

ISSN: 1679-9887

Psicanálise & Barroco em revista

Revista de Psicanálise, Memória, Arte e Cultura

Psicanálise & Barroco em revista
Revista de Psicanálise, Memória, Arte e Cultura.

Psicanálise & Barroco em revista é publicada pela linha de pesquisa Memória Subjetividade e Criação do Programa de Pós-Graduação em Memória Social da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO) e pelo Núcleo de Estudos e Pesquisa em Subjetividade e Cultura da Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF).

Editores responsáveis

Editora-Chefe: Denise Maurano
Editor: Francisco Farias
Editora de Seção: Nilda Sirelli

Conselho Editorial

Angela Coutinho (UNIV. SANTA ÚRSULA/ RJ)
Betty Bernardo Fuks (PUC/RJ e CES/MG)
Carlos Eduardo Leal Vianna Soares (FAMATH)
Cristina Monteiro Barbosa (UFRJ)
Edson Luiz André de Souza (UFRGS)
Eliana Yunes (PUC/RJ)
Jean-Claude S. Soares (UFJF)
Júlio Cesar de Souza Tavares (UFF/RJ)
Luciano da Fonseca Elia (UERJ)
Luiz Eduardo Prado de Oliveira (UNIV. PARIS VII)
Março Antônio Coutinho Jorge (UERJ)
Sérgio Paulo Rouanet (Academia Brasileira de Letras)
Rogério Lustosa Bastos (UFRJ)
Sérgio Nazar David (UERJ)
Sônia Alberti (UERJ)

Pareceristas Ad-Hoc

Caciana Linhares (UNIFOR)
Cláudia Henschel (UFF)
Daniela S. Chatelard (UNB)
Francisco Farias (UFJF)
Hélia Freitas (CEFET)
Laéria Fontenele (UFC)
Leonardo Danziato (UNIFOR)
Lucia Maria de Freitas Perez (UERJ)
Nadiá de Paulo Ferreira (UERJ)
Mariângela Máximo Dias (UERJ)
Sonia Leite (UERJ)
Miguel Angelo (UNIRIO)
Nilda Sirelli (UFJF)
Sandra Vilma Paes Barreto Edler (UFRJ /SPID))
Sonia Leite (CPRJ)

Equipe técnica

Revisores de normas técnicas de publicação: Geysa Bastos Mariano, Manuela Rocha.
Revisor de língua portuguesa: Sandra Faria de Resende Nascimento
Revisor de língua inglesa: Luis Vinicius do Nascimento.
Revisor de língua francesa: Vinícius Mendes Ribeiro e Denise Maurano.
Técnico de informática: Luis Vinicius do Nascimento.

© *Copyright* **Psicanálise & Barroco em revista**

Endereço para correspondência/Address for correspondence/Adresse pour correspondance

Psicanálise & Barroco em revista

Programa de Pós-Graduação em Memória Social, UNIRIO – Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro. Av. Pasteur, 458 - Urca - CEP 22.290-240 - Rio de Janeiro - RJ.
Secretaria - (21) 2542-2820 :: Coordenação -(21) 2542-2708
e-mail: revista@psicanalisebarroco.pro.br

Psicanálise & Barroco em revista
Ano 10, Número 02: Edição dezembro de 2012
Rio de Janeiro, RJ.

Psicanálise & Barroco em revista

(ISSN:1679-9887)

www.psicanaliseebarroco.pro.br/revista

Ano 10, Número 02: Edição dezembro de 2012

Sumário

Editorial 07

Denise Maurano e Francisco R. de Farias

Artigo

UMA ARTICULAÇÃO ENTRE O CONCEITO DE TRAUMA E O DE MEMÓRIA SOCIAL: a elaboração da experiência traumática.....18

Flavia de O. Friedl e Francisco Ramos de Farias

DA ESCUTA À ESCRITA: A CONSTRUÇÃO DO CASO CLÍNICO EM PSICANÁLISE.....42

Débora Franke e Jerto Cardoso da Silva

REFLEXÕES SOBRE O NORMAL E O PATOLÓGICO E A ÉTICA DA PSICANÁLISE.....62

Claudia Ciribelli Rodrigues Silva

DESCOBERTA DE DESTINO, CASTRAÇÃO E MORTE NA MÁQUINA CIBERNÉTICA.....74

Fabíola Menezes de Araújo

NOTAS SOBRE A EXPERIÊNCIA MÍSTICA E O FEMININO NA PSICANÁLISE.....88

Pedro Teixeira Castilho

DELEUZE: "COMO CRIAR UM CORPO SEM ÓRGÃOS"?... 112
Bárbara Lucchesi Ramacciotti

**AS DIFERENÇAS NA MEMÓRIA NO ÂMBITO DA OBRA
FREUDIANA: contribuições à teoria do trauma**..... 127
Diego Frichs Antonello e Jô Gondar

**"OU NÃO PENSO OU NÃO SOU": Uma discussão sobre o
sujeito**..... 142
Nilda Martins Sirelli

**NEUROSE E PSICOSE: semelhanças e diferenças sob a
perspectiva freudiana**..... 164
Michele Poletto

**OS SIGNOS DE BATMAN : uma análise do personagem a
partir da semiótica e psicanálise**..... 178
Tiago Alves de M. Sarmiento e Alinne Nogueira Silva Coppus

**ERRAR NO VALE DO MAL: Judaísmo e Pensamento em
"Um Homem Sério**..... 193
Adriano Bier Fagundes e Analice de Lima Palombini

Contents.....218

Sommaire.....220

Instruções aos autores.....222

Psicanálise&Barroco em revista

(ISSN:1679-9887)

www.psicanaliseebarroco.pro.br/revista

Editorial – Revista v. 10 n. 02

Apresentamos o volume 10, número 2 de nossa revista com artigos diversificados em diferentes áreas do saber científico o que consolida a nossa proposta de transdisciplinaridade que, a cada número, se solidifica em função da abrangência das demandas de autores de campos distintos para publicação. São artigos que circunscrevem temáticas no campo da Psicanálise, da Filosofia, da Memória Social, das Artes e da Religião entre outras leituras, privilegiando na sua maioria, conexões com a Psicanálise.

Os três artigos que comentaremos a seguir centram-se sobre questões de natureza clínica por diferentes vertentes: considerando a produção escrita da literatura testemunhal como uma possibilidade de elaboração da experiência traumática; focalizando a construção do caso clínico no âmbito da transferência, entendido como lugar privilegiado da pesquisa em Psicanálise e, na leitura do pensamento de Canguilhem em relação a sua influência nas ideias clínicas freudianas iniciais e a ruptura com a noção de pulsão de morte.

As discussões acerca do trauma têm um lugar privilegiado no âmbito do saber psicanalítico e igualmente da clínica. Durante muito tempo, desde a transposição dessa noção e sua redefinição para a Psicanálise, pensou-se apenas em uma de suas nuances: os efeitos desestruturantes da experiência traumática.

Contudo, muitas reflexões têm levantado outras questões acerca dos aspectos positivos do trauma, seja no que concerne ao processo relativo aos cuidados maternos, pensado como experiência traumática, por se tratar de uma invasão no corpo do *infans* para implante da sexualidade; até a exposição a catástrofes como ocorreu, principalmente na primeira metade do século XX e que seus sobreviventes encarregaram-se, na medida do possível, de produzir registros sobre condições de vida extremas.

É nesse prisma que o artigo *Uma articulação entre o conceito de trauma e o de memória social: a elaboração da experiência traumática*, de Flavia de O. Friedl e Francisco Ramos de Farias, apresenta uma discussão acerca do trauma no âmbito da Memória Social, tomando como parâmetro a elaboração, aspecto integrador do trauma, uma vez que resulta da mobilização do sujeito para traçar bordas ao indizível da experiência.

O artigo propõe rastrear a noção de trauma no pensamento freudiano, destacando o aprimoramento em termos das modificações introduzidas por Freud, especialmente, a partir das descobertas clínicas que, no contexto da análise da chamada neurose de guerra, sofre uma virada fundamental. Em princípio, alude-se aos efeitos desintegradores da experiência traumática, para finalmente os autores lançarem mão da literatura testemunhal e demonstrar a possibilidade de a escrita ser considerada a elaboração, por mínima que seja, da experiência traumática.

Assim é traçada uma relação entre uma produção sobre uma experiência vivida e um possível destino construído para essa experiência que, minimamente, acondicione determinadas impressões que se mantêm na qualidade de um presente contínuo sem serem transmutadas em representações. Quer dizer, a produção de um testemunho representa uma certa distância do sujeito, da experiência vivida.

Os autores ilustram esse ponto a partir do legado deixado por Primo Levi sobre o relato de suas experiências no campo de concentração na Segunda Guerra Mundial em função das quais “o testemunho seria a narração, não tantos desses fatos violentos, mas da resistência ou da impossibilidade concernente à sua compreensão” para articular o conceito de trauma com o de Memória Social, considerando que a escrita é um processo de elaboração, sendo pois uma vertente positiva dos efeitos do trauma em termos de produção de arranjos subjetivos.

Seguindo o viés da clínica Debora Franke e Jerto Cardoso da Silva apresentam-nos o texto *Da escrita à escuta: a construção do caso clínico em Psicanálise*, numa discussão aprofundada sobre procedimentos clínicos demonstrando especialmente a importância da escrita na construção do caso clínico fundamentada em um escuta perpassada pela Ética.

O que os autores denominam a escrita refere-se, contudo, ao processo de pesquisa em Psicanálise em função do qual a clínica passa pela escrita. Os autores partem da exortação freudiana exposta já em 1905 de que na Psicanálise “tratamento e pesquisa coincidem” para sustentar que os princípios norteados da atividade investigativa em Psicanálise são clínicos, de modo que fazer pesquisa em Psicanálise só é possível no âmbito da experiência com o inconsciente, considerando-se, sobretudo, a produção de saber que advém de uma análise, incluindo o desejo do pesquisador na constituição do enigma que é descortinado com a travessia da fantasia fundamental.

A transferência é o conceito ao qual os autores recorrