessão.

O trabalho com pacientes difíceis mostrava que as impressões captadas da realidade interna ou externa, apesar de conscientes, poderiam não constituir as fantasias, a memória, os pensamentos oníricos e permanecerem, assim, indisponíveis ao pensar e ao conhecimento. Segundo Bion, era como se não houvesse separação entre os sistemas consciente e inconsciente e como se este último ainda tivesse que ser criado. Uma de suas principais questões era justamente com-

preender o que – e como – converteria os dados brutos e concretos de uma experiência emocional em matéria psíquica, isto é, em algo capaz de ser esquecido, sonhado, recordado, pensado. Parte dessa solução derivou da constatação de que a identificação projetiva – compreendida como uma defesa da posição esquizo-paranóide – poderia ser, ao mesmo tempo, uma forma de comunicação pré e não-verbal.

No artigo “On arrogance”, citado anteriormente, Bion notou a ambigüidade da ação da identificação projetiva por meio do comportamento arrogante do paciente: ao mesmo tempo que este atacava qualquer compreensão obtida e a capacidade para se compreender, havia um forte apelo para que o analista suportasse e lidasse com aspectos dolorosos de sua personalidade.

No que diz respeito à técnica, para que essa forma de comunicação seja notada, é preciso que

o analista apreenda o verso e o reverso da situação, isto é, que a intolerância à frustração e à presença de objetos maus corresponda a uma necessidade por objetos bons¹³. Tanto um quanto o outro deve ser experimentado como uma não-coisa, uma vez que, para a sobrevivência psíquica, não basta o conforto material, nem o alívio físico conquistado momentaneamente por meio de uma projeção ou de um espasmo muscular, e, sim, a conversão desse conforto e do alívio em desejo e em pensamento – o que é impossível de se ter de modo concreto.

Parece que, para Bion, mesmo na mais ferrenha intolerância à frustração, pode haver, no fundo de cada experiência, uma necessidade por aquilo que ele identifica como “material terapêutico genuíno”, ainda que este nunca seja conquistado. Voltarei a isso depois.

À medida que a identificação projetiva passou a ser observada como forma de comunicação essencial ao desenvolvimento da mente e da vida emocional, as compreensões sobre o funcionamento do pensamento primitivo foram bastante ampliadas, assim como a importância da função do seio em estabelecer vínculos e oferecer espaço psíquico para conter a projeção de uma realidade intolerável. Nesse sentido, as ligações intrapsíquicas entre os pensamentos pré ou não-verbais têm uma relação direta com o tipo de ligação intersubjetiva que ocorre no ambiente, em especial, na atualidade da sessão. As qualidades da mente do analista como aquele que efetivamente tolera, acolhe e modifica as identificações projetivas levariam à geração de significados referentes a essa experiência e ao desenvolvimento do pensamento verbal correspondente.

A capacidade de pensar em meio a pressões emocionais, sem precipitar a concepção de significados – que poderiam servir mais para acalmar o analista e impedir

Para Bion, mesmo na mais ferrenha intolerância à frustração, pode haver, no fundo de cada experiência, uma necessidade por aquilo que ele identifica como “material terapêutico genuíno”, ainda que este nunca seja conquistado.

uma aproximação com o sofrimento do paciente – foi associada, por Bion, a um estado mental próximo ao do sonho e considerada uma ferramenta essencial para se lidar com esse tipo de comunicação.

A teoria do pensar, apresentada em 1962, sistematizou as questões e os conceitos desenvolvidos na década de 1950 e iniciou a formalização de uma metodologia de trabalho concernente a eles. Vale dizer que a palavra metodologia não é a mais adequada, pois, como estamos vendo, não se trata de um conjunto de regras e de procedimentos extrínsecos à personalidade e à relação entre um paciente e um analista.

Parte das reflexões que levaram Bion a propor essa teoria pode ser encontrada no livro *Cogitações* (2000), uma compilação de anotações variadas, publicadas postumamente, com as quais podemos acompanhar um pensamento em construção. Nele, Bion relata de maneira muito livre suas inquietações com questões clínicas e algumas das idéias que, aos poucos, ajudaram-no a sistematizá-las e a pensá-las. Há diálogos que estabeleceu com as idéias de Freud e a forma com que fez uso desse autor para desenvolver seu pensamento. Cito dois trechos que me parecem proeminentes e ilustrativos:

“Hoje voltei a suspeitar que os eventos reais da sessão com X estejam sendo transformados em um sonho, quando, num certo ponto, suspeitei que minha interpretação estivesse sendo convertida em um sonho. [...] Tenho a impressão de que o deslocamento etc. de Freud seja relevante; mas ele levou em conta apenas a atitude negativa, o sonho ‘escondendo’ algo, e não o modo pelo qual o sonho *necessário é construído*”¹⁴.

Alguns dias depois ele diz: “...o que *Freud* queria dizer com ‘trabalho onírico’ era que o material inconsciente, que de outro modo

O trabalho de sonho foi, assim, pensado em um contexto diferente daquele apresentado por Freud.

seria perfeitamente compreensível, estava sendo transformado em um sonho, e que o trabalho onírico precisava ser desfeito para fazer com que o sonho, então incompreensível, fosse compreensível. [...] O que *eu* entendo é que o material consciente tem que ser submetido ao trabalho onírico para tornar-se adequado ao armazenamento e à seleção; portanto, passível de sofrer transformação da posição esquizo-paranóide para a posição depressiva...”¹⁵.

O sonho e a atividade de sonhar tornaram-se fundamentais para a elaboração de suas questões, sendo utilizados tanto como conceitos a serem trabalhados teoricamente para explicar a formação psíquica quanto como uma qualidade da mente para pensar os acontecimentos da própria sessão. O sonho sonhado pelo analista durante a sessão ganhará o status de conceito e será denominado de *rêverie* – um dos fatores da função-alfa.

O trabalho de sonho foi, assim, pensado em um contexto diferente daquele apresentado por Freud, o que, primeiramente, levou Bion a acrescentar a incógnita “alfa” ao termo “trabalho onírico” – para diferenciá-lo do conhecido uso freudiano – e a formular, mais tarde, o conceito de função-alfa, para evitar associações com quaisquer termos existentes. Isso permitiu a ele singularizar sua teorização e, principalmente, evidenciar a dimensão do conceito como uma incógnita. Antes de desenvolver essa última idéia, vamos à discussão das citações apresentadas.

Nas citações, Bion se diferencia de Freud e procura apresentar seu próprio ponto de vista para compreender os fenômenos do consultório. Na primeira, faz duas afirmações que chamam a atenção: diferencia eventos reais de sonho e diz que procurava compreender a maneira de o sonho necessário ser construído. Fica a pergunta acerca do que ele entende por necessário e por evento real.

A palavra real foi traduzida de *actual*, presente no texto original em inglês, e significa tanto algo verdadeiro e efetivo quanto o que é presente. É importante levar em conta essa amplitude de sentidos, pois eles remetem a várias idéias que ajudam a situar os contornos do pensamento de Bion, mas que, pela extensão do assunto, não poderei discutir em profundidade. Inicialmente, da reunião desses sentidos é possível dizer que um evento real é um evento presente na atualidade da sessão, que tem força de verdade e de realidade. Os eventos do aqui e do agora da sessão são aqueles que têm a maior importância para Bion, já que são aqueles que – efetivamente – podem ser observados quanto ao uso feito pelo paciente e às implicações de sua presença para ele. A síntese dos dados da sessão, realizada na posição depressiva, poderá gerar tanto um sonho-alucinação, típico da personalidade psicótica,

carregado de concretude, que serve para ser expulso e ignorado, quanto um sonho passível de ser sonhado, ou seja, capaz de dar figurabilidade, existência e expressão psíquica à situação presente.

Quanto à idéia de necessidade, temos que, em contraste à atitude negativa identificada como aquilo que se esconde, é possível considerá-la uma positividade – algo que se impõe e que se afirma. O sonho necessário é aquele que *deve* ser sonhado; os eventos reais e a interpretação *necessitam* ser sonhados não apenas pelo paciente mas também pelo analista, estimulado por algo que se impõe e que exige trabalho, como na identificação projetiva.

No entanto, a comunicação de ansiedades, de elementos pré-verbais e não simbólicos pela identificação projetiva pede uma modificação cuja importância não está somente na formulação de um significado adequado à experiência do paciente, e, sim, na condição emocional do analista para tolerar e receber esses elementos primitivos e caóticos sem rejeitá-los. Desse modo, o paciente pode introjetar e se identificar com uma função que, fundamentalmente, admite a presença de uma alteridade, e cujo recurso para lidar com o sofrimento depende de certo desamparo; isto é, sustentar um estado de não-saber prévio que evita a captura pelo eu da experiência do outro, de modo a satisfazer exclusivamente aspectos narcísicos.

A importância do sonhar, para Bion, pode ser exemplificada por uma afirmação do psicanalista norte-americano Thomas Ogden, que ressalta uma das principais ambigüidades do pensamento bioniano – o binômio sonhar/despertar:

“Apesar de a situação analítica não ser estruturada em muitos sentidos, ela também tem uma qualidade de direcionamento derivada do fato de a psicanálise ser fundamentalmente um empreendimento tera-

pêutico, cujo objetivo é incrementar a capacidade de o paciente estar o mais vivo possível para a totalidade do espectro da experiência humana. Despertar de modo emocional para a vida é, para mim, sinônimo de tornar-se progressivamente capaz de sonhar a experiência, o que significa sonhar a si mesmo para a existência (*which is to dream oneself into existence*)”¹⁶.

Grande parte dos trabalhos de Bion esteve voltada para a reflexão do “modo pelo qual o sonho necessário é construído”, isto é, dos processos e das condições mentais envolvidas na destruição de significados intoleráveis e na criação de significados até então inexistentes, onde a ênfase não está só na elucidação do processo em si, mas também na importância da formação onírica para a vida psíquica, para o desenvolvimento da personalidade e para o crescimento em sofisticação da mente. A idéia de sofisticação é, para ele, a capacidade de

abstração do pensamento e, portanto, da não saturação e da não concretização da experiência com a realidade. É com essa qualidade que se torna possível não ignorar ou rechaçar a existência de uma alteridade, e, sim, admiti-la sem que ela seja reduzida puramente à identidade do sonhador.

A atividade de sonhar abre caminho para a aquisição de algo essencial ao psiquismo, qual seja, o material terapêutico genuíno que representa a verdade ligada à experiência do paciente e à sessão de análise. Isso só é possível a partir da conversão das impressões sensíveis em pensamento, como o de sonho.

Se, para Freud, o sonho é processado ao longo do dia, para ser, então, sonhado ao dormir por meio da regressão, Bion passou a considerá-lo uma atividade que lida com os eventos da sessão durante seu acontecimento e que, inclusive, cria e recria o inconsciente.

A atividade de sonhar
abre caminho para a aquisição
de algo essencial
ao psiquismo, qual seja,
o material terapêutico genuíno
que representa a verdade
ligada à experiência do paciente
e à sessão de análise.

Em *Cogitações*, Bion cunha o termo “trabalho onírico alfa”, para representar a atividade mental que armazena e que torna disponível ao conhecimento, à recordação, ao pensamento inconsciente e ao trabalho onírico, tal como descrito por Freud, os dados da experiência emocional. Do contrário, estes permaneceriam presentes, porém desconhecidos e tóxicos.

O termo “alfa” é uma incógnita que serviu para enfatizar a elaboração de um postulado, ou de uma hipótese teórica acerca de uma atividade mental em si mesma desconhecida, e que, para Bion, exigia uma formulação conceitual. O “trabalho onírico alfa” foi mais tarde nomeado de “função-alfa”, para que não fosse confundida com o trabalho de sonho, tal como Freud o compreendia. Essa função representou tanto uma estratégia do pensamento de Bion quanto uma função da personalidade para lidar com eventos que pediam compreensão e que, portanto, estariam dispersos e fragmentados (os elementos-beta). As incógnitas alfa e beta indicam que os termos são, em si mesmos, incognoscíveis, mas passíveis de adquirirem significado na experiência; eles foram propostos com a intenção de evitar que os termos fossem associados a significados definitivos e, desse modo, permanecem abertos ao desconhecido da experiência. Segundo o autor, a cristalização do pensamento – na psicose – poderia ser análoga ao risco que os analistas correm ao se apegarem, demasiadamente, a certos conceitos, dando a eles uma concretude que dificulta a flexibilidade que precisariam ter em cada situação.

Bion evidencia a existência da incógnita no pensamento analítico e, no caso da função-alfa, na própria personalidade; ela representa, assim, a condição de abertura ao impensado de si e do outro, ao desconhecido e ao que está para ser sonhado e pensado. Ela é mais do

A função-alfa é mais
do que uma função
metodológica da personalidade
para a investigação e para observação
da realidade. Ela converte
as impressões em material onírico,
e estabelece ligações entre
os elementos da experiência
emocional.

que uma função metodológica da personalidade para a investigação e para observação da realidade; a função-alfa converte as impressões em material onírico e estabelece ligações entre os elementos da experiência emocional, de modo a suprir a mente de realidade, do que parece ser verdadeiro e de existência.

A alteridade é uma presença constante no pensamento de Bion e está entranhada nas peculiaridades do estilo, na teoria e na prática desse autor. Com o conceito de função-alfa, ele encontrou um modo de se aproximar do mundo bizarro e idiossincrático do psicótico e de elaborar as condições para essa aproximação com base nessa mesma experiência, sem ignorar o que é desconhecido ou evitar o que é intolerável, e admiti-lo enquanto tal. Nós temos, como analistas, ao menos a possibilidade de encontrar na obra desse autor intuições profundas sobre a importância e sobre o significado de sustentar e de estar aberto ao desconhecido, e sobre o quanto essa atitude pode representar para vida emocional de nossos pacientes. ■

NOTAS

1. Para maiores esclarecimentos sobre as etapas e as características do processo envolvido na abstração da realidade concreta, remeto o leitor ao ilustrativo “processo global de simbolização”, concebido por Rezende com base nos conceitos de Bion, presente no livro de A. M. Rezende e I. Gerber, *A psicanálise “atual” na interface das “novas” ciências*, São Paulo, Via Lettera, 2001.
2. M. Lansky, “Philosophical Issues in Bion’s Thought”, in J. S. Grotstein, org. *Do I dare disturb the universe?* London, Karnac Books, 1993, p. 430.
3. E.M.U Cintra e L.C. Figueiredo, *Melanie Klein: estilo e pensamento*, São Paulo, Escuta, 2004.
4. E. Bianchedi *et al.*, “Beyond Freudian Metapsychology”, *International Journal of Psychoanalysis*, v. 65, 1984.
5. Apesar de o traumático não ser um articulador conceitual explícito do pensamento de Bion, ele expressa muito da qualidade dos fenômenos descritos por este autor.
6. W. Bion, “On arrogance” (1957b), in *Second thoughts*, London, Karnac Books, 1993.
7. W. Bion, *Experiences in groups*, London, Tavistock Publications, 1961.
8. W. Bion, “Differentiation of the psychotic from the non-psychotic personalities” (1957a), in *Second thoughts*, London, Karnac Books, 1993.
9. D. Meltzer, *O desenvolvimento Kleiniano III: o significado clínico da obra de Bion*, São Paulo, Escuta, 1998, p. 17.
10. W. Bion, *Learning from experience* (1962), London, Karnac Books, 1989, p. 19.
11. A. M. Rezende, “O pensamento de Bion: um universo em expansão”, *Revista Brasileira de Psicanálise*, v. 26, n. 3, São Paulo, 1992, p. 283.
12. M. Lansky, *op. cit.*, p. 429.
13. W. Bion, “On arrogance” (1957b), in *Second thoughts*, London, Karnac Books, 1993, p. 91-92.
14. W. Bion, *Cogitações*, Rio de Janeiro, Imago, 2000, p. 46, grifos do autor.
15. W. Bion, *op. cit.*, p. 56, grifos do autor.
16. T. Ogden, “This art of psychoanalysis: dreaming undreamt dreams and interrupted cries”, *International Journal of Psychoanalysis*, v. 85, 2004, p. 864.

Eros, Thânatos

e a imprescindível solidariedade entre sexualidade e pulsão de morte¹

Doris Alvim Botelho

Este artigo se propõe destacar a especificidade do movimento de ruptura, tal como foi pensado por Pontalis, que, aliado à sexualidade, é condição indispensável à promoção de mudanças, transformações e expansão psíquicas.

Fazer do conceito de pulsão de morte o protagonista deste ensaio não será destacá-lo do dualismo no qual se insere para pensá-lo independente. Afinal, se a feitura dos laços libidinais não é prerrogativa apenas de Eros, e a agressividade não pertence exclusivamente à esfera de Thânatos, não seria lícito pensá-los separadamente, ou emancipá-los a partir de um enquadramento norteado pela égide do bem e do mal; enquadramento que desconsideraria, inclusive, a indiscutível solidariedade que se revela quando um precisa do outro para a consecução de seus objetivos.

Privilegiar Thânatos, contudo, não será também descortinar-lhe todas as facetas e percorrê-las, pois que são muitas, nem tampouco comboiá-lo passo a passo em sua errância; será talvez, e tão somente, considerá-lo à luz da observação formulada por Pontalis², de que

nenhuma figuração da pulsão de morte pode obliterar o essencial da intuição freudiana, ou seja, seu processo de ruptura, de desfazimento.

Desta feita, resgatar Thânatos de seu fundo silencioso será trazê-lo à tona, um pouco, para pensá-lo no que lhe é mais autêntico, seu indefectível processo de ruptura, sua aptidão para desobrigar, aptidão que permite ao novo acontecer.

Ao que parece, os questionamentos que perpassam o conceito de pulsão de morte se aliam, muitas vezes, às especulações sobre o que teria levado Freud a enunciar um tal conceito, especulações que vão desde as atrocidades da guerra até a morte de sua filha Sophie. No entanto, ainda segundo Pontalis, talvez se possa

Doris Alvim Botelho é psicanalista, membro da Formação Freudiana (RJ).

pensar que independentemente de motivos individuais ou coletivos, a morte tenha sempre habitado o próprio Freud, construindo e constituindo a Psicanálise desde sempre, tanto quanto a sexualidade.

De sorte que, se, por um lado, a morte acaba sendo afastada como irrepresentável, por outro, ela retorna na obra “num conceito inconcebível, a não ser que seja ele que nos conceba, que é a pulsão de morte”³.

Conceito inconcebível, pois que já de antemão reúne, na própria expressão que o enuncia, embaraalhando-as, conchavando-as mesmo, a pulsão e a morte.

Para Ferenczi, como se pode acompanhar no ensaio conhecido como “Thalassa, ensaio sobre a teoria da sexualidade”⁴ (1924), a pulsão de morte⁵ é equiparada ao mecanismo de autotomia, mecanismo que retrata justamente uma solidariedade entre a vida e a morte, uma cumplicidade entre a fragmentação e a recriação de si, com base em seus próprios restos.

Isso porque a autotomia é o mecanismo através do qual alguns seres vivos, quando de uma ocorrência traumática, abrem mão de um pedaço de si mesmos, deixam cair fora o pedaço ferido de seu corpo, para que o restante do organismo possa sobreviver; de sorte que abrir mão de um pedaço de si e se desvencilhar de suas feridas é prestar uma solidariedade à vida, morrendo parcialmente para se salvar.

Como toda autotomia pressupõe a concomitância da regeneração, o organismo recria o corpo na parte afetada e perdida de seu corpo.

Nesse jogo de luz e sombra entre a vida e a morte, haveria então uma morte que não mata, pois que assegura ao ego sua integridade narcísica, e uma vida que o ameaça, pois que carrega consigo a possibilidade da morte. Jogo de luz e sombra, em que a morte protege a vida, e a vida introduz a morte.

Nada muito distante do que a biologia contemporânea vem mostrando por meio de mecanismos como a apoptose, que se constitui em um tipo de morte celular programada, uma autodestruição das células que implica a promoção de mudanças, de transformações, de metamorfoses. Inscrita no próprio nome, a apoptose, palavra derivada do grego, significa o ato de cair visando à renovação⁶.

Em “Thalassa” (1924), ao equiparar o mecanismo de autotomia à pulsão de morte, Ferenczi configura a existência de um mecanismo de funcionamento que atua também na dimensão psíquica, e que opera por meio da clivagem ou do recalque. De modo que essas mortes parciais, assim chamadas por Chaim Katz⁷, que fazem parte de nós e que despertam em socorro da vida, são uma defesa emergencial e derradeira contra a dor insuportável. Ou como afirma Ferenczi em seu *Diário clínico*, “são instintos

vitalizadores, que trazem a loucura ao invés da morte”⁸.

Não obstante o caráter defensivo da autotomia, caberia pensar, por outro lado: haveria expansão, evolução, transformação sem essas mortes parciais? Seria a autotomia apenas um dispositivo de defesa, de negação do desprazer, ou pode-se pensá-la também como um dispositivo inerente ao processo de expansão, de afirmação do desprazer?

Escreve Ferenczi em 1926, no ensaio sobre a afirmação do desprazer⁹, que essas mortes parciais, essa capacidade de romper e de se recriar, deixarão de ser apenas um recurso do psiquismo para se defender do inevitável sofrimento provocado por uma situação traumática, para se constituírem, também, nas renúncias e nas perdas que precisamos fazer, pois que se fazem inerentes ao próprio movimento de expansão da vida.

Assim posto, Ferenczi afirmará que, seja na dimensão orgânica,

Ao equiparar
o mecanismo de autotomia
à pulsão de morte,
Ferenczi configura a existência
de um mecanismo de funcionamento
que atua também na dimensão psíquica,
e que opera por meio da clivagem
ou do recalque.

seja na dimensão psíquica, a renúncia a partes amadas do ego e a introjeção do que é estranho são processos paralelos, e que a auto-destruição, no caso da aceitação do desprazer, converte-se verdadeiramente em causa do devir.

Segundo Ferenczi, poder-se-ia inferir, por meio do mecanismo de autotomia – mecanismo em que a ruptura e a regeneração se fazem tão concomitantemente – uma indiscernibilidade entre as pulsões de vida e de morte. Poder-se-ia pensá-las confundidas, expressando-se como movimentos, movimentos de ruptura e ligação, de corte e restauração.

Ferenczianamente falando, seria possível afirmar que não há o *se fazer* sem essas rupturas, que não há o viver sem essas mortes parciais, sendo tão inevitável morrer muitas mortes na construção da vida, quanto morrer outras tantas no percurso de uma análise.

Introjeção para Ferenczi, sublimação para Freud, segundo Daniel Kupermann¹⁰, é pela sublimação das pulsões que a análise poderá favorecer ao sujeito a busca de suas realizações e alegrias.

Muito distante da concepção primeira de sublimação, em que sublimar incluía as mais altas realizações culturais, a sublimação se inscreve, agora, no movimento expansivo das pulsões, movimento que impõe, ainda seguindo Kupermann, a passagem pelo masoquismo primário, “a interferência de um movimento disjuntivo, que obriga o ego narcísico para além dos seus limites constituídos, promovendo a desterritorialização do sujeito, condição para uma existência criativa”¹¹.

Se, em 1920, Freud inaugura o conceito de pulsão de morte¹², é somente em 1924, no artigo consagrado ao masoquismo¹³, que ele vai tecer-lhe os contornos.

Assim, com base na formulação de que a tendência do aparelho psíquico é reduzir ao máximo as tensões e intensidades, Freud

postulará a precedência do princípio de nirvana e sua estreita vinculação à pulsão de morte, uma vez que somente a partir da mediação realizada pela função materna o psiquismo passaria a ser regulado pelo princípio de prazer. Se a finalidade da pulsão é a descarga imediata, é pela mediação do outro, que se oferece como objeto de satisfação, que a força pulsional poderá se reverter em um circuito pulsional, evitando o imediatismo da descarga e inscrevendo-se no universo representacional.

Sob essa ótica afirma-se que o se fazer humano depende do outro, é engendrado pelo outro, já que nascemos incompletos, biologicamente incapazes de sobreviver sem o auxílio do que se reconhece como função materna. Nesse sentido, pensar esta vinculação ao outro, que nos alimenta e erogeiniza, é pensar que o se fazer humano vai se fazendo nesse encontro, e a partir de encontros.

Desta feita, em 1924, ao anunciar a instauração da hegemonia de Thânatos e sua derrubada pela intromissão bagunceira de Eros, a instauração e a derrocada da supremacia do princípio de nirvana face à instalação do princípio de prazer, Freud estabelece e desconstrói a polaridade entre as pulsões, enlaçando-as.

No entanto, mais do que um enlaçamento entre pulsões que se dizem opostas, o que Freud vai evidenciar por meio do masoquismo primário é que não se trata de pensar de um lado a ligação, prerrogativa do barulhento Eros, e de outro a disjunção, apanágio do silencioso Thânatos, em um movimento de ruptura aliado à sexualidade.

Pode-se, portanto, observar, na condição própria do masoquismo primário, o movimento disruptivo da pulsão de morte que se faz presente e concomitantemente à constituição auto-erótica do ego.

Freudianamente falando, então, poder-se-ia dizer que o maso-

O movimento de ruptura anunciado por meio do masoquismo primário permite a constituição de novos objetos de satisfação,

quismo primário vem prestar contas dessa miscelânea feita menos de oposição do que de coexistência, dessa mixórdia feita de organização e caos, ligação e ruptura. E é essa possibilidade de ruptura, essa autotomia psicologicamente engendrada que, dando passagem para a possibilidade de novos investimentos, abre as portas para a recriação de si mesmo.

Não sendo da ordem da patologia, muito pelo contrário, o movimento de ruptura anunciado por meio do masoquismo primário é o que permite a constituição de novos objetos de satisfação, pois que, na emergência do desejo, é o que cumpre romper com o organizado, com o estabelecido, esgarçando a fixidez para permitir outros encontros, outros refazimentos, ao preço, é claro, dos inevitáveis riscos de se inventar e reinventar, ao risco de apostar, de arriscar e de viver.

Se há dor no masoquismo primário, pode-se inferir que esta seja

É a pulsão
de morte como processo
de ruptura que destitui
qualquer vocação para a mesmice,
para a fixidez, para a totalização,
permitindo o novo,
a diferença, o inaugural.

dor de ruptura e rompimento, de passagem e ultrapassagem, de perda e de expansão; dor que atua diferentemente do sofrimento explícito e explicitado, do sofrimento estrepitoso e oferecido que serve, muitas vezes, de anteparo e proteção. Dor que reverbera diferentemente da angústia, na medida em que esta incide justamente no aprisionamento do ego a sua imagem narcísica.

A dor no masoquismo primário seria provocada pela violação das fronteiras e dos limites do ego narcísico, esta organização que, consagrada à unificação e à síntese, tem de se haver com aquilo que lhe desacata, pois que se constitui em um movimento outro.

Diferentemente do recurso aos masoquismos secundários, onde o sujeito é ao mesmo tempo diretor e roteirista de seu sofrimento, sofrimento que dá amparo e alívio, permitindo um apaziguante reconhecimento de si, a dor no masoquismo primário atuaria como uma avalanche interna que se esparrama por dentro, anunciando outra possibilidade de existência, ou até mesmo, a própria existência.

No processo de sublimação, é essa possibilidade de ruptura que, propiciando a transformação da libido de objeto em libido narcísica, ou seja, favorecendo o desligamento

dos investimentos objetivos existentes, abre as portas para a possibilidade de outros investimentos. Ainda essa transformação, chamada por Freud de dessexualização da libido¹⁴, promovida pela ação de Thânatos, forma uma energia neutra e deslocável que tanto pode ficar a serviço de Eros, quanto de Thânatos. De modo que é a pulsão de morte que quebra os vínculos constituídos por Eros para permitir que o próprio Eros faça outras vinculações, reforçando, nesse intento, uma indiscutível cumplicidade entre as pulsões.

Foi com base na conceituação da pulsão de morte que Freud questionou a eficácia da técnica analítica, e, sem dúvida alguma, há de fato e de direito uma face mortífera que cumpre reconhecer. Contudo, é a pulsão de morte como processo de ruptura que destitui qualquer vocação para a mesmice, para a fixidez, para a totalização, permitindo o novo, a diferença, o inaugural. E aí sem dúvida se encontra o que lhe é mais próprio: admite a errância, a imprevisibilidade, as necessárias quebras do que em sua totalidade nos esgota, as imprevisíveis fraturas que desacatam o que se pretende uno.

Se foi a partir da conceituação da pulsão de morte que Freud

questionou a eficácia da técnica analítica, talvez valesse questionar se isso se deve a sua especificidade, ou a uma clínica que, ao privilegiar a segurança de Eros, exclui a presença da pulsão de morte, de modo que só lhe resta se esgueirar por entre as brechas, os desvãos. Talvez valesse questionar se isso se deve a uma clínica que a escuta simplesmente como o avesso da pulsão de vida. ■

NOTAS

1. Artigo apresentado no 13º Encontro Anual da Formação Freudiana, realizado em outubro de 2005, tendo como tema Autenticidade e Psicanálise.
2. Jean Bertrand Pontalis, "Sobre o trabalho da morte", in *Entre o sonho e a dor*, São Paulo, Idéias & Letras, 2005.
3. Jean Bertrand Pontalis, *op. cit.*, p. 257.
4. Sándor Ferenczi, "Thalassa, ensaio sobre a teoria da sexualidade", in *Obras Completas*, vol. III, São Paulo, Martins Fontes, 1993.
5. Conforme observa Luís Cláudio Figueiredo em *Palavras cruzadas entre Freud e Ferenczi*, em "Thalassa", o termo pulsão de morte aparece, na maioria das vezes, entre parênteses; como se para Ferenczi o essencial da pulsão de morte, como mecanismo de ruptura, fosse realmente essa tendência autotômica, essa aptidão do organismo para se separar de uma parte de si mesmo, morrendo parcialmente para se salvar.
6. Diferentemente da morte patológica, ou necrose, a apoptose é uma autodestruição celular programada e silenciosa, que implica a ocorrência de perdas necessárias ao funcionamento e à sobrevivência do organismo.
7. Resenha não publicada do livro *Palavras cruzadas entre Freud e Ferenczi*, de Luís Cláudio Figueiredo.
8. Sándor Ferenczi, *Sin simpatía no baycuración – El diario clínico de 1932*, Buenos Aires, Amorrortu, 1997, p. 49.
9. Sándor Ferenczi, "O problema da afirmação do desprazer", *op. cit.*, vol. III.
10. Daniel Kupermann, *Ousar rir: humor, criação e Psicanálise*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2003.
11. Daniel Kupermann, *op. cit.*, p. 216.
12. S. Freud, "Além do princípio do prazer", in *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, Rio de Janeiro, Imago, 1992, vol. XVIII.
13. S. Freud, "O problema econômico do masoquismo", *op. cit.*, vol. XIX.
14. S. Freud, "O ego e o id", *op. cit.*, vol. XIX.

A psicanálise através de Dostoiévski:

O sósia como alegoria de um percurso analítico

Alessandra Caneppele

Investigando o estranhamento e a familiaridade da leitura de Dostoiévski por Freud e Bakhtin, este ensaio analisa a tensão entre síntese e cisão na obra do escritor e suas possíveis repercussões para a reflexão psicanalítica.

Changer la réalité, c'est d'abord ne point perdre l'accès au secret qui porte. Et c'est à propos du Père Mort que s'invente la réalité changée.

G. ROSOLATO,
Essais sur le symbolique

1. Freud e Bakhtin leitores de Dostoiévski: estranhamento e reconhecimento

Freud escreveu entre 1927 e 1928 um texto sobre Dostoiévski, publicado como introdução à edição alemã de “A versão original de *Os irmãos Karamazov*” e que, nas palavras do próprio Freud,

foi redigido “sob encomenda e de má vontade”¹. Seu ensaio compartilharia uma tendência psicologizante iniciada nos estudos dostoiévskianos desse período e criticada por Bakhtin em *Problemas da poética de Dostoiévski*, para quem “muitos estudiosos [...] viam em todas as obras de Dostoiévski uma única alma – a do próprio autor”, desconsiderando a análise de sua poética². Afirmando de início depor suas armas diante do problema da poética de Dostoiévski, Freud empreenderá um movimento afim ao

Alessandra Caneppele é doutora em epistemologia da Psicanálise, psicanalista, pós-doutoranda no Departamento de Lingüística do Instituto de Estudos da Linguagem da Unicamp (bolsista Fapesp).

Parte deste texto foi apresentada na mesa intitulada “Problemas de Teoria” do I Colóquio Internacional Dostoiévski: crítica e criação, promovido pelo departamento de Línguas Orientais da USP em novembro de 2005.

criticado por Bakhtin. Explicando o autor pela obra, seu texto desdobra-se em uma sucessão de hipóteses sobre a personalidade do escritor justificadas por sua literatura: criminoso, como são os temas eleitos em suas novelas³; homem com grandes impulsos homossexuais recalcados, como são algumas personagens delas⁴; detentor de impulsos parricidas, assim como fora parricida o herói de sua obra maior. A condescendência de Dostoiévski para com tais personagens indicaria mais do que compaixão: procedendo por identificação, suas personagens seriam exercícios de expiação de seu sentimento de culpa⁵. Contudo, assim procedendo, Freud não poderá se esquivar de propor um certo saber sobre a poética do autor e concluirá, então, que a obra de Dostoiévski seria uma seqüência de confissões que o aproximam da “confissão poética” final do crime primordial cuja culpa o atormentava – o crime do parricídio.

Qualificando a obra como confissão de um neurótico, Freud incorreria em um segundo aspecto do que Bakhtin critica nas leituras psicologizantes sobre o escritor: “Cada um interpreta a seu modo a última palavra de Dostoiévski, mas todos a interpretam como uma palavra, uma voz, uma ênfase e nisto reside justamente um erro fundamental”⁶. Freud chama a atenção para a multiplicidade presente em Dostoiévski quando inaugura seu texto decompondo a personalidade do autor em quatro facetas. Mas, ao mesmo tempo, marcando seu desconforto frente a essa multiplicidade, ele se pergunta “como se pode encontrar rumo nessa complicação desconcertante?”⁷. Sua resposta virá por meio da submissão, no texto, de cada uma dessas facetas à outra: do ético ao pecador, afirmando que sua ética não se sustentava na renúncia, mas no pecado e no arrependimento; do pecador ao neurótico, postulando que o impulso destrutivo que o transformava em criminoso decorria

do ponto axial de sua neurose (trauma do assassinato do pai, pelo qual ele se sentia culpado e se punia)⁸; e, por fim, do neurótico ao escritor, descrevendo sua poética como exercício de confissão e expurgo do propósito criminal que não fora nem cometido nem abandonado. Enfim, frente ao desconcerto da multiplicidade de Dostoiévski reconhecida por Bakhtin e Freud, o segundo responde subsumindo tais facetas àquela única do neurótico. Porém, a resposta freudiana unificante reconduz necessariamente à questão da multiplicidade, na medida em que a hipótese da neurose do escritor encontra a definição da neurose como falta de unidade: “a neurose é, pois, um sinal de que o eu não foi capaz de uma tal síntese (*Synthese*), de que ele perdeu sua unidade (*Einheitlichkeit*) em tais tentativas”⁹.

Em Dostoiévski, o ponto que possibilitaria uma unidade na complexidade estaria subvertido pela morte efetiva do pai que realiza seus desejos recalcados¹⁰ e impõe a fragmentação da personalidade que se expia em uma confissão. Freud explicita, em carta escrita a Theodor Reik pouco após a publicação de seu ensaio, seu “abandono da neutralidade da análise”¹¹ diante deste fracasso neurótico transformado em literatura:

“Você também está totalmente certo ao supor que Dostoiévski não me agrada, apesar de toda a minha admiração por sua força e nobreza. Isso advém do fato de que minha paciência com o patológico se esgotou em meu trabalho diário. Na arte e na vida eu não os tolero. Este é um traço pessoal, que não compromete os demais [...] A investigação científica deve trabalhar sem julgamentos. Nas demais atividades intelectuais é inevitável a eleição de um ponto de vista e, naturalmente, existem muitos possíveis...”¹²

Por meio de uma dupla desqualificação (a de Dostoiévski e a do texto que ele, Freud, escre-

Quando inaugura seu texto decompondo a personalidade do autor em quatro facetas, Freud chama a atenção para a multiplicidade presente em Dostoiévski

vera sobre o escritor), sustenta-se uma identidade. Se Dostoiévski escrevera apenas com base em sua neurose e faltara, portanto, colocar-se no lugar do poeta e de sua arte, para Freud faltara falar sobre Dostoiévski a partir do lugar de pesquisador da psicanálise. Mas por que a psicanálise – representada aqui por seu fundador – escreve sobre o escritor a partir desse lugar aparentemente alheio a si mesma?

Freud confessará em seu texto um fracasso teórico: “os processos normais na formação da consciência moral deveriam ser semelhantes aos anormais aqui apresentados. Não nos é ainda exitoso estabelecer a delimitação de ambos”¹³. Assim, ele constatava que algo lhe escapava em relação ao que escrevia sobre Dostoiévski. Mas o modo como Freud elabora uma identidade por meio de sua escrita nos dá indícios do que poderia escapar nesse momento: tal como escrevera acima que na neurose “*dem Ich eine solche*

*Synthese nicht gelungen ist*¹⁴, agora afirma-se da mesma forma que na psicanálise “*es ist uns noch nicht gelungen*” demarcar o normal e o patológico. O uso da mesma forma gramatical e das mesmas palavras em ambos os trechos produz um eco significativo, associando a impossibilidade de traçar teoricamente a continuidade entre normal e patológico (com base naquilo que se depreende da análise sobre Dostoiévski) à impossibilidade na neurose de o eu chegar a uma síntese. Também a própria estrutura do texto freudiano, fragmentado em dois trechos que parecem ser colados um ao outro, sob uma forma desconexa contrária ao hábito da pena freudiana, recoloca a seu leitor o tema da fragmentação¹⁵. Há, portanto, uma certa síntese ou unidade que não se completa em vários níveis – na teoria, na neurose e na escrita mesma do texto – e pela qual insiste a pergunta sobre a possibilidade efetiva dessa síntese.

Logo após definir a neurose como falta de unidade, Freud retoma a palavra *Einheit* para descrever uma “aparente unidade clínica” dada pela presença da epilepsia. Contudo, no mesmo parágrafo, ele encontra razões clínicas para abandonar a idéia de que há uma unidade clínica denominada sob o nome de epilepsia (“*für unmöglich findet, die Einheit einer klinischen Affektion “Epilepsie” festzuhalten*”¹⁶). Inaugurando sua reflexão sobre essa suposta unidade clínica nomeando-a “*die unheimliche Krankheit*”, Freud faz ressoar por meio de uma palavra seu próprio texto de 1919, cujo tema era justamente a familiaridade do estranho e, assim, ressalva na possibilidade de abordar a fragmentação no limite epiléptica de Dostoiévski com base no que se concebera antes como *Unheimlich*, problematizando o próprio conceito de síntese. Contudo, passando ao lado de uma palavra que reconhece o estranhamento familiar pertinente à díade síntese/fratura, Freud rea-

firma apenas seu estranhamento e confessa não ter paciência para com um outro decomposto¹⁷.

Já em Bakhtin a psicologia será outra, e outra será também sua leitura de Dostoiévski. Reconhecendo a própria psicologia do escritor, ele dirá que a boa psicologia, ao contrário daquela má atrelada ao “subjetivismo próprio da decadência”, é um psicologismo “realista” e social, capaz de dar conta da “multiplicidade” e das “contradições” das “relações sociais” que existem “objetivamente”, psicologia que em Dostoiévski se configuraria como uma “visão realista-objetiva da coletividade contraditória das psiques dos outros”¹⁸. Para Bakhtin, a realidade do diálogo coloca para o sujeito o próprio eu a partir de um “tu és” plenivalente que não se resolve como síntese – daí a concepção de uma polifonia.

Nesse contexto, ele acolhe a multiplicidade de Dostoiévski e concebe um refinamento no interior de sua obra: da internalização

Já em Bakhtin a psicologia será outra, e outra será também sua leitura de Dostoiévski.

do diálogo na auto-consciência da personagem duplicada em *O sósia* até a polifonia plenamente realizada na multiplicidade das vozes/personagens de *Os irmãos Karamazov*, cuja poética realizaria a suposição de um sujeito por definição vacilante entre o acabamento dado pela palavra do outro e uma outra voz – a do sujeito – que se opõe a esse acabamento. Assim, Bakhtin pôde afirmar uma especificidade para a novela *O sósia*: ela exemplificaria o caso no qual a palavra do outro – externo, “real” – seria substituída por uma palavra própria por meio de um procedimento de não reconhecimento do outro enquanto tal: é porque Goliádkin quis “passar sem a consciência do outro”¹⁹ que essa consciência passaria a falar nele mesmo. O problema de Goliádkin, por assim dizer, estaria em “procurar simular sua total independência em relação ao discurso do outro”²⁰, o que o obrigaria a limitar o outro ao diálogo interno – ou seja, sua falta estaria na não aceitação da multiplicidade de vozes inerentes à realidade dialógica. Para Bakhtin a novela *O sósia* representa, por meio de sua personagem, um diálogo interno que se resolverá posteriormente no romance polifônico no qual os outros reais dialogarão com o herói. Assim como o próprio romance, o herói não reconheceria o papel dialógico dos outros na constituição de sua própria consciência – e, em virtude desse erro de avaliação, ele padeceria seu drama.

Dostoiévski intransponível

No momento em que Bakhtin analisa *O sósia*, ele empreende em relação ao conjunto da obra do escritor um movimento de natureza semelhante ao que Freud desenvolvera em relação à biografia dele: para Bakhtin, haveria uma realização poética plena de Dostoiévski, que corresponderia à multiplicidade de vozes do romance polifônico, à

qual *O Sósia* ainda não pertenceria; para Freud, por sua vez, haveria uma intenção de parricídio normal, por assim dizer “sintética”, que não corresponderia ao desvio patológico “do débito moral devido à intenção de parricídio” desnudado em sua raiz no romance final *Os irmãos Karamazov*²¹. Desse modo poderíamos tomar a novela *O sósia* como obra particular que não permite à crítica bakhtiniana a apologia da polifonia de vozes plenivalentes, do mesmo modo como, para Freud, o romance dos Karamazov não fora interpretado como um bom exemplo de como o parricídio participa da estruturação do sujeito supostamente capaz de síntese. Em Freud, a polifonia indulgente em relação àquele que comete o assassinato do pai de *Os irmãos Karamazov* foi interpretada sob o ângulo da síntese como confissão da fragmentação pela não superação do débito edípico. Em Bakhtin, o começo monológico de Goliádkin foi interpreta-

A novela *O sósia* principia pela marcação de uma ruptura – a alusão a um longo sono ao qual, tomado de terror no momento em que se percebe desperto, Goliádkin busca voltar.

do por meio da lente da polifonia como recusa da entrega da palavra poética aos outros inerentes ao diálogo. Enfim, ora na falta de unidade, ora na falta de multiplicidade, Dostoiévski se prestou à exemplificação do patológico para cada um desses seus leitores.

Mas não seriam justamente síntese e multiplicidade, esses dois lugares nos quais podemos alocar esquematicamente certas respostas de Freud e Bakhtin perante Dostoiévski, os elementos nodais do drama do herói de *O sósia*, tomados aí em uma dimensão afim àquela da prática psicanalítica, ou seja, aquela de um sujeito enredado consigo mesmo? Então, sobre qual tensão entre síntese e multiplicidade Dostoiévski nosalaria por meio das peripécias de Goliádkin?

2. *O sósia* – alegoria de um percurso analítico

O tempo presente

A novela *O sósia* principia pela marcação de uma ruptura – a alusão a um longo sono ao qual, tomado de terror no momento em que se percebe desperto, Goliádkin busca voltar: “tremendo de terror, fechou depressa os olhos com a intenção de continuar a dormir, como se a realidade fosse o pesadelo”²². Abandonando em “menos de um minuto” a intenção de retorno, começa o presente do drama de Goliádkin marcado por um tempo anterior sobre o qual a estrutura da novela não nos dará acesso. Passado que perpassará o drama de modo enigmático – sabemos que ele está ali, que diz respeito a questões de amor e de honra, mas sobre o qual nada nos é contado. O passado, onipresente na novela, não é a matéria de que se faz aqui o discurso dostoiévskiano e sobre ele mantemo-nos no limbo da adivinhação. Do mesmo modo apresenta-se o fim do drama: nada nos é dito sobre o futuro da perso-

nagem, e o exílio que se descreve aí não é senão o banimento de nosso próprio acesso a ele. Confinada no tempo presente, a história de Goliádkin estrutura-se para nós leitores como um regime de abstenção semelhante ao imposto no exercício clínico psicanalítico: nada além dos minutos que correm, nenhuma possibilidade de se refugiar na matéria do passado ou do futuro.

O olhar do outro

Bakhtin escreve que “o herói de Dostoiévski sempre procura destruir a base das palavras dos outros sobre si, que o tornam acabado e *aparentemente* morto. Às vezes essa luta se torna importante motivo trágico de sua vida”, levando-o ao “caminho do crime ou façanha”²³. Goliádkin principia sua história às voltas com a palavra/olhar de um outro que o congela em uma verdade que ele não quer para si. Impossibilitado de voltar ao sono, ele busca a imagem no espelho e, então, narrador e herói indicam uma duplicação de personas pela qual Goliádkin assume/se fantasia com a imagem do senhor satisfeito, substituindo com essa imagem satisfeita o olhar crítico do outro. Mas, já na rua, o olhar do outro denuncia seu fingimento e ele procura fugir desse outro até que, angustiado perante um outro tomado como superior, conclui: “era escusado querer esconder-se”. O tempo presente do drama descreverá a particularidade do crime ou façanha a ser perpetrado para sair do lugar dado pelo olhar do outro no momento em que se reconhece a impossibilidade de meramente se esconder dele/nele.

Morte e duplicação

Angustiado, Goliádkin encontra uma solução: “é isto: eu... eu não sou eu. Simplesmente isto: eu não

Ora
na falta
de unidade,
ora na falta
de multiplicidade,
Dostoiévski
se prestou à
exemplificação do
patológico.

sou eu. Sou um outro, uma criatura distinta; não sou mais eu. Sou um outro indivíduo e nada mais”. A façanha que o herói se propõe é da ordem da invenção de um novo eu pela qual este se duplica (eu... eu) e impõe a quebra de uma identidade (eu não sou eu; não sou mais eu). Contudo, como anuncia o médico de Goliádkin, o remédio para seu drama deverá ser “radical”. A façanha libertadora da aparente morte no outro desdobra-se na radicalidade de uma outra morte: “sou um outro indivíduo e nada mais”. Perfazer a invenção de ser um outro implicaria deixar para além desse inventado um “nada mais” – é preciso que o primeiro, petrificado pelo olhar do outro, se faça nada. A novela alinhava, portanto, agonia e gestação no enredo de uma consciência, inscrevendo o *intermezzo* entre o anúncio e a realização da morte e do nascimento. Será, então, do lugar do “não só esmagado, mas completa e literalmente aniquilado”, de onde “ele

mesmo se negava a acreditar que, naquele momento, ainda conservasse a faculdade de viver”, que surgirá um outro Goliádkin?

Nomeação

Imediatamente antes da aparição de seu duplo, Goliádkin é descrito “a dois passos da morte” e, no parágrafo seguinte, esses dois passos são dados: “involuntariamente [ele] deu dois passos para o lado”. No lugar mortal a que ele se encaminhou nasce seu duplo: “não havia ninguém [...] entretanto... Entretanto parecia-lhe que naquele instante estivesse alguém junto dele, muito junto”, uma pessoa que lhe dizia algo não de modo claro, “mas alguma coisa que lhe dizia respeito, que lhe tocava de perto” e ele então se indaga: “que é isso? Será que... Estarei enganado? Mas, então, onde estou eu?” E, perante esse outro, reconhece-se um “estranho”: “conhecia-o até muito bem [...] mas, e esta era a circunstância principal, por nada deste mundo desejaria encontrar-se com ele uma segunda vez e muito menos, como agora, dentro da noite. Ainda mais: conhecia muito bem aquele indivíduo e até sabia seu nome completo. Sem embargo, por preço nenhum deste mundo, diria esse nome. Não queria dizê-lo, nunca o repetiria e nem queria admitir sequer que o homem se chamasse assim”²⁴. O nome sela o reconhecimento do que não se quer reconhecer – peça de transmissão de sua morte. E, na medida em que tal reconhecimento indesejado (na qualidade de encontro indesejado) passa a ser compreendido como inevitável, o herói se dirige à nomeação/reconhecimento como quem, “à beira de um precipício”, sentindo o chão fugindo sob seus pés, se atira: “por estranho que pareça, quase desejava esse encontro e desejava que ocorresse logo [...] considerando-o inevitável, almejava que aquela ex-

pectativa se realizasse, para pôr um termo, fosse qual fosse, à angústia que o dominava. Que viesse logo, logo”. O que põe fim à angústia é um encontro que se perfaz em uma nomeação pelo qual o sujeito se colocaria inevitavelmente na morte/abismo/precipício e daí veria surgir uma outra vida, estranhamente familiar.

Nome próprio

Descreve-se, então, uma cena de reconhecimento na qual, cumprindo “plenamente todos os sentimentos” do herói, este dá seu nome para o outro e, com ele, “todos os sentidos” de sua existência: “o homem que avistara, a rir para ele, era o próprio Goliádkin, a sua imagem, a sua figura, a sua personalidade em todos os sentidos. Mais do que um sócio, era seu duplo, o desdobramento dele mesmo”. O desdobramento, só possível nesse lugar de morto, é perfeito em um momento de nomeação que não faz senão marcar para além, em um outro lugar, o nome mesmo daquele mesmo que se nomeia. A diferença entre o que nomeia e o que é nomeado, figurada na oposição entre temor/desespero e riso/desprezo, completa-se na estrutura dos nomes completos que ainda deverão ser dados ao herói e seu duplo e por meio dos quais Dostoiévski esclarecerá a natureza da morte e do nascimento implicados nessa nomeação.

A inscrição em uma linha de sucessão

Goliádkin recebe o outro como “hóspede” em sua casa/nome, dá-lhe comida, abrigo e ouve sua história, a “narração de seus erros e desenganos”. Nesse encontro, Dostoiévski entrega o nome completo ao duplo de Goliádkin: “Goliádkin número 2” e, logo depois, “Goliádkin Segundo”. O herói, compadecido com as desven-

turas de seu duplo, recebe também nesse momento seu nome completo: “Goliádkin Primeiro”. Instala-se, por meio de um mesmo nome, uma diferença da ordem da transmissão de um nome em uma linha de sucessão, pela qual um passa a ser a origem (Goliádkin Primeiro) e o outro, o herdeiro (Goliádkin Segundo). Quando o outro desdobrado pode ser acolhido como inofensivo e até mesmo desamparado, o primeiro é nomeado como lugar de origem de uma linha sucessória. O desdobramento do nome próprio divide-o em uma escansão temporal – Goliádkin Primeiro e Goliádkin Segundo. Sob a forma não apenas de um antes e de um depois, mas também de um primeiro que engendra um segundo, a temporalidade circunscribe uma outra dimensão no jogo de vida e de morte: aquela da doação do nome do pai capaz de particularizar o nome comum em nome próprio.

A doação é feita em um momento que elide a dimensão mortal da linha de sucessão. O herói tenta a conciliação, tomando o estranho apenas como familiar, dividindo sua casa, propondo-lhe que sejam “irmãos pelo sangue”. Goliádkin se embriaga literal e figuradamente com seu duplo e sente-se forte para enfrentar o mundo a dois. Contudo, nesse encontro, “era como se um verme, pequenino embora, o estivesse roendo por dentro”. Porém, no lugar do nome próprio tal verme aparece, como indica a ruminância de Goliádkin Primeiro diante de seu duplo que, dormindo, não pode escutá-la: “confessa, meu irmão, que não vales nada. Não passas de um ladrão de nomes, não sei se já observaste isto. Neste terreno, tu estás em dívida para comigo”. O outro, instalado agora “como patrão” na casa/nome, apresenta-se então como arrogante e insolente, e a batalha se escancara: para além de um estado natural de convivência pacífica, o nome próprio a ser adquirido na linha de sucessão de um estado civilizado não pode ser comparti-

lhado, mas apenas doado/apropriado por meio de uma lei que escreve a morte em seu lugar de origem.

Goliádkin percorre o campo do embate, indicando o caráter da façanha que deverá realizar: ele escreve para seu duplo e o que recebe em troca é a resposta de um terceiro que os toma (a ele e a seu duplo) como iguais (“bem compreendi [escreve ele em resposta a esse terceiro] que a pessoa indecente, embusteira e falsa a quem você [terceiro] alude, sou eu”). Tal confusão entre os dois pelo(s) terceiro(s) é prevista como uma desonra assim descrita: “aquele sujeito tem um caráter detestável, modos péssimos; é um malandro, um sem-vergonha, um bajulador; um verdadeiro Goliádkin! Qualquer destes dias, vai fazer uma tratantada e desonrar o meu nome [...] Como evitar a confusão?” Nesse trecho o nome Goliádkin aparece como nome comum, marcando, como permite a palavra russa, uma categoria de pessoas despojadas ou abjetas e, portan-

A façanha de Goliádkin é traçar um percurso que lhe permita passar do substantivo comum ao nome próprio, que seja capaz de transformar um nome/lugar em único.

to, permitindo a confusão entre lugares. A façanha de Goliádkin é traçar um percurso que lhe permita passar do substantivo comum ao nome próprio, que seja capaz de transformar um nome/lugar em único.

Entrega à castração

Dostoiévski explicita, por uma fala do próprio herói, a natureza da façanha empreendida nesse percurso:

“Se neste momento me aparecesse um mago, um feiticeiro, fosse lá quem fosse, e me dissesse de forma categórica: ‘Olha, Goliádkin, tens que dar um dedo da tua mão direita para restabelecer a paz; não haverá outro Goliádkin senão tu mesmo e voltarás a ser feliz como antes, mas ficarás sem o dedo para sempre’- eu de muito bom gosto daria o dedo sem fazer caretas. Sim, senhor, daria um dedo sem a menor hesitação. Leve tudo o diabo! [...] Por que havia isto de acontecer e logo acontecer a mim e a ninguém mais?! [...] Enfim, com palavras não se resolve nada. É preciso agir! É isso, agir ...”

O necessário à sobrevivência honrada no espaço de um nome próprio é uma ação (“já não é mais ocasião de andar escrevendo cartinhas; é preciso agir”) e tal ação é da ordem da violência de uma amputação. Goliádkin Primeiro está disposto a esse sacrifício, a uma violência que incida sobre sua própria carne. Contudo, a amplitude desse pedaço de carne, a magnitude dele na estrutura da novela, não é a de um mero dedo da mão direita: o que se pede é a vida do próprio herói. Dostoiévski escreve uma novela a partir do ponto de vista do dedo mesmo que deve ser sacrificado – é ele, em seu drama mortal, quem nos fala pela boca do herói. Em *O sósia*, acompanhamos o percurso do sacrifício que alinhava o nascimento de um homem a um ato pelo qual ele mesmo assume o lugar mortal de pai de si mesmo para que, em

algum lugar, se escreva a palavra fundadora de um nome próprio. Será nele mesmo que se fará a morte que por seu débito fará valer uma lei que possa sustentar um nome próprio – lei reinventada na própria carne morta de Goliádkin/pai.

Despertando do pesadelo de encontrar seu outro em todos os lugares, sentindo-se já atrasado em relação a esse que parecia precipitar-se e apoderar-se de seu cotidiano, o herói volta à escrita para declarar guerra mortal a “Goliádkin apócrifo”: “ou o senhor ou eu!... Nós dois, ao mesmo tempo, é que não pode ser [...] Largo a pena e fico em expectativa [...] em todos os terrenos, inclusive no das armas”. Mas, logo após um estertor de bravura, Goliádkin reconhece o lugar reservado a ele na batalha: “agora já não há a menor dúvida. Perdi a partida, isto é coisa certa e a sentença está lavrada.” Contudo, “apesar desta convicção íntima, sentia-se como se tivesse ressuscitado, como se houvesse ganho uma batalha, como se marchasse para um grande triunfo.” O caráter de auto-sacrifício de sua façanha coloca sua morte como lugar de salvação. Reconhecida e aceita sua salvação na morte, ambos podem se aproximar amenamente, abandonando o nome próprio e nomeando-se apenas pelos primeiros nomes: “é o destino; é a fatalidade, Iákov Petrovitch”, suspira Goliádkin Segundo; “queixemo-nos, portanto, do destino. Foi o destino, Iákov Petrovitch, que teceu toda esta trama”, sussurra o herói com voz trêmula²⁵. Após o desvio de um momento em que o outro se apresenta como “insultuoso” e novamente o herói pensa no revide, ele por fim se resigna e conclui, achando-se a salvo, que tudo acontecerá “porque tinha que acontecer” e que, portanto, era inútil qualquer esforço para evitá-lo. A descrição que sela esse momento de aceitação indica a natureza da morte que lhe é imposta: “mas o grito expirou-lhe nos lábios”. Trata-se, portanto, do reco-

nhecimento de que a palavra foi entregada a um outro.

A queda do sujeito/dedo é descrita, então, concretamente: “quase no mesmo instante em que nosso herói adotava este ponto de vista, um choque imprevisto veio transtornar inteiramente a situação. Como um saco de farinha, Goliádkin caiu do carro abaixo.” Dedo amputado de uma mão, saco de farinha derubado de um carro, nosso herói seguirá agora o percurso do fantasma de si mesmo, daquele que não tem mais voz/nome, que sobrevive vagando apenas como realidade morta que falta em um outro lugar – ele mesmo fantasma do pai morto. Aceito o ato a ser realizado em sua façanha, trata-se, apenas, de buscar os meios de efetivá-lo.

A busca pelo pai da castração

Enquanto o outro sobe à casa da suposta amada (o morto franqueia ao homem que nasce o acesso a uma mulher), a Goliádkin resta a fantasia de um idílio de amor no qual ele e a amada, isolados, se bastariam: uma carta de amor planeja a fuga e uma sobrevida fora do campo do convívio social. A esse retorno ao seio feminino soma-se, então, a busca da figura paterna: “já sei o que vou fazer. Vou procurar o ministro [...] Nas suas mãos ponho a minha sorte, Excelência, nas mãos da autoridade [...] Não me abandone, Excelência; rogo-lhe como a um pai... Salve a minha honra, o meu nome, o nome da minha família!... [...] Ele é outra pessoa e também eu, Excelência, sou outra pessoa. Somos distintos. Ele é ele e eu sou eu; eu sou inteiramente eu, Excelência; sou uma entidade por mim só! [...] Eu não posso ser ele! Mande Vossa Excelência corrigir essa confusão para que se acabe de uma vez para sempre com esta duplicidade... [...] dirijo-me ao meu superior como se fosse meu pai e em suas mãos ponho a minha sorte.

O pai frente
ao qual Goliádkin
se apresenta pedindo
a marcação
de uma diferença
é um burocrata
incapaz
de marcá-la.

Não protestarei contra o que for decidido; aceitarei diante de todos a sentença que for dada”. Goliádkin dirige-se à figura do pai na tentativa de encontrar nele a marcação de uma diferença (“somos distintos”). Ele sobe à casa do ministro o qual, como ele mesmo afirma, sempre considerara como se fosse seu próprio pai e pede-lhe defesa, proteção e apoio. Surpreendido com a figura do outro também aí nesse encontro, Goliádkin recebe a palavra burocrática e “com certa indecisão” o ministro/pai lhe dirige: “ – Está bem, está bem. Vá com Deus. Examinarei o seu caso com atenção. Agora vou mandar que o acompanhem ...”

O pai frente ao qual Goliádkin se apresenta pedindo a marcação de uma diferença é um burocrata incapaz de marcá-la. Percebendo, ao mesmo tempo, que não era reconhecido pelo superior e que os presentes “não sabiam quem ele era” (há silêncio e ignorância

onde se esperava fala e sabedoria), Goliádkin, hesitante e confuso, dirige-se a ele:

“Baixou os olhos para o chão e julgou ver com espanto uma grande mancha branca nos sapatos do ministro. Pensou que estivessem rasgados. Custou a convencer-se de que era apenas o reflexo brilhante das luzes. Não estariam rasgados; eram sapatos de verniz. Mais sossegado ao se convencer disso, levantou de novo os olhos e viu que era tempo de falar, antes que as coisas tomassem um rumo que não estava de acordo com os seus propósitos. Avançou um passo para dizer:

– Trata-se disto, Excelência. Parece-me que nos nossos tempos não é permitido a ninguém apossar-se do nome de outra pessoa.”

No “tempo de falar” de Goliádkin Primeiro diante desse pai “não é permitido a ninguém apossar-se do nome de outra pessoa”. Mas qual o laço pai/filho cujo tempo não permite a assunção de um nome pró-

Frente a esse pai,
as perguntas
que Goliádkin
Segundo dirige
ao Primeiro são
plenas de sentido:
“faça o favor de me
dizer se o senhor
sabe onde está. Sabe
diante de quem se
encontra? Sabe a
quem está
se dirigindo?”

prio em uma linha de sucessão? A cena dramatiza sua natureza: Goliádkin Primeiro espanta-se diante do que ele vê como um rasgo no sapato do ministro/pai, mas conclui pela inverossimilhança do que vê e convence-se, então, da ilusão dessa marca, ponderando sobre a impossibilidade de o verniz apresentar um rasgo – ou seja, era apenas um reflexo de luz. O verniz brilhante do sapato e seu rasgo compõem a ambigüidade de tal pai: a morte parece ser possível apenas aquém ou além de sua figura, pois seus sapatos são tanto envernizados/refratários a esta como também já esgarçados/destruídos por ela. Na figura paterna buscada por Goliádkin, a brecha pela qual passaria a entrega do nome próprio, marcando o lugar mesmo do pai como lugar mortal pelo qual o filho pode sobrevir na lei, é tanto dada como desconhecida, renegada. Nela, uma imortalidade envernizada protege um corpo putrefato onde, por excesso ou por falta, a morte e a lei não podem ser reconhecidas – pai imortal, posto que morto, não há como nosso herói participar uma morte nesse lugar²⁶. Frente a esse pai, as perguntas que Goliádkin Segundo dirige ao Primeiro são plenas de sentido: “faça o favor de me dizer se o senhor sabe onde está. Sabe diante de quem se encontra? Sabe a quem está se dirigindo?” Goliádkin Primeiro efetivamente não sabe diante de quem está quando está diante desse pai. Mas será justamente porque seu duplo terá em Goliádkin Primeiro um terceiro lugar onde a morte se inscreve que ele poderá reconhecer a lei nesse pai e apresentar-se a ele sob o signo desta: ele principia sua participação na cena pedindo permissão ao ministro para falar.

A invenção de si como pai morto

O campo de batalha no qual o herói duela em nome de uma lei que possa sustentar seu nome pró-

prio (mesmo que em outro lugar) não se estende entre ele e uma figura paterna, posto que tal lugar é inapto à inscrição da morte; ele se desdobra entre si e seu duplo, na medida em que apenas pelo desdobramento de si mesmo cria-se a possibilidade de um terceiro a ser marcado pela morte. Na cena triangular descrita por Dostoiévski, será Goliádkin Primeiro, na qualidade de sacrificado, que será pai morto de si mesmo. O outro que nasce aí por intermédio dessa execução confessa sua natureza – “serei patife”, “serei malvado”, admite Goliádkin Segundo, reconhecendo uma lei que, como tal, pode ser questionada, mas não mais permite omissão ou indiferença. O pedido de permissão que Goliádkin Segundo dirige ao ministro/pai restabeleceria a triangulação sobre a base de um deslocamento do lugar onde incidiria a morte. Por tal deslocamento, o pai primevo sofre um terceiro remanejamento: ele não mais mata, nem é morto, mas apenas testemunha uma morte.

O exílio do fantasma

Levado para longe da figura burocrática desse pai, Goliádkin ainda espera uma “última palavra”, um “sinal”, que possa realizar sua frase favorita “que no fim tudo havia de se arranjar” e, escondendo-se “bem escondido”, ele aguarda. Contudo, por pouco tempo ele pode se manter refugiado em uma ilusão: a carta da amada, “prova” e “documento terrível”, fala e testemunha que seu lugar não é o do silêncio, e lembranças, acontecimentos, “canções estúpidas” passam a ocupar de modo torturante esse silêncio. No barulho do solilóquio das lembranças que não silenciam, ele alivia-se resolvendo partir: partindo ele realizará em si o lugar de pai/morto que suportará a diferença entre palavra e barulho, posto que em outro lugar tal garantia não lhe foi dada.

A solução
que Dostoiévski
dá à sua novela,
portanto, não nos
permite afirmar nem
um fim unitário,
nem um fim
fragmentado para
nosso herói.

O que move Goliádkin a partir é um sentimento de culpa – o que não silencia, o que ruma nele é a culpa que coloca em movimento o sacrifício pelo qual ele ocupará o lugar de morto. Mas o sacrifício não é a mera desapareção, na medida em que ele volta à cena primeiramente abandonada. Porém, ele volta, segundo suas palavras, “vindo do outro lado”, como “simples espectador”, “pessoa secundária”, “nem responsável nem culpado”. “Espectador imparcial”, “envolto na neutralidade, despido de qualquer responsabilidade” e, “sob a sombra protetora do poste”, Goliádkin pode concluir: “limite-me a olhar e ver”. Contudo, do lugar de silêncio, ele é convocado, chamado pelos outros: “muitas vezes o chamavam pelo nome”; “você está sendo chamado”, completa o sócia, pedindo para que ele lhe dê a honra de acompanhá-lo e impedindo-o de partir. Em um momento em que “tudo já lhe era indiferente”, do lugar imparcial de espectador – reconcilia-

do com os homens e com o destino, indiferente ao seu duplo que “lhe parecia um sujeito qualquer” – ele será conduzido por meio do sacrifício sentido como um desmaio, uma vertigem. A natureza do sacrifício é explicitada: “não lhe foi possível exprimir em palavras os sentimentos que lhe convulsionavam a alma. Não podia dizer nada e limitou-se, num gesto eloqüente, a apontar o próprio coração, em silêncio”. Sua intenção de sair de cena se concretiza na impossibilidade de se pronunciar – sem palavras, ele é espectador de sua própria vida: “compreendeu que era muito tarde. O beijo de Judas tinha sido dado.”

A reconciliação com o destino – que é aquele da morte, do sacrifício – não se resolve porém em um arranjo pelo qual ele aceita o outro – chamado a se reconciliar com seu outro, ele aceita o beijo que sela sua morte, mas persiste não aceitando aquele que o dá, o qual continua digno dos adjetivos mais negativos: Judas, zombeteiro, perverso, sócia miserável, insolente. Goliádkin aceita sua morte sem “nenhuma objeção”, reconcilia-se com ela, mas de modo algum toma como correta a realidade de seu outro nem se reconcilia com ela: a ruptura entre eles persiste, o que caracteriza essa morte muito mais como um exílio em relação ao lugar de onde se pronuncia um nome próprio do que como uma desapareção. Assim, seu sacrifício não é subsumir-se ao outro: o governo/Goliádkin Segundo lhe dará casa, comida, abrigo – ele sobreviverá ali – mas as bases da sobrevivida não são a coabitação de um duplo uso de um mesmo nome. Pela “sentença de morte” proferida pelo médico, ele sobreviverá, mas no “alívio da inconsciência”, sem nada pedir, apenas no lugar em que pode “escapar um grito” – herói que se cala com o ponto final da novela e sobrevive apenas como memória de uma fala – como a história de sua morte que silencia em um grito.

Agora mero espectador, ele habitará apenas como memória, como pai/morto a casa de seu outro/filho, reinventando-se pelo sacrifício de sua fala em uma outra voz e palavra que nasce pela sua morte. A solução que Dostoiévski dá a sua novela, portanto, não nos permite afirmar nem um fim unitário, nem um fim fragmentado para nosso herói – Goliádkin Primeiro não desaparece, não fica subsumido ao seu Segundo e nem sobrevive ao lado dele: ele persiste como morto/sem palavras, na realidade da palavra morta de sua poética que se conclui e que faz nascer uma outra palavra em um outro lugar, essa sim submetida à lei de uma morte.

3. Dos diferentes tempos e lugares do pai morto

“pourrait-on entendre encore le ‘Dieu est Mort’ de Nietzsche comme l’exigence d’un retour à cette figure, et jusque dans celle du Père Idéalisé, comme point virtuel; il n’est pas sûr que le mythe religieux ne s’en trouve pas modifié ou altéré, après cette mise en perspective qui laisse apercevoir le sens atteint par ‘Dieu est Mort’”.

G. ROSOLATO,
op. cit., p. 77

O tempo presente do parricídio no texto freudiano

A antipatia de Freud pela poética de Dostoiévski sustentava-se em uma concepção de que o escritor não havia, com sua obra, ultrapassado os limites do patológico. Contudo, o próprio Freud reconhece que ele mesmo não consegue elaborar teoricamente uma compreensão da particularidade dessa estrutura patológica. Em um parágrafo que apresenta em sua estruturação formal deslizos não comuns em sua obra, Freud nos dá indícios sobre o que ressoa sem ser

escutado em sua análise da suposta neurose de Dostoiévski. No parágrafo em que afirma não ter êxito na solução da delimitação entre normal e patológico na formação da consciência moral, Freud lista como influentes nessa formação o desenlace do componente passivo da feminilidade recalcada e o fator accidental de um pai realmente temível e, após reconhecer ambos os elementos no escritor, conclui:

“O precoce sintoma do ‘ataque de morte’ pode, então, ser compreendido como uma identificação ao pai permitida pelo supereu como punição. Você quis matar o pai; a fim de ser você mesmo o pai. Agora você é o pai, mas o pai morto; o mecanismo familiar do sintoma histérico. E então: agora o pai mata você. Para o eu o sintoma da morte é a satisfação da fantasia do desejo masculino e ao mesmo tempo satisfação masoquista; para o supereu, satisfação de castigo, logo satisfação sádica. Ambos, eu e supereu, seguem desempenhando o papel de pai. – No conjunto a relação entre a pessoa e o objeto/pai (*Vaterobjekt*), pela manutenção de seu conteúdo, modificou-se em uma relação entre eu e supereu, em uma nova enunciação sobre um segundo palco. Tais reações infantis oriundas do Complexo de Édipo podem desaparecer se a realidade não providencia a essas mais nenhum alimento. Mas o caráter do pai permanece o mesmo, não, ele piora com os anos, e assim permanece mantida também a raiva do pai de Dostoiévski, seu desejo de morte contra esse pai mau. Mas é perigoso, se a realidade cumpre tal desejo recalcado. A fantasia se tornou realidade, todas as manobras de defesa precisam ser reforçadas.”²⁷

O uso do discurso direto repentinamente no meio do parágrafo marcaria o que em Dostoiévski falaria diretamente a Freud. Descrevendo o processo como uma cena de teatro, ele implica-se diretamente ao usar sem

marcações o pronome *du* e deslocar o travessão (indicativo do discurso direto) para o período seguinte do parágrafo. E, nessa cena, Freud poderia ser tanto o *du* a quem se dirige a frase quanto aquele que se dirige ao *du*. Mas, o que ele diria a si mesmo pelo modo como compõe a cena? Estrutura-se uma escrita pela qual Freud se colocaria em identificação com o filho alçado ao lugar de morto no momento em que

O crime
na novela
de Dostoiévski
é a totalidade
da realidade
dramática
do herói.

realiza a morte do pai – portanto, como filho que se reconhece como pai morto na medida em que perfaz a morte do pai. Por tal identificação, o evento real da biografia de Dostoiévski, que realizara seu desejo de morte do pai, aproxima-se de um outro evento real: a morte do pai realizada pela própria instituição da psicanálise e que Freud, na qualidade de seu fundador, realizou para si e para a humanidade por meio do conceito de inconsciente. Um mesmo

deslocamento do sujeito em relação ao pai morto indagaria Freud e Dostoiévski sobre o tempo presente dessa morte e sobre o espaço da consciência no qual ela se realiza. Habitantes desse mesmo tempo e lugar, Freud e a poética de Dostoiévski encontraram-se aí no estranhamento.

Édipo, Hamlet e Goliádkin

Lacan critica a leitura biográfica feita por Freud de algumas obras literárias e também sua tentativa de explicar as diferentes reapresentações do complexo de Édipo na história da literatura. Essas duas vertentes interpretativas freudianas estão presentes no texto de Freud sobre Dostoiévski. Retomando criticamente a segunda vertente interpretativa – aquela pela qual Freud compara diferentes soluções poéticas dadas ao Complexo de Édipo – Lacan repropõe a comparação freudiana entre Édipo e Hamlet com base em outros elementos: o crime se produz no Édipo na “geração do herói”; em Hamlet, ele já se produzira na “geração precedente.”²⁸ Para Lacan, portanto, o drama edípico de Hamlet “está aberto no começo e não no fim”²⁹, posto que a castração é o fim que ele deve encontrar e não seu ponto de partida. Hamlet recebe de uma geração anterior o pai morto, não precisa matá-lo como Édipo, mas será perante esse pai morto dado que ele proporá o drama de sua própria castração. Reinsere Dostoiévski nessa seqüência comparativa por meio do drama de Goliádkin – diferentemente de Freud, que fizera sua comparação através do tema do parricídio tal como fora reapresentado em “*Os irmãos Karamazov*”. No contexto dessa comparação dirigimos as mesmas perguntas que Lacan dirigira às peças de Sófocles e de Shakespeare: onde está o crime em *O sósia*? E onde está posto o lugar do pai/morto?

Em *O sósia*, o crime não está na geração do próprio herói (Édipo) nem naquela que o precede (Hamlet). O crime na novela de Dostoiévski é a totalidade da realidade dramática do herói. Enfim, a morte não está antes da realidade dramática do texto e na mesma geração do herói (como em Édipo, o que o faz agente da morte do pai, portanto assassino), nem está na geração que antecede o herói (como em Hamlet, o que o faz agente tanto do luto como da vingança): ela é o próprio enredo que se desenrola do começo ao fim da novela. E a que pai essa morte diz respeito? A Goliádkin Primeiro, ou seja, o progenitor de si mesmo. Dostoiévski, em *O sósia*, engendraria para nós o momento em que o sujeito adquire para si mesmo o parricídio: *Nun bist du der Vater, aber der tote Vater*, escreve Freud dirigindo-se a nós e a si mesmo. No presente de um parricídio em primeira pessoa, o sacrifício que se apresenta é o da realização da morte do herói. Poética do insuperável que não pode ser senão, ela mesma, insuperável. Homem do tempo que escuta “Deus está morto”, que realiza o reconhecimento de que o pai que sustenta a lei só pode sê-lo na qualidade de morto, Freud ouviu a poética dos que adivinham o herói morto no lugar e no tempo desse reconhecimento, mas a estranhou – e entre os que pranteiam o pai já morto e os que almejam sua morte, mostrou-se antipático perante o inevitável tempo presente do herói que se faz ele mesmo pai morto.

O sósia ensina sobre o tempo e o lugar do sujeito da frase “o pai é morto” – para além de “o pai foi morto” dado a Hamlet pela geração que o precede e de “o pai será morto” do tempo/geração do próprio Édipo e dos lugares que cada um deles deve ocupar para que se realize esse tempo. Se no momento que pranteia a morte do pai e naquele em que essa morte é desejada o sujeito se desloca na

Em seu
caderno de notas,
Dostoiévski descreve
sua psicologia:
“com um realismo
pleno, descobrir
o homem
no homem”.

ambivalência entre amor e ódio, no presente que faz coincidir quem mata e quem morre o sujeito fragmenta-se entre as posições perversas do sadismo e do masoquismo. Se a castração é o tempo de quem pranteia o pai já morto e a frustração, aquele de quem ainda o tem vivo (como Édipo, posto que o crime foi cometido em sua própria geração), o tempo da novela de Goliádkin poderia ser lido como o da privação, quando o pai simbólico/morto é colocado no lugar daquilo que nos falta – espaço negado do rasgo nos sapatos do ministro, diante do qual o sujeito deverá inventar-se como pai morto. Por meio da poética de Goliádkin, a Psicanálise é indagada sobre o tempo estrutural da privação, que coloca o próprio sujeito no lugar do morto (lugar do real) pela mão de um agente imaginário (Goliádkin Segundo), deslocando para o lugar do si mesmo imaginário a figura do assassino.

Portanto, a novela não fala apenas sobre o sujeito de um momento cultural em que deus está morto, interpretação que justificaria certa sociologização da patologia – não apenas seu escritor seria patológico, mas toda uma época. Goliádkin nos fala sobre o tempo presente de qualquer percurso que pressuponha a passagem pela morte do pai.

O parricídio no presente como momento inerente à invenção da arte

Em seu caderno de notas, Dostoiévski descreve sua psicologia: “com um realismo pleno, descobrir o homem no homem”³⁰. A definição do escritor comporta um duplo sentido: um unitário (o homem deve ser descoberto aí mesmo, no próprio lugar em que é homem) e um sentido alienante (o homem se conhece em um outro que o habita, no qual se desdobra). Tal máxima da psicologia dostoiévskiana ganha vida e carne com Goliádkin – e parte dessa carne é carne morta. Dostoiévski, em *O sósia*, nos fala do “homem no homem” como aquele que só se conhece ao engendrar (desdobrar-se no homem) e matar a si mesmo (reconhecer em si um lugar de morte). O herói, portanto, não é exemplo de uma patologia, ele não é o caso particular de um equívoco: ele é a escrita do equívoco intransponível de um desdobrar-se unificante sustentado pela inscrição particular de um certo lugar de morte nesse desdobramento.

Não se trata, portanto, de buscar ressuscitar Goliádkin Primeiro, desprezando a realidade poética de sua morte e afirmando que sua morte não passa de um equívoco que poderia ser evitado (como parece propor Bakhtin). Não se trata, também, de matá-lo novamente, desprezando a realidade poética que se faz apenas por sua construção heróica (como parece propor o desprezo pelos

heróis dostoiévskianos presente na crítica freudiana). Ora seguindo os passos de Bakhtin, ora os de Freud, ora desprezaríamos a marca unificadora e necessária da morte, ora desprezaríamos a voz heróica de quem morre imprimindo a multiplicidade na voz do homem. Desprezo cômodo que a novela de Goliádkin não nos permite.

Sustentar tal incômodo na Psicanálise é indagar sobre o enlace entre perversão e castração implicado na construção de uma realidade estética que, submetida ao grupo e mantendo para ele a “imagem do Pai Morto sempre abaixo da obra”³¹, retoma a lei através de sua reinvenção pela inscrição de uma nova morte/lei que incide justamente naquele que a produz – o qual, após entregar sua própria carne como obra exposta, passa a ser seu próprio espectador. Fazendo uso da façanha de um herói sem lei que se entrega à morte para que uma lei possa advir, Dostoiévski nos põe diante de um incontornável momento perverso que nos obrigaria a colocar em suspenso a delimitação entre normal e patológico alinhada à oposição entre instalação e invenção da lei e concluir que há nessa delimitação algo que, pelo menos em Freud, “ainda não nos é permitido” compreender.

Tomando-se a trama de *O sósia* como aquela referida ao momento em que perversão e castração se tocam e concebendo-a como alegoria do percurso do artista até uma nova possibilidade estética, compreende-se como a história que se escreveu nesse livro inscreve a própria gênese da poética de Dostoiévski: com a narração da façanha de Goliádkin, Dostoiévski conclui seu chamado período gogoliano, enterrando a filiação a Gogol que lhe havia rendido o sucesso de sua primeira novela, *Gente pobre*, e reinventa-se como escritor. O romancista polifônico de uma nova era que nasce nesse momento será aquele que permitirá à humanidade reconhecer

o deus morto que se apresenta sob a forma de um parricídio inscrito no presente e na própria carne de sua consciência – carne fresca que se presta a encarnar novamente o mesmo fantasma.

A conclusão de um nome

“Pobre Sr. Goliádkin com seu nome que significa nu, despojado, qual é então esse passo definitivo que ele não ousa dar, esse umbral que não ousa atravessar – que ele não pode *transgredir*? Não pode no momento; mas já nasce nele, procurando sair desse estado crepuscular, ‘o outro’, o forte, o ousado – sua força nascida dele mesmo: será Goliádkin júnior, seu ‘duplo’: ele ousará.”³²

Diferentemente do que julga D. Arben, a presente leitura não pode deixar de reconhecer que Goliádkin Primeiro ousou, ultrapassou esse umbral e transgrediu. Sua ousadia foi realizar em sua própria carne a transgressão que marcaria a morte no pai, ato pelo qual ele perfaz a verdade de seu nome próprio: privado de tudo, até mesmo de sua própria vida. Com a poética desse ato de desnudamento, Dostoiévski engendra para si e para nós os passos mortais que, concluindo a palavra que nos despoja de tudo, até mesmo de sua lei, permitem ao mesmo tempo reinventá-la(s). ■

NOTAS

1. S. Freud, “Dostojewski und die Vätertötung” (1928), in: *Studienausgabe*, vol. X, Frankfurt am Main, S. Fischer Verlag, 1969, p. 269-286.
2. M. Bakhtin, *Problemas da poética de Dostoiévski*, Rio de Janeiro, Forense Universitária, 1997, p. 37.
3. S. Freud, *op. cit.*, p. 272.
4. cf. *Idem*, p. 278.
5. cf. *Idem*, p. 283.
6. M. Bakhtin, *op. cit.*, p. 45.
7. S. Freud, *op. cit.*, p. 271.
8. cf. *Idem*, p. 276.

9. *Idem*, p. 273.
10. cf. *Idem*, p. 279.
11. *Idem*, p. 281.
12. S. Freud, “Carta a Theodor Reik” (1930) in: *Obras completas*, vol. 21, Buenos Aires, Amorrortu, 1996, p. 194.
13. S. Freud (1928), *op. cit.*, p. 278.
14. *Idem*, p. 273.
15. O próprio Freud, em sua carta a Reik, reconhece a desarmonia de seu texto e a atribui ao fato de que não escrevera no segundo trecho deste o que queria escrever (cf. *op. cit.*, p. 193).
16. S. Freud (1928), *op. cit.*, p. 274.
17. Se certamente o sujeito freudiano não se reduz a uma unidade, o que Freud postula sobre a tensão entre síntese e cisão se estranha perante a fratura esboçada em Dostoiévski. A releitura da estrutura perversa proposta por Lacan aparentemente revogaria o estranhamento desse primeiro momento: “*Libertin lui-même, il (Lacan) pensait volontiers que seuls les pervers savent parler de la perversion. D'où le privilège qu'il accorda d'emblée à deux notions – le désir et la jouissance – pour faire de la perversion une composante majeure du fonctionnement psychique de l'homme en général, une sorte de provocation ou de défi permanent par rapport à la loi*” (E. Roudinesco e M. Plon, *Dictionnaire de la psychanalyse*, Paris, Fayard, 1977, p. 793).
18. M. Bakhtin, *Problemas da poética de Dostoiévski*, p. 37-38.
19. *Idem*, p. 215.
20. *Idem*, p. 213. S. Freud (1928), *op. cit.*, p. 280 e p. 283.
21. S. Freud (1928), *op. cit.*, p. 280 e p. 283.
22. F. M. Dostoiévski, “O sósia” in: *O ladrão bonrado*, Rio de Janeiro, Livraria José Olympio, 1960, p. 198-339. Todas as citações foram retiradas dessa edição. Mantemos o título dado na edição brasileira, embora a melhor tradução para esse seja “O duplo”. Otto Rank, em *Don Juan et le double* (Paris, Payot, 1932), resenha esse livro de Dostoiévski, mas em sua análise contenta-se em indicar o distúrbio mental de sua personagem e de seu autor, reafirmando o que em nosso trabalho reconhecemos como estranhamento inicial entre a Psicanálise e o escritor russo.
23. M. Bakhtin, *op. cit.*, p. 59.
24. Segundo Freud em *Das Unheimlich*, a primeira duplicação que a humanidade perpetrou teria sido a da idéia de alma imortal. A alma confortaria o sujeito na medida em que, enquanto o que sobrevive, negaria a própria morte. O sentimento inquietante que essa adquire decorre do fato de que, ao garantir fora do sujeito a sobrevivência deste, ela também retornaria como comprovação e anúncio de sua morte (cf. S. Freud, in: *Studienausgabe*, vol. IV, Frankfurt am Main, S. Fischer Verlag, p. 258). Para Goliádkin, seu duplo será também tanto garantia de sua sobrevivência como anúncio de sua morte, assim como o é a própria nomeação.
25. Herói e seu duplo podem dividir o mesmo primeiro nome e o mesmo patronímico russo (que transmite o primeiro nome do pai), mas não o nome de família, indicando que o que está em jogo não é certamente da ordem da filiação biológica.
26. As condenações à morte promulgadas e revogadas pelos governantes – fato comum na Rússia do escritor e que o próprio Dostoiévski sofreu – dão estofo histórico e biográfico à figura do pai acima ou aquém à lei perante a qual Goliádkin deverá se apresentar.
27. S. Freud (1928), *op. cit.*, p. 279.
28. J. Lacan, *Hamlet por Lacan*, Campinas, Escuta/Liubliú, 1986, p. 79.
29. *Idem*, p. 9.
30. *apud*. M. Bakhtin, *Problemas da poética de Dostoiévski*, p. 60.
31. G. Rosolato, *Essais sur le symbolique*, Paris, Gallimard, 1969, p. 178.
32. D. Arban, *Dostoiévski*, Rio de Janeiro, Livraria José Olympio, p. 172.

Elizabeth Roudinesco

(In)fidelidade à aventura freudiana

Elizabeth Roudinesco confere a esta entrevista a sagacidade característica de suas idéias e posturas. Historiadora e psicanalista francesa, ela parece partilhar algo da trilha que reconhece na obra de Jacques Lacan, a quem descreve como “um homem [...] fundador de um sistema de pensamento cuja particularidade foi considerar que o mundo moderno posterior a Auschwitz havia recalçado, recoberto e rompido a essência da revolução freudiana” (1994). Roudinesco, ela própria, ao escrever essas linhas deixa entrever sua atenção dedicada ao que se passa com a psicanálise em seu/nosso tempo. Suas publicações situam a importância e a força do saber e da clínica, desde Freud, no interior das civilizações moderna e contemporânea, insistindo na lembrança de que o sujeito psíquico não se reduz ao cérebro e suas funções, bem como que a política e a história das sociedades estão implicadas nas dinâmicas dele constitutivas. Sendo assim, a ciência biológica que esquadrinha o corpo e o cérebro, ao buscar neutralizar a idéia radical de conflito que funda o humano, nos coloca a todos sob o risco de uma espécie de “bigienismo totalitário” que descarta a vida pulsional e o inconsciente.

Nesta entrevista a Percurso, feita à distância em agosto de 2006, ela abordou sua passagem à pesquisa

da história da psicanálise a partir do interior de sua própria análise pessoal, amalgamada com a historicidade e a política da psicanálise francesa contemporâneas. Isso, como se poderá acompanhar, não é uma postura qualquer. Desse ponto em diante, foram vários os temas abordados. Entre eles o leitor encontrará reflexões a respeito da constituição das “famílias homoparentais”, das políticas de igualdade racial, de uma espécie de contra-senso imposto pela globalização no que tange à intolerância, da problemática dos psicanalistas no interior das instituições, de certo descompasso entre a criação de pensamento e o exercício clínico por parte dos analistas atuais e ainda sua constatação sobre o que foi e o que pode ser, hoje, o movimento internacional dos Estados Gerais da Psicanálise.

Roudinesco é também “directrice de recherches” na Université de Paris VII e “chargée de conférences” na École Pratique des Hautes Études. Seus textos e obras são muitos. Entre os que escolhemos destacar estão: História

Realização: Andréa Carvalho Mendes de Almeida, Bela Sister, Cristiane Sammarone, Mara Selaibe, Silvio Hotimsky e Susan Markuschower.

Tradução: Andréa Carvalho Mendes de Almeida.

Revisão: Renato Mezan.

da psicanálise na França (2 vols., *Jorge Zahar*, 1987, 1988), Jacques Lacan: Esboço de uma vida, história de um sistema de pensamento (*Companhia das Letras*, 1994), Genealogias (*Relume-Dumará*, 1995), Dicionário de Psicanálise (com *Michel Plon*, *Jorge Zahar*, 1998), Por que a psicanálise? (*Zahar*, 1998), A família em desordem (*Jorge Zahar*, 2003), De que amanhã... – Diálogo com Jacques Derrida (*Jorge Zahar*, 2004), O paciente, o terapeuta e o Estado (*Jorge Zahar*, 2005).

Esperamos que o leitor possa desfrutar das idéias e questões aqui desenvolvidas por Elizabeth Roudinesco. Sem dúvida, trata-se de uma entrevista que nos convoca a seguir pensando.

Percurso: Em seu percurso entre a história e a psicanálise, a senhora desenvolve questões que constam no prefácio de seu livro *Genealogias* (1995), a respeito de seu trabalho como ego-historiadora. Poderia nos falar mais sobre isso?

Elizabeth Roudinesco: A idéia de ego-história, proposta por Pierre Nora, visava a fazer o historiador testemunhar – usando os métodos da história – sobre si mesmo. Não contar sua intimidade (como faria numa cura analítica), mas tentar explicar devido a quais motivações pessoais escolheu um objeto de estudo e não outro, e também por qual percurso genealógico chegou a essa escolha.

No que me diz respeito, encontrei-me numa situação semelhante à de Michel Foucault, que era filho de médico e se tornou historiador da medicina. Eu era ao mesmo tempo filha de psicanalista – minha mãe se tornou psicanalista aos 50 anos – e filha de médicos, pois meus pais tinham esta profissão e eu deveria ter estudado medicina. Meu pai era um clínico genial, e isso me fez sentir um grande interesse pela medicina; mas logo descobri que seria incapaz de me tornar médica, pelo simples fato

de que tinha medo da morte e da doença. Além disso, se seguisse essa carreira, eu jamais estaria à altura do meu pai. A psicanálise foi uma das razões do divórcio dos meus pais, divórcio muito benéfico para mim, mas também motivo de um conflito com o qual eu voltaria a me enfrentar por ocasião do meu trabalho com a da história da psicanálise.

Meu pai, nascido em 1883, pertencia a uma geração de médicos

“

Encontrei-me numa situação semelhante à de Michel Foucault, que era filho de médico e se tornou historiador da medicina.

”

bastante representativa do antifreudismo francês. Ele achava Freud um charlatão obcecado pela sexualidade, e no fundo acusava a Psicanálise de ser responsável pelo fato de minha mãe o ter abandonado. Realmente, a partir de sua entrada no movimento psicanalítico e depois de alguns anos de análise, ela mudou de vida: de certa maneira, trocou a clínica médica pela clínica psicanalítica, apesar de ter continuado a ser pediatra, e ao mesmo tempo separou-se de meu pai para casar com outro homem.

Eu tinha 9 anos nessa época, e fiz um pouco de análise com Françoise Dolto – da qual não guardo

nenhuma recordação. Depois estudei Letras, porque queria escrever livros. Minha primeira vocação era a escrita e meu pai tinha sonhado em ser escritor. Ele amava as artes: era um mecenas, colecionador e apaixonado pela história. Na infância, vivi de perto os grandes acontecimentos da história da psicanálise, principalmente a primeira cisão. Eu encontrava Lacan com frequência, já que ele era amigo de minha mãe. Pelo lado do meu pai, escutava o tempo todo coisas terríveis sobre Freud e sobre a psicanálise. Assim como toda a família de minha mãe, ele achava que ela tinha se “perdido”, renunciando a uma brilhante carreira médica.

Foi em 1966, enquanto cursava Letras e Linguística e descobria os textos dos principais pensadores estruturalistas (Foucault, Althusser, Lévi-Strauss), que compreendi quem era Lacan. O homem era uma figura familiar, mas eu não o via como um pensador importante. Foi a partir da leitura dos *Escritos*, e distanciada do que ele era como personagem, que tomei conhecimento da sua obra. Então eu disse à minha mãe: “esse teu Lacan é genial!”, o que me rendeu a seguinte resposta: “faz muito tempo que te digo isso!”

Entre na Escola Freudiana de Paris em 1969; na época, estava começando a publicar textos sobre crítica literária com um certo tom estruturalista, na revista *Action Poétique*, dirigida por Henri Deluy. Em seguida fiz uma formação psicanalítica clássica. Por volta de 1977, tendo publicado três livros e impulsionada por René Major de um lado e por Michel de Certeau de outro, decidi entrar na trilha da história e tomar como objeto de pesquisa a aventura freudiana na França, numa época em que ninguém pensava sobre esse assunto.

Não tenho certeza, ainda hoje, se o fato de ter feito uma análise me ajudou no meu trabalho de pesquisadora. Que facilitou a redação

de minha ego-história é evidente. Eu diria que, para mim, a passagem para a história funcionou mais como uma maneira de desligar-me da psicanálise, do seu meio, dos seus atores, para melhor os descrever – simultaneamente como algo que eu conhecia “de dentro” e como algo objetivável, do qual me separava. No meu caso, a passagem para a história foi equivalente ao que Lacan chamou de *passé*.

O fato de ter sido analisada e ser analista ajudou-me, sobretudo no meio psicanalítico. Os atores franceses desse movimento não teriam, na época, concordado em confiar seu testemunho a um historiador de profissão: eram demasiado hostis à própria idéia de que sua história fosse escrita para poder responder a tal demanda. E, no entanto, para vários deles, havia chegado o momento de “falar”, de contar suas lembranças, ou seja, de confiá-las a alguém.

A análise ajudou-me também a suportar a inacreditável violência desse meio. As diversas escolas detestavam-se entre si; cada uma tinha seu próprio dogma, e as idolatrias estavam mais vivas do que nunca. Penso que terminei minha análise confrontando-me a essa violência e a sofrendo. Eu sabia que seria muito atacada, pois já havia me apropriado da posição de historiadora, perfeitamente resumida por Marc Bloch: “Robespierristas, anti-Robespierristas, nós lhes suplicamos: pelo amor de Deus, digam-nos simplesmente quem foi Robespierre!” Evidentemente, o Robespierre da psicanálise foi Lacan. Eu só poderia ter sido rejeitada pelos lacanianos, que eram adoradores, e pelos anti-lacanianos, que o odiavam.

Rapidamente, percebi a importância de “exceção francesa”¹: por um lado por causa da Revolução de 1789, e por outro pelo Caso Dreyfus. Na França, tudo sempre acontece num palco trágico, o mesmo das grandes dinastias heróicas da Grécia. Tudo se assemelha aos

Labdácidas, como observou Fernand Braudel: nesse país, a divisão é originária, e a unidade não passa de uma fachada. A França é sempre a repetição dos jacobinos contra os monarquistas, dos “da montanha” contra os girondinos, dos Armagnacs contra os Bourguignons, dos partidários do Capitão Dreyfus contra os que o consideravam como traidor, da Comuna de Paris contra as tropas de Versalhes. Ou seja, passamos sempre pelos extre-

“

As
diversas escolas
detestavam-se
entre si; cada uma
tinha seu próprio
dogma, e as
idolatrias estavam
mais vivas
do que nunca.

”

mos, quase do abjeto ao sublime: ora Valmy, ora Vichy.

Muito bem, reencontramos isso na história da psicanálise na França. Ela é mais violenta e conflituosa do que nos outros países. O conflito não me assusta, sem dúvida porque tive uma experiência positiva no conflito que levou à separação de meus pais, e que narro em *Genealogias*: aliás, ele não está no coração da doutrina freudiana?

Percurso: Em seu diálogo com Derrida (*De que amanhã ...*), a senhora defende que a melhor maneira de ser fiel a uma herança é ser infiel a ela, não a acatar ao

pé da letra, como uma totalidade. Como a senhora se considera herdeira da psicanálise? Onde localiza sua infidelidade?

E.R.: Gosto muito dessa injunção de Derrida. Minha infidelidade está em ter sempre mantido uma posição crítica em relação às hagiografias, aos dogmas, às histórias religiosas e às transferências loucas, tão freqüentes entre os psicanalistas. A passagem para a história tornou-me ainda mais lúcida. Sou portanto infiel ao que governa o vínculo entre os psicanalistas, qualquer que seja a escola: à crença na idéia de que “ser analista” permite o acesso à essência de um saber absoluto sobre o mundo. Disso se segue que, quando atravessamos essa experiência e clinicamos, tornamo-nos uma espécie de eleitos, e não precisamos nos confrontar criticamente com outras abordagens (histórica, sociológica, filosófica), porque elas não são nada comparadas ao que o olhar psicanalítico aporta.

Portanto, sou infiel à ideologia dos psicanalistas que interpretam o mundo em função da “sua clínica” ou da sua experiência do divã, e que na maioria das vezes não fazem nada mais do que aplicar os conceitos freudianos à realidade do mundo, acreditando que assim o estão *pensando*.

Esta atitude arrogante teve um papel considerável nos discursos venenosos contra Freud e a psicanálise. Ou seja, refugiando-se numa pretensa fidelidade à sua doutrina, inúmeros psicanalistas desertaram dos combates políticos de sua época, inclusive do combate contra seus piores inimigos, que tinham o dever de assumir. Esta pretensa “neutralidade” permitiu que alguns psicanalistas se mantivessem “neutros” frente às ditaduras, e, mais recentemente, permitiu a outros não reagir aos ataques virulentos e mentirosos dos antifreudianos modernos: historiadores revisionistas, adeptos do cognitivismo ou

herdeiros do anti-semitismo. Isso é algo ao que serei eternamente infiel, para ser cada vez mais fiel à concepção que tenho da aventura e da conceitualização freudianas.²

Percursos: Em seu livro *Por que a psicanálise?* (Jorge Zahar, 2000) no capítulo “A derrota do sujeito” (§ 6 e 7), a senhora afirma que a “sociedade democrática moderna” visa a eliminar a manifestação dos conflitos e da violência a partir da implantação de valores globalizantes e econômicos. Nela, os indivíduos não devem manifestar sofrimento nem ter ideais sociais, à exceção do pacifismo ou da moral humanitária. Em decorrência, o ódio ao outro adquire um aspecto “perverso e ainda mais terrível, por assumir a máscara de dedicação à vítima.” Trata-se da intolerância exercida não pela via da violência explícita, mas pela força persuasiva do eu narcísico, empenhado em anular a alteridade transformando o outro, antes mesmo que ele possa se afirmar como tal, em imagem e semelhança de si. A senhora poderia nos falar um pouco mais sobre esse modo de exercício da intolerância, a partir de algum exemplo atual?

E.R.: Penso que as sociedades ocidentais, submetidas à globalização selvagem, tentam suprimir o conflito – quer dizer, qualquer referência à luta de classes, ao inconsciente e às pulsões – por meio de programas higienistas. Estes não são apenas uma forma moderna do biopoder, de biologização do humano: transformam os povos em indivíduos assistidos, vitimados e violentados, justamente para não entrar em conflito com ninguém, ou para não ter mais inconsciente ou pulsões. Uma coisa é encorajar a civilização, mostrando que ela repousa sobre a necessidade de que o homem renuncie à sua violência, às suas pulsões e aos seus desejos criminosos e bestiais. Outra é considerar que qualquer excesso deve

ser erradicado em nome da saúde pública e do bem-estar, individual ou coletivo. Estamos deslizando de um progressismo necessário e civilizador para um higienismo totalitário, que só poderá produzir efeitos perversos.

Em nosso mundo, a biologia – ou seja, a ciência – é um novo Deus, muito mais temível, sob certos aspectos, que o Deus do monoteísmo, pois ele diz a verdade e aprisiona o homem em seu gozo,

“

As sociedades ocidentais, submetidas à globalização selvagem, tentam suprimir o conflito por meio de programas higienistas.

”

sem nenhuma aspiração que não seja sua própria finitude. Ou seja, biologizando incessantemente a existência humana, impelimos o homem a tomar-se por um Deus, por um sujeito particular que só agirá por meio do ódio pelo outro, em nome da verdade. Desse modo, acreditando produzir luzes, a ciência produzirá obscurantismo.

Percursos: No que diz respeito à crise causada pela charge de Maomé publicada no jornal dinamarquês *Jyllands Posten*, Alain Finkelkraut afirma (em artigo na *Folha de S. Paulo*, fevereiro de 2006): “Quem são os responsáveis primordiais

pela crise? Os cartunistas e jornalistas que não quiseram temperar o exercício da liberdade de expressão com o respeito às crenças, dizem muitos dos chefes de governo ocidentais, acompanhados por numerosos intelectuais. Esses sábios se esquecem de que o respeito às crenças e à liberdade de expressão são dois lados da mesma moeda.” Houve, como se sabe, muita polêmica a este respeito, manifestações violentas etc. O que a senhora pensa disso?

E.R.: A partir da citação que vocês me forneceram, não entendo qual é a posição de Alain Finkelkraut. No que me diz respeito, penso que a liberdade de blasfemar é um direito inalienável nas nossas sociedades laicas, e não deve sofrer *nenhuma* restrição. Portanto, não aprovo a qualidade medíocre das caricaturas, mas lamento a falta de coragem da imprensa francesa. Os diretores responsáveis deveriam tê-las publicado, sem nenhum comentário positivo ou negativo, exclusivamente para marcar que, por princípio, o direito de blasfemar é inalienável.

Em vez disso, tergiversamos em nome de sabe-se lá qual “sofrimento” dos fiéis, e com isto assistimos ao assanhamento da “Santa Aliança” dos representantes dos três monoteísmos, que aliás, na França, aproveitam para investir contra as imagens publicitárias que julgam ofensivas. Apenas o jornal *Charlie Hebdo* teve coragem de publicar as caricaturas, acrescentando desenhos que ironizavam as outras religiões. Fiquei me perguntando se daqui a pouco não vamos começar a por no *Index* certos textos do Marquês de Sade. Se isso acontecer, não será de maneira direta, já que a censura oficial não existe mais na França. Mas é possível, por exemplo, invocar o “sofrimento” produzido em alguns fiéis, em determinadas circunstâncias, pela excessiva visibilidade das obras de Marquês. E assim por diante.

Não acredito que se possa lutar contra a intolerância religiosa dos islâmicos fanáticos pretendendo proteger o “bom Islã”. Hoje em dia, no mundo todo, o islamismo radical não é representante de um Islã das luzes ou de um antijudaísmo no sentido clássico, e sim de um anti-semitismo nu e cru. Se os islâmicos iranianos fossem tolerantes, poderiam perfeitamente ter respondido às caricaturas contra o profeta com caricaturas que ridicularizassem o Deus dos judeus e dos cristãos. Em vez disso, responderam com um discurso negador, questionando a veracidade do genocídio dos judeus. Negar a existência das câmaras de gás e comparar os israelenses aos nazistas, expondo desenhos anti-semitas herdados de Drumont³, nada tem a ver com uma atitude antijudaica. É um ataque à suposta “raça judaica”, e não à religião judaica. A diferença é bem grande.

Percorso: Em seu livro *A família em desordem*, a senhora aborda as diversas transformações sofridas pela organização familiar no decorrer da história ocidental, chegando à “formidável mutação histórica” (p. 191) representada pelas famílias homoparentais, que não mais se fundam na diferença sexual. Considerando que a estrutura familiar e as funções maternas e paternas podem se manter além do modelo tradicional (casal heterossexual com dois ou três filhos), quais os desafios que a nova ordem familiar traz, de fato, à reflexão psicanalítica?

E.R.: Eu falei sobre essa questão nesse livro e numa longa conversa com François Pommier, publicada em *Cliniques méditerranéennes*, que em breve sairá no Brasil pela Jorge Zahar. O que me impressionou nesse debate foi que a maioria dos psicanalistas recusou questionar-se sobre essa questão essencial. Reagiram de maneira hesitante, como se se tratasse de um crime de lesa-majestade.

Basicamente disseram: se autorizarmos homossexuais a se tornarem pais, o complexo de Édipo terá sido violado. Mas se um conceito não permite pensar uma nova realidade, devemos brigar com a realidade para preservar o conceito? Ou, ao contrário, devemos refletir sobre as condições de produção do conceito e sua viabilidade dentro dessa nova realidade?

Em suma: se se interpreta o complexo de Édipo como mode-

“

Se um conceito não permite pensar uma nova realidade, devemos brigar com a realidade para preservar o conceito?

”

lo de uma concepção psicológica da família, ele se revela caduco. Mas, se reinterpretamos o gesto de Freud, despsicologizando o conceito e reencontrando a tragédia de Édipo por trás do complexo, então ele continua sendo válido.

Com isso, a questão “psicológica” pode ser reformulada de maneira clínica. O importante neste assunto não é a diferença natural ou anatômica dos sexos, e sim a idéia de que a ordem familiar está ligada a *funções simbólicas*. Ou seja, em termos freudianos, o necessário no vínculo genealógico é a existência de uma diferença graças à qual, renunciando à fusão,

um sujeito possa se estruturar. Uma criança só pode existir simbolicamente se puder se separar de seu primeiro objeto pulsional, o objeto dito “materno”, e não importa se esse objeto é um homem ou uma mulher. É necessário que a separação ocorra e que um terceiro seja introduzido, seja qual for sua realidade concreta. A fusão é a fonte de todas as patologias.

Percorso: No final de sua biografia de Jacques Lacan, a senhora dedica o livro aos psicanalistas “anônimos” que trabalham nas diversas instituições francesas. Qual seria, a seu ver, o lugar do psicanalista e da psicanálise no universo institucional? O trabalho que eles desenvolvem pode ainda ser chamado de psicanálise?

E.R.: Neste livro, repleto de ruído e de fúria, eu quis evocar os ausentes da história, aqueles sobre os quais nunca falamos, e cuja história será preciso contar um dia: os pacientes e os terapeutas. Contrariamente a outros psicanalistas, eu acho que hoje em dia a psicanálise está em toda parte. Ela é a disciplina soberana para todas as psicoterapias que trabalham com a linguagem. Que não seja praticada da mesma maneira no consultório e nas instituições é óbvio, mas como discurso, e como forma de acesso a si mesmo e aos outros na relação terapêutica, ela é uma necessidade.

O que mudou foram as modalidades da sua abrangência. O desaparecimento da psiquiatria dinâmica em prol da psiquiatria biológica e comportamental gerou uma crise cujos efeitos são sentidos em todo o mundo. Assim como no que se refere às mudanças na família, os psicanalistas devem se mostrar menos hesitantes ante as psicoterapias – aliás, todas mais ou menos derivadas da psicanálise. Percebo que a nova geração de psicanalistas (30/40 anos) é diferente da anterior. A maioria dos

clínicos são psicólogos formados na universidade, menos bem analisados e cultos que seus predecessores, porém mais pragmáticos, mais ofensivos e mais dispostos a defender sua disciplina. Mas de fato, e por causa das demandas dos seus pacientes (que na maioria não querem mais análises clássicas), eles se transformaram em psicoterapeutas, façam o que fizerem e digam o que disserem.

Percurso: Na abertura de sua entrevista para o programa “Roda Viva”, a senhora afirma que o mérito de Lacan foi introduzir uma dimensão filosófica na psicanálise. Qual seria, a seu ver, a importância desse aporte?

E.R.: Sim, este foi um gesto único e fundamental, cuja origem está na “exceção francesa”⁴, e que justamente por essa razão se universalizou. Os lacanianos foram a última diáspora produzida pelo freudismo. Lacan foi o único de sua geração a repensar o conjunto do sistema freudiano a partir de novos parâmetros. Nem Kohut, nem Bion, nem Winnicott, apesar do lugar de destaque lhes cabe na história da clínica, efetuaram tal revolução.

Lacan recuperou para o pensamento freudiano a dimensão filosófica que o caracterizava na Viena do início do século, e lhe conferiu uma nova grandeza. E é fascinante que tenha sido um psiquiatra originário da “França profunda”, católica e viticultora, que tenha restituído a Freud sua condição de pensador judeu do iluminismo sombrio, ancorado na cultura alemã.

Se Lacan não tivesse existido, a obra de Freud não ocuparia o lugar que hoje ocupa no mundo intelectual da maioria dos grandes países. Lacan projetou sobre Freud o seu próprio gesto, ao inventar a idéia de que ele teria trazido a peste ao mundo moderno. Por essa razão, e independentemente de todas as querelas estéreis entre lacanianos e

não-lacanianos, a obra de Lacan é grandiosa, e permanecerá.

Percurso: O Congresso brasileiro está prestes a votar o projeto do Estatuto da Igualdade Racial. Este estatuto pretende, entre outras coisas, obrigar todas as pessoas a se classificar nos documentos oficiais como brancos, afro-descendentes etc. A partir disso, o Estado teria mais elementos para desenvolver políticas de “ação afirmativa.”

“

Para além desse debate, existe certamente outro, colocado pela diferença entre *memória e história*, e entre *nação e comunidade*.

”

O que a senhora pensa sobre esse tipo de política?

E.R.: Não li esse projeto, e portanto só posso me manifestar a partir do que vocês estão me dizendo. O que está acontecendo no Brasil, sociedade multirracial e multicultural, é apenas a transposição das políticas da *Affirmative Action*, implantadas nos Estados Unidos e no Canadá, com os problemas que conhecemos. No diálogo com Derrida, tivemos opiniões contraditórias sobre esta questão.

Na França, conhecemos algo similar, mas que se apresentou de maneira diferente: nosso Estado laico foi fundado sobre o princípio

de uma República única e indivisível, recusando qualquer inscrição das chamadas “diferenças étnicas” no registro civil. Não podemos esquecer que, em nosso país, foi no regime de Vichy que se pretendeu reinscrever tais diferenças – e não queremos isso de novo.

Esse problema surgiu na França sob a forma de reivindicações grupais ligadas à memória coletiva, e por isso afetou principalmente os historiadores. Pois o Estado resolveu escrever a história. Por exemplo, recentemente, em 2005, um coletivo de pessoas das Antilhas, da Ilha da Reunião e da Guiana Francesa obteve do Parlamento a aprovação de uma lei aberrante que reconhece o caráter genocida da escravidão. Essa lei foi uma resposta a uma emenda igualmente aberrante – reivindicada pelos franceses que imigraram da Argélia – segundo a qual os manuais escolares deveriam reconhecer o caráter positivo da colonização. Em suma, nos dois casos, exige-se que o Estado reconheça que os judeus não foram as únicas vítimas de um genocídio. Os armênios também conseguiram uma lei aberrante contra os turcos.

Para além desse debate, existe certamente outro, colocado pela diferença entre *memória e história*, e entre *nação e comunidade*. Será preciso, em nome da igualdade, realizar uma operação de “marcação” em grande escala? Será preciso dissolver a noção de nacionalidade e de cidadania e retornar à obsessão das origens, ou seja, à concepção de um sujeito ancorado na raça, no território e na etnia? A escrita de uma memória que enfatiza a vitimização deve prevalecer sobre a escrita da história, a qual pressupõe desprendimento da memória, sempre hagiográfica, sofridora, subjetiva e maniqueísta? É claro que não, mas esta é a tendência atual.

Como deve ter ficado claro, a meu ver tais projetos correm o

risco de – em nome da justiça e da igualdade – fazer ressurgirem as desigualdades de maneira ainda mais dissimulada. Sou contra isso, apesar de achar que por todo lado, devido à globalização e à perda da soberania dos Estados em favor do vínculo religioso e da idéia de nação, estamos retornando – pelo viés de um progressismo semelhante ao higienismo de que falei atrás – às situações de selvageria das origens, da antiga ordem feudal, anterior ao Iluminismo.

E o mais paradoxal nesse assunto é o fato de a regressão vir da esquerda, a qual pretende sinceramente defender as minorias e definir as identidades em termos modernos, por meio de sabe-se lá qual “desenvolvimento pessoal”, ou do “direito ao sofrimento”. Não há como impedir que a experiência ocorra, mas ela produzirá a sua dose de catástrofes.

Percurso: Em seu diálogo com Jacques Derrida no livro *De que amanhã...*, a senhora diz estar convencida de que a força criativa da reflexão teórica psicanalítica “se exprime cada vez mais fora da comunidade freudiana”, com os trabalhos dos filósofos, literatos, historiadores, escritores e talvez cientistas. A senhora afirma que a esclerose das instituições analíticas é a principal responsável por isso. Poderia desenvolver um pouco mais essa idéia? Pois parece que, para os próprios psicanalistas, o futuro acena com sombras e com desvitalização teórica.

E.R.: Constatamos simplesmente que existe uma dissociação entre produções intelectuais e clínicas. Os psicanalistas produzem apenas textos clínicos e abandonaram a pesquisa erudita, que muitas vezes lhes parece apenas “universitária”. Sou particularmente sensível a esse assunto porque diz respeito à minha área de competência: todo o debate historiográfico sobre o freudismo ocorre hoje em

dia com autores cada vez menos originários do redil psicanalítico, que lecionam nas universidades e normalmente não têm qualquer prática clínica.

Por outro lado, os psicanalistas não participam em absoluto dos debates filosóficos ou historiográficos. Não entendem do que se está falando; temos a impressão de que o horizonte deles se restringe à sua prática, que não têm mais tempo de ler ou pensar mais além de seu tra-

““

Os psicanalistas não participam em absoluto dos debates filosóficos ou historiográficos. Não entendem do que se está falando.

””

balho ou de sua comunidade. Em suma, os analistas estão se “deslacanianizando”, mesmo quando são lacanianos. Apesar de tudo, constato que na França os lacanianos estão sempre mais mobilizados para os debates públicos que os não-lacanianos, os quais demonstram desprezo e uma suposta “neutralidade” quando convidados a sair de sua prática.

Percurso: A senhora tem acompanhado a produção psicanalítica brasileira? Há contribuições que gostaria de destacar? Em que medida no Brasil e em outros países da América do Sul se realiza o

que a senhora chama de renovação do freudismo?

E.R.: Não acompanho suficientemente a produção latino-americana para me pronunciar a respeito, mas conheço um pouco dela pelas teses de argentinos e de brasileiros que orientei na França. Eu diria que a extraordinária vitalidade que observamos na Psicanálise brasileira é consequência de sua potência universitária. Ela é lecionada em todos os departamentos de psicologia. Aliás, essa potência deve-se também a seu ecletismo e à possibilidade de absorver tudo o que vem de fora. É isso a “brasileirice” da psicanálise, que por diversas vezes teve ocasião de aplaudir.

Na Argentina a situação é diferente: temos a potência universitária e o ecletismo, mas igualmente o fato de que o país teve “pais fundadores” (Pichon-Rivière, Langer, Garma etc.) e “dinastias heróicas”. Estas foram formadas ou por analistas locais, filhos de imigrantes, ou por imigrantes expulsos da Europa pelo fascismo. Ambos os grupos estiveram na origem de uma nova diáspora, que em seguida se dispersou por todo o mundo, principalmente por causa da ditadura. Isso quer dizer que os argentinos acabaram sendo como os judeus vienenses e alemães. No mundo inteiro, na Austrália, na Suécia ou na Espanha, eles se instalaram para dar novamente vida à aventura freudiana.

Não há dúvida alguma de que a renovação do freudismo no mundo só pode ser feita por meio de uma aliança entre a Europa, que agora inclui os antigos países comunistas, e o continente latino-americano. Isso porque tal aliança é a única que pode opor uma força política ao imperialismo norte-americano, hoje caracterizado pelo ódio a Freud, pelo cientificismo e pelo puritanismo.

Percurso: Transcorridos nove anos da primeira convocação dos

Estados Gerais da Psicanálise⁵, feita por René Major em 1997 e que contou com a sua colaboração, que balanço a senhora faz do questionamento proposto, tendo em vista a realização do terceiro encontro, previsto para julho de 2006?

E.R.: Hoje em dia, não tenho receio de dizer que os Estados Gerais de Paris foram um sucesso fantástico, um momento único. Graças a uma espécie de fervor, devido em grande parte aos latino-ame-

e não-renovável, simultaneamente um balanço e uma abertura para o porvir, uma espécie de passagem festiva entre o passado, o presente e o futuro: um instante fulgurante, arrancado à continuidade da história. Em suma, um puro acontecimento. Por esta razão, eu não quis ir ao Rio de Janeiro para o segundo encontro de 2003, o qual a meu ver foi um fracasso. Os que estavam unidos em Paris desuniram-se no Rio, em parte porque, depois do

lítica norte-americana são condenáveis. Mas tais comparações são completamente inadmissíveis. E lamentei que setecentos psicanalistas aplaudissem tal discurso! Houve ali um antiamericanismo virulento e primário, pouco compatível com qualquer forma de espírito crítico – o que mostra bem que a experiência não era mais oportuna. Pude discutir tudo isso com meus amigos brasileiros que organizaram esse segundo encontro, e acho que já não é mais o caso de ficar ruminando sobre o acontecido.

O terceiro encontro, previsto para julho deste ano em Bruxelas, foi cancelado por falta de quorum. Já passamos para outra coisa. Nesse sentido, a reunião de Paris em julho de 2000 serviu como receptáculo para as interrogações daquele momento e como detonador de inúmeras outras.

“

O s Estados Gerais são,
em si, um momento único
e não-renovável, simultaneamente
um balanço e uma abertura para o porvir,
uma espécie de passagem festiva entre
o passado, o presente e o futuro:
um instante fulgurante,
arrancado à continuidade
da história.

”

ricanos e ao discurso de Derrida, conseguimos reunir pessoas muito diversas, oriundas de 32 países. A reunião desenvolveu-se sob o signo da recusa de que a psicanálise pudesse se manter neutra frente à crueldade do mundo: ela não deve nunca mais, dizíamos, servir aos interesses das ditaduras. Deve se opor à pena de morte e abrir-se à modernidade, pensar a questão da homossexualidade, da ciência e do avanço das psicoterapias, ser o instrumento crítico das novas invasões bárbaras.

Mas a experiência não devia ter sido repetida. Os Estados Gerais são, em si, um momento único

11 de setembro, o clima político já não era mais o mesmo.

Aliás, com a exceção de Sérgio Paulo Rouanet, a escolha dos conferencistas principais revelou-se desastrosa, embora isso não se pudesse prever com antecedência. Toni Negri não esteve à altura da ocasião, e Tariq Ali disse coisas absurdas, fazendo a apologia dos islâmicos portadores de bombas, e comparando os israelenses aos nazistas e os palestinos aos judeus, como se fossem vítimas de um genocídio.

Há uma crítica necessária a fazer contra a política israelense, e é certo que os absurdos da po-

NOTAS

1. Expressão com a qual se costuma designar a especificidade da cultura e da sociedade francesas. Ela se deve aos grandes fatos da história da França, que Mlle. Roudinesco menciona no corpo da entrevista.
2. A entrevistada refere-se aqui ao *Le livre noir de la psychanalyse*, Catherine Meyer, Les Arènes Edition, 2005, ao qual ela foi uma das únicas a produzir uma resposta num pequeno livro intitulado *Pourquoi tant de baine, Anatomie du livre noir de la psychanalyse*, Navarin, 2005.
3. O jornalista francês Édouard Drumont (1844-1917) escreveu em 1886 *La France juive*, livro de importância capital para todos os autores anti-semitas e de extrema direita desde o Caso Dreyfus (fim do século XIX) até o final do regime de Vichy (1944).
4. Neste caso, a expressão “exceção francesa” se refere ao papel que os intelectuais, e mais precisamente os filósofos, desempenham na cena política francesa desde o Caso Dreyfus.
5. Inúmeros psicanalistas de diferentes países e filiações responderam a essa convocação: organizaram-se grupos de trabalho e reflexão, com o objetivo de fazer um balanço dos cem anos de psicanálise, tanto no plano da teoria e da prática clínica como no das formas de ensino, transmissão e organização institucional.

Vladimir Safatle
 Miriam Chnaiderman
 Sérgio Telles
 Daniel Kupermann

Psicanálise:

4+2 maneiras de manter uma herança viva

Envolidos no preparo da entrevista com Elisabeth Roudinesco para este número de *Percurso*, deparamo-nos com o saboroso diálogo da pesquisadora com o filósofo Derrida em *De que Amanhã...* (Diálogo)¹.

A diversificada abordagem empregada – filosófica, histórica, literária, política, psicanalítica – para tratar de temas extremamente atuais fez do ‘reinterpretar-criticar-deslocar’ palavra de ordem ao abordar a psicanálise.

Perturbadoramente torcidos, revirados do avesso ao longo da interlocução, fomos particularmente interrogados pela desconstrução que Derrida propõe em relação à metapsicologia freudiana e ressaltada no seguinte trecho em que Roudinesco argutamente contra-argumentará:

“**Jacques Derrida:** [...] ‘O amigo da psicanálise’, em mim, desconfia não do saber positivo, mas do positivismo e da substancialização de instâncias metafísicas ou metapsicológicas. As grandes entidades (eu, isso, supereu etc.), mas também as grandes ‘oposições’ conceituais, sólidas demais, e portanto tão precárias,

que se seguiram às de Freud, como por exemplo o real, o imaginário e o simbólico etc., ‘a introjeção’ e ‘a incorporação’, me parecem carregadas (e tentei demonstrá-lo mais de uma vez) pela inelutável necessidade de alguma ‘différance’ que apaga ou desloca suas fronteiras. Priva-as em todo caso de todo rigor. Não estou nunca portanto pronto a seguir Freud e os seus no

Vladimir Safatle é filósofo, professor do Departamento de filosofia da Universidade de São Paulo, autor de *A paixão do negativo: Lacan e a dialética* (Unesp, 2006).

Miriam Chnaiderman é psicanalista, membro do Departamento de Psicanálise do Instituto Sedes Sapientiae, autora dos livros *O hiato convexo: literatura e psicanálise* (Brasiliense, 1989), *Ensaio de psicanálise e semiótica* (Escuta, 1989). Documentarista, dirigiu, entre outros, as curtas *Você faz a diferença* (2005) e *Passeio no Recanto Silvestre* (2006).

Sérgio Telles é psicanalista e escritor, membro do Departamento de Psicanálise do Instituto Sedes Sapientiae, autor de *Fragmentos clínicos de psicanálise* (Casa do Psicólogo / Editora da UFSC, 2003) e *Visita às casas de Freud e outras viagens* (Casa do Psicólogo, 2006).

Daniel Kupermann é psicanalista, membro da *Formação Freudiana* (RJ), doutor em teoria psicanalítica (UFRJ) e autor dos livros *Transferências cruzadas. Uma história da psicanálise e suas instituições* (Revan) e *Ousar rir. Humor, criação e psicanálise* (Civilização Brasileira).

funcionamento de suas grandes máquinas teóricas, em sua funcionalização.

Elisabeth Roudinesco: *A meu ver, ao contrário, é preciso considerar o recorte efetuado por Freud e continuar a trabalhar com a metapsicologia. Pois se cedermos no que o senhor chama de as grandes máquinas teóricas, arriscamo-nos a liquidar o próprio princípio da 'subversão' freudiana, sua inovação, e voltar a velhas noções de inconsciente (cerebral, neuronal, cognitivo, subliminar etc.), historicamente muito interessantes, mas de uma grande pobreza em relação ao poder inventivo do sistema freudiano, que deu origem a uma riqueza interpretativa que não encontramos em nenhum outro domínio. Tenho a impressão de que em filosofia fica-se menos confrontado com tal risco de regressão. Há uma fragilidade específica da psicanálise que se deve a seu próprio objeto: o inconsciente, no sentido freudiano, pode sempre ser evitado, refutado, julgado 'perigoso' e portanto banido da consciência e da razão etc. Daí a necessidade, para resguardar a criatividade, de retornar incessantemente ao gesto original de Freud, contra os dogmas que a psicanálise suscita ela mesma quando pretende 'ultrapassar' Freud, isto é, enterrá-lo...*

J.D.: *Sem dúvida. Mas a especificidade da luta travada por Freud ainda está para ser aguçada. De um ponto de vista histórico, compreendo perfeitamente que se possa justificar a 'construção' do discurso freudiano. Mas sob a condição de saber que o campo no qual ele trabalhou não é mais o nosso. Alguns elementos perderam, mas eu não faria do 'inconsciente' e das instâncias da segunda tópica conceitos científicos e cientificamente garantidos. Quero efetivamente citá-los e utilizá-los em situações estrategicamente definidas, mas não acredito em seu valor, sem seu alcance para além*

desse campo de batalha. Outras 'ficções teóricas' são agora necessárias. Não é de minha parte uma resposta relativista ou oportunista. Ao contrário, é um cuidado com a verdade científica e uma lição tirada da história das ciências, da vida ou do progresso das comunidades científicas, que são também comunidades 'produtivas', 'performativas', interpretativas. Um dia, o melhor da herança psicanalítica será capaz de sobreviver sem a

“

Podemos afirmar que, de certa forma, Derrida está certo pela razão errada.

”

metapsicologia, e talvez até sem nenhum dos conceitos que acabo de nomear. Daí uma dificuldade estratégica às vezes perturbadora e angustiante. Arrisca-se sempre, ao dizer isso, a se ir com efeito em socorro dos que gostariam de 'liquidar' a psicanálise. Não quero dizer que a obra será 'ultrapassada', mas gostaria de poder dizer o que estou dizendo sem concluir que a batalha está terminada.” (p. 208-210).

Frente à instigante argumentação, convidamos outros quatro amigos a mostrarem suas maneiras de manter uma herança viva.

Cristiane Sammarone

Vladimir Safatle: A proposição de Derrida a respeito da existência de uma certa metafísica animando a clínica analítica através da metapsicologia tem uma larga ressonância na tradição filosófica do século XX. Por razões diferentes, encontramos proposições muito parecidas em filósofos como Politzer, Habermas, Marcuse, Ricoeur, entre outros. Esta denúncia do caráter metafísico da metapsicologia sempre foi feita tendo em vista tentativas, mais ou menos elaboradas, de “salvar” a práxis clínica de um aparato conceitual normativo. Operação de salvamento desejada por Derrida quando afirma: “um dia, o melhor da herança psicanalítica será capaz de sobreviver sem a metapsicologia”. Como se uma práxis pudesse fazer-se valer para além dos conceitos que ela própria engendra. Como se, no caso da psicanálise, estivéssemos muito mais próximos de uma “técnica de intervenção” cuja eficácia fosse prejudicada pelo peso metafísico de seus conceitos.

Roudinesco se contrapõe por meio de uma argumentação não muito feliz. Ela consiste em dizer que a produção conceitual freudiana é eminentemente *estratégica*. Maneira de defender a especificidade do inconsciente em relação a outras noções similares, mas menos “inventivas” (critério demasiado pragmático de validação de teorias). A resposta de Derrida não deixa de ser adequada: o que foi inventivo em dado contexto sócio-histórico pode não sê-lo mais na contemporaneidade. Melhor seria apelar a outras “ficções teóricas” capazes de nos livrar da ilusão do sujeito, da metafísica da presença, das oposições que impedem a disseminação da diferença pura.

No entanto, podemos afirmar que, de certa forma, Derrida está certo pela razão errada. Ele está certo em apontar a existência de

uma ontologia no coração da metapsicologia. Pois devemos insistir na relação necessária entre direção do tratamento e reconhecimento da dignidade ontológica de certos conceitos metapsicológicos. Maneira um pouco mais arriscada de dizer que a orientação da clínica analítica é dependente de um núcleo invariável de conceitos que compõe o campo do que se convencionou chamar de metapsicologia. Nem todos os conceitos analíticos são variáveis submetidas a mutações de contextos sócio-históricos.

É verdade que tal afirmação pode parecer não evidente, ainda mais em uma época como a nossa, na qual nos acostumamos a aceitar sem reservas o discurso da “soberania da clínica”. Soberania legitimada pela realidade urgente do sofrimento que leva o sujeito à análise. Um pouco como se a eficácia terapêutica em relação a uma categoria fenomênica extremamente normativa como o “sofrimento” fosse condição suficiente para assegurar a validade de dispositivos clínicos. Nesse sentido, lá onde uma prática mede sua validade com base na eficácia em realizar disposições normativas variáveis de acordo com contextos sócio-históricos, não há lugar para insistir na articulação entre clínica e ontologia. Lá onde uma clínica se mede inteiramente por meio de sua capacidade em “curar o sofrimento” não há, de fato, espaço para além da implementação disciplinar de dispositivos normativos.

Nesse sentido, vale a pena lembrar que a ontologia nem sempre foi vista como modo de organização restritiva dos entes, como crê Derrida. Em algumas situações, ela pôde aparecer como reconhecimento de uma inadequação profunda entre o campo de experiências do sujeito e aquilo que uma época permite determinar fenomenalmente.

Reconhecimento de que há algo que ultrapassa contextos sócio-históricos restritos. Levando isso em conta, podemos não considerar um acaso que, em última instância, o único conceito verdadeiramente ontológico em Freud é o de *conflito*. Por meio de sua teoria das pulsões, Freud naturalizou a noção de conflito, colocando-o como horizonte maior de determinação da conduta humana, o que talvez seja uma maneira mais

“

Haveria,
então, seguindo
o pensamento
derridiano,
uma metonímia
trabalhando
indefinidamente a
mesma metáfora.

”

astuta de criticar a unidade e a identidade do que as estratégias de denúncia da metafísica da presença próprias a Derrida.

Falar em “naturalização” numa época como a nossa, marcada pela ideologia do construtivismo plástico de identidades, de gêneros e pela disseminação infinita do sentido bem ao gosto de Derrida pode parecer o mais profundo anacronismo. No entanto, talvez seja isto que sempre incomodou na “meta-ontologia” freudiana: ela nos traz uma noção de natureza marcada pela realidade ontológica do conflito, uma natureza diante da qual ninguém mais se sente em casa.

Miriam Chnaiderman: É preciso entender a posição de Derrida no contexto de sua crítica ao logocentrismo, tema presente em toda sua reflexão, caracterizada por uma incessante busca de desconstrução da razão ocidental. Já no ensaio “Freud e a cena da escritura”, parte da coletânea de ensaios *A escritura e a diferença*, publicado em 1972 no Brasil, Derrida denunciou a cumplicidade de Freud com a metafísica ocidental.

Derrida surge como pensador que questionou correntes dominantes na lingüística e na psicanálise: polemizou com Lacan, com o lingüista Jakobson, derrubou Saussure. Na *Gramatologia* fez importante crítica à lingüística estrutural que privilegiaria a oralidade em detrimento da escrita. Derrida quer eliminar a diferença entre o sensível e o inteligível. Aliás, são essas oposições que são questionadas em todo e qualquer texto de Derrida, seja no campo da literatura, da psicanálise, da política ou da filosofia.

Na leitura que Derrida faz de “O bloco mágico” e o “Projeto de uma psicologia para neurólogos”, em “Freud e a cena da escritura”, a vida psíquica passa a ser a diferença no trabalho das forças. O texto inconsciente passa a ser movimento: “o texto inconsciente já está tecido de traços puros, de diferenças em que se unem o sentido e a força, texto em parte alguma presente, constituído por arquivos que são sempre já transcrições. Estampas originárias. Tudo começa pela reprodução”.

Haveria, então, seguindo o pensamento derridiano, uma metonímia trabalhando indefinidamente a mesma metáfora, substituindo os traços pelos traços. E assim, eternamente.

Essa sua reflexão está ligada ao resgate que faz da escritura condição para toda e qualquer linguagem. Qualquer signo, para existir, passa pela inscrição. Há o aqui-traço originário da lingua-

gem. Traço como movimento de inscrição.

Assim, embora critique Freud, conforme afirma a E. Roudinesco, na proposição de grandes máquinas teóricas e sua funcionalização, Derrida também monta uma grande máquina teórica.

Embora crítico feroz da noção de representação tal como a metafísica ocidental a pensou, Derrida não teria caído, ele também, na armadilha por ele denunciada?

“

Mais uma vez o paradoxo se apresenta: como falar de “inconsciente” sem escorregar para a metapsicologia e a noção de aparelho psíquico?

”

Não haveria, também em Derrida, uma essencialização da noção de escritura?

Roudinesco, contrapondo-se a Derrida, afirma a necessidade de resgatar o gesto original de Freud. Resgatar o gesto não significa trabalhar no mesmo campo – Derrida afirma que o campo no qual Freud trabalhou não é mais o nosso. Fala de uma ruptura de paradigmas, o inconsciente em Freud não seria o mesmo de hoje. Mas, também Derrida quer ter cuidado com uma “verdade científica”. Só que repensa o que seja uma verdade científica, quer situá-la dentro de

estratégias. Mas sem cair em relativismos.

Aliás, libertação da busca de um centro, já era essa a palavra de ordem de Derrida em seu ensaio “A estrutura, o signo e o jogo no discurso das ciências humanas”, incluído em *A escritura e a diferença*, onde mostra como “uma estrutura privada de centro representaria o próprio impensável”. Derrida aponta um momento do pensamento em que o centro

sem utilizar a palavra “signo”, tão carregada que é dos conceitos de significante e significado, corpo e alma, conceitos da metafísica ocidental que Derrida procurou desconstruir.

Nesse pequeno trecho do diálogo entre E. Roudinesco e J. Derrida, mais uma vez o paradoxo se apresenta: como falar de “inconsciente” sem escorregar para a metapsicologia e a noção de aparelho psíquico?

Para ler Derrida é preciso a abertura para um pensamento que busca sempre des-velar o não-dito, os meandros de vertentes invisíveis das palavras, buscando nos intervalos, no espaçamento, nos silêncios o sítio do não representacional, da busca permanente e descentrada. Não estaria aí o resgate do gesto freudiano do qual nos fala E. Roudinesco? Para onde esse gesto nos levaria hoje, fica aí o ponto de interrogação, a suspensão do centro de que nos fala Derrida...

Sérgio Telles: O trecho de Derrida a ser comentado é antecedido no mesmo livro em duas páginas pela seguinte afirmação: “*A grande conceitualidade freudiana provavelmente foi necessária, admito. Necessária para romper com a psicologia num dado contexto da história das ciências. Mas me pergunto se esse aparelho conceitual sobreviverá por muito tempo. Talvez me engane, mas o isso, e eu, o supereu, o eu ideal, o ideal do eu, o processo secundário e o processo primário do recalçamento etc. – em suma, as grandes máquinas freudianas (incluindo o conceito de inconsciente!) não passam a meus olhos de armas provisórias, utensílios retóricos montados contra uma filosofia da consciência, da intencionalidade transparente e plenamente responsável. Não creio em nada no seu futuro. Quase não se fala mais disso. Prefiro em Freud as análises parciais, regionais, meno-*

res, as sondagens mais aventureiras. Esses vislumbres às vezes reorganizam, pelo menos virtualmente, todo o campo do saber. É preciso, como sempre, estar disposto a se render a eles e poder lhe restituir a sua força revolucionária. Poder invencível”.²

Esse trecho, juntamente com o proposto e quicá ainda mais instigante que ele, talvez cause, numa primeira impressão, estupor e perplexidade em todos aqueles que se aferram de forma religiosa a textos teóricos, dando-lhes o estatuto de coisa sagrada.

Lendo mais atentamente, fica claro que a proposta de Derrida remete ao empenho de manter vivo e em expansão o pensamento freudiano, evitando a esclerose e o dogmatismo que acompanham a institucionalização e o corporativismo. Não faz ele outra coisa que seguir a linha esboçada por Freud no momento em que dizia: “A teoria das pulsões é por assim dizer a nossa mitologia. As pulsões são seres míticos, grandiosos em sua indeterminação”³.

Penso que Derrida sugere que as ‘grandes máquinas’ teóricas, embora úteis e necessárias, podem funcionar como uma defesa ‘egóica’ contra o irreversível *Unheimlichkeit* próprio do Inconsciente.

Um texto no qual explicita com detalhes essa argumentação é o *Eu, a psicanálise*⁴ – prefácio que fez para a tradução norte-americana do livro *L’Écorce et le Noyau*, de Nicholas Abraham e Maria Torok, publicado no Brasil pela Editora Escuta como *A casca e o núcleo*.

Um dos artigos daquele livro é a resenha crítica que Torok e Abraham fizeram do *Vocabulário da Psicanálise*, de Laplanche e Pontalis. Sem desmerecer o percuciente trabalho daqueles autores, Torok e Abraham meditam que se é verdade que o empenho em discernir os conceitos teóricos organiza o saber psicanalítico, isso

está longe de esgotar o campo do Inconsciente, que, em sua heterogeneidade radical com a lógica consciente, continua a desafiar frontalmente esses mesmos conceitos.

Os autores apelam para a ‘anasemia’ – inexistente figura retórica proposta por eles para elucidar uma “anti-semântica escandalosa, aquela dos conceitos des-significados em virtude do contexto psicanalítico”⁵. Dessa forma, um efetivo

“

As “máquinas teóricas” são “cascas” que recobrem o Inconsciente, “ficções” provisórias e substituíveis por outras sempre que necessário for.

J. Derrida

”

e verdadeiro ‘vocabulário da psicanálise’ não seria um compêndio de conceitos formais como o elaborado por Laplanche e Pontalis e sim uma lista de ‘anasemas’.

Torok e Abraham mostram como todas as polaridades semânticas ficam inadequadas a partir da descoberta do Inconsciente, a ponto de ser necessário inventar uma nova língua, criar novas palavras – ‘anasemas’ – para expressar aquilo que o Inconsciente abriga. O masoquismo, por exemplo, introduz um impasse semântico, dado que, ao se referir a uma situação onde a dor provoca prazer, faz imediatamente com que as palavras ‘dor’

e ‘prazer’ percam sua estabelecida até então e irreversível antinomia original.

Nas palavras de Derrida: “No interior do mesmo sistema lingüístico, no francês, a mesma palavra, por exemplo ‘prazer’, pode se traduzir como ela mesma e, sem verdadeiramente ‘mudar’ de sentido, passar para uma outra língua, a mesma em que, tendo sido, contudo, total a alteração, quer seja na língua fenomenológica e entre aspas, a ‘mesma’ palavra funciona de outra forma na língua ‘natural’, revelando, porém, o sentido noético-noemático; quer seja, na língua psicanalítica, essa própria suspensão é suspensa e a mesma palavra se encontra já traduzida em um código onde não há mais sentido, de tal forma que, possibilitando por exemplo o que se sente ou se entende por prazer, prazer não significa mais ele mesmo, ‘o que se sente’ (Freud em ‘Além do Princípio do Prazer’, fala de um prazer vivenciado como sofrimento e será preciso acentuar a conseqüência rigorosa de uma afirmação assim escandalosamente insustentável para a lógica clássica, para a filosofia, para o senso comum, bem como para a fenomenologia)”⁶ (grifos do autor).

Usando o modelo da segunda tópica como símile, Torok e Abraham postulam que o *Vocabulário de Psicanálise* de Laplanche e Pontalis seria uma espécie de ‘ego’ defensivo e resistencial – a ‘casca’ – de um ‘núcleo’ que seria o Inconsciente.

Por extensão, poderíamos dizer, como Derrida o faz, que as “máquinas teóricas” são “cascas” que recobrem o Inconsciente, “ficções” provisórias e substituíveis por outras sempre que necessário for.

Dessa maneira, Derrida mantém o acolhimento de novas ‘ficções’ teóricas, como a trazida pelo livro *Verbier de l’Homme aux Loups*, obra original e provocadora de Abraham e Torok por ele prefa-

ciada⁷, considerada ‘delirante’ por Lacan⁸, e ainda praticamente ignorada em nosso país.

Nesse livro, Torok e Abraham propõem uma surpreendente leitura do Homem dos Lobos, baseada num procedimento ao mesmo tempo simples e engenhoso. Levando em conta que Serguei Pankejeff⁹, o Homem dos Lobos, era poliglota – falava inglês, russo, francês e alemão, procuraram homofonias de palavras nessas diversas línguas ou, ainda, esquadriharam o significado em inglês ou russo de determinadas palavras faladas por ele em alemão e registradas por Freud em sua história clínica. Pode-se dizer que, em agindo assim, ampliaram o procedimento que o próprio Freud fizera de forma pontual no episódio descrito como do ‘brilho no nariz’ (*Glanz auf der Nase*), relatado anonimamente no texto sobre o fetichismo, mas que é atribuído ao Homem dos Lobos¹⁰.

Vejam apenas um exemplo do procedimento de Abraham e Torok. Os autores se debruçaram sobre o sintomático ato falho de Serguei Pankejeff ao fazer o famoso desenho do sonho dos lobos. Pankejeff diz que haveria seis (ou sete) lobos na árvore sonhada e, curiosamente, nela desenha apenas cinco (5) lobos. Torok e Abraham procuraram no dicionário russo a palavra ‘seis’ e constataram que ela é muito semelhante à palavra ‘irmã’, ‘irmãzinha’, fato que – como não poderia deixar de ser – passou completamente despercebido a Freud.

Tendo em vista o papel importante que a irmã do Homem dos Lobos ocupou em sua vida – sabemos que ela o seduziu aos 3 anos, rechaçou uma investida sexual por ele feita aos 10 anos e suicidou-se com 20 e poucos anos – Freud seguramente teria visto essa ‘ponte verbal’ entre o ‘seis lobos’ e ‘irmã’, e daria rumos completamente diferentes à interpretação do sonho.

Com base nessa simples descoberta, os autores ousadamente reconstróem uma história que se nos afigura bastante plausível, na qual o Homem dos Lobos seria a testemunha do incesto de seu pai com sua irmã, testemunho sufocado por sua mãe, que temia um escândalo público. Além dessa inédita história familiar do Homem dos Lobos, Torok e Abraham propõem novas possibilidades teóricas, como o conceito de “cripta” e

dução, tema retomado e ampliado por Derrida em *Torre de Babel*¹¹.

Os trabalhos de Torok e Abraham podem ser considerados como ampliações e desdobramentos da carta 52 de Freud, na qual a transcrição de traços mnêmicos de um sistema para outro é descrita como “erros de tradução” ou como a persistência de antigo *fue-ros*, de antigas leis que persistem apesar de estar em vigência uma nova ordem.

“

Se as “grandes máquinas” teóricas (freudianas, kleinianas, lacanianas, bionianas etc.) forem consideradas como definitivas, não resta espaço algum para trilhas diversas, como essas propostas por Abraham e Torok, com suas indagações sobre a “anassemia” e a necessidade de tradução para uma língua da psicanálise.

”

aprofundamentos dos mecanismos de identificação, incorporação e introjeção.

Se as “grandes máquinas” teóricas (freudianas, kleinianas, lacanianas, bionianas etc.) forem consideradas como definitivas, não resta espaço algum para trilhas diversas, como essas propostas por Abraham e Torok, com suas indagações sobre a “anassemia” e a necessidade de tradução para uma língua da psicanálise.

É interessante salientar que o próprio título do livro, *A casca e o núcleo (L'Écorce et le Noyau)*, é uma referência ao escrito de Benjamin sobre os impasses da tra-

Uma imagem visual que mostra essa “falha de tradução” ou a persistência de velhos *fue-ros* numa nova ordem seria aquela na qual aparece a técnica pictórica da anamorfose. Ela mostra a intrusão de um objeto captado por uma perspectiva diferente daquela que predomina no campo visual, como bem o ilustra o quadro de Holbein, *Os embaixadores*, que, não por acaso, ilustra a capa do seminário 11 de Lacan.

Para concluir, lembremos que o que Derrida propõe em relação às “grandes máquinas” teóricas da psicanálise não é diferente do que propõe em relação à literatura, ao

direito, as ciências, à história, enfim, a todos os espaços simbólicos da cultura sobre os quais se debruçou. Ao desconstruí-los, não visa a sua destruição e sim a dar espaço para o que chama de “por vir”.

Daniel Kupermann: I. Escutar não é tarefa fácil, sabemos bem disso. Escutar um analisando – seu sofrimento, suas histórias, suas demandas, seus sonhos – exige uma enorme disponibilidade sensível por parte do analista. Mas nada parece ser mais difícil que escutar um amigo; aquele que, na definição precisa de Marilena Chauí, se recusa a nos servir¹².

É assim que Jacques Derrida se apresenta nesse diálogo com Elisabeth Roudinesco: “amigo da psicanálise”. Resta saber, no entanto, se a psicanálise – personificada pelos psicanalistas – sabe reconhecer seus bons amigos; e, em reconhecendo-os, escutá-los. Desde Freud, o entendimento – e, sobretudo, o exercício da amizade – tem causado incômodos entre os analistas.

O caso de Jung foi exaustivamente analisado e comentado, e o debate acerca das “condições” para a amizade entre Freud e Jung e, finalmente, a constatação da sua *recusa*, ocuparam boa parte da correspondência entre os dois. Sabe-se do modo como Jung tenta se proteger das investidas sedutoras de Freud, bem como do fantasma da reedição do fracasso da relação de Freud com Fliess, propondo não uma “amizade entre iguais”, mas “entre pai e filho”; sabe-se das queixas e dos ataques de Jung nomeados “provas de amizade”, e da solicitação de Freud para ser poupado dessa “amizade”¹³.

Já o caso de Ferenczi, que apostou em uma amizade incondicional é, de fato, paradigmático. Sem grande exagero, pode-se atribuir aos impasses da amizade entre Freud e Ferenczi: 1. os traçados político-institucionais que culmina-

ram na implantação da análise didática obrigatória nos institutos de formação psicanalítica a partir de 1925; 2. o problema ético e técnico do poder e da soberania na teorização acerca do final de análise e no manejo transferencial que lhe é correspondente (o que foi bastante bem percebido por Lacan:¹⁴ é preciso que o analista *suporte* o final da análise); e 3. a ferida que obrigou o pensamento de Ferenczi no sentido da valorização do compar-

“

O caso
de Ferenczi,
que apostou em
uma amizade
incondicional
é, de fato,
paradigmático.

”

tilhamento afetivo no percurso da cura. Vejamos.

Em *Politiques de l'amitié*, Derrida comenta uma carta considerada tanto “cômica” quanto reveladora, escrita por Ferenczi em 26/09/1912 e endereçada a Freud. Nela, Ferenczi critica a proposta de Jung de *análise mútua* entre os psicanalistas da primeira geração, no lugar de todos se fazerem analisar por Freud. A *resistência* de Jung é interpretada como atuação de um “agitador” e “fundador de uma religião”. Afinal, em sua obra o “pai” não tem papel de destaque e, além disso, “todos deveriam ser capazes de suportar uma autoridade superior da qual

aceitariam os corretivos analíticos”¹⁵. De fato, foi de Ferenczi a idéia do Comitê Secreto que deu origem à prática posteriormente institucionalizada da análise didática. Cada um do grupo seletivo dos primeiros discípulos seria analisado por Freud e, então, retornaria a sua cidade de origem para formar novos analistas e transmitir a “teoria pura não adulterada por complexos pessoais”¹⁶.

O dispositivo não vingou, mas Ferenczi se submeteu a uma análise muito infeliz (como não poderia deixar de ser) com Freud durante algumas semanas entre 1914 e 1916. O fabuloso da sua invenção, porém, está na percepção de que uma análise com Freud seria o melhor instrumento para manter a obediência no grupo, evitando rompimentos traumáticos e ameaçadores como os de Adler e Jung. Descobriu-se, conseqüentemente, a eficácia da manipulação da transferência, necessária a toda análise, para doutrinação teórica e política, por meio da manutenção da exceção soberana como poder do “pai”. É o que Derrida nomeia de “heterogeneidade entre a transferência (como “amor”, dizia Freud) e toda amizade possível”¹⁷.

Os efeitos do emprego desse dispositivo “didático” foram experimentados muito rapidamente, e na própria carne, por Ferenczi, o que nos remete a uma outra carta (essa injustamente ignorada por Derrida) endereçada a Freud, datada de 17/01/1930. Sua tônica é o lamento pelo fato de Freud não ter analisado a transferência negativa, o que impediu o fim da análise. Trata-se do depoimento, agora trágico, de alguém que embarcou em uma verdadeira paixão/idealização alienante e, depois, se encontrou abandonado – isto é, sem análise – na óbvia constatação da impossibilidade de correspondência dessa demanda amorosa¹⁸. O que nos importa nesse testemunho, porém, é que Ferenczi assinala que

o analista – Freud, no caso – está inexoravelmente implicado nos destinos tomados pela experiência transferencial. Justamente por isso, em *O problema do fim da análise*¹⁹, escrito pouco antes, a ênfase recaía sobre a análise do analista, a “segunda regra fundamental da psicanálise”.

A resposta de Freud viria em *Análise terminável e interminável*, de 1937 (Ferenczi falecera quatro anos antes): não havia sinal de transferência negativa, e não se pode trabalhar com o que não está presente na ocasião da análise (difícil hoje alguém conceber uma análise na qual não haja sinais de transferência negativa). O mais enigmático, entretanto, é a afirmação de que “nem toda relação entre analista e analisando durante e após a análise devia ser encarada como transferência. Havia também *relações amistosas* que se baseavam na realidade e que provavam ser viáveis”²⁰. Ou seja, apesar de não haver uma teoria consistente da amizade na obra de Freud, essa passagem parece indicar que a amizade aponta, efetivamente, para os limites do campo transferencial²¹. Estaria a questão da amizade indicando o irreduzível do político presente na experiência analítica?

Mas a conclusão de Freud é verdadeiramente frustrante. Se acompanharmos o desfecho do ensaio, encontramos que “amizade” para Freud é a necessária submissão a um substituto (*Ersatz*) paterno. Ferenczi estaria pedindo muito ao formular uma “igualdade de direitos” entre analista e analisando ao fim da análise, e não há sentimento maior de se estar “pregando ao vento” do que quando se procura “convencer um homem de que *uma atitude passiva para com homens nem sempre significa castração e que ela é indispensável em muitos relacionamentos na vida*”²². A similitude com “*relações amisto-*

sas que se baseiam na realidade e que provam ser viáveis” é total. Percebe-se como, em nome do rochedo da castração e dos destinos da transferência em uma análise, a questão de uma política da amizade na comunidade psicanalítica é escamoteada.

Finalmente, no *Diário clínico*, desconhecido da comunidade psicanalítica até 1985, Ferenczi apresenta o ponto de chegada e o desafio maior do seu percurso teó-

“

Estaria
a questão
da amizade
indicando o irreduzível
do político presente
na experiência
analítica?

rico-clínico. Com base na constatação dos limites da técnica padrão e do resgate da traumatogênese, Ferenczi havia proposto a análise por meio do jogo – toda análise é, em última instância, análise de criança²³. O passo seguinte, tão necessário quanto ousado, para uma psicanálise sem álbis e efetivamente órfã, foi a formulação de que o compartilhamento afetivo entre analisando e analista, desprovido de qualquer garantia ou soberania transcendente, é indispensável para a experiência do inconsciente. Para além da pulsão de dominação e do rochedo da castração, a amizade entre duas “crianças”:

“Certas fases da análise mútua representam, de uma parte e de outra, a renúncia completa a todo constrangimento e a toda autoridade; a impressão que se tem é a de duas crianças igualmente assustadas que trocam suas experiências, que em conseqüência de um mesmo destino se compreendem e buscam instintivamente tranquilizar-se [...] as crianças ligam-se entre si e estabelecem vínculos de amizade. (Deve a aná-

”

lise acabar sob o signo de uma tal amizade?)”²⁴.

II.

O diálogo entre Derrida e Roudinesco sobre a psicanálise na atualidade, ou a atualidade da psicanálise, me remeteu à indagação acerca das reais condições e dos limites para se escutar um amigo. Afinal, se a nossa curiosidade espontânea se inquieta para logo descobrir as outras “ficções teóricas” necessárias à psicanálise às quais Derrida se refere, convém, antes de nos debruçarmos mais seriamente ainda sobre a metapsicologia, buscando encontrar e preencher suas brechas, perguntar de

onde virá essa resposta, esse saber. E, se acompanharmos as indicações feitas pelo próprio Derrida na conferência pronunciada em 2000 nos Estados Gerais da Psicanálise²⁵, em Paris, uma nova razão psicanalítica só poderia advir do encontro da psicanálise com os saberes amigos; ou estrangeiros (outro modo pelo qual Derrida se auto-define em relação ao campo psicanalítico: estrangeiro)²⁶.

Assim, por se tratar da promoção de *encontros*, não seria o caso nem de investir apenas no aprofundamento metapsicológico – ou seja, de perscrutar a “interioridade” do *corpus* psicanalítico –, nem de se apostar simplesmente que “a criatividade lhe virá do exterior”, por meio do trabalho de filósofos, literatos, historiadores, escritores ou cientistas, como parece sugerir Roudinesco. Mais interessante seria intensificar a “situação bem estranha de exterioridade e de interioridade” na qual a própria Elisabeth Roudinesco se reconhece: a de “filha da psicanálise”, implicada na prática clínica, simultaneamente à de “amiga”, devido ao seu engajamento intelectual extrínseco²⁷. Ou ainda, associando com Althusser²⁸, forçar o pensamento a partir de uma filiação bastarda de uma ciência não menos bastarda, o que implicaria suportar a orfandade necessária para a escuta dos amigos.

Poder-se-ia, assim, propor uma metodologia winnicottiana para a criação das outras “ficções teóricas”, direcionada à constituição de um *espaço transdisciplinar* no qual as disciplinas (os saberes-poderes já constituídos) seriam forçadas, para além das suas fronteiras, ao seu limiar, na busca de novas composições²⁹. Essa metodologia está, decerto, referida a uma política da amizade entre saberes, que implica um ato de visitação da alteridade por meio do qual a psicanálise poderá compor os encontros que

possam auxiliar no enfrentamento dos problemas e dos impasses que caracterizam a clínica contemporânea.

Assim, à curiosidade frente às outras “ficções teóricas” necessárias à psicanálise na atualidade, seriam sobrepostas outras duas questões: Seríamos os psicanalistas suficientemente amigos da psicanálise? E ainda, parafraseando Gilles Deleuze em uma intervenção acerca da contemporaneida-

“

Poder-se-ia
propor uma
metodologia
winicottiana
para a criação das
outras ‘ficções
teóricas’

”

de do pensamento de Nietzsche³⁰: Quem são, realmente, os amigos da psicanálise hoje? ■

NOTAS

1. J. Derrida e E. Roudinesco, *De que Amanhã... (Diálogo)*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.
2. J. Derrida e E. Roudinesco, *op. cit.*, p. 206-7
3. S. Freud, Ansiedade e vida pulsional, em *Novas conferências introdutórias sobre a Psicanálise* (Conferência XXXII), *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, vol. XXII. Rio de Janeiro, Imago, 1976, p. 119.
4. J. Derrida. “Eu, a psicanálise” (tradução de Éliada Ferreira). *Pulsional*, n. 158, jun. 2002, p. 11.
5. J. Derrida, *op. cit.*, p. 13.
6. J. Derrida, *op. cit.*, p. 15.
7. J. Derrida, *Fora – As palavras angulosas de Nicolas Abraham e Maria Torok* (tradução de Fábio Landa), em *Ensaio sobre a criação teórica em Psicanálise*

- *De Ferenczi a Nicolas Abraham e Maria Torok*, São Paulo, Editora da Unesp/Fapesp, 1998, p. 269.
8. E. Roudinesco, *História da Psicanálise na França – vol. 2 (1925-1985)*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1988, p. 652
9. E. Roudinesco e M. Plon, *Dicionário de Psicanálise*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1998, p. 564.
10. S. Freud, *Feticchismo, Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, vol. XXI. Rio de Janeiro, Imago 1974, p. 179.
11. S. Telles, Babel e a criação da necessidade estrutural da tradução. Resenha do livro J. Derrida, *Torres de Babel*. Belo Horizonte, Editora da Universidade Federal de Minas Gerais, 2002, 76p. Mais!, *Folha de S. Paulo*, 17/11/02. Versão ampliada na net <http://www.estadosgerais.org/resenhas/telles-babel.shtml>
12. M. Chauí, Amizade, recusa do servir, in E. La Boétie, *Discurso da servidão voluntária*, São Paulo, Brasiliense, 1987.
13. S. Freud & C. G. Jung, *Freud/Jung. Correspondência completa*. Rio de Janeiro, Imago, 1976. Ver cartas 72J-338J-342F. Ver também D. Kupermann. *Transferências cruzadas. Uma história da Psicanálise e suas instituições*, Rio de Janeiro, Revan, 1996, cap. 3.
14. J. Lacan (1967), Proposição de 9 de outubro de 1967 sobre o psicanalista da Escola, em *Outros escritos*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2003.
15. J. Derrida, *Politiques de l’Amitié*, Paris: Galilée, 1994, p. 310-311.
16. Apud P. Grooskurth, *The secret ring*, Addison-Wesley, 1991, p. 46.
17. J. Derrida. *Politiques de l’Amitié, op. cit.*, p. 311.
18. Apud P. Sabourin. *Ferenczi. Paladino e grão-vizir secreto*. São Paulo, Martins Fontes, 1988, p. 183.
19. S. Ferenczi (1928). O problema do fim da análise, em *Psicanálise IV*. São Paulo, Martins Fontes, 1992.
20. Sigmund Freud (1937). Análise terminável e interminável, em *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, vol. XXIII. Rio de Janeiro, Imago, 1980, p. 253.
21. Ver também Luiz Ricardo Prado de Oliveira. *O sentido da amizade em Ferenczi: uma contribuição à clínica psicanalítica*. Tese de doutorado. IMS/UERJ, 2005.
22. *Ibid.*, p. 286.
23. S. Ferenczi (1931), Análises de crianças com adultos, em *Psicanálise IV, op. cit.*
24. S. Ferenczi (1932), *Diário clínico*. São Paulo: Martins Fontes, 1990, p. 91. Outra questão bem percebida por Lacan. Mas a formulação de uma “transferência de trabalho” como destino, ao final da análise, para o “trabalho de transferência”, parece ter criado mais entraves do que possibilidades, favorecendo apenas a troca entre os amigos de fé e os irmãos camaradas; ver J. Lacan (1964). Nota anexa, *Letra freudiana*, Ano I, n. 0; e também D. Kupermann. *Transferências cruzadas... op. cit.*
25. J. Derrida, *Estados-da-alma da psicanálise*, São Paulo: Escuta, 2001.
26. Derrida aponta três instâncias heterogêneas para uma nova razão psicanalítica: a ordem do constataativo, o performativo mesmo e o impossível mesmo. Ver M. Bruno. A impossível psicanálise sem álbi (a propósito de uma conferência de Jacques Derrida), em D. Kupermann; A. Maciel Jr. e S. Tedesco (orgs.). *Polifonias. Clínica, política e criação*, Rio de Janeiro, Contra Capa/Mestrado em Psicologia da UFF, 2005.
27. J. Derrida e E. Roudinesco. *De que Amanhã... Diálogo*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2004, p. 210.
28. L. Althusser, *Freud e Lacan. Marx e Freud*, Rio de Janeiro, Graal, 1991.
29. R. Benevides e E. Passos, A construção do plano da clínica e o conceito de transdisciplinaridade. *Psicologia: teoria e pesquisa* 16 (1): 71-79, jan.-abr. 2000.
30. G. Deleuze, Pensamento nômade, in *Nietzsche hoje?* São Paulo: Brasiliense, 1985.

Errata número 36

No Debate do número 36, à p. 123, a frase escolhida para destaque parece ser de Miriam Chnaiderman, mas é de Chaim S. Katz. Por este equívoco, pedimos desculpas aos dois autores.

Vídeo e DVD

Encontra-se disponível na Secretaria o registro visual do evento “*Freud, Pensador da Cultura – Vinte Anos Depois*”, realizado em agosto de 2005. Dele participaram Marilena de Souza Chauí, Luis Cláudio Figueiredo, Silvia Leonor Alonso e Renato Mezan. Cópias deste material podem ser solicitadas na Secretaria de Cursos, com Rose, pelo telefone (011) 3866-2730.

Livro sobre a história do Departamento

Já se encontra à venda o livro *História do Departamento de Psicanálise - Instituto Sedes Sapientiae*, escrito a partir de arquivos e entrevistas pela equipe de historiadores da Narrativa-Um. Para todos os que se interessam pelo caminho que trilhamos desde os anos setenta até os dias de hoje, é obra fundamental. Também traz interessantes informações sobre a biografia da Madre Cristina e sobre as instituições de ensino que precederam a fundação do Sedes.

Outros livros publicados pelo Departamento de Psicanálise

As coletâneas de trabalhos provenientes dos colóquios realizados pelo Departamento de Psicanálise podem ser adquiridas no Sedes. Ao comprovar que é assinante de *Percurso*, você terá um desconto de 10% sobre o preço de capa. Encontram-se disponíveis: *Freud, um ciclo de leituras*, *A clínica conta*

histórias, *Figuras clínicas do feminino no mal-estar contemporâneo*, *Colóquio Freudiano – Teoria e Prática da Psicanálise Contemporânea*, e mais *Desafios para a Psicanálise Contemporânea* (Lucia Barbero Fuks e Flávio Carvalho Ferraz, orgs.) *O Sintoma e Suas Faces* (Lucia Barbero Fuks e Flávio Carvalho Ferraz, orgs.)

Psychoanalytic Abstracts

Estão disponíveis na Biblioteca do Sedes os números recentes deste índice, que contém resumos de artigos publicados por quarenta revistas americanas, inglesas, francesas, italianas, alemãs e de outros países, inclusive *Percurso*. Também traz resumos de livros, capítulo por capítulo, tudo distribuído por temas e muito bem organizado. Para quem pesquisa na área de Psicanálise, é uma mina de informações e de idéias. Altamente recomendado!

Percurso na Internet

O site da revista - www.uol.com.br/percurso - agora renovado e mais fácil de navegar - está à disposição dos leitores e do público em geral. Nele você encontrará:

- os sumários de todos os números até agora publicados;
- o texto integral dos números 2, 3 e 17 de *Percurso*, esgotados na forma impressa;
- muitos artigos, resenhas e entrevistas, do número 19 até o 34, disponíveis gratuitamente para *download*;
- o Índice Temático dos números 1 ao 29 (veja abaixo mais informações);
- a transcrição editada de diversos debates entre autores/leitores (o último, realizado sobre o número 34, estará disponível em breve)

- mais de vinte links com revistas nacionais e internacionais e com sites de grande interesse, como o *Index Référentiel des Séminaires de Lacan* e outros.

O site pode ser facilmente acessado através da homepage da UOL: vá em *Revistas* e, sob a rubrica Saúde, clique *Percurso*. Boa navegação!

Índice Temático

Está sendo preparada a sexta edição do Índice Temático de *Percurso*, que cobrirá os números 30 a 35. Devido ao grande volume de material que compõe o caderno atual (números 1 a 29), desta vez faremos um novo caderno, a fim de que o Índice continue manejável. Contudo, na versão eletrônica, as novas entradas serão simplesmente acrescentadas às já existentes, de forma a oferecer um panorama completo do que a revista publicou desde o seu início.

O índice é uma ferramenta de pesquisa oferecida por *Percurso* a seus leitores, pois acreditamos que um bom artigo de Psicanálise tem “interesse permanente”: um texto escrito em 1990 ou 1995 pode ser precisamente aquilo de que você necessita para apoiar um argumento, preparar uma aula, um capítulo de tese, um seminário, ou simplesmente informar-se melhor sobre um tema em que deseja se aprofundar. Estabelecemos *cem rubricas de assunto*; cada artigo, entrevista, resenha e debate que publicamos desde 1988 foi catalogado sob diversas rubricas, segundo os temas que aborda. Isto permite encontrar imediatamente os textos que possam interessar a você.

O Índice faz parte do site de *Percurso* na internet (www.uol.com.br/percurso). Para consultá-lo gratuitamente, basta clicar o botão *Índice Temático*.

Rrose Sélavy: o véu que nos protege

Resenha de Abrão Slavutzky e Daniel Kupermann (orgs.), **Seria trágico... se não fosse cômico – humor e Psicanálise**, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2005, 351 p.

Em tempos que seriam trágicos se não fossem cínicos, eis que o humor psicanalítico, há muito relegado ao limbo, finalmente sai do armário. Reunida em comemoração ao centenário do clássico livro dos chistes (1905), esta saborosa coletânea vem catalizar a tendência esboçada nos últimos anos: uma vigorosa retomada do tema com base nos textos freudianos, iluminando o rico manancial ainda pouco explorado das questões que se entreabrem para a teoria e a prática psicanalíticas. A primeira questão, portanto, refere-se às razões de este reinvestimento fazer-se oportuno no exato contexto do mal-estar atual – na cultura, na Psicanálise e em suas relações recíprocas.

Estamos em plena era dos *transtornos do humor*, que abrangem uma gama crescente de variedades psíquicas. Os antigos humores corpóreos ressurgem com força sob a roupagem moderna dos neurotransmissores. A escala linear de polaridade binária depressão/mania empobrece o campo mais complexo dos afetos ali confinados, subtraídos de qualquer sentido subjetivo. Além disso, o discurso da propaganda não desconhece a potência de contágio do princípio do prazer (Birman, p. 83): *Humor*, hoje, é também o nome da última fragrância lançada pela Natura.

O livro lança um olhar provocante e bem humorado sobre nossos dias e os descaminhos da Psicanálise – afinal, o humor freudiano se quis *rebelde e jamais ressignado*. Visando a “resgatar a potência intrínseca ao Witz, intuída por Freud” (p. 10), sublinha as relações *dinâmicas* entre o trágico e o cômico:

co: “um pequeno deslize no acento de uma cena pode transformar uma tragédia em comédia – e vice-versa” (Kehl, p. 60). Freud mapeou as fontes de angústia na modernidade, mas também fez o elogio da transitoriedade da experiência humana e do humor como saída subjetiva “sublime” (Kupermann, p. 31). A Psicanálise se constituiu *entre* os dois registros – mais especificamente, entre os registros do drama e do chiste (Birman, p. 92), apesar do esquecimento deste último pelos pós-freudianos e das ambivalências do próprio Freud (Mezan, p. 134).

O humor é também o elemento sem o qual todo caminho epistemológico desenha-se como paranóia (Prado de Oliveira, p. 268). Trata-se então de redimensionar a ética e a estética psicanalíticas como *saber alegre* e terapêutica efetiva, recuperando o que foi recalçado em seu processo de institucionalização, deixando como restos o formalismo, a obsessividade, a melancolização (Birman, p. 96). O drama, a razão cínica, a euforia ou a analgesia farmacológica não são as únicas formas de lidar com o trágico de nossa existência.

Por simpatia à causa, podemos responder ao chamado “social” da piada e, compelidos pelo princípio do prazer, passar adiante o

achado, as boas novas, aceitando a hospitalidade própria do Witz, que convida o destinatário a completar o sentido com suas próprias referências (Figueiredo, p. 288).

Os onze ensaios percorrem em conjunto pontos essenciais da teoria freudiana e seguem na companhia de Lacan, Winnicott, Ferenczi e “outras paróquias” – a arte contemporânea, a antropologia, a filosofia oriental e ocidental, em especial Bergson. Variedade que corrobora a posição freudiana que viu na *forma* a essência da eficácia do Witz: surgem estilos. Definições do Witz que são elas mesmas um Witz pontilham todo o livro, que conta ainda com a participação especial de verdadeiros humoristas: Luis Fernando Verissimo e os caricaturistas Santiago e Aroeira.

Não faltam, em cada um dos artigos, os *exemplos* – anedotas, piadas, histórias espirituosas e cenas clínicas –, preferências estéticas e metodologia usada no livro dos chistes. Entre elas, várias passagens da vida de Freud, um homem espiritualizado.

A minúcia *aborrecida* do livro dos chistes teria contribuído a torná-lo “o menos lido dos livros de Freud” e ainda

“o mais chato”¹. A metapsicologia, “uma das faces pesadas da Psicanálise”, pode ser como a explicação que mata a piada (Slavutzky, p. 218), quando nos tornamos técnicos. No entanto, a “caligrafia do detalhe” fundamental no argumento freudiano participa da própria construção do chiste: “uma decisão mínima, o detalhe de um gesto que vira um sentido pelo avesso” (Souza, p. 318).

Assim, em uma época que estudou o cômico e o riso na economia das emoções, por meio da filosofia e da psicologia científica nascente, a originalidade de Freud voltou-se para a formação psíquica do chiste – desafio que se renova em nossos dias. Articulando-o com o riso e com o inconsciente, evidenciou em sua “incisiva concisão significativa” a marca do desejo daquele que o formula (Birman, p. 99-101).

Aparentemente isolado na obra, o Witz, escrito concomitantemente aos “Três Ensaios”, compõe organicamente o conjunto de trabalhos que consolidou o primeiro sistema da Psicanálise (1900-1905). A “criança sempre viva com seus impulsos” do livro dos sonhos ganha contornos com a sexualidade infantil polimorfa e com o estudo do pensamento infantil a partir do jogo e do desamparo. Anuncia, além disso, intuições que só mais tarde encontrariam formulação conceitual, ligadas à agressividade, ao narcisismo, ao ponto de vista econômico, à sublimação e ao prazer (Mezan, p.131-134).

Da ordem do infantil e do libidinal que o riso evidencia e regido pelos processos primários, o chiste burla a racionalidade do processo secundário por meio de uma retórica lúdica que suspende provisoriamente os interditos que pesam sobre fantasmas sexuais e agressivos. Mas, ao contrário do sonho, que realiza desejos na intimidade do sonhador, a cena lúdica do chiste se manifesta “a céu aberto” na cena social (Birman, p. 98, 102).

O que Freud chamou de *terceira pessoa*, o ouvinte – acrescentando um terceiro personagem à cena cômica, dual – tem uma função essencial de testemunho sem o qual o “circuito do prazer” (Mezan, p. 156) não se completa. Após um instante de desconcerto, sua risada avalia o que há de espirituoso no dito, liberando o riso do narrador e o desejo no campo intersubjetivo, numa experiência de transgressão (Birman, p. 103). “O riso vem como resto da estratégia de despistar o recalque e partilhar com o outro, como um segredo, as extensões de nossa castração” (Souza, p. 319).

Por isso o *Witz* pode ser tomado como modelo de toda a estética freudiana – as fontes da criação e da fruição no *jogo entre criador e destinatário* (Mezan, p. 190). Piadas e humor são manifestações diferentes do *Witz* preciosas para a investigação dos processos sublimatórios – convidando a pensá-los como “potência criativa erótica” e não como “deserotização do alvo da pulsão” (Kupperman, p. 61).

“Inapreensível como um espírito que passa” (Minnois, *apud* Slavutzky, p. 206), fugaz e volátil, o humor “não se deixa definir muito seriamente” (Pereda, p. 115). A palavra remonta à teoria hipocrá-

tica dos humores do corpo que determinam os temperamentos básicos. A psiquiatria clássica, herdeira dessa tradição, formulou a timia, o “estado de ânimo” que resiste na língua como o bom e o mau humor. A Psicanálise recuperou a articulação hipocrática corpo-alma implicando no humor o corpo erógeno-pulsional, atravessado pela linguagem. O senso de humor não coincide com o bom humor, mas concerne a um certo posicionamento subjetivo em face do saber de nossa condição sexuada e mortal (Pereda, p. 124).

O termo *Witz*, de difícil tradução, deriva do verbo *wissen*, que remete tanto ao saber quanto ao essencial a ser sabido – o *x* da questão (Mezan, p. 140). Isto indica uma relação especial do chiste com a verdade: fagulha de verdade – não toda – que cintila por um instante, à qual se alude tangencialmente, somente de esguelha, na diagonal.

Enigmáticamente, este que Freud considerou um “dom precioso e raro” entre as virtudes psíquicas foi objeto de apenas dois trabalhos, separados no tempo por 20 anos. O breve artigo “O humor” surge repentinamente em 1927 no importante X Congresso Internacional de Psicanálise, terminando com uma provocação aos analistas: “ainda há muito a aprender sobre o superego e as vicissitudes do além do princípio do prazer”. Como se aos setenta e um anos, já doente, depois dos piores anos de sua vida (Slavutzky, p.222) e de posse da segunda tópica, finalmente ousasse formular as dimensões de suas intuições iniciais acerca da “potência” – clínica e heurística – do *Witz*.

O artigo é aberto com a mesma piada do condenado à morte que fecha o livro dos chistes, com a questão: como se pode rir em situa-

ções onde se esperaria angústia e desespero, num processo que não é meramente defensivo nem psicopatológico? (Kuppermann, p. 25). Nem mania, na qual “não há trabalho de luto e o princípio de realidade está ausente” (Slavutzky, p. 219), nem fetiche, formulado também em 1927. O humor freudiano é a arte de rir apesar da dor, das penas e da finitude em nossas existências, lembrando a sensibilidade do artigo sobre a transitoriedade: uma “possibilidade de experienciar algo que continuamente esquecemos, que somos fundamentalmente passagem de um ponto a outro” – queda, risco, vertigem, mas também prazer no “estilhaçamento de nossas imagens”, aumentando seu campo de circulação (Souza, p. 315).

As relações do humor com o narcisismo são portanto paradoxais. Como um catalisador do gozo dos demais, o humorista tem uma face sedutora (Birman, p. 87). Suas criações, como quaisquer outras, visam a aspirações do ideal do eu e ao amor de outros investidos – dos pais da infância ao público (Mezan, p. 188): a sublimação é um destino pulsional, mas também do narcisismo infantil.

No entanto, a despeito do *trunfo do ego* afirmado por Freud, quem resulta “patético” no humor é justamente o eu, pela denúncia da falência das aspirações narcísicas, embora sustente uma “dignidade” ausente na piada ressentida e na autodegradação melancólica (Pereda, p. 124).

A aguda lucidez do humor expõe de maneira “delicada e inteligente a cicatriz em nossos narcisismos”: ao ego demasiado cheio de si,

impõe-se “como o pequeno estilete (estilo) que desenha o corte que nos desinfla, fazendo verter com o riso um pouco de nosso desespero” (Souza, p. 316). Desse modo, aplaca a visão paranóide do mundo em troca da capacidade de sorrir dos infortúnios comuns (Slavutzky, p. 217).

A comicidade faz recair o ridículo sobre o divergente, reforçando a norma e os laços identitários do grupo – um narcisismo das pequenas diferenças. Mas o humor implica a angústia de desterritorialização e da perda de referências identitárias própria dos processos criativos, manifesta na “ambiguidade irresolúvel” do tragicômico e no riso que engendra: um riso ambivalente, misturado às lágrimas (Kuppermann, p. 24). O preço da irreverência, que implica certo ceticismo quanto aos códigos e ideais da cultura, é a dificuldade de compartilhar as ilusões “normais” que mitigam o desamparo (Kehl, p. 78). “Em almas serenas não existe o *Witz*” (Novalis, *apud* Figueiredo, p. 289): o paradoxo de humoristas com vidas depressivas abre uma indagação quanto às relações recíprocas entre a capacidade de humor e certa melancolia não negada (Slavutzky, p. 220).

O humor intervém justamente “em situações-limite, de súbito investimento do aparelho psíquico por excessivo aporte pulsional, onde se espera a angústia e a invasão do real” (Ungier, p. 235) – portanto, lugar potencial do traumático. Pode então funcionar como “uma cortina que nos protege do sol pulsional

excessivo” (Souza, p. 317), “o último véu em relação ao real, como na piada do condenado” (Pereda, p. 125).

Isto implica que o eu possa, “prestes a sofrer a execução”, sacrificar sua perfeição imaginária, “duplicando-se e debruçando-se sobre o narcisismo ferido com benevolência, como um pai que, em vez de criticar, ri das bobagens do filho” (Kehl, p. 62).

Assim, a (desconcertante) hipótese de 1927 transforma o que foi visto como relaxamento parcial do recalque, em 1905 – quem diria? –, em um sobreinvestimento do superego. Pela única vez na obra, surge uma face amorosa e tolerante dessa instância, “perdida em face ao trágico e severo superego de ‘Totem e Tabu’” (Slavutzky, p. 213). O eu abre-se a ela confiantemente, investindo-a de modo a reencontrar, no lugar da voz do pai castrador, o pai que brincava e protegia, que também concerne à infância (Mezan, p. 63). O drama egóico pode então ceder a uma tragicomédia inspirada nos temas neuróticos que ridiculariza os personagens superegóticos, num movimento contrário à culpa obsessiva e à certeza paranóica (Pereda, p. 123). Em Freud, a figura do órfão, identificado “até certo ponto com o pai” – atendo-se à formação de um ideal de eu com o signo da alteridade –, se contrapõe à do herói, identificado de modo absoluto ao pai idealizado, fálico e indestrutível (Kuppermann, p. 35).

Essas considerações convidam a pensar o uso do humor na clínica, que permanece suspeito de sedução, por suas implicações eróticas e pulsionais. Joel Birman mostra que a *desdramatização da cena psíquica* ocupou o centro do projeto terapêutico freudiano desde a teoria da fantasia até o final da obra, enunciado como passagem “da miséria histórica à infelicidade banal” e mais tarde como mal-estar irremediável do sujeito na cultura. O drama não coincide com o trágico, ao contrário, funciona como massa de nuvens encobridora. Se a neurose não é mais que o drama forjado pelo psiquismo sobre o trágico inevitável, o humor é o que pode esvaziar “o estilo de fatalidade” das queixas, desdramatizando a narrativa. O riso pode então, paradoxalmente, “abrir as portas do inferno” – ao que é da ordem do horror e do mais além em nosso psiquismo, mediando a passagem do sinistro para o familiar, por meio do princípio do prazer – como o demonstra a risada de pacientes em face a certas interpretações cujo conteúdo não justificaria manifestações de hilariedade (p. 89-93).

O humor pode veicular agressividade, verdades veladas no limite da ofensa, mas também agenciar as transferências de investimento de certas idéias implicadas, segundo Freud, na terapêutica da paranóia e nas alterações mania-melancolia (Prado de Oliveira, p. 269). A ironia pode ser uma estratégia de divergência sem enfrentamentos, jogando com a ambigüidade da palavra “em seu próprio terreno”, desarmando as réplicas com pouco gasto psíquico (Kehl, p. 68). Frequentemente desmonta a cena paranóica ou birras obsessivas, principalmente

quando inclui a admissão de alguma falha que expõe o desejo do analista (Slavutzky, p. 210, 213).

Frente a seu paciente que se tornou ameaçador, o analista encena uma pantomima: puxa os cabelos e se desespera, perguntando o que pode fazer com ele ou ele consigo. Surpreso por ter sua loucura substituída pela do analista, torna-se filósofo: “*O que pode fazer por mim?! Veja só! O que os seres humanos sempre fazem entre eles! Vai tentar alguma coisa e vai errar – este foi e sempre será o nosso destino! Não se preocupe, doutor.*” Depois, o riso de ambos, reconhecendo sua sabedoria. “Quanto mais grave e perigosa a situação analítica, mais o humor se torna delicado e o riso, sorriso” (Prado de Oliveira, p. 274) – algo precioso no manejo de novos sintomas na clínica contemporânea..

“O chiste é como alguém que via de regra devia apenas representar e, em vez disso, simplesmente *age*” (Schlegel, *apud* Figueiredo, p. 292). A bem-humorada provocação em ato de Ignácio Gerber à SBP (p. 283-286), comentada por Luís Cláudio Figueiredo, encontra sua eficácia na forma insólita para os padrões de uma reunião científica. De inspiração bioniana, inclui o desenho japonês de um círculo que não fecha e a parábola na qual o mestre zen faz transbordar o chá na xícara do professor universitário falastrão, sentenciando: “Quando a taça está cheia, não cabe mais chá” – uma interpretação aos psicanalistas.

As definições na Psicanálise, a clínica à luz das teorias e o *Witz* têm em comum

este “não poder conter ou conter-se”. Entretanto, há uma hospitalidade em jogo no *Witz*, cuja ética acolhe o estranho enquanto tal, sem domesticá-lo (Figueiredo, p. 294). O riso oriental se aproxima do ato analítico e da palavra eficaz de Bion. Nem representação nem comunicação: “palavras que nos intimam a vir a ser, bem mais que nos excitam a compreender” (Valéry, *apud* Figueiredo, p. 292).

O chiste, este “clarão que repentinamente rasga o céu interior da consciência”, impõe frequentemente “uma pausa desagradável na conversa” (Suzuki e Schlegel, p. 291): *desconcerto*. Em seguida, alegria intensamente pulsional, que nos ilumina, por meio do novo sentido criado: *esclarecimento*. “Depois que o riso cessa, um silêncio contemplativo entra em cena, soberano. Recuperamos o infantil que nos habita na irreverência ao sentido, sempre que nos dispomos a perder o equilíbrio” (Souza, p. 316).

Assim, a analista escuta a placa arvezada “*Vende peixe-se*” em meio às divagações de seu paciente pressentindo um cardume de idéias: “*Ah, é uma pescaria... peixe-se!*” No manejo transferencial, o humor privilegia a invenção à decifração do passado: “a relação entre inconsciente e linguagem não tem nem fundo nem raso, apenas a ação, o enredamento: “*peixemos!*” É também aquilo que pode traçar uma ponte sobre o canal da Mancha, ligando o objeto *a* de Lacan ao objeto transicional de Winnicott (Ungier, p. 243-246).

A figura do psicanalista de ar circunspecto, envolto num silêncio solene – ineficaz frente à angústia de seus pacientes, como nos filmes de Woody Allen – não cola mais. O humor sobre analistas, no cinema ou em caricaturas, testemunha algo sobre como

se analisa, dessacralizando “barba, divã e instituições”. A rigidez manifesta nas impositões da voz e “até na musculatura” indica um resto de nossa formação e uma dívida – ali onde contribuimos para que a destituição do analista como “amo do saber e do gozo” permaneça pendente (Pereda, p. 126; Slavutzky, p. 214).

Ferenczi e Winnicott, que assimilaram abertamente o jogo e o brincar em seu estilo clínico, são frequentemente considerados analistas maternantes. Mas a desfalicação e feminilização nisso implicadas se referem à descrença na soberania da interpretação, no analista como “substituto paterno” e nas garantias no exercício da clínica (Kuppermann, p. 42-45). Hoje vemos esboçar-se, aqui e ali, uma atitude mais despojada que favorece transferências mais horizontais, na linha da fratria – nem pai da Lei nem mãe boa, posições que deslizam facilmente para o registro fálico.

Finalmente, enfatizemos que o humor pode ser a saída astuciosa e vital dos mais fracos. Maria Rita Kehl mostra com graça que apesar da relação do humor com o infantil, sublinhada por Freud, a infância, marcada pelo desamparo e pelas paixões edípicas, é uma idade ameaçada de humilhações. O senso de humor das crianças seria um meio de domínio e elaboração dessas angústias, favorecendo a passagem da posição de objeto (passivo) de riso à atividade, numa reversão equivalente à descoberta do jogo do *Fort-Da*. Processo gradual que pode paulatinamente transformar pequeninos palhaços que divertem os adultos em argutos humoristas, capazes de ironias sutis quanto à

rigidez e ao automatismo da vida adulta (p. 63, 68).

A atitude humorística pode responder a situações inevitáveis e universais, mas também a discursos e poderes opressores, transformando-os em objeto de chiste e de riso, numa alternativa à posição masoquista consequente à identificação com o agressor. Não por caso Freud e Bergson, dois judeus, escreveram os trabalhos fundamentais sobre o humor no século XX em um ambiente anti-semita. O humor judaico foi tão crucial na constituição da tradição judaica como na construção desses discursos particulares (Birman, p. 105).

Chaim Katz inverte a questão, pensando o riso por meio do qual uma coletividade discrimina certos membros, no caso, por sua posição sexual. Preocupado em mostrar que o riso não se restringe a algo negativo ou relacionado ao recalque, já que é força, intensidade pulsional com potencial criativo, mostra através das brechas do estruturalismo antropológico² que tal riso expressa menos o desprezo que a tentativa de exconjurarmos o medo e o horror daquilo que o diferente presentifica como latente em cada membro da coletividade: nossa polimorfia pulsional. Mas não só: aponta também sua *positividade* realizada, denunciando o que escapa à ordem social vigente, ajudando a pensar a clínica de psicóticos e perversos (p. 332-336).

Justamente nesse ponto, com Daniel Kuppermann, podemos introduzir a questão do enigma do riso das mulheres. Do catolicismo à in-

venção do falocentrismo na Grécia antiga, tradição em nada estranha à nossa cultura nem à Psicanálise, o riso da mulher guarda algo de obscuro. Sendo ainda hoje um alvo freqüente das piadas masculinas, pode uma mulher rir e fazer rir em sociedades que ainda temem e reprimem seu riso?

Paradoxalmente, o *Witz* é da ordem do prazer preliminar (tão caro às mulheres...) para a descarga gozosa do riso. Renato Mezan mostra que a atitude receptiva à excitação que o outro provoca no modelo do *Witz* arranha a concepção de prazer que predomina em toda a obra freudiana: domínio ou expulsão do estímulo visando à diminuição ou à abolição da tensão dentro do aparelho psíquico (p.190). Um caminho para pensar as relações do humor com a feminilidade.

Aqui, algumas figuras se insinuam, sugestivas: a velha grávida que ri e faz rir, paradigmática do realismo grotesco; lambe-Biobó, a face recalçada do mito de Medusa, representante do horror à castração³ e as mulheres de Almodóvar que, surradas pela vida, ainda riem. “Nenhuma inveja do pênis ou recusa da castração na brincadeira com palavras obscenas que elas engendram – o riso dessas mulheres que se sabem insuficientes acontece entre companheiras de descrença da métrica e rima falicista” (Kuppermann, p. 38).

Condenados à morte que todos somos, podemos ainda sonhar com uma comunidade de “companheiros de descrença” (e não de desespero) em qualquer soberania, divina, egóica... ou de gênero, por meio do gaio saber do humor “em face à orfandade do homem moderno, da mor-

te e da feminilidade.” (*op.cit.*, p. 36-38)

Um bigode na Mona Lisa – cujo sorriso intriga os séculos – rompe o aconchegante senso comum, seus valores e seus clichês. O humor denuncia o gosto como hábito, destilando o pouco de liberdade que ainda temos. Para André de Souza, a obra irreverente de Marcel Duchamp ilumina, no trânsito entre pólos opostos de nossa cultura, o que cai na passagem, fazendo-nos rir desses restos recusados que também são nossos. A balsa entre os opostos feminino/masculino foi um de seus grandes temas (p. 321, 322).

A propósito, Rose Sélavy foi o nome adotado por Duchamp quando quis mudar de identidade, fazendo-se fotografar como personagem feminino. Nome que brinca com *rose/eros*, *eros c'est la vie* e, por que não, *la vie en rose*.

NOTAS

1. Jones e Pontalis, respectivamente.
2. Trata-se de uma leitura de *O arco e o cesto*, de Pierre Clastres, que contrapõe a posição social de dois *pané* (homens destituídos de sua masculinidade) entre os índios Guaiquí.
3. No mito, a velha grafa cura a deusa Deméter de sua melancolia exibindo seu sexo com caretas e movimentos insólitos ou com piadas e obscenidades.

Nayra Cesaro Penha Ganhito é psicanalista e psiquiatra, membro do Departamento de Psicanálise do Instituto Sedes Sapientiae e professora do curso de Psicopatologia Psicanalítica na Clínica Contemporânea.

Como resenha não é um resumo do livro de um autor, sigo um percurso próprio, de acordo com as repercussões que a leitura do interessante livro de Sérgio Telles provocou em mim, e não de acordo com a seqüência dos ensaios nele contidos.

Assim é que inicio esta resenha por onde comecei a ler o livro: o ensaio “Visita às casas de Freud – uma ficção freudiana”, acompanhando imaginariamente os passos do personagem (ou autor?) psicanalista em Viena. E, eis que vivencio uma primeira identificação com o autor do livro, quando ele atribui a Freud a “estatura de gênio da humanidade” (p. 150) e de “gênio benfeitor da humanidade” (p. 156). Concordo com ele que Viena é o berço da descoberta do Inconsciente e que “está irremediavelmente ligada ao nome de Freud” (p. 147).

Cidade imponente, Viena abriga imensos e luxuosos palácios e jardins, charmosos cafés, museus riquíssimos como o de Klimt, ao lado do modesto Museu Sigmund Freud, na bendita Berggasse 19, onde Freud viveu de 1891 a 1938, lá criando este novo campo do saber que é a Psicanálise, no decorrer desses quarenta e sete anos.

O fim da vida de Freud, em Londres, em 23 de setembro de 1939, aproxima-se do início da Segunda Guerra Mundial, que só termina em 1945, tendo deixado Viena “em escombros, humilhada sob a poeira dos bombardeios e o tacão das potências aliadas, pagando o crime de sua cumplicidade com Hitler”, conforme o autor a descreve baseando-se no filme de Carol Reed, *O terceiro homem* (p. 148).

Há uma “concepção de mundo” psicanalítica freudiana?

Resenha de Sérgio Telles, *Visita às casas de Freud e outras viagens*, São Paulo, Casa do Psicólogo, 2006, 195 p.

O edifício onde Freud viveu com sua família – que não possui mais do que três andares – foi reconstruído e Anna Freud cedeu vários pertences do pai para viabilizar a organização do Museu Sigmund Freud, inaugurado graças ao empenho da Sociedade Sigmund Freud, em 1971, por ocasião do 27º Congresso Internacional de Psicanálise, em Viena.

Nesse referido ensaio, suponho que o fictício analista-visitante do Museu seja o próprio autor Sérgio Telles, tal é a fidedignidade com que o descreve, permitindo que o leitor compartilhe de seus sentimentos: o de que a visita à casa de Freud era “uma modestíssima homenagem que prestava ao mestre, era uma demonstração de respeito e admiração”. E mais, que se percebeu “comovido com a simplicidade do apartamento de Freud”, depois de visitar “tantos prédios e palácios esplendorosos de Viena” (p. 151).

Abro um breve parêntese para lembrar que tal discrepância sobrevive: entre o que foi a morada de Freud e o que são as mansões de alguns psicanalistas brasileiros.

Em sua “auto-análise”, o personagem-analista-autor (?) recorre à noção freudiana de estranhamento diante do familiar, em *O ‘estranho’* (1919), para descrever o sentimento experimentado por “estar no ambiente físico onde Freud vivera” (p. 151). Mas, quando se vê frente ao busto do Mestre, na Universidade de Viena, essa identificação imaginária-desidentificação desemboca na conclusão de que “Freud era um herói nacional” (p. 153).

Na visita à casa de Freud em Londres, na Maresfield Gardens 20, onde ele viveu de 6 de junho de 1938 a 23 de setembro de 1939, o personagem-analista-autor (?) já não transmite a mesma emoção, salvo um “sentimento depressivo” e certa identificação com o Mestre, ao se ver já na “idade madura”, o que lhe dava “uma dolorosa percepção do tempo, com sua finitude e fugacidade” (p. 154).

Da “Visita às casas de Freud”, acompanho Sérgio Telles em suas “visitas” à obra de Freud, a partir do

ensaio “De novo e sempre, o mal-estar na cultura”, no qual o autor considera existir uma “*Weltanschauung* psicanalítica freudiana”, ou seja, uma “concepção de mundo” vista sob a ótica do Mestre. Argumenta que isso se encontra expresso não só na 35ª conferência das *Novas conferências introdutórias sobre Psicanálise* (1932/3), intitulada “A questão da *Weltanschauung*”, mas também em *Totem e tabu* (1913), *Psicologia de grupo e a análise do ego* (1921), *O futuro de uma ilusão* (1927), *O mal-estar na civilização* (1930) e *Por que a guerra?* (1932). Ainda, reconhece o autor que, nesses textos, as idéias de Freud “são decorrência da lógica interna de suas teorizações e trazem teses fecundas, que continuam muito atuais” (p. 122).

O autor entende que, para Freud, “As mesmas leis que regem o indivíduo regem o social” (p. 122). Por achar isso muito forte, penso ser digno de reflexão, sobretudo se relevarmos a leitura que ele faz de *Um estudo autobiográfico* (1924/5), no qual Freud teria revelado que “a partir de 1923, tinha abandonado a Psicanálise propriamente dita enquanto centro de suas atenções, dedicando o melhor de sua capacidade analítica e reflexiva aos processos de construção e destruição na cultura” (p. 122).

Abro um breve parêntese, com o intuito de dialogar com o autor e com o leitor. De acordo com minha leitura do referido *Estudo* de Freud, publicado dez anos após *A história do movimento psicanalítico* (1914), o autor revela que, a partir do complexo de Édipo, “grande número de sugestões me ocorreu” – referindo-se ao que denominou “aplicações da Psicanálise”. Somente em 1935, Freud acrescen-

ta um “Pós-escrito” ao citado *Estudo*, no qual diz que seu interesse “voltou-se para os problemas culturais”, muito embora, como ele próprio relata, “já tentara, em ‘*Totem e tabu*’, fazer uso dos achados recém-descobertos da análise a fim de investigar as origens da religião e da moralidade”¹.

Fecho o parêntese para prosseguir com mais “mal-estar na cultura” – proximamente, no ensaio “A verdade e o discurso de políticos”, e, de modo aparentemente longínquo, em “As fotos da tortura no Iraque”.

No momento dramático em que vivemos, penso que o primeiro desses ensaios dispensa comentários, sobretudo porque o autor recorre ao reconhecido e atualíssimo livro de Guy Debord, *A sociedade do espetáculo*. Viva a cultura do narcisismo e a manipulação da opinião pública, seja por meio de omissões e/ou de distorções da verdade informativa!

Em “As fotos da tortura no Iraque” – que nos repugnam –, Sérgio se propõe a “pensar sobre essas fotos. Não apenas me revoltar com a violência da situação – ou mais secretamente – gozar com as cenas sado-masoquistas ali representadas” (p. 114). Após recorrer ao Gênesis, o autor retoma as teses freudianas acerca das seqüências psíquicas da distinção entre os sexos, das fantasias sexuais infantis, do complexo de Édipo, para mostrar que todo esse complicado percurso que deveria conduzir o sujeito “a um abandono do narcisismo onipotente e à aceitação do outro e do diferente” pode não ser bem sucedido para muitos, que se “aferram aos fantasmas imaginários do falicismo [...]” (p. 117). As referidas fotos nos mostram a humilhação e a submissão do seme-

lhante por quem está munido de força física e material.

E, por livre associação, vou ao ensaio “Canibalismo”, antes que ao “Corpos nus”.

Sérgio Telles recorre ao caso verídico do “canibal de Rotenburg”, revelando-nos a pujança da teoria freudiana da libido e das tragédias psicopatológicas e sociais que podem decorrer de fixações e regressões sobretudo pré-genitais.

Como contraponto desses dois últimos ensaios, onde impera a pulsão de morte, vemos todo um movimento sublimatório e portanto, civilizatório, em “Corpos nus”. Frente às fotos de Spencer Tunick, o autor chama-nos a atenção para a calma desses corpos, “como se dormissem. Estão em paz. Estão nus, despidos de roupas, das convicções, credos, ideologias. São tocantes em sua vulnerabilidade física. Estão reduzidos a sua essência humana básica” (p. 59).

Afora esse, Sérgio Telles dedica outros ensaios à arte – a qual não é um sintoma e nem um antídoto deste, dado de uma vez por todas.

Em “O nome de Vincent Van Gogh – Algumas especulações sobre o desejo da mãe e o suicídio”, o autor relata que o famoso pintor holandês, após três tentativas de suicídio, suicidou-se aos trinta e sete anos, “pobre e desconhecido” (p. 13-4). Recorre ao livro de David Sweetman, *Van Gogh: his life and his art*, que, a partir de dados da realidade histórica vivida pelo artista, interpreta que Van Gogh teria sido posto por sua mãe no lugar de seu irmão que nasceu morto, o que lhe teria causado “um profundo conflito de sua identidade”, em decorrência “do fato de ocupar ele o lugar de um outro, de um morto, de ser ele o representante do desejo materno de negar a morte de um outro filho. Isso significa que, nessas circunstâncias, a mãe

jamais reconhece e legitima esse filho em sua singularidade” (p. 19, grifos do autor).

Sérgio Telles relata, em “A compulsão à repetição em Tchecov”, que “Tchecov tem um pequeno conto de duas páginas e meia, intitulado *Do diário de um auxiliar de guarda-livros*, no qual ele “dá mostras da extraordinária compreensão dos mecanismos psíquicos inconscientes que regem o destino humano – aqueles desejos centrados no complexo de Édipo” (p. 19-20).

Em “*O Horlá* – considerações sobre a constituição do sujeito”, o autor toma como objeto de reflexão psicanalítica o conto de Guy de Maupassant (1850-1893), *O Horlá*, o qual “fala da experiência de um homem que se vê perseguido e possuído por um ser desconhecido e invisível, um Outro que termina por aliená-lo completamente, fazendo-o perder a própria identidade” (p. 23). E, aqui, Sérgio Telles volta a tecer considerações sobre a questão tratada por Freud, em *O ‘estranho’* (1919).

O autor dedica dois ensaios a Machado de Assis: “Pare no d. – Algumas idéias sobre *Esau e Jacó* e *Memorial de Aires*” e “No enterro de Escobar – sobre a importância da culpa em *Dom Casmurro*, de Machado de Assis”.

No primeiro, consegue com maestria o que, de início, diz pretender, que é “evidenciar a grande proximidade que os une, o que os coloca como romances gêmeos” – a saber, *Esau e Jacó* e *Memorial de Aires*. Segundo o autor, o primeiro romance “exala um odor de coisa abortada, de algo que não amadureceu inteiramente, que cresceu apenas para murchar, sem que as necessárias floração e frutificação tenham-

se dado. Há uma incompletude, uma insatisfação, algo que fica suspenso e não cai como devia” (p. 43). Recorrendo à teoria freudiana do complexo de Édipo e a Lacan, o autor põe em relevo a “importância do desejo materno e paterno no futuro dos filhos” (p. 48), parecendo encontrar aqui o ponto de semelhança entre os dois romances, nos quais Machado exhibe “um distanciamento depressivo com o qual olha a vida já vivida [...]” (p. 54).

No ensaio sobre *Dom Casmurro*, Sérgio Telles coloca em relevo a sedutora relação entre Bentinho (esposo de Capitu e pai de Ezequiel e Eliezer) e Sancha (esposa do amigo Escobar), na noite que antecede a morte deste último. No enterro, ao ver Capitu chorar, invadido pelo ciúme, Bentinho conjectura um romance entre ela e o amigo morto, supondo que este seria o verdadeiro pai de seu filho Eliezer. O autor interpreta o sentimento inconsciente de culpa de Bentinho projetado na esposa, filho e amigo morto, e conseqüente necessidade de punição, ao se afastar dela e do filho, ficando absolutamente só.

O autor interpreta mais dois livros: um, de Paul Bowles, transformado em filme por Bertolucci, em 1990, e outro, de sua esposa Jane Bowles. No ensaio “A psicose em *O céu que nos protege* (*The sheltering sky*), de Paul Bowles”, mais do que diagnosticar a psicose que acomete a personagem, Sérgio Telles dá voz ao autor Bowles. Compositor e escritor americano, Bowles justifica como

se tratando de um “exorcismo” o fato de sua obra lidar com “o lado escuro da natureza humana” (p. 91). Penso que pode ser um modo de Bowles lidar com seu próprio lado “escuro”, posto que levou o casamento até a morte da mulher, ambos mantendo paralelamente relações homossexuais e cíclicas aproximações e separações.

Em “Uma leitura de *Duas damas bem comportadas*, de Jane Bowles”, Sérgio Telles defende que “*Psicanaliticamente*, pode-se com facilidade rastrear o substrato pessoal e biográfico da autora nas suas personagens [...]”, advertindo: “Se isso reforça a teoria que explica a arte como uma sublimação da vida, um produto não *ex-nihilo* da mente do artista e sim uma recriação de situações vitais, existenciais, é extremamente importante não fazer uma redução que equipare a produção de uma obra de arte à emergência de um sintoma” (p. 102).

Em “Munch no porta-jóias freudiano”, Sérgio Telles interpreta a gravura *A Esfinge*, do pintor e gravurista norueguês Edward Munch (1863-1944), como se fosse uma “ilustração” do texto freudiano de 1913, *O tema dos três escrínios*, no qual, como bem nos lembra o autor, esse

tema significa “as três inevitáveis relações que um homem tem com uma mulher – a mulher que o trouxe à luz, a mulher que é sua companheira e a mulher que o destrói, ou – que elas são as três formas assumidas pela figura da mãe no decorrer da vida de um homem – a própria mãe, a amada que é escolhida segundo o modelo daquela, e, por fim, a Terra Mãe, que mais uma vez o recebe.” (p. 66).

Em “O que está em jogo no esporte?”, Sérgio Telles entrelaça as pulsões de vida e de morte com os mecanismos de repressão e sublimação, argumentando, segundo Freud, que, como “A Cultura e a Civilização se fundam na regulamentação e legislação dessas pulsões”, para ele, “os esportes têm a importante função de canalizar a agressividade, proporcionando-lhe uma expressão sublimada, regulamentada e controlada” (p. 69-70).

Em “O desejo em Santa Teresa d’Ávila e em Freud”, Sérgio Telles interpreta, à luz da Psicanálise, a afirmação da Santa, para quem “Há mais lágrimas derramadas pelas preces atendidas do que pelas que foram feitas em vão”. Para o autor, “A idéia central [...] indica que a realização de desejos (“ter as preces atendidas”) tem um efeito paradoxal, provoca lágrimas e não a esperada felicidade” (p. 73/74).

Sabemos que, para Freud, o que é realização de desejo para uma instância psíquica pode não ser para outra, tudo dependendo da relação conflituosa entre elas. No entanto, ao apelar para Laplanche, que atribui a Freud uma suposta “teoria da sedução” recalcada, o autor assume que “Freud passa a ter um interesse menor pela realidade externa [...]” (p. 75). Ora, isso parece contradizer o que afirmara no segundo ensaio comentado nes-

ta resenha, ao propor que, a partir de 1923, Freud teria “abandonado a Psicanálise propriamente dita”, em prol dos “processos de construção e destruição da cultura” (p. 122). A meu ver, é uma constante, do começo ao fim da obra de Freud, a relevância que atribui às relações entre realidade interna e externa – e isto, desde seus conceitos de vivência de satisfação e de desejo, em 1895 e 1900. Aliás, é na Carta 105 a Fliess, de 19 de fevereiro de 1899, que Freud afirma: “realidade-realização de desejos. É desse par de contrários que brota nossa vida mental”².

Em “Espelho, espelhos”, Sérgio Telles faz uma analogia entre o objeto espelho, que usamos para nos ver, e a Psicanálise criada por Freud para nos “ver e compreender”, graças à descoberta do Inconsciente, acrescentando que “Freud descobre [...] que o espelho no qual o homem vai se ver é sua própria fala, a linguagem” (p. 83).

Em “O dom de falar línguas – Sobre a glossolalia”, Sérgio Telles recorre à teoria do estádio do espelho de Lacan e à “teoria da sedução generalizada” devida a Laplanche, concluindo que a língua que interessa ao psicanalista e ao poeta é a “língua materna, essa língua primitiva eivada de desejos e organizadora das fantasias” (p. 176). Lançando mão do que Pontalis chama de *melancolia da linguagem*, ou seja, a linguagem como substituta do objeto amado perdido, a mãe, conclui: “Nosso narcisismo nos faz lamentar **ter** que falar, gostaríamos que nossos pensamentos e desejos fossem adivinhados e realizados, sem que tivéssemos de lutar para falá-los

e realizá-los” (p. 184; negrito do autor).

Para finalizar, como, a meu ver, a obra de Freud não expressa uma “concepção de mundo vista por sua ótica” (p. 122), deixo aos leitores de Sérgio Telles o deleite de responderem a questão colocada no título desta resenha, lembrando-lhes que Freud, na referida 35ª conferência das *Novas conferências...* (1932/3), conclui que nem a Psicanálise precisa de uma *Weltanschauung* (traduzida por Sérgio Telles como “concepção de mundo”) e nem é capaz de criá-la por si mesma. A Psicanálise, diz Freud, “tem um direito especial de falar de uma *Weltanschauung* científica [...], de vez que não pode ser acusada de ter negligenciado aquilo que é mental no quadro do universo. Sua contribuição à ciência consiste justamente em ter estendido a pesquisa à área mental”³.

NOTAS

1. S. Freud (1925[1924]), “Um estudo autobiográfico”, *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud (E.S.B.)*, Rio de Janeiro, Imago, 1986, vol. XX, p. 90.
2. S. Freud (1950[1892-1899]), “Extratos dos documentos dirigidos a Fliess”, *E.S.B.*, vol. I, p. 375.
3. S. Freud (1933[1932]), “Novas conferências introdutórias sobre Psicanálise”, *E.S.B.*, vol. XXII, p. 194.

Maria Lucia Vieira Violante é psicóloga e doutora em Psicologia Clínica, pela PUC/SP; é psicanalista, pelo Instituto Sedes Sapientiae; é Professora Titular do Programa de Estudos Pós-Graduados de Psicologia Clínica da PUC/SP.

Jacques Derrida, em seu *O animal que logo sou (A seguir)*, trata da enigmática relação que nós, enquanto homens, mantemos com os animais.

O livro decorre de uma aula por ele proferida em 1997, num terceiro colóquio realizado em Cerisy (França) em torno de sua obra. Cada um dos vários trabalhos ali apresentados foi comentado por Derrida e o conjunto todo foi posteriormente publicado sob o título *O animal autobiográfico*.

Nesse texto, *O animal que logo sou (A seguir)* [no original *L'animal que donc je suis. (À suivre)*], Derrida, mais uma vez, mistura depoimentos pessoais (“autobiográficos”) a suas elucubrações filosóficas, desconstruindo não só as barreiras entre os gêneros de escritura, mas também os próprios conceitos, referências e categorias que nos organizam e possibilitam o pensamento.

Seguindo sua trilha, Derrida prefere nunca explicitar claramente as conclusões às quais seu pensamento poderia conduzir. Apesar de apontar todos os caminhos que levam a elas, termina sempre por deixá-las em aberto, sem negar as aporias e os impasses a elas inerentes, delegando a seus leitores o trabalho e o compromisso de a elas chegarem, conscientes do fechamento e enclausuramento do pensamento nisso implicado.

Dessa forma, Derrida se afasta de qualquer traço impositivo ou dogmático. Evita bater de frente com resistências muito arraigadas que seu texto, se levado – como deve ser – a suas últimas conseqüências, suscitará. Não deixa de ser uma tática ex-

O animal que somos

Resenha de Jacques Derrida, **O animal que logo sou (A seguir)**, Trad. Fábio Landa. São Paulo, Ed. Unesp, 2002, 92 p.

positiva e política, tal como aponta em *Estados d'alma da Psicanálise*, ao abordar a correspondência trocada entre Freud e Einstein, sobre a guerra. Ali, Freud aconselha uma abordagem indireta no manejo da pulsão de morte: o não enfrentá-la diretamente, contornando-a, sem ignorá-la.

A forma elíptica com a qual Derrida aborda seus temas não se reduz a meras questões estilísticas. É a própria prática da desconstrução em ato: em vez de aprisionar o sentido em conceitos, Derrida procura sempre implodir ou explodir tais conceitos, para com isso demonstrar o quanto que, para existir como tal, o conceito termina por excluir e desconsiderar uma faixa significativa de fatos e de realidades. Dessa forma, Derrida procura integrar o que fora negado ou afastado, o que abre novas perspectivas e idéias. É assim, a meu ver, que se estabelece a íntima relação entre desconstrução e Psicanálise, como já disse René Major.

Derrida inicia sua exposição falando de sua estranheza ao se sentir observado nu por um gato. Esse olhar extremadamente “outro” do animal o questiona em seu âmago e o faz indagar-se sobre si mesmo, sobre sua própria essência (quem sou eu?), bem como sobre a relação que estabelece, enquanto homem, com esse outro vivente, o animal – um ser ao mesmo tempo tão próximo e abissalmente distante.

Essa experiência o faz constatar que, na relação dos homens com os animais, há duas possibilidades. Uma, a mais freqüente, é o homem observar o animal, nele, muitas vezes, projetando sua própria psique e sentimentos, o que dá vez a inúmeras metáforas e fábulas onde os animais – então humanizados – jogam papel importante. A outra, mais complicada, somente tentada por “poetas e profetas” (p. 34), é tentar imaginar como o animal nos vê, não lhe atribuindo nossas características e sim tentando criar esse impossível: ver-nos como um animal nos vê – tal como ele mesmo, Derrida, se viu observado nu por um gato.

A própria questão da nudez já marca a imensidão do abismo que nos separa, a nós homens, dos animais. O animal não está nu, pois não se sabe nu, tal como Adão es-

tava nos inícios dos tempos. Somente ao comer do fruto proibido, Adão se vê nu e esconde suas vergonhas.

E é justamente no texto bíblico do Gênesis que Derrida vai buscar os relatos da origem da relação entre homens e animais. Ali está estabelecido que os animais foram criados antes por Deus e, somente depois disso e “à sua imagem e semelhança”, Deus cria o homem, permitindo que ele (o homem) nomeasse os animais, lhes desse seus nomes. Com isso fica marcada a diferença e superioridade do homem em relação aos animais, além de ressaltar a gênese da linguagem, da capacidade de falar, apanágio do homem.

Derrida tece interessantes comentários sobre esse fragmento do Gênesis que mostra a curiosidade evidenciada por Deus frente à nomeação que Adão fará dos animais, o que apontaria para uma falha, uma incompletude na onipotência divina que, se conseqüente consigo mesma, tornaria impossível tal curiosidade, dado que de antemão tudo saberia em sua onisciência: “Deus deixa pois Isch (Adão) chamar só, ele lhe concede dar os nomes em seu nome – mas apenas para ver. Esse “para ver” marca *ao mesmo tempo* a infinitude do direito de olhar de um Deus todo-poderoso e a finitude de um Deus que não sabe o que lhe vai ocorrer com a linguagem. E com os nomes. Deus não sabe em suma o que ele quer afinal: finitude de um deus que não sabe o que ele quer em relação ao animal, isto é, enquanto a vida do vivente enquanto tal, de um Deus que paga para ver sem ver o que está

por vir, de um Deus que dirá *eu sou o que sou* sem saber o que vai ver quando um poeta entra em cena dando seu nome aos viventes”. (grifos do autor) (p. 38-9).

De qualquer forma, no relato bíblico os animais nos antecedem e nos viram nascer, são viventes antes de nós mesmos e assistem ao nosso aparecimento. Estamos *com* o animal, *depois* do animal, *próximo*, *antes* dele? – são perguntas explicitadas por Derrida.

Comparando duas traduções do Gênesis – a de Chouraki e de Dhormes – Derrida aponta como o homem vem *depois* dos animais e especula o que isso significa: “Nos dois casos, no duplo sentido da palavra, o homem está *depois* do animal. Ele o segue. Esse “depois” da seqüência, da conseqüência ou da perseguição, não se dá no tempo, não é temporal: ele é a *gênese mesma do tempo*” (grifos meus) (p. 38).

Derrida sublinha que é a linguagem, a capacidade que Adão tem de falar, que tradicionalmente marca a linha divisória entre o homem e o animal. Mas insiste que é uma violência privar o animal de sua capacidade de se manifestar frente à própria linguagem do homem.

Derrida lembra que há uma tradição que atribui uma “profunda tristeza” ao animal por seu mutismo, sua falta de linguagem. Cita Benjamim, que inverte um pouco essa afirmação ao dizer que a tristeza da natureza não se deve

propriamente à falta de linguagem, mas por ter-se visto na posição de passivamente receber os nomes, pois receber um nome seria o “presentimento de um luto”: “Luto presentido, pois parece-me tratar-se, como em toda nomeação, da notícia de uma morte por vir segundo a sobrevivência do espectro, a longevidade do nome que sobrevive ao portador do nome. Aquele que recebe um nome sabe-se mortal ou morrendo, justamente porque o nome quereria salvá-lo, chamá-lo e assegurar sua sobrevivência” (p. 45).

Por mais instigante que seja a argumentação de Benjamin, Derrida não a acompanha. Ela pressupõe uma redenção, uma superioridade do homem frente ao animal. Derrida se apóia numa tradição grega e abraâmica (judeu-cristã-islâmica), prometeica e adâmica – como o mito de Prometeu (este rouba o fogo – ou seja, as artes e técnicas – para compensar o erro de Epimeteu, que equiparara completamente todas as raças de animais, deixando o homem nu e desprotegido frente a eles, os animais – p. 43). Esse enfoque mostra o homem como *inferior* aos animais e é justamente partindo dessa inferioridade que ele vai construir sua propriedade e superioridade com o uso da linguagem. Da falta e falha faz sua força.

Parece-me que Derrida contrapõe a versão do Gênesis, que diz que o homem falou *antes* da queda, ou seja, quando ainda estava no paraíso, no gozo de uma superioridade frente aos

animais, à versão dita greco-abraâmica dos mitos de Prometeu e Epimeteu, nos quais *a fala aparece como um compensação de uma falta, de uma falha*, não como a evidência de uma superioridade. Ou seja, a fala aparece *depois* da queda.

A questão da queda, da culpa pelo pecado, da perda da onipotência, é fundamental para o raciocínio de Derrida. É ela que transforma qualquer *autobiografia* numa *confissão*. Mas teria havido um momento pré-queda, como aquele no qual Adão nomeia os animais, onde a autobiografia não seria uma confissão? Esse fato – o não existir uma autobiografia que esteja isenta da confissão do mal – provaria a universalidade da culpa que, afastada a explicação religiosa da afronta aos desígnios divinos, só pode contar com a descoberta freudiana para sustentar-se.

A meu ver, esse *antes* e esse *depois* que seriam a *gênese do tempo*, e que no Gênesis dizem respeito à criação do mundo e dos animais *antes* do homem, em termos analíticos diriam respeito a um *antes* e um *depois* do *rompimento da relação narcísica primária, a perda da coisa, da fusão com a mãe. O tempo se instala aí, antes não existiria. A noção do tem-*

po implica a noção de separação do objeto primário e dos encontros e despedidas desse objeto.

Por outro lado, a versão do Gênesis sobre o aparecimento da linguagem, que se dá no momento em que Adão nomeia os animais, ou seja, *antes* da queda, quando ainda gozava do paraíso, parece mais distante da concepção psicanalítica que vê a linguagem como a representação simbólica do objeto perdido. Sob esse aspecto, a visão psicanalítica está mais próxima do mito prometeico, pois ele situa o aparecimento da fala como uma *suplência de uma falta e de uma falha*: Prometeu nu e exposto frente aos animais aptos e desenvolvidos.

Derrida se apóia em Heidegger, que se pergunta se o animal possui um *Dasein*, um ser para o destino, regido pelo tempo. Para Heidegger, o animal seria a vida em estado puro. Mas o que seria essa vida em “estado puro”? Seria um cair fora do tempo?

Mas falar do animal, reflete Derrida, o que é exatamente isso? “Animal” é a palavra que o homem se autorizou para denominar esses outros viventes. Entenda-se que ao chamar o *animal* de *vivente*, Derrida está desconstruindo o conceito ou categoria *animal*, que implica uma quantidade de pressupostos nele embutidos. Por exemplo: a dissolução radical da seqüência biológica que nos aproxima, a nós homens, dos animais, cuja conseqüência imediata é o enclausuramento no mito bíblico, que – por

sua vez – remete à ilusão religiosa da criação divina. Nós homens, fomos feitos por um Deus, à sua imagem e semelhança, ou somos o último elo de uma longa cadeia de vivos, somos os últimos dos animais?

Derrida, em sua desconstrução do conceito de *animal*, faz duas proposições – uma é evidenciar a enorme agressividade e destrutividade praticada pelos homens contra esses outros vivos que chamamos “animais”, coisa que nos últimos dois séculos atingiu níveis nunca dantes vistos: “No decurso dos dois últimos séculos, estas formas tradicionais de tratamento do animal foram subvertidas, é demasiado evidente, pelos desenvolvimentos conjuntos de saberes zoológicos, etológicos, biológicos e genéticos sempre inseparáveis de técnicas de intervenção no seu objeto, de transformação de seu objeto mesmo, e do meio e do mundo de seu objeto, o vivo animal: pela criação e adstramento a uma escala demográfica sem nenhuma comparação com o passado, pela experimentação genética, pela industrialização do que se pode chamar a produção alimentar da carne animal, pela inseminação artificial maciça, pelas manipulações cada vez mais audaciosas do genoma, pela redução do animal não apenas à produção e à reprodução superestimada (hormônios, cruzamentos genéticos, clonagem

etc.) de carne alimentícia mas a todas as outras finalidades a serviço de um certo estar e suposto bem-estar humano do homem” (p. 51). Essa violência contra os animais, que Derrida – para provocar – chama de “*verdadeiro genocídio*” (p.52) – mesmo porque não são poucas as espécies em permanente risco de extinção – não pode mais ser denegada.

Se é verdade que os animais não falam, não pensam, é inegável que eles sofrem. Essa é a pergunta chave, segundo Derrida, no tratamento ético que devemos ter no trato com esses vivos aos quais chamamos de animais, formulação que ele recolhe em Bentham, um dos poucos filósofos que levantaram a questão do animal e suas implicações. *Can they suffer?*, Bentham pergunta.

É por meio do reconhecimento desse inegável sofrimento que podemos nos aproximar dos animais e superar a negação que permite o atual trato da questão, abrindo espaço para a compaixão e piedade por esses vivos, para o respeito com a vida, seja lá qual for sua manifestação.

A segunda proposição de Derrida diz respeito à forma defensiva com a qual a palavra *animal* é usada, numa generalização estultificante, que não faz justiça à enorme variedade de formas animais e à conseqüente singularidade das relações que o homem pode estabelecer com elas.

Derrida retoma o Gênesis e o mito grego para entender a relação entre o homem e o animal. Do Gênesis, mostra como Deus cria os animais e

depois Adão, a quem convida para nomear os primeiros, “para ver”, como se ignorasse o que a linguagem de Adão iria proferir e *como se essa denominação só fosse uma etapa para o fornecimento de carne imolada que logo passaria a exigir*. Já aí há uma ambivalência, pois somente o homem é feito à sua imagem e semelhança, não os demais animais. Em seguida, Deus recusa a oferenda *vegetal* de Caim, o agricultor, e exige o sacrifício *animal* de Abel, o pastor.

A relação de Deus com Caim, na opinião de Derrida, é curiosa, pois Deus o repreende por não ter ele feito o sacrifício animal e, ao mesmo tempo, o consola, advertindo-o contra o pecado que estaria emboscado ali perto. Quando Caim mata Abel, fazendo com isso o *segundo sacrifício “animal”*, matando pela segunda vez o irmão, Deus, *como que culpado por ter-lhe feito uma armadilha*, o protege: “O assassinato do irmão que se seguiu data uma espécie de segundo pecado original, mas esta vez duas vezes ligado ao sangue, pois o assassinato de Abel segue, como sua conseqüência, o sacrifício do ani-

mal que o mesmo Abel soube oferecer a Deus” (p. 79).

É como se Deus ensinasse o assassinato e a violência aos homens. Caim inicialmente recusa-se a matar os animais e oferece frutos da terra. Ao constatar que o assassinato de animais é não só possível aos olhos de Deus, mas até mesmo o preferido, Caim vê aberta a porta para o assassinato do irmão, do *efetivo* irmão. Desde que o irmão animal poderia ser morto, o mesmo estava autorizado para o irmão homem: “Após ter caído na armadilha e matado Abel, Caim se cobre de vergonha, ele foge, errando, caçado, acossado por sua vez como um animal. Deus promete então a esse animal humano proteção e vingança. *Como se ele [Deus] se arrependesse. Como se [ele, Deus] tivesse vergonha ou confessasse ter preferido o sacrifício animal. Como se ele [Deus] confessasse assim um remorso quanto ao animal. (Esse momento de “arrependimento” ou de “retratação”, de “retorno a si” – imenso problema de tradução, risco ilimitado desta semântica que deixo aqui de lado, provisoriamente – não é o único; há ao menos o momento do dilúvio, outra história de animais)*”. (p. 82).

Derrida vê Belerofonte como mais um bom exemplo do contraste entre a mitologia grega e a visão bíblica no que diz respeito à relação do homem com o animal. Belerofonte era irmão do cavalo voador Pégaso e o grande caçador e domador de animais, aquele que matou

a Quimera, o animal múltiplo. E Belerofonte é também aquele que – ao contrário dos animais – é tomado pelo sentimento de pudor e vergonha. É o que se esconde, evidenciando a importância da nudez, do sexo.

Derrida não afirma, mas tudo se encaminha para concluirmos que é exatamente na sexualidade onde nossa animalidade mais transparece e mais nos envergonha, onde mais nos constrange a proximidade e a irmandade nossa com os animais. Nós, para sempre envergonhados e pudicos Belerofontes.

Derrida cunha o termo *animot*, homófono ao *animaux* (animais) em francês. A própria palavra *animaux* – que remete aos animais e sua eterna falta de palavras, transforma-se em *animot*, que introduz a palavra no seio do animal. Penso que com isso Derrida tenta nos fazer pensar em como usamos a palavra, a linguagem, para negar nossa proximidade com os animais. Usamos a linguagem como justificativa para nos afastarmos desses nossos companheiros vivos. Usamos as palavras como um véu que nos cobre a pudicícia, o pudor de nossa animalidade – visível especialmente em nossa sexualidade, em nossas “vergonhas”.

Derrida finaliza seu texto, sublinhando que: 1) há

uma pluralidade de *animais* no *animal*; as inúmeras formas desses vivos impõem diferentes relações com o homem; 2) o *animot*, esse animal que fala, somos nós homens, nossa vergonha frente ao animal, ao sexual; 3) não se trata de restituir a palavra aos animais, o que de resto seria impossível, mas repensar nossa relação com eles; somos *animots*, animais autobiográficos, que nos contamos nossa própria história.

De minha parte, encerro com algumas conclusões talvez apressadas, impacientes, mesmo sabendo que, com isso, de alguma forma, vou contra a abertura e desconstrução propostas por Derrida.

1) Ao desconstruir o conceito de *animal*, ao propor substituí-lo pelo de *vivente* e terminar por criar o neologismo *animot*, Derrida nos propõe uma reflexão incessante sobre a relação entre a linguagem e a animalidade – atributos irreversíveis dos quais somos constituídos. Ao silêncio eterno dos animais, corresponde o silêncio de nosso corpo. No sexo e na alimentação as palavras muitas vezes são supérfluas, o corpo fala por si.

2) É importante pensar sobre o uso que fazemos da oposição homem-animal, pois muitas vezes atribuímos aos animais condições e características que são essencialmente humanas. A violência e a destrutividade humanas não têm paralelo no mundo animal. O atribuir ao animal

condições que nos são próprias, como a crueldade e o gozo em provocar o sofrimento no outro, é o que Derrida chama de “besteira”, palavra que em francês tem semanticamente mais força: *bêtise* – uma bestialidade, uma ação realizada por bestas, feras ignorantes.

3) A violência que o homem exerce contra o animal não está longe daquela que ele exerce contra o próprio semelhante. A destruição do vivo animal feita pelo homem corresponde à ininterrupta destruição do animal homem pelo homem.

4) Deve-se refletir sobre a questão da ingestão de carne. Transcenderia ela uma necessidade biológica? Atenderia muito mais à satisfação de arcaicas fantasias de ingestão do objeto amado? Diz Derrida em outro livro: “Mas sem fazer o elogio de um vegetarianismo primário, podemos lembrar que o consumo de carne nunca foi uma necessidade biológica. Não se come carne simplesmente porque se precisa de proteínas – e as proteínas podem aliás ser encontradas em outras coisas. *Existe no consumo de carne, como aliás no caso da pena de morte, uma estrutura sacrificial, e portanto um fenômeno “cultural” li-*

gado a estruturas arcaicas que persistem e que é preciso analisar. Provavelmente nunca se deixará de comer carne – ou como eu sugeriria ainda há pouco, algum substituto equivalente da coisa carnada. Mas é possível mudar as condições qualitativas, a quantidade, a avaliação da quantidade, bem como a organização geral do campo da alimentação. Na escala dos séculos vindouros, acredito em verdadeiras mutações em nossa experiência da animalidade e em nosso laço social com os outros animais [...] *acredito que o espetáculo que o homem se proporciona a si mesmo no tratamento dos animais se tornará insuportável para ele*”¹. (grifos meus).

4) Não devemos esquecer que a dissociação animal-homem reforça ideologicamente as crenças religiosas. Haja vista a recusa do darwinismo pelo fundamentalismo religioso, que impõe restrições a seu ensino e divulgação na educação norte-americana.

5) Ao desconstruir conceitos e categorias de *animal*, chamando-nos a todos de *viventes* e *animots*, Derrida não apaga os limites e o abismo que nos separam dos animais. Mas mostra como o que nos é próprio fica às vezes muito pouco claro. Faz-nos encarar o enigma da vida e o respeito que lhe devemos.

NOTA

1. J. Derrida e E. Roudinesco – *De que amambã...*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2004, p. 91.

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.

“Decifra-me ou te devoro!”. O secular enigma da esfinge tebana se reatualiza a cada encontro humano. Diante do outro, somos convocados a decifrar o lugar para o qual seu desejo nos convoca, assim como o desafiarmos a descobrir o lugar que lhe atribuímos no nosso. Nesse jogo de adivinhações recíprocas, amorosas ou mortíferas, sutis ou explícitas, é traçada a trama da subjetividade humana. No encontro ou na ausência, na intimidade ou na exibição, são tecidas as tramas do desejo em uma infinita diversidade. Seus fios formam desde as composições mais harmônicas, que atraem e encantam, às mais bizarras figuras, que repugnam, mas nem por isso deixam de nos fascinar.

Há muito Flávio Carvalho Ferraz se interessa por essas tessituras. Como um etologista, ele observa, coleta e cataloga as espécies que encontra, porém, sem perder a curiosidade e a imaginação da criança que segue por horas uma formiga até o formigueiro, mas que também a transporta aos mais fantásticos cenários. Assim, ele é capaz de revelar a organização e a poesia que se escondem por detrás das formas esgarçadas do desejo, como ao investigar o universo dos loucos de rua (*Andarilhos da imaginação*, 2000), mas também o caos e a destrutividade que se dissimulam nos comportamentos aparentemente mais harmônicos da modernidade (*Normopatía*, 2002).

Difícil tarefa a que fui solicitado. Não tanto pelo desafio de acompanhar o autor por todas essas peripécias, que, ao contrário, me encantam. Mas pelo delicado lugar de compartilhar com ele, como colega e amigo, uma longa história de aventuras, inquietações e criações clínicas, teóricas, didáticas e editoriais. Aceitei o convite movido

Nas teias da perversão

Resenha de Flávio C. Ferraz, **Tempo e ato na perversão**, São Paulo, Casa do Psicólogo, 2005, 110 p. Coleção Clínica Psicanalítica.

pelo contato gratificante com a obra cujo tema, complexo, carregado de preconceitos e de armadilhas para a clínica, é tratado por Flávio de forma clara, viva e conceitualmente rigorosa, revelando uma escuta clínica sensível, cuidadosa, e, sobretudo, livre. Prevenidos de minha parcialidade, ainda assim, considerem ser esta uma leitura importante.

Tempo e ato na perversão insere-se em continuidade direta e aprofunda alguns temas desenvolvidos por Flávio em *Perversão* (2000), livro inaugural da Coleção Clínica Psicanalítica, da qual também essa obra faz parte. Já ali ele sugeria transformar as complexidades e as reconhecidas dificuldades do manejo clínico de suas manifestações em uma reflexão sobre a dimensão ética dessa clínica. Um olhar incauto poderia considerar esse convite uma provocação, um desvario. Caracterizada pelo desvio, pela afronta, pela transgressão, por uma visão quase utilitária da alteridade, como poderia a perversão ser pensada em uma dimensão ética?

O desconcerto diante dessa proposta é revelador do quanto um certo preconceito e doses de moralismo ainda impregnam nossas re-

presentações da perversão, apesar de todas as mudanças ideológicas, culturais e dos costumes do último século, permitindo também compreender os motivos pelos quais a clínica da perversão ainda provoca controvérsias apaixonadas, apesar da evolução da nosografia e dos recursos clínicos.

Para sustentar sua proposta, Flávio se inspira no veio freudiano que contribuiu para resgatar a perversão do terreno do juízo moral, revelando-a em uma perspectiva de continuidade com o funcionamento “normal”, como uma consequência da natureza pulsional da experiência humana que compreende em seu desenvolvimento as manifestações perversas polimorfas da sexualidade da infância, estruturantes não só da sexualidade mas também da subjetividade. Mais que uma organização psicopatológica, um sintoma, um comportamento, a perversão é um modo de organização subjetiva e de relação com o outro que, naturalmente, manifesta-se também na transferência, em qualquer enquadre terapêutico.

Dessas constatações Flávio nos faz vislumbrar dois importantes fios que tecem as teias da perversão, o da sintomatologia e o da transferência perversa. Já evocados em seu primeiro livro, eles se tornam mais visíveis no segundo, revelando as minúcias e os ardis da trama perversa em seus diferentes enlaces e matizes, na clínica, na organização e na vivência do tempo, nos nós e impasses dos atos e das palavras.

No primeiro capítulo do livro, acompanhamos a evolução histórica e conceitual dos eixos sintomatológico e transferencial da perversão na Psicanálise. Lembrando a importância e o caráter inovador das posições de Freud sobre as perversões, o autor ressalta que nelas prevalecia uma visão sintomática que contribuiria para o estabelecimento de uma referência clínica tornada clássica: as manifestações perversas revelam explicitamente aquilo que, devido ao recalçamento, é impossível de se manifestar nas neuroses. As neuroses seriam, portanto, o negativo da perversão. Essa distinção entre neurose e perversão refinou-se simultaneamente ao aprofundamento da teorização metapsicológica, culminando com a descrição de dois outros importantes processos estruturantes das perversões: a recusa e a dissociação. Assim, enquanto as dinâmicas do recalçamento são reconhecidas como a marca registrada das neuroses, a recusa (da castração e, em certa medida, da realidade) é a marca característica das perversões.

As dificuldades da clínica das perversões provocaram durante muitos anos um intenso debate sobre a possibilidade do tratamento psicanalítico dessas manifestações. A superação dessas controvérsias tornou-se possível a partir da ampliação dos recursos da análise da transferência, promovida

principalmente pelas correntes kleinianas e lacanianas da psicanálise. A exemplo do observado na clínica das psicoses, o fio da transferência permitiu não apenas viabilizar a clínica das manifestações perversas, mas também melhor compreender as tramas dessas manifestações, cada vez mais multiformes, disseminadas e exacerbadas no mundo contemporâneo.

Lembrando o caráter “estranho” e “ambíguo” da demanda, e o “desafio” e a “rebelião” inerentes à transferência perversa, Flávio explicita as ciladas que espreitam o analista. Entre “moralista” (que se vê incitado à supressão das práticas perversas) e “voyeur” (atribuindo importância secundária ao sintoma, privilegiando a análise), ele mesmo corre o risco de se ver complementarmente capturado pela trama perversa, reduzido ora a uma posição moralizante ora a um insidioso gozo com a escuta das práticas do paciente.

Os psicanalistas lacanianos ressaltam que, contrapondo-se claramente ao lugar de “suposto saber” peculiar à transferência neurótica, a transferência perversa desafia o saber do analista, e, no limite, recusa-o enquanto outro, revelando a tentativa do perverso de renegar a lei do pai para substituí-la pela lei de seu próprio desejo, como aponta Guy Rosolato. D. Meltzer, da escola inglesa, destaca essa mesma tentativa do perverso de não reconhecer o analista em sua função ou mesmo, às vezes, em sua pessoa, sugerindo o termo “perversão de transferência” para descrevê-la. Ele ressalta, porém, que esse tipo de transferência também ocorre em diferentes momentos da análise de outros pacientes, não necessariamente perversos.

Na transferência perversa, o paciente não tenta utilizar os recursos da análise para transformar-se ou buscar a cura, mas, em claro movimento de sabotagem da proposta analítica, para aprender a modular seu comportamento com vistas a manter o hábito ou o vício sem risco de ser importunado. Por sua vez, Otto Kernberg aponta que um dos maiores riscos dessa modalidade de transferência é de o analista se ver capturado e enredado pelas fantasias perversas do paciente. Da mesma forma, Betty Joseph explicita a sutileza que muitas vezes reveste essas armadilhas que representam um risco de que as interpretações (ou pseudo-interpretações) do analista se constituam sobretudo como atuações diante das projeções e ataques insuportáveis do paciente à análise e ao analista.

À luz dessas revelações, é possível compreender as reticências quanto às possibilidades de análise das perversões, os freqüentes impasses e momentos de paralisia do processo analítico e principalmente as angústias vividas pelo analista que se dispõe a empreendê-las, mobilizadas pela atitude de desprezo e de desafio do paciente ao processo e ao analista. Nesse contexto, evidencia-se a utilidade clínica do termo “perversão de transferência”, criado por D. Meltzer e consagrado por Horácio Etchegoyen em seu tratado de técnica psicanalítica. Assim como a des-

crição da “psicose de transferência” viabilizou a clínica psicanalítica das psicoses, ao ampliar a idéia de “neurose de transferência”, a revelação da dimensão perversa da transferência avançou no caminho para o reconhecimento das modificações necessárias ao dispositivo psicanalítico para o tratamento de manifestações não-neuróticas do sofrimento humano.

Seguindo os fios da transferência e do sintoma perversos, Flávio lembra a utilidade do diagnóstico transferencial desenvolvido na perspectiva laciana, que associa a estrutura clínica ao mecanismo defensivo: a perversão à recusa, o recalcar à neurose e a rejeição à psicose. Porém, ele alerta para o risco de essa visão “desmaterializar” a perversão, esvaziando a importância de sua dimensão sintomática e das repercussões desses modos de funcionamento para a vida do sujeito. Ele lembra que essa leitura tende a priorizar um recorte da obra freudiana que privilegia o modelo mais tardio da perversão, encontrado no artigo sobre o fetichismo (1927) e centrado na recusa, em detrimento das contribuições dos *Três ensaios para uma teoria da sexualidade* (1905), que revelaram a dimensão pulsional e a função estruturante da perversão para a subjetividade.

Flávio parece encontrar um menor risco de dicotomia na visão de D. Meltzer que sustenta a “coincidência do fenômeno sintomatológico da perversão com sua manifestação transferencial”, uma vez que o analista é um objeto entre outros da vida do paciente. Ele lembra, porém, que essa questão suscita controvérsias mesmo no

campo kleiniano. O. Kernberg critica essa leitura de Meltzer (mas também de Rosenfeld e de Bion) que “confunde perversão sexual com perversão de transferência”. Kernberg ressalta a importância de uma discriminação mais fina do fenômeno transferencial, ao descrever o fenômeno da “perversidade da transferência”, uma reação terapêutica negativa severa na qual o erotismo e o amor são recrutados a serviço da destruição. Essa manifestação pode ocorrer, segundo ele, em pacientes que não apresentem nenhuma perversão sexual específica, mas que apresentem distúrbios narcísicos de personalidade, por ele caracterizados como “síndrome do narcisismo maligno”. Assim, a perversidade de transferência pode ser observada tanto em pacientes com formas severas de sadismo, masoquismo, pedofilia, coprofilia etc., mas também em pacientes psicopatas, em alguns neuróticos e também nas organizações *borderline*. Aparentemente próxima da perspectiva laciana, a leitura de Kernberg se distingue dela ao valorizar as manifestações sintomáticas e, sobretudo a qualidade das relações objetais do paciente.

Confrontando todas essas visões, Flávio conclui que o eixo sintomatológico considerará um “sujeito que fala de seu sintoma em transferência”, mas que permite ainda vislumbrar “um sujeito no mundo por detrás de sua sintomatologia”. Esse eixo comporta o risco de o analista ficar “excessivamente preso à sintomatologia”, de modo a abandonar o recorte clínico para cair numa visão psiquiátrica do sintoma, esvaziando a análise de sua “eficácia como método para o encontro da verdade peculiar ao sujeito”, transformando-a em uma

psicoterapia de apoio ou método adaptativo ou educativo. Por outro lado, se o mérito do eixo transferencial consiste na manutenção da especificidade da perspectiva psicanalítica, protegendo-a das simplificações clínicas de moldagem consciente do ego, o risco deste eixo reside no perigo epistemológico que, no limite, conduz a Psicanálise à perda de “contato com toda a psicopatologia possível” (p. 37-8). Ele alerta que, em última instância, a rigidez da perspectiva transferencial pode levar à recusa do sintoma do paciente, que, diante dessa limitação por parte do analista, pode se ver confrontado a enquadres e interpretações inócuas e mesmo nocivas.

Naturalmente, esses dilemas e paradoxos não são exclusivos da clínica da perversão. A partir de sua análise das dificuldades e dos desafios da perversão ao processo psicanalítico, Flávio convida a uma reflexão mais geral sobre a função do diagnóstico na análise, sugerindo que o diagnóstico psicanalítico não se restringe à identificação de uma entidade nosográfica mas que deve ser considerado como “uma consideração dinâmica e relacional cuja função é constituir-se como operador clínico. [...] o diagnóstico transferencial refere-se mais à qualidade da relação objeto do que à fenomenologia sintomatológica do sujeito” (p. 40). Como sabemos, a importância dessa

posição revela-se particularmente útil na clínica contemporânea, cada vez mais confrontada a uma multiplicidade de organizações subjetivas e psicopatológicas de manejo particularmente difícil, às vezes impossível, no enquadre psicanalítico clássico.

Sugerindo uma visão da transferência mais ampla que a clássica visão de repetição de relações objetais, o autor ressalta que, associada à repetição, existe também na transferência “um gesto que aponta para o novo num impulso de restauração por meio de uma compreensão diferente de si, que se pede ao analista e dele se espera obter”. As dinâmicas perversas são um obstáculo tanto à escuta do novo pelo analista, como ao próprio pedido do novo pelo paciente, uma vez que a posição deste último dificulta a disponibilidade do analista para o *holding*, condição necessária para a constituição do inédito.

Através da análise de “Júlio”, Flávio nos convida a acompanhar a materialização da trama na qual se organizam e se manifestam as armadilhas da perversão de transferência. Em um recorte do caso, observamos passo a passo como o tom levemente depressivo, a angústia e o sentimento de inferioridade com relação a seu analista, presentes no início da sessão e relacionados a suas vivências da sessão anterior, cedem, após um momento de silêncio, a uma mudança de tônus, à aceleração do discurso que se intensifica e se transforma em ironia, arrogância intelectual, desprezo e esforço de cooptação do analista, tudo isso como reação a uma interpretação transferencial. O relato da situação retrata claramente diferentes mecanismos da perversão

de transferência: inicialmente, Júlio se apresenta numa condição supostamente submissa, sofredora, penalizada, mas, sutilmente, tece a trama de sedução, atraindo o analista para a armadilha onde ele pode ser capturado e imobilizado. O analista é convidado à intimidade de uma troca, à revelação exclusiva ao paciente de um segredo de sua profissão, acumpliciando-se com ele na posse de um suposto segredo que promete um gozo imaginário, mas que, ao mesmo tempo, explicitaria a fragilidade do analista, denegrindo-o, diminuindo-o e o desautorizando.

Flávio discute o caso evidenciando diferentes desdobramentos possíveis para as leituras segundo os eixos sintomatológico e transferencial. A sedução e o convite à intimidade são dispositivos característicos da transferência perversa que buscam capturar o analista numa relação dual para eliminar qualquer possibilidade de terceiridade, uma característica da estruturação anti-edípica, também encontrada em pacientes *borderlines*, como aponta Luis Cláudio Figueiredo. A tentativa de manutenção da dualidade ocorre, portanto, sob o signo da fantasia incestuosa, buscando eliminar o pai como terceiro, como representante da lei, tentando assim evitar o crivo da castração.

Ao se considerar acima de qualquer lei, ao desautori-

zar toda ordem que não emane de seu desejo, o perverso recusa qualquer limite que possa sugerir-lhe os limites de seu desígnio. Ao revelar a importância do mecanismo da recusa na perversão, Freud evidenciou essa que se constitui como uma das marcas positivas e registradas da perversão.

Esse mecanismo é analisado de forma particular no segundo capítulo do livro no contexto da relação à temporalidade, em particular sua recusa. Flávio relembra inicialmente a evolução do conceito de recusa em Freud, inicialmente tomada com relação à castração e posteriormente relacionada à realidade.

Apoiando-se em um comentário de Laplanche e de Pontalis, Flávio sugere que o elemento sobre o qual incide a recusa é constituído pelas “condições primárias do pensamento, ligadas, de algum modo, às categorias básicas de espaço e tempo – as categorias *a priori* do conhecimento na filosofia kantiana” (p. 54). Por participarem da estruturação das experiências de ausência/presença, movimento, separação e processualidade, também essas experiências acabam sendo afetadas pelo mecanismo da recusa, como observamos nas adições (recusa da falta), nos pacientes *borderlines* (recusa da separação), bem como em algumas formas de transtornos corporais (recusa do corpo) delineando todo um campo de manifestações subjetivas que, para além da perversão, podem ser definidas como patologias da recusa.

O fio da onipotência perpassa todas essas manifes-

tações da recusa resultando em figuras que revelam a impossibilidade de reconhecer faltas, limites e falhas da existência ou de diferentes dimensões da própria experiência. Em outro recorte clínico, Flávio mostra como para seu paciente “André” a recusa do tempo articulava-se intimamente à recusa de aspectos de sua vivência corporal, tornando impossível para ele admitir qualquer falha ou marca que pudessem evidenciar a passagem do tempo, o envelhecimento, e, no limite, a morte. Lembrando as evidentes semelhanças entre os modos de funcionamento de seu paciente e a clássica história de Dorian Gray, de O. Wilde, nosso autor discute a função de diferentes estratégias que visam a burlar as implacáveis marcas do tempo que passa, como as constantes modelagens corporais, a constituição de fetiches, que substituem o verdadeiro pelo falso, e também a substituição frequente dos parceiros que envelhecem, estratégias bastante disseminadas e respaldadas na ideologia e nos comportamentos contemporâneos.

A partir das formulações de Lanteri-Laura, Flávio lembra que a recusa do tempo na perversão é mais que uma fixação nas fases pré-genitais do desenvolvimento libidinal, constituindo-se como um verdadeiro desprezo pela hierarquia dos estágios libidinais. Ao ignorar essa hierarquia, o sujeito tenta preservar, de forma onipotente, a crença de ser ele o mestre da temporalidade, regendo o ritmo da vivência e da passagem do tempo exclusivamente segundo a lei de seu próprio desejo, uma fantasia que busca, no limite, negar a realidade inexorável da morte. De forma semelhante, Chasseguet-

Smirgel também chama a atenção para essa característica da atividade sexual perversa como “fora do tempo”, pela recusa do tempo de maturação e desenvolvimento biológico do organismo (nas fantasias e práticas pré-genitais e na pedofilia), e também pela recusa das diferenças geracionais (nos componentes incestuosos de muitas práticas perversas).

Flávio ressalta que a perturbação da vivência do tempo, mesmo que evidente na perversão, transcende essa manifestação, sendo também encontrada, com articulações diferentes, tanto nos quadros de autismo, em certos quadros de ansiedade, nas organizações *borderlines*, em algumas manifestações neuróticas, como em algumas formações obsessivas e mesmo, em certa medida, em uma certa organização e vivência da “normalidade” contemporânea. É possível observar, por exemplo, o pânico diante da processualidade, decorrente da necessidade de se sujeitar à inelutável passagem do tempo, uma manifestação frequente da “psicopatologia cotidiana”. Nesse caso, não se trata propriamente de uma recusa do tempo “mas de uma espécie de luta compulsiva contra ele. [...] o fracasso da recusa conduz a uma ansiedade desesperada que pode ter como último fulcro o terror da morte” (p. 66).

Assim, é possível considerar os diferentes modos de relação ao tempo como critérios diferenciais da organização subjetiva e das manifestações psicopatológicas em particular. Flávio sugere que as perturbações da tempo-

ralidade na neurose caracterizam-se por uma luta contra o tempo, manifesta na formação de sintomas. Nos quadros *borderlines*, essas perturbações se expressam por meio dos comportamentos de descarga, de *acting outs*. Na perversão, encontramos a recusa do tempo propriamente dita. No autismo, é a própria estruturação da realidade, e da temporalidade em particular, que se encontra comprometida em um processo mais próximo da rejeição do que da recusa, expressando-se por meio de falhas dos processos de integração da personalidade. Finalmente, na existência humana, a relação ao tempo encontra-se no âmago da experiência da angústia.

Buscando afinar o delineamento das tramas perversas, o terceiro capítulo do livro se dedica a uma elucidativa comparação da função do ato e dos comportamentos na perversão com as atuações e manifestações da neurose obsessiva e em outros quadros, em uma nova perspectiva da relação com a Lei e com os limites.

Para essa comparação, Flávio se inspira nas hipóteses freudianas que relacionam as perversões a certas características de cultos gnósticos primitivos, marcados pela presença explícita do sexual e da agressividade, enquanto a neurose obsessiva poderia ser compreendida como um correlato patológico de uma espécie de religião particular, onde, à semelhança daqueles da religião coletiva, os rituais, cerimoniais, crenças, proibições, culpas e expiações, carregados de significado simbólico, correspondem a reações do sujeito diante de leis e prescrições.

Acompanhando as leituras de Guy Rosolato e J. Chasseguet-Smirgel, Flávio destaca que enquanto a neu-

rose obsessiva pode ser compreendida como uma religião privada ritualizada, orientada para Deus, a perversão o seria como uma “religião do Diabo”, uma manifestação da gnose, formas rituais primitivas, anteriores ao cristianismo, ligadas à natureza, ao corpo, à sexualidade e às livres expressões instintivas. Lembrando o mecanismo da recusa na perversão, a gnose apresentava uma contestação livre e permanente da Lei com vistas a alcançar o conhecimento e o acesso pleno à divindade e mesmo “roubar o lugar de Deus”. Por sua vez, a religião tradicional ritualizada estruturou-se com base em proibições de expressões e impulsos primitivos, com função semelhante à do recalçamento na neurose obsessiva.

É íntima a semelhança entre a crença dos gnósticos – a de serem escolhidos, especiais e detentores dos segredos de acesso à divindade e à criação – e as fantasias dos perversos de serem os privilegiados detentores dos segredos do desejo sexual e do gozo, ou ainda de serem auto-engendrados subjetiva e sexualmente. Flávio aponta que enquanto o perverso “julga conhecer o segredo do prazer sexual, o neurótico obsessivo duvida e deve se furta ao contato e ao prazer” (p.79). Na clínica, as manifestações transferenciais dessas duas atitudes permitem distinguir entre essas duas organizações. Chegamos assim, por outro caminho, à compreensão do desafio e desdém perverso pelo saber do analista, considerando seu saber superior ao dele, e da reverência e devoção do neuróti-

co obsessivo pelo suposto saber do analista, na esperança de um dia alcançá-lo obtendo sua redenção.

Essas atitudes diante do *saber* manifestam-se também em formas distintas do *fazer*. Como aponta Rosolato, o fazer obsessivo obedece ao detalhe, ao respeito dos procedimentos da Lei, à obediência ritual, enquanto o fazer perverso é mais propício a questionamentos e reformas, inversões e revoluções que fazem progredir a cultura. Traçando um paralelo com a tipologia desenvolvida por Freud em *Os tipos libidinais* (1931) – o erótico, o obsessivo e o narcísico e suas diferentes combinações –, Flávio pondera que o tipo obsessivo funciona segundo uma obediência ritual, resistindo a mudanças, enquanto o tipo narcísico, protótipo do sujeito da recusa, próximo ao perverso, pode sim, em princípio, promover mudanças e revoluções, mas pode também provocar a desorganização e a destruição pelo não reconhecimento da Lei e pela não consideração do outro e da própria instância superegógica. Evocando a filosofia moral de Bergson, ele sugere compreender a ética individual do obsessivo como próxima da moral estática, comum cotidiana, conformista quanto às exigências sociais, enquanto a do tipo obsessivo narcísico poderia se aproximar da moral dinâmica, inovadora, transcendente das obrigações, capaz de romper com as normas do grupo, subverter e trazer a mudança, porém respeitando algumas exigências do superego.

Esses elementos elucidam a natureza anti-social de muitos comportamentos perversos. Na relação do perverso com o mundo não é possível encontrar o gradiente

intermediário, representado pelo componente obsessivo, marcado pela mediação superegógica. Nosso autor aponta que as mudanças que ele promove prescindem de valores e negligenciam necessidades coletivas transformando-se em uma espécie de ideologia da “aceitação de qualquer coisa como moralmente válida [que se traduz] em uma ideologia do valeduto” (p. 86), anulando os fundamentos éticos do sujeito, parte de sua personalidade. Como resultado da perda da capacidade de se indignar, de constituir uma dúvida moral, ficam solapadas as identidades subjetiva e cultural, soterradas sob a pressão cada vez maior em nossos dias de valores efêmeros e como fenômenos de moda, cultura de massa e interesses econômicos.

O fio da transferência revela ainda uma outra característica diferencial entre o funcionamento perverso e o neurótico obsessivo. O primeiro busca insistentemente manter ou promover a mistura, a indiferenciação, a fusão, o contato corporal ou com o objeto de desejo, em função do não reconhecimento da Lei e dos limites. Por sua vez, como fruto do recalçamento e da impossibilidade de percepção do desejo, o neurótico obsessivo desenvolve estratégias para manter distinções e impedir o contato, pelo comportamento, como na interdição e no tabu de tocar, e pelo pensamento, nas dinâmicas do isolamento que evitam o contato com (e entre) as idéias, contaminadas na fantasia pela sexualidade e pela agressividade.

Inspirado por P. Fédida, Flávio lembra que a proibição de tocar faz parte do instituído civilizatório primordial. No desenvolvimento da espécie e também no do sujeito individual, o pensamento substitui parte da relação com o mundo inicialmente ocupada pela ação. O pensar denota a constituição de uma representação interna do mundo, a passagem do princípio de prazer (marcado pelo imperativo da ação para a satisfação imediata do desejo) para o princípio de realidade (que permite imaginar e adiar a satisfação do desejo). Na neurose obsessiva o pensamento pode se tornar um substituto completo da ação limitando e, no limite, impedindo a ação e o contato com o mundo e com a realidade. Na perversão, o ato resulta da precariedade dos processos de pensamento, instaurando o regime da impulsividade e da busca da descarga e da satisfação imediata.

É importante lembrar que, mesmo quando se manifesta em comportamentos (nos rituais, por exemplo), o ato obsessivo ainda é dominado pelo pensamento. Como sugere O. Fenichel, as dinâmicas obsessivas se caracterizam pela compulsão e as perversas, pela impulsão. Na compulsão, “o neurótico obsessivo sente-se compelido a fazer uma coisa que não gosta de fazer”, enquanto o perverso “sente-se obrigado a gostar de uma coisa mesmo contra sua vontade” (*apud*, p. 95). O ato obsessivo comporta uma dimensão sintomá-

tica, simbólica, de formação de compromisso entre instâncias psíquicas que evidencia o desprazer. O ato perverso é fruto da precariedade da organização daquelas instâncias, constituindo-se quase que como um impulso de descarga imediata com vistas à obtenção do prazer, sem formação sintomática e carente de dimensão simbólica.

Aproximando-se da conclusão, Flávio nos alerta ainda para mais uma emboscada. Aparentemente, o ato perverso busca o prazer imediato, permanente e a qualquer custo do perverso, enquanto o sintoma neurótico seria caracterizado pelo desprazer. Ele lembra, porém, que na neurose obsessiva o gozo é experimentado na própria organização e manutenção da defesa sexualizada e dos sintomas, como satisfações substitutivas. Assim, enquanto o perverso desafia e transgredir aberta e declaradamente os limites e as regras, a desobediência e o desafio obsessivos insinuam-se ardilosa e silenciosamente sob o manto do sintoma, constituindo-se como uma verdadeira armadilha para o clínico.

Mais um enigma que nos espreita. Seguramente, não o último.

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* (São Paulo, Casa do Psicólogo, 2000 e 2002) e co-organizador e autor dos livros da série *Psicossoma* (São Paulo, Casa do Psicólogo).

Pôr o pior em causa é o desafio a que se propõem Dominique Fingermann e Mauro Mendes Dias na produção teórica aqui reunida. O livro é um desdobramento do seminário conjunto proferido pelos autores em lições alternadas. O seminário, de mesmo nome do livro, foi gestado com base em discussões sobre o fim de análise, durante as quais Fingermann e Dias trataram, entre outros temas, da especificidade da ética da Psicanálise que sustenta a práxis e da responsabilidade que dela decorre.

No mundo da instantaneidade, da fluidez e de desengajamentos, o pior representa um ponto sólido no qual a violência destrutiva de si e dos outros pode facilmente fixar residência. O desafio de dirigir-se ao pior é consoante com a ética da Psicanálise e convoca o psicanalista a se implicar com o político e a levar ao leitor sua palavra diante de um mundo que não cessa de colocar novas questões.

Desafio não menos importante configura-se por meio da reunião de passagens que, a despeito da variedade que elas possam apresentar, testemunham algum parentesco, e são resultado de uma escolha. Certas passagens, e não outras, foram escolhidas pelos autores para essa reunião. O parentesco guardado entre elas é a *causa do pior*. Destaca-se uma pluralidade de temas que versam sobre as identificações, a psicoterapia, o sintoma, a angústia, o capitalismo, a perversão, o mercado do olhar, a moda, Beckett, Blanchot, Duras, Unabomber, incidências clínicas, sonam-

Diálogos em torno do pior

Resenha de Dominique Fingermann e Mauro Mendes Dias, **Por causa do pior**, São Paulo, Iluminuras, 2005, 174 p.

bulismo e modernidade. A leitura permitirá vislumbrar que a heterogeneidade dos temas apresentados coloca em relevo o panorama de problemas que concernem a nossa cultura atual.

Mauro Mendes Dias nos adverte, ao admitir a possibilidade da escolha pelo pior, que não se trata de promover ao primeiro plano a reparação ortopédica dos prejuízos ou a admissão resignada como compensação a alguma falta subtraída no passado. Seu ponto de partida coincide com a concepção de Freud, ao elucidar o sentimento de culpa, afirmando que este é capaz de levar ao fracasso os que triunfam.

Ao seguir os passos dos autores, o leitor encontrará a tese freudiana de que a Arte precede a Psicanálise no domínio da investigação e da descoberta dos fatos psíquicos. Ao investigar as diversas formulações concernentes às identificações, desde o primeiro Freud até o último Lacan, Dominique Fingermann, além de fazer um recenseamento

do conceito na obra de ambos os autores, apresenta produções da literatura nas quais reconhecemos a transfiguração do pior. Ao examinar a identificação com o Outro, encontra na *insustentável leveza do ser*, expressão do romance de Milan Kundera, o recurso necessário para sair do nada e da indistinção. Mas esta saída não é sem consequências, visto que a leveza insustentável se transforma no peso da *falta a ser*, pois se uma parte encontra amparo na identificação com o Outro, isto é, com a linguagem e por meio dos símbolos que permitem representar, a outra parte não encontra a mesma saída. É ao poema *Traduzir-se* de Ferreira Gullar que a autora recorre para descrever a outra parte que, desamparada, “é ninguém... fundo sem fundo... estranheza e solidão... espanto... vertigem” (p. 23). Do diálogo estabelecido com Kundera e Gullar destaca-se uma leitura própria sobre a discordância irreconciliável entre as partes: “uma parte é amparada, obrigada, forçada; a outra, tão leve que é insustentável” (p. 23).

Para falar da alienação constitutiva da identificação, recorre a Clarice Lispector em *Água Viva*: “Nesta densa selva de palavras que envolvem espessamente o que sinto e penso e vivo e transforma tudo o que sou em alguma coisa minha que no entanto fica inteiramente fora de mim. Fico me assistindo pensar. O que me pergunto é: quem em mim é que está fora até de pensar?” (p. 25). Como o pensar não se confunde com outras atividades, como calcular, conhecer, acumular saberes e exige que desmontemos idéias preconcebidas, juízos estabelecidos pelo costume, categorias tomadas como naturais, automatismos mentais, para poder ler os conceitos que nos chegam por meio de nossa cultura, Fingermann e Dias convidam o leitor a pensar e a se pronunciar ao se dirigirem ao *pior*. Sustentam, como na ousadia poética de Jorge de Lima, o desafio de produzir um espaço para a *ciência que sonha e o verso que investiga*, elaborando textos que se inscrevem com precisão, no campo lacaniano, denominado pelo próprio Lacan de *campo de gozo*.

Em “Sintoma... ou angústia”, lição consagrada à clínica, Dominique Fingermann assinala que, quando alguém resolve procurar um psicanalista, há uma incidência clínica que se faz notar com bastante frequência, que é o fato de os sintomas terem perdido a função de preservá-lo da angústia (p. 65), embora seja sempre com um sintoma que a experiência de uma análise começa. O instante de emergência da angústia, como sublinha Fingermann, indica um real impossível de suportar, para o qual “não tem remédio, mas tem tratamento: o sintoma é um deles, o psicanalista outro. Tem outros tratamentos” (p. 65).

As modalidades de apagamento do sujeito por meio de seu silenciamento, de seu sonambulismo, ou até de sua explosão, como no caso do Unabomber, constituem o tema central das investigações de Mauro Mendes Dias, pondo em relevo a identificação propiciada pelos significantes da ciência, cujo objetivo último é apagar a *Spaltung* radical da divisão subjetiva. As patologias forjadas pela

associação exemplar entre o capitalismo e a ciência são examinadas pelo autor, que denuncia o objetivo de tal associação, na qual se sustenta a manutenção de uma sociedade de controle, cujas regras são ditadas pelo mercado: medicalizar a saúde e medicar o deprimido, o ansioso, a criança hiperativa. As passagens analisadas oferecem ao leitor um exercício de teorizar e do clinicar, ao fazer uma leitura depurada do mal-estar cotidiano na cultura, nas instituições e nas subjetividades que figuram na clínica.

A significação do pior considerada por Mauro Mendes Dias orienta-se pelo sentido determinado pelo advérbio (*mais*) *mal*. O sentido do pior determinado pelo adjetivo (*mais*) *mau*, como inferior, não será privilegiado. Ao

escolher o sentido de mal, encontrado pelo advérbio, valoriza a importância introduzida pela raiz latina daquilo que não devia ser, isto é, o sentido daquilo que vai em direção contrária. Como destaca Dias, o pior “apresenta-se sob a forma de interjeição, evocando um elemento novo que não necessariamente causa mal, ou que é de má qualidade como expresso pelo adjetivo” (p. 111), e em consonância com o mal-estar, com aquilo que não se adapta e causa conflito. *Pior* não tem o status de um conceito no ensino de Lacan, mas, como sublinha Fingermann, é “um dos qualificativos possíveis do princípio lógico que determina o humano ‘mais além’ do princípio do melhor” (p. 43).

Os autores retomam o título do Seminário XIX de Jacques Lacan proferido no Pantheon, nos anos 1971-1972 – “Ou pior” – e chamam a atenção do leitor para o fato de ser o único seminário proferido ao mesmo tempo que um outro, “O saber do psicanalista”, era proferido em Sainte-Anne. Valorizam o sentido de pior no título do seminário de Lacan como aquilo que contraria a diferença sexual, isto é, a não aceitação do desejo sexual como articulado de forma diferenciada para um homem e para uma mulher. Quanto ao seminário “O saber do psicanalis-

ta”, o leitor fica advertido para não tomar como homólogos saber e conhecimento e de que se trata de “aproximar a condição que o saber do psicanalista faz agir, enquanto marcado pela não superposição com a verdade” (p. 112), com vistas a fazer notar uma importante distinção do lugar de onde se fala e para quem se fala. Distinção a qual está condicionada à articulação que se estabelece na relação entre a fala e o lugar a partir do qual se diz.

Ressoam na escrita do livro os dois pólos de formalização presentes na própria obra de Lacan: o poema e o matema, com sua tensão permanente. É digno de nota o diálogo que se estabelece quando dois psicanalistas, com distintos percursos teóricos e clínicos e com distintas pertencas institucionais, se reúnem para debater a *causa do pior*, estabelecendo uma política de encontro e de compromisso com o falar e multiplicam a experiência, ao socializarem-na em forma de livro.

Fátima Milnitzky é psicanalista, membro do Departamento de Psicanálise do Instituto Sedes Sapientiae.

Que desafios se apresentam à clínica psicanalítica na atualidade? Como a psicanálise tem enfrentado as novas formas de manifestação do mal-estar contemporâneo? Os textos da coletânea *Desafios da clínica psicanalítica na atualidade* reúnem uma série de autores que se ocuparam da discussão dessas questões no I Encontro de Psicanálise promovido pela Clínica Dimensão de Goiânia e pelo Grupo de Transmissão e Estudos da Psicanálise do Departamento de Psicanálise do Instituto *Sedes Sapientiae* de São Paulo. Ampliando esse espaço, trabalhos de outros autores buscam também novas formas de articular os impasses de nosso tempo.

A discussão encontrada nas páginas do livro expressa peculiaridades do trabalho que as novas modalidades de sofrimento psíquico presentes na prática psicanalítica impõem aos psicanalistas. Tendo como eixo principal a teoria freudiana, os autores dessa coletânea discorrem, de forma contundente, sobre a maneira como a convivência em um mundo globalizado, marcado pelas culturas do narcisismo e do consumo, gera conflitos que denunciam um mal-estar generalizado, cada vez mais caracterizado pelas manifestações corporais. Não é novidade afirmar que o mal-estar é inerente à civilização. No entanto, o livro evidencia novas formas desse mal-estar na atualidade, constituindo diferentes desafios à clínica.

Clínica psicanalítica e atualidade: diversas faces do mal-estar

Resenha de Fátima Milnitzky (org.), **Desafios da clínica psicanalítica na atualidade**, Goiânia, Dimensão, 2006, 161 p.

O texto de abertura, “O silêncio do sujeito: medicalização”, de autoria de Cleide Monteiro, nos alerta para o fato de como as dores da existência se caracterizam, hoje em dia, como doenças sobre as quais não há nada a dizer. Há uma “anestesia dos sentidos” (p. 15), uma ausência de referências à vida psíquica e relacional por parte dos pacientes. Na opinião da autora, a maciça medicalização que os avanços farmacológicos propagam como única terapêutica eficaz contra o sofrimento psíquico silencia a angústia, fornecendo um aparente bem-estar que, por sua vez, passa a ser o ideal de felicidade. Um desafio que a prática psicanalítica já tem enfrentado e, como pode ser apreendido do artigo em questão, se refere à necessidade premente de “fazer falar” este sujeito calado por intervenções químicas.

Nesse sentido, a Psicanálise se coloca como uma possibilidade de afirmação do sujeito, do conflito psíquico que lhe é inerente e da aposta na manutenção da experiência subjetiva.

Caminho semelhante é sugerido por Iso Alberto Ghertman em “O campo do acompanhamento terapêutico (AT): perspectivas político-clínicas”. Esse ensaio clínico ressalta a modalidade de acompanhamento terapêutico como sendo um espaço de escuta, no qual a aposta na subjetividade deve ser sustentada. O desafio à clínica psicanalítica, que se delineia a partir desta experiência, pode ser expresso como sendo o de clinicar fora dos *settings* tradicionais e, mesmo assim, se pautar por uma ética: não retroceder diante do sujeito, esteja ele onde estiver.

Outros autores também enfatizam o aspecto clínico dos impasses causados pelo mal-estar contemporâneo, seja por meio da análise da anorexia ou das novas tecnologias de reprodução assistida (NTRA). No tocante às tecnologias de reprodução humana, fica patente a existência de uma dissociação entre o sujeito e seu corpo, uma vez que este é tratado

como organismo e suas mazelas apenas como disfunções orgânicas. É preciso insistir, portanto, no enfrentamento do desafio de pensar o sujeito em conexão com seu corpo, tal como propõe a teoria freudiana. Nessa perspectiva, Danielle Breyton, Helena Albuquerque e Verônica Melo observam que a Psicanálise se apresenta como uma possibilidade de escuta do enigma do desejo, em oposição às NTRA, que se colocam ao lado da satisfação da demanda da mulher que diz querer um filho.

Escutar as históricas, às voltas com o feminino desde Freud até nossos dias, é o que se descortina no texto de Silvia Leonor Alonso – “A construção do feminino e do materno. Considerações sobre a questão no mal-estar contemporâneo”. A autora explora a heterogeneidade do *ser mulher* e a singularidade de um tornar-se mulher que figura tanto na mulher-mãe, idealizada, despojada de erotismo, destinada à reprodução, quanto na mulher da atualidade sobre a qual incide a demanda da imagem de um corpo sempre jovem e perfeito e para quem a forma de procriar filhos perfeitos é a reprodução assistida e a forma de parir é a cesariana. A autora sinaliza o apagamento do humano nas formas que se orientam por excluir as incertezas do caminho.

Em relação à anorexia, de acordo com a acepção de Soraia Bento Gorgati, em “Corpos desencarnados e sua figuração na anorexia”, na cultura da imagem que

imperna na atualidade, o corpo ganha destaque e passa a ser o lugar da experiência com os excessos. A anorexia expressa, no campo psicopatológico, uma exploração privilegiada dos ideais culturais de narcisismo e de consumo.

Maria Elisa Pessoa Labaki discute em "Psicossomática e Psicanálise: contaminações" a influência do pensamento freudiano na psicossomática. Trata da vinculação entre Psicossomática e Psicanálise no campo pulsional, interligando, no próprio trabalho de Freud, a etiologia das neuroses e a *descoberta* da pulsão de morte. Destaca, na atualidade, uma insuficiência das condições psíquicas em permitir a vinculação das pulsões, que se desviam do campo psíquico e voltam a se fazer readmitir na esfera somática.

O ponto em comum das investigações clínicas que o leitor encontrará em diferentes textos dessa compilação está na eleição do corpo como sendo um palco privilegiado para as manifestações do mal-estar. E é dentro desse contexto de reflexão sobre a problemática do corpo no panorama atual que o ensaio de Joel Birman, "Corpos e formas de subjetivação", contribui para o esforço de elucidação dos desafios que a teoria e a prática psicanalíticas enfrentam nos tempos atuais. Birman aborda, de forma clara e precisa, as formas

pelos quais o corpo é apropriado pela Psicanálise desde seus primórdios. Dessa forma contribui para que os psicanalistas tenham mais recursos para lidar com o desafio de transpor o mal-estar corporal, vivido hoje em dia, para o campo psíquico, já que o tratamento das questões corporais deve se dar na esfera psíquica, como demonstra Freud.

Por sua vez, as temáticas do narcisismo e do consumo estão no centro de duas propostas de discussão metapsicológica, acerca dos desafios contemporâneos, presentes nos artigos de Fátima Milnitsky e de Nelson da Silva Júnior. Em "Uma psicopatologia do consumo: relação entre narcisismo e situações de consumo", Milnitsky propõe uma mudança de paradigma, na abordagem das relações entre a sexualidade e o dinheiro nas práticas sociais, para pensar a respeito dos desafios que se apresentam à clínica psicanalítica. E

a autora afirma: "Se no caso dos destinos da pulsão o que está em jogo são as formas de produção da sexualidade, na sua equivalência com o dinheiro, o que está em jogo são as formas de consumo da sexualidade" (p. 40).

Para Nelson da Silva Júnior, os desafios clínicos que a Psicanálise vê diante de si, na contemporaneidade, têm sua base em uma articulação da banalização da perversão com a hegemonia do registro econômico sobre o sujeito no mundo atual. Esta idéia está na mesma direção da análise de Milnitsky sobre as relações de consumo na atualidade, uma vez que este autor também acredita que "em vez de empregar as forças libidinais insatisfeitas no trabalho, conforme postula Freud, a nova gramática libidinal exige que a saciedade erótica se realize no prazer de consumir" (p. 111). Mas como tudo isso se dá a ver? Por meio dos fenômenos de compulsão à repetição e de masoquismo erógeno, afirma o autor, como exemplificam as destruições intencionais do corpo e a existência de uma relação com a lei cada vez mais frouxa, sem qualquer conotação de transgressão, tão comuns nos dias de hoje.

O mal-estar contemporâneo transborda em um corpo que não se sustenta somente na lógica representacional e repetitiva que a primeira teoria das pulsões engendra, mas que expressa, de forma cada vez mais eloqüente, os efeitos do transbordamento pulsional, uma vez que o corpo é um receptor das excitações excessivas e traumáticas que a pulsão de morte acarreta, excesso este que transborda justamente porque não tem possibilidades de integração psíquica. Resta, então, aos psicanalistas, trabalhar, clínica e teoricamente, com as duas lógicas pulsionais — às vezes, em oposição; noutras, intrincadas. Faz-se necessário, mais do que nunca, escutar o que o sujeito tem a dizer. Da leitura dos diferentes textos e estilos que compõem esse livro, depreende-se uma apropriação profícua da teoria freudiana naquilo que ela tem de mais fascinante: sua capacidade de fazer trabalhar os conceitos, sempre na tentativa de responder, de maneira consistente, às novas formas de sofrimento psíquico.

Marinella Morgana de Mendonça é psicanalista, mestre em Psicologia pela UFMG, professora substituta do Curso de Psicologia da UFMG.

O apelo da histeria é que se abra mais espaço para que uma história, cheia de nós, possa ser expressa. Com incrível capacidade de mobilizar o entorno, a histeria, em suas diferentes manifestações, força os limites dando cotoveladas aqui e ali. Por meio de sua plasticidade e gesticulação extravagante, ou em sua negativa peremptória, sempre insatisfeita e em alguma medida insaciável, reconstrói-se permanentemente em enigma, capturando o interesse em torno de si.

Falar de histeria com base em Freud é remontar uma história, a história da Psicanálise, de sua metapsicologia e de sua concepção de subjetividade. É falar também da história da sexualidade e do corpo dentro da cultura, ao longo do tempo.

É assim que o tema, no desenvolvimento proposto por Silvia Leonor Alonso e Mário Pablo Fuks, embora tenha ocupado numerosas páginas dentro da coleção Clínica Psicanalítica, parece ainda apertado dentro dessa roupagem. Isto se dá em função da densidade de seu conteúdo, da quantidade de conceitos teóricos que os autores retomam para melhor compreendê-lo e para desfazer confusões freqüentes, e em razão dos diferentes desdobramentos que o próprio tema suscita.

Entre nós: a histeria

Resenha de Silvia Leonor Alonso e Mário Pablo Fuks, *Histeria*, São Paulo, Casa do Psicólogo, 2004, 267 p. Coleção Clínica Psicanalítica.

A histeria continua vigente, é o que reafirmam os autores de maneira categórica. Ela se faz presente entre as mulheres, mas também entre os homens, podendo ser identificada tanto nas academias de fisiculturismo como em instituições psiquiátricas. Como quadro nosográfico com seus mecanismos psicopatológicos, apresenta-se em uma vasta gama de sintomas como anorexia, queixas reumatológicas, alcoolismo, depressão, pânico.

Em suas diferentes vestes, a histeria leva a marca do *ethos* imperante, assim como os conflitos de cada época. Portanto, deve ser sempre pensada dentro de seu contexto histórico. É assim que Silvia e Mário introduzem esse livro, e é esse o trabalho que se descortina no decorrer de suas páginas, tendo como estofo uma vastíssima bibliografia, que aparece dinâmica e permanentemente no decorrer do texto, problematizando conceitos, arejando idéias, adensando o caldo das hipóteses, ou como interlocução diante dos impasses.

Bem articulados entre si, cada um dos dez capítulos – por sua vez organizados em múltiplos tópicos – pode ser tomado separadamente, o que faz deste livro um excelente instrumento de consulta, além de um compêndio sobre os pontos fundamentais

da reflexão sobre a histeria. Essas qualidades, a meu ver, explicam o fato de sua primeira edição ter se esgotado rapidamente.

A fim de comentá-lo, dividirei o livro em duas partes. Na primeira, composta pelos cinco primeiros capítulos, os autores exploram conceitos da complexa trama da metapsicologia psicanalítica. Partem da retomada histórica da histeria (da Antiguidade até Charcot) para introduzir sua compreensão em Freud, assim como Freud frente às históricas. Revisitam os conceitos de recalque, sintoma, complexo de Édipo (mais especificamente a fase fálica) e identificação, por meio de uma leitura meticulosa e dinâmica da sua evolução não linear na obra freudiana, entrecortada e aprofundada por aportes de outros autores.

Partindo da pré-história da Psicanálise, acompanhamos, no decorrer dos capítulos, o amadurecimento da teoria. Reconhecemos o primeiro Freud cujo mérito está no crédito que dá ao que dizem as pacientes e ao que se pensa sobre elas (os corredores da Salpêtrière em que se comentava extra-oficialmente a “coisa sexual”), e que, dessa maneira, se livra da arma-

dilha do efeito visual e abre a escuta para uma sexualidade renegada, proibida de ser pensada, mas que se infiltra por meio dos sintomas. Encontramos também um Freud que, instrumentalizado por sua escuta clínica, começa a problematizar o infantil, a conceitualizar a sexualidade infantil e, assim, a edificar um aparelho psíquico fundado nas experiências precoces, dinâmico, histórico e extremamente complexo. Nesse percurso também acompanhamos um Freud que tropeça na moral de sua época e, com alguma freqüência, recua frente a alguns desenvolvimentos teóricos ou sustenta certa ambigüidade em determinados pontos conceituais.

Os autores inserem esse acompanhamento crítico e minucioso do texto freudiano na concepção de transmissão desenvolvida nas atividades do Departamento de Psicanálise, dividindo os créditos com outros colegas de trabalho.

Nesses capítulos, a autoria está no rigor com que lapidam sínteses bem amarradas, claras, ao mesmo tempo que extremamente complexas. Dessa maneira, reavi-

vam e fazem vibrar os conceitos em suas múltiplas faces, incluindo suas fissuras, por meio dos avanços e retrocessos de seu desenvolvimento dentro de Freud, mas também na Psicanálise para além de Freud.

É assim que, para citar um exemplo entre outros tantos possíveis, no decorrer da discussão sobre o sintoma, convidam para o debate sobre a conversão Pichon-Rivière, José Bleger e Monique-David Menard. Essa interlocução ajuda a localizar o incômodo dessa conceitualização, que de alguma forma pressupõe o dualismo psicofísico e não faz jus ao conceito de inconsciente formulado por Freud, que implica uma vastidão do campo do psíquico. Dessa forma, recuperam que o corpo não é um lugar indevido ao psíquico, mas é, ao contrário, uma das áreas em que o psiquismo pode se manifestar. Afirmam mais uma vez, portanto, a concepção de um corpo desejante diferente do corpo orgânico. Um corpo erógeno, marcado e historicizado pela sexualidade infantil.

O debate sobre o corpo – o corpo pulsante que se constitui nas vicissitudes de uma história singular – é sem dúvida um dos eixos que articulam os diferentes capítulos do livro e suas linhas temáticas. Embora apresente um capítulo especialmente dedicado a esse tema – “Corpo histórico e sintoma” –, a problemática do corpo, para além de palco das organizações históricas, percorre o texto em diversas abordagens.

Os aportes de Dio Bleichmar ajudam a pensar nos efeitos da semelhança corporal entre mãe e filha me-

nina, que pode servir de apoio a idealizações e maciços processos identificatórios de ambas as partes. Marcam uma relação pré-edípica complexa, conflituosa, impregnada de agressividade, pois muito narcísica. Carregada, portanto, de dificuldades no que tange aos movimentos de diferenciação.

Na linha da identificação, o corpo ressurgue quando os autores, instrumentalizados por aportes de muitos interlocutores (Lacan, S. André, Perrier, entre outros), trabalham a mãe e o pai da histérica. A mãe é ela própria outra histérica, que não conseguiu valorizar sua feminilidade e, em função disso, transmite à filha um sentimento de menos valia em relação a seu corpo, ao mesmo tempo que lhe solicita remediar sua incompletude. O pai assusta-se frente à sexualidade da filha e não abre espaço para os jogos de fantasia na modelagem de uma figura feminina ideal e futura. Assim, os autores fazem emergir do texto a figura da *girl-phallus*: uma menina excitada e precocemente abandonada em seu processo de sexualização, que frente a isso lança mão dos recursos que possui, levando ao extremo a posição fálico-narcísica. Permanece identificada de corpo inteiro com o falo em uma imagem especular que lhe garante o narcisismo fálico.

Nessa mesma linha, Sílvia e Mário trazem a figura do fisiculturismo, em que o histérico oferece o corpo musculoso para a mulher gozar com sua visão. Abre-se então, no texto, espaço para pensar uma mudança nos dias de hoje, em que o corpo masculino enfeitado, depilado, objeto da moda, favorece a via conversiva para o homem, colocando em jogo o corpo, que, até pouco tempo atrás, ficava em segundo plano na construção da imagem narcísica para um homem.

A questão do corpo na atualidade é também discutida por meio das anorexias, em que, segundo os autores, figura-se uma tentativa de “apagar” o corpo inteiro. Figuração diferente da história de conversão do século XIX com seus sintomas recortados em um braço, uma perna, uma parte do corpo nomeada pela linguagem comum.

O livro propõe pensar um certo investimento na imagem corporal, em que a profusão na mídia de modelos femininos de perfeição representa a versão contemporânea do recalque da sexualidade.

Essa discussão introduz aquilo que considero a segunda parte do livro, composta pelos cinco últimos capítulos, em que os autores tomam o tema da histeria centrando-o em sua atualidade, em análises de suas diferentes figurações no imaginário cultural contemporâneo. O enfoque teórico se mantém presente, articulando o pensamento e as hipóteses levantadas, mas a teoria, bastante bem assentada na primeira parte do livro, flui aqui de maneira solta e não é mais o centro do trabalho.

São textos mais curtos, de leitura fluente, que trabalham discriminações importantes. Suscitam muitas questões sobre a atualidade na clínica psicanalítica: as dificuldades e impasses no entrecruzamento da Psicanálise, Psiquiatria e Neurologia, e o necessário estabelecimento de diagnósticos diferenciais. Também fazem pensar sobre os imperativos de nossos tempos, as modalidades de relações interpessoais e, dentro disso, os sintomas contemporâneos, frequentemente epidêmicos.

Essa proposta é aberta no livro com a questão da histeria nos homens, sempre em alguma medida rechaçada, e culmina num esforço muito bem sucedido de diferenciação entre histeria e erotismo feminino, passando também por depressão, masoquismo e loucura histérica.

Os capítulos sobre a histeria nos homens e sobre a discriminação entre histeria e erotismo feminino retomam, de início, a etiologia da histeria ligada ao útero, para introduzir a freqüente identificação

entre a histeria e a mulher. A partir daí, em diferentes costuras, os autores remontam o lugar do fálico, assim como a questão da castração no desenvolvimento da sexualidade, discriminando nesse ponto as fixações de seus outros desdobramentos possíveis. Assim, destacam o reconhecimento das diferenças sexuais, ou o reconhecimento do feminino como o outro sexo, subordinado à ultrapassagem da posição fálico/narcisista.

O texto freudiano de 1917 “Sobre as transmutações das pulsões, em particular do erotismo anal” propicia uma preciosa retomada da cadeia de deslizamentos possíveis do objeto do desejo. Neste, filho ou pênis podem não ser pontos últimos do investimento libidinal, como Freud dá a entender em desenvolvimentos posteriores a respeito da sexualidade feminina, mas funcionar como pontes ou intermediários no caminho de uma mulher em direção ao homem. Passagem do narcisismo (ter/ser completo) ao amor de objeto (dar/receber), passagem – no desenvolvimento do ero-

tismo feminino – que pode não ser definitiva e estar sujeita a regressões no desenrolar da vida. Dessa maneira, os autores insistem mais uma vez no caráter narcísico da histeria, diferente da feminilidade como saída possível do complexo de Édipo.

Nesses capítulos, Silvia Alonso e Mário Fuks fazem despontar cenas memoráveis de filmes que arejam o texto e provocam os leitores a participar da reflexão. Lançam mão das palavras de Conchita, personagem do filme *Esse obscuro objeto do desejo*, de Buñuel, para abordar o recalçamento do genital: “se você já tem de mim os lábios, as carícias, a pele, a boca, para que fazer amor?” Entendem que aqui a renúncia à genitalidade está fundamentada no valor narcísico da conservação da virgindade. Essa cena no texto me fez pensar em jovens histéricas que escuto hoje desenfreadamente cenas e mais cenas de uma sexualidade hiperexposta, momentos em que, com alguma frequência, me vejo às voltas com uma pergunta meio tímida: onde está o pudor, a vergonha? O que hoje faz barreira?

Dia desses fiz da vergonha pergunta a uma paciente. Ela quase saltou do divã: “vergonha???” E seguiu em seu automático: “sexo é a coisa mais natural do mundo!! Cachorros transam, gatos transam...”. A vergonha tinha um colorido obscuro, tanto em minha timidez em questioná-la, quanto no salto que produziu ao ser nomeada. Salto, por sinal, bastante importante no decorrer dessa análise, pois que, de alguma maneira, quebrou a couraça de uma sexualidade desocupada e extremamente re-

petitiva, instaurando o conflito e, junto com ele, uma possibilidade de jogo, sensualidade e prazer. Estaria o valor narcísico organizado em torno da naturalização do sexual, com sua figura de “sexualmente resolvida?” Será esta uma modalidade atual do recalque da sexualidade, em que o alvo do recalque recai sobre o erótico mais do que propriamente sobre o sexual?

E seguindo a trilha do obscuro, a leitura me pôs a pensar ainda em outra cena. No caso, uma mulher de trinta e poucos anos que, a partir de um episódio depressivo severo, começou uma análise. Remonta o início de seu tormento depressivo, a um dia em que, frente ao espelho, percebeu que, apesar de seus múltiplos esforços e investimentos em cosméticos *anti-age*, despontavam pequenas rugas em torno de seus olhos. Pensou naquele instante: “se ele (seu marido) perceber, ele vai me largar”. A partir desse dia, esse corpo traiçoeiro tomou conta dela, assombrou-lhe em fantasias de tumores terríveis, morte iminente e insidiosa instalada em algum lugar desconhecido de si. Corpo tão em pauta nos sofrimentos contemporâneos: a dor por todos os lados na fibromialgia, a impossibilidade de conceber que produz filas nas clínicas de reprodução assistida, as palpitações e os terrores de morte nos ataques de pânico. Corpo traidor, pois denuncia a passagem do tempo e a realidade da morte, tão rechaçadas pelas constantes e reiteradas

promessas de plenitude narcísica, ofertadas em baciadas nos dias de hoje.

Dizem por aí que a histeria morreu ou foi substituída por novas patologias. Silvia Alonso e Mário Pablo Fuks opõem-se firmemente a essa idéia. Mais do que isso: mostram-nos a importância de recuperar sua unidade em face à fragmentária e algo retrógrada nosografia psiquiátrica atual. Eles veiculam uma histeria que muda de roupa com incrível facilidade, mas, resistente, não se desnuda. Histeria que se molda e se remodela em função dos focos de interesse de um determinado tempo. Histeria que assim, sempre renovada, viva e vibrante, por meio de sua plasticidade e da eroticidade que promove, denuncia a moralidade onde quer que ela esteja.

Na sólida argumentação dos autores, a histeria constitui extenso campo clínico com uma clara definição metapsicológica de estruturação mental, que permite articular múltiplas sintomatologias em função dos processos e mecanismos psicopatológicos em jogo. Esta integração é fundamental para reencontrarmos maior precisão diagnóstica e para construirmos direcionamentos terapêuticos afinados. Porém, é fundamental sobretudo para recobermos a possibilidade de transformação.

Danielle Melanie Breyton é psicanalista, membro do Departamento de Psicanálise do Instituto Sedes Sapientiae, integrante do grupo *O feminino no imaginário cultural contemporâneo*, co-organizadora do livro *Figuras clínicas do feminino no mal-estar contemporâneo* (Escuta).

Papers

Freudian man and the madness of History

Sandra Lorenzon Schaffa

Starting from a critique of the *Livre Noir de la Psychanalyse* recently published in France, this paper addresses the question of history and its relation to our discipline. Time works differently in the unconscious, Freud discovered, and the inherence of the past in the present counts among the main features of the human mind. The same holds for societies and cultures, as argued in *Moses and Monotheism*. Hence the central role of interpretation to restore the crucial distinction between “factual truth” and “historical truth”.

“Word” is a Freudian thing

Antonio Francisco das Neves

It is possible that Freud had a special (non-Western, we could say) relationship with his own production of words. This would explain the importance he attributed to other people’s words. For instance, great difficulty has been reported on translating him into Portuguese and other Western languages. However, it is not clear whether the same difficulty has or will be found when his writings are rendered into Eastern languages.

The craft of the psychoanalyst

Ana Cecília Carvalho

The author presents some of the problems that have resulted from standardization in the transmission of Psychoanalysis, and discusses the misunderstandings that are likely to occur when the psychoanalyst defensively uses theory and technique. The tension that may exist between the ethical and the technical dimensions of clinical experience is examined, in order to demonstrate that the human quality of psychoanalytical listening can reveal how practitioners may be affected by the psychic suffering of their patients.

Considerations on an ethical principle of Psychoanalysis

Sidnei Artur Goldberg

Recuperating a debate between Ethics and Psychoanalysis, this paper maintains that the principles of psychoanalytical practice must prevail over technical issues. Dissolution of transference is one of its principles. A case history is brought in order to exemplify how the repetition compulsion acts in many fields of a person’s life: relationships, work, health and analysis. Fleeting moments of action which seem to independ from that compulsion are a sign that patients can overcome it and attain a new subjective position.

Models of trauma in Freud and their echoes in post-Freudian psychoanalysis

Maria Teresa de Melo e Paulo de Carvalho Ribeiro

What is the main factor in the causation of neurosis? Freud’s first answer was, *trauma*. His second one was, *an internal attack by drives*. In fact, both elements coalesce to bring

about disturbances in the human mind. This later conclusion of Freud’s is the basis for several modern developments, among which the work of Jean Laplanche occupies an eminent place. Jacques Lacan’s and D. W. Winnicott positions on the issues of trauma and of sexuality are briefly examined. The authors conclude that the contribution of the British analyst in this respect lacks an essential feature, to wit the articulation between *traumatic* and *pulsional* (instinctive).

On love

Fábio Roberto Rodrigues Belo e Lúcio Roberto Marzagão

Starting with an analysis of the poem “Memória”, by Carlos Drummond de Andrade, the authors propose that is it wrong to think of love as a search for a lost object. Such a theory, like those of man as a “being of lack”, or the myth of the androgyne, result from repression of events related to love’s very beginnings. Taking as references Freud and Jean Laplanche’s theory of generalized seduction, they argue that human behavior is fueled by drives, and not by any kind of lack.

Alfa-function and Bion’s style of thought

Adriana Salvitti

The concept of alpha-function and Bion’s style of thought can be linked through the experience of otherness. To study how it appears in his thought helps to understand his theory of thinking, because it refers to a major obstacle in thinking: intolerance to emotions, to the encounter with others and with the other in oneself.

Eros, Thanatos and the necessary solidarity between sexuality and the death instinct

Doris Alvim Botelho

Elaborating on Pontalis' remark that "none of the figurations of the death instinct can obliterate the process of rupture that is essential to it", this paper intends to highlight the specificity of that rupture movement. Along with sexuality, it is an indispensable condition to promote of changes, transformations and psychic expansion.

Psychoanalysis through Dostoyevsky: his novel *The Double* as an allegory of an analytic trip

Alessandra Caneppele

This article recovers Freud's reading of Dostoyevsky and compares it with Bakhtin's, in order to show how each corresponds to a certain tension between *synthesis* and *splitting*. In a second moment, via the novel *The Double*, the author suggests that the topic of the double represents that tension in Dostoyevsky fiction. Freud's interpretation in *Dostoyevsky and Parricide* stresses psychological and psychopathological issues, whereas Bakhtin's emphasis lies on what he calls "polyphony". This reflects social relations and their contradictions in the sphere of the *psyché*.

Interview

(In)fideli ty to the Freudian adventure

Elizabeth Roudinesco

In this stimulating interview, Ms. Roudinesco – the well-known French historian and biographer of J. Lacan – tells about the background and choices that led her to explore the hitherto unplowed field of history of Psychoanalysis in France. She speaks about the French psychoanalytic scene both in the seventies, when her project began, and today. Strong criticism is directed to analysts who defensively stay in their ivory towers while the debate over Psychoanalysis rages around them. The same practitioners, charges Ms. Roudinesco, are unable to take part in important discussions that directly affect their own field, because they lack interest and competence to apply their knowledge to topics outside the narrow limits of their consulting rooms.

Debate

Psycho-analysis: 4+2 ways to keep an heritage alive

Vladimir Safatle, Miriam Chnaiderman, Sérgio Telles e Daniel Kupermann

Three analysts and a philosopher discuss here a topic picked from the dialogue between Jacques Derrida and Elizabeth Roudinesco, *About which Future ... (De quel demain)*: metapsychology. Deconstructed by Derrida, defended by Roudinesco – it is more than a rhetorical device, she says it's the conceptual machinery developed by Freud is the basis for his "subversion". Our colleagues split on the issue, which carries very important overtones both for psychoanalytic practice and theory.

Book Reviews

Rose Sélavy: the veil that protects us

By Nayra Cesaro Penha Ganbito – review of Abrão Slavutzky e Daniel Kupermann (orgs.), Seria trágico... se não fosse cômico – Humor e psicanálise.

This book commemorates the centennial of Freud's *Jokes and their Relation to the Unconscious*. Several Brazilian analysts discuss topics related to the ideas exposed there, from the structure of thinking to the role of humor as an interpretative tool in clinical work. Humor in children and the relation of witticism to other Freudian coordinates such as aggressively and the authors also address narcissism.

Is there a Freudian psychoanalytic Weltanschauung?

By Maria Lucia Vieira Violante – review of Sérgio Telles, Visita às casas de Freud e outras viagens.

A trip to Freud's homes in Vienna and London furnishes a leading thread to other, metaphorical trips across his works. The Oedipus complex, the uncanny, the death instinct, are some of the "places" visited in these excursions. The author also addresses issues of actuality as the shameful photos of the torture of Iraqi prisoners.

The animal that we are

By Sérgio Telles – review of Jacques Derrida, O animal que logo sou (a seguir)

In this book, the French philosopher presents astute reflections on two attributes essential to human beings: animality and language. He creates the neologism *animot* (*animal + mot*, “word”) to stress their mutual relationship.

In the nets of perversion

By Rubens Marcelo Volich – review of Flávio Carvalho Ferraz, Sobre Tempo e Ato na Perversão.

This review describes an enlargement of the author’s proposal in his previous book *Perversion (2000)*: to transform the psychoanalytical difficulties in managing perversion into a reflection about ethical issues in the clinical work with this kind of patients. In this new book, he invites us to analyze two important threads that weave up the nets of perversions: one on the level of symptoms and the other on the level of transference. The book reveals the details and traps of the perverse frame in different styles related to organizing and experiencing time, and comments on the impasses in treatment caused by both acts and utterances of the perverse patient.

Dialogues around the “worst”

By Fátima Milnitzky – review of Dominique Fingermann e Mauro Mendes Dias, Por Causa do Pior.

“To put the worst in question” is the challenge proposed by this text of Dominique Fingermann and Mauro Mendes Dias. The book elaborates on a seminar given by both authors. Themes related to this Lacanian concept touch on identifications, psychotherapy, symptoms, anguish, capitalism, perversion, fashion, Becket, Blanchot, Duras, Unabomber, clinical incidences, somnambulism and modernity. The reader will certainly feel stimulated by the variety of the subjects treated here and by their centrality to contemporary culture.

Psychoanalytic practice and the multiple faces of contemporary malaise

By Marinella Morgana de Mendonça – review of Fátima Milnitzky (org.), Desafios da clínica psicanalítica na atualidade

What challenges does modernity present to our daily work? How has Psychoanalysis faced the new forms of current “discontents of civilization”? In this book the reader will find different texts and styles focusing a most fascinating face of Freudian theory: its capacity of to respond in a consistent way to forms of psychic suffering not addressed by in its original formulation. Present day manifestations of this kind seem to center on the body, suggesting that it has become the stage where *das Unbehagen* (uneasiness) is most often displayed in our days.

Among us: hysteria

By Danielle Melanie Breyton – review of Silvia Leonor Alonso e Mario Pablo Fuks, Histeria.

With its characteristic plasticity and insubordination, clothed in enigmas as it was one hundred years ago, hysteria continues to defy clinical practices. It lays bare the difficulties of living and of dealing with sexuality. This book presents the historical evolution of the concept in our field, from Freud to present-day authors. It also brings numerous clinical vignettes, and contains a thorough examination of the experience of the body and of sexuality in several dimensions of contemporary culture.

Colaboradores deste número

Adriana Salvitti

R. Artur de Azevedo, 255
05404-101 São Paulo SP
Tel.: 3081-8000
drisalvitti@hotmail.com

Alessandra Caneppele

R. Dr. Edilberto L. Pereira da Silva,
980
13083-190 Campinas SP
Tel.: (19) 3287-5474
alessandra.caneppele@itelefonica.
com.br

Ana Cecília Carvalho

R. Califórnia 729, ap. 401
30315-500 Belo Horizonte, MG
Tel.: (31) 3285-1893 / 3281-6401
anneoakwood@yahoo.com.br

Antonio Francisco das Neves

R. Flor de Fogo, 65, Bl. 8, ap. 402
31270-217 Belo Horizonte MG
Tel.: (31) 3011-7223
senhorneves@yahoo.com.br

Daniel Kupermann

R. Emb. Carlos Taylor, 95 bl.3/603
22.451-080 Rio de Janeiro RJ
Tel.: (21) 2511.5626 / 8187.6799
danielk@openlink.com.br

Danielle Melanie Breyton

R. Prof. João Arruda, 53
05016-110 São Paulo SP
Tel.: (11) 3873-3457
danibreyton@ajato.com.br

Doris Alvim Botelho

R. Tonelero, 191 ap. 305
22030-000 Rio de Janeiro.
Tel.: (021) 2256-3749
dalvimb@click21.com.br

Elizabeth Roudinesco

89, Av. Denfert-Rochereau
75014 Paris França
elizabeth.roudinesco@wanadoo.fr

Fábio Roberto Rodrigues Belo

Rua Germano Torres, 166 cj 707
30330-040 Belo Horizonte MG
frbelo@terra.com.br

Fátima Milnitzky

R. Coronel Artur de Paula Ferreira,
59 cj. 62
04511-060 São Paulo SP
Tel.: (11) 3846-0137.

Lúcio Roberto Marzagão

Av. Brasil, 1438 cj 808
30140-003 Belo Horizonte MG
lmarzagao@glasstower.com.br

Maria Lucia Vieira Violante

R. Girassol, 1540 ap. 32.
05433-002 São Paulo SP
Tel.: 3815-2461.
mlviolante@terra.com.br

Maria Teresa de Melo

R. Pirapetinga, 601 ap. 1401
30220-150 Belo Horizonte MG
Tel.: (31) 3221-5674
mtmelocarvalho@terra.com.br

Marinella Morgana de Mendonça

R. Grão Pará, 953 ap. 1004
30150-341 Belo Horizonte MG
Tel.: (31) 9201-7763

Miriam Chnaiderman

R. Maranhão, 620 cj. 33
01240-000 São Paulo SP
Tel.: (11) 3666-4537
chnaide@uol.com.br

Nayra Cesaro Penha Ganbito

R. André Dreyfus, 390
01252-010 São Paulo SP

Paulo de Carvalho Ribeiro

R. Pirapetinga, 601 ap. 1401
30220-150 Belo Horizonte MG
Tel.: (31) 3281-8788
icaro.bhz@terra.com.br

Rubens Marcelo Volich

Av. Washington Luis, 1527 ap. 122-B
04662-002 São Paulo SP
Tel.: (11) 3862-7743 (cons.)
e 5686-2961 (res.)
volichrm@dialdata.com.br

Sandra Lorenzon Schaffa

Rua Cel. Irlandino Sandoval, 122
01457-010 São Paulo SP
sandralorens@uol.com.br

Sérgio Telles

R. Maestro Cardim, 560 cj. 194
01323-000 São Paulo SP
Tel.: (11) 3283-5767
setelles@uol.com.br

Sidnei Artur Goldberg

R. Pamplona, 1119 cj. 33
01405-001 São Paulo SP
Tel.: (11) 3283-2119.
sidgold@terra.com.br

Vladimir Safatle

R. Dr. Homem de Melo, 629 ap. 2021
05007-001 São Paulo SP
vsafatle@yahoo.com

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 na **Revista Percurso** deverão ser originais e inéditos, não sendo admitida a apresentação simultânea do mesmo trabalho a mais de um veículo de publicação, independentemente de sua característica de circulação impressa ou eletrônica.

2. Trabalhos anteriormente difundidos em simpósios, seminários, revistas estrangeiras, congressos e pela Internet só serão publicados quando oferecerem interesse específico e relevante. Nesse caso, deverá(ão) constar o(s) lugar(es) e a(s) data(s) de publicação anterior(es).

3. Os trabalhos deverão ser encaminhados antecidos por página de rosto da qual conste, exclusivamente, o título e o nome de seu autor; sua qualificação, endereço, telefone (incluir CEP e DDD) e e-mail; **um resumo de cinco linhas, em português e inglês, acompanhado de cinco palavras-chave nas duas línguas**; e o número exato de caracteres com espaços do texto. O título deverá ser repetido encimando o corpo do trabalho, com omissão do nome do articulista, ou de qualquer sinal que permita identificá-lo, em todas as demais páginas, excetuada a página de rosto.

4. Os trabalhos deverão ser enviados em oito cópias, endereçadas à Coordenação Editorial de **Percurso**, ou entregues pessoalmente à Rua Amália de Noronha, 198, 05410-010 São Paulo SP. Não serão aceitos trabalhos remetidos sem cópias.

5. O Coordenador Editorial reterá a página de rosto dos trabalhos antes de submetê-los à Comissão Editorial, mantendo-se em sigilo o nome dos articulistas durante todo o processo de apreciação dos mesmos.

6. A Comissão Editorial poderá aceitar o original, recusá-lo ou reapresentá-lo ao articulista com sugestões para alterações de forma e/ou conteúdo, com a finalidade de alcançar coerência, clareza, fluidez e correção ortográfica ou gramatical do texto, ou para adequá-lo às normas de publicação e de diagramação de **Percurso**, particularmente no que se refere à forma das citações bibliográficas, sendo assessorado, nessa função, pela equipe de revisão.

7. É indispensável seguir os padrões gráficos utilizados por **Percurso**:

- o que merecer destaque deve vir em *itálico*;
- não utilizar sublinhado nem negrito;
- intertítulos em **negrito**;
- palavras estrangeiras e títulos de livros mencionados no texto: em *itálico*, sem aspas;
- títulos de artigos mencionados no texto: tipo normal, com aspas;
- citações: entre aspas. Caso a citação seja referida em nota ao final do artigo, o número desta nota, no texto, deve vir *após a conclusão da citação*. Exemplo: “... em Freud”¹.

8. Pede-se especial atenção para as **NOTAS**, que deverão vir no final do texto (não no rodapé), ser numeradas consecutivamente em algarismos arábicos e referir-se exclusivamente aos textos mencionados no artigo. Não é preciso colocar bibliografia. É favor seguir escrupulosamente as regras indicadas abaixo:

- a. **nomes dos autores:** devem ser grafados em ordem direta, com maiúsculas somente na inicial do nome e do sobrenome, seguidos de vírgula e do título do trabalho citado. Exemplos: R. Mezan, “O inconsciente segundo Karl Abraham”; N. Moritz Kon, “Proust e Freud: memória involuntária e estranhamente familiar”; S. Freud, “Construções em análise”; M. Klein, *Psicanálise da criança*.
- b. **artigos e capítulos de livros:** título entre aspas, sem sublinhar. Colocar em *itálico* o nome do livro em que aparecem, indicando nesta ordem: 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* nº 11, São Paulo, 1993, p. 12. (Não se usa *in* antes do nome de um periódico).
- c. **livros:** título em *itálico*, indicando cidade, editora, ano de publicação e página citada, precedida da letra “p”, mesmo que o trecho seja extraído de duas ou mais páginas. Exemplo: J. Greenberg e S. Mitchell, “Object relations”, in *Psychoanalytic Theory*, Cambridge, Harvard University Press, 1983, p. 377-380.
- 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. Exemplo: R. Zygouris, *op. cit.*, p. 13. Ou: Bleichmar e Bleichmar, *op. cit.*, p. 289.

9. No caso de resenhas: título da resenha, seguido da expressão “Resenha de”, e *nesta ordem*: nome do

autor, título da obra em *itálico*, cidade, editora, ano de publicação e número de páginas. Apenas o título da obra deve vir em itálico. 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 e a qualificação do resenhador devem vir em página à parte, acompanhados de resumo e cinco palavras-chave em português e inglês seguindo o solicitado no item 5 destas Normas.

10. Uma vez aprovados, os artigos deverão ser entregues em disquete com as correções finais, acompanhados de duas cópias impressas para controle. Pode ser necessária uma revisão de português; neste caso, ela deverá ser feita por conta do autor, *antes de entregar o texto definitivo*.

11. Os autores cujos textos forem publicados receberão um exemplar da revista em que figura seu trabalho, além de dez separatas do mesmo.

12. Não serão devolvidos os trabalhos recusados; por esse motivo, recomenda-se aos autores guardar cópia de seus textos.

13. O *copyright* dos artigos publicados pertence aos seus autores. Caso sejam publicados em coletâneas ou outros periódicos, solicita-se mencionar a primeira publicação na **Revista Percurso**.

14. Não serão publicados artigos que atentem contra a ética profissional, que contenham termos ou idéias preconceituosos, ou que expressem pontos de vista incompatíveis com a carta de princípios do Instituto Sedes Sapientiae.

15. Os artigos aceitos não serão necessariamente publicados de imediato.

16. As opiniões sustentadas nos trabalhos publicados pertencem exclusivamente a seus autores.

Ceará

Livraria da Lua

Av. Carapinima, 2200, lj. 121 B
Fortaleza
Fone: (85) 223-4336

Marília Ribeiro Alves

R. Esmeralda Mendes, 555
Água Fria – Fortaleza
Fone: (85) 273-0744

Goiás

**Dimensão Editorial e
Distribuidora Ltda.**

R. 1121, nº 249 – setor Marisa
Goiânia
Fone: (62) 281-4135

Minas Gerais

Livraria do Psicólogo

R. Cuverlo, 132, lj. 27
Belo Horizonte
Fone: (32) 3273-5808

Ilcéa Borba Marquez

R. Alfen Paixão, 599
Mercês – Uberaba
Fone: (34) 3312-7761

**Maria Elizabeth Borlido de Lima
Pereira**

Av. José Patrocínio Pontes, 641
Mangabeiras – Belo Horizonte
Fone: (31) 3223-4140

Pará

Lúcia Helena Silva Alves

Trav. Teófilo Conduru
Passagem 2 Américas, 16
Belém
Fone: (91) 259-2431

Rio de Janeiro

El Ateneu do Brasil Ltda.

Praia de Botafogo, 158, sl. 104
Rio de Janeiro
Fone: (21) 2552-4170

Livraria Picola da Vinci

R. Marquês de São Vicente, 52, lj. 166
Rio de Janeiro
Fone: (21) 2274-7595
Fax: 2274-0314

Rio Grande do Sul

**Livraria Kiesel
Faculdade Unisinos**

Av. Unisinos, 950 – Centro II
São Leopoldo
Fone: (51) 590-8575 / 590-1070

Livraria Ventura Livros

R. dos Andradas, 1332, lj. D
Porto Alegre
Fone: (51) 226-7075

São Paulo

Casa do Psicólogo

R. Mourato Coelho, 1059
São Paulo
Fone: (11) 3034-3600

FNAC Brasil Ltda.

Pç. Omaguás, 34
Pinheiros – São Paulo
Fone/Fax: (11) 3815-1099 r. 271

Livraria Cortez

R. Bartira, 317
Perdizes – São Paulo
Fone: (11) 3873-7111

**Livraria Espaço Vão Livros
Instituto Sedes Sapientiae**

R. Ministro de Godoy, 1484
Perdizes – São Paulo
Fone: (11) 3873-2314 r. 734

Livraria Hai-Kai

R. Armando Pentead, 44 – Pça.
Vilaboim
Higienópolis – São Paulo
Fone: (11) 3663-4616
Fax: 255-3852

**Livraria Hai-Kai
Centro Acadêmico de Psicologia
– PUC/SP**

R. Monte Alegre, 984, térreo
Perdizes – São Paulo
Fone: (11) 3663-4616
Fax: 255-3852

**Livraria Moisés Limonad
Pós-Graduação PUC/SP**

R. Monte Alegre, 984
Perdizes – São Paulo
Fone: (11) 3871-2023

Livraria Pulsional

R. Dr. Homem de Mello, 351
Perdizes – São Paulo
Fone/Fax: (11) 3865-8950/3675-1190

Livros Neli

R. Dr. Pelégio Lobo, 131
Guanabara – Campinas
Fone/Fax: (19) 3243-7649

Maura Book's

R. José Gonçalves Gomide, 545
Vila Guilherme – São Paulo
Fone: (11) 6909-1959

**Oriana Livros e Periódicos:
Instituto de Psicologia USP**

Av. Prof. Mello de Moraes, 1721, Bl. B
Butantã – São Paulo
Fone: (11) 3037-0874
e-mail: orianalivros@hotmail.com



- **Assinatura anual:** R\$ 90,00 (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 do seu cartão. Aceitamos Credicard, Visa e American Express.
 - Por cheque:** envie seus dados pessoais e cheque nominal à
Revista Percurso
A/c Setor de Assinaturas,
R. Paulistânia, 593,
05440-000 São Paulo SP.
- Ao efetuar sua *primeira* assinatura, você receberá como brinde um exemplar gratuito, à sua escolha, entre os números 5/6 e 36 inclusive, no limite dos nossos estoques.

AUTORIZAÇÃO PARA ASSINAR PERCURSO POR CARTÃO DE CRÉDITO

NOME: _____ DATA: __/__/__
ENDEREÇO: _____
CEP: _____ CIDADE: _____ ESTADO: _____
TELEFONE RES.: () _____ COM.: () _____
CIC: _____ RG: _____
E-MAIL: _____

Credicard: nº _____ val.: ____ / ____

Visa: nº _____ val.: ____ / ____

AmEx: nº _____ val.: ____ / ____

Quantidade de Parcelas: 1 2 5

Remeta este cupom por fax ou ligue, informando seus dados, para:

REVISTA PERCURSO – SETOR DE ASSINATURAS
R. Paulistânia, 593
05440-000 São Paulo
Fone: (11) 3816-3780/3816-1137

Você também pode copiar este formulário e enviá-lo para nosso e-mail:
percurso@uol.com.br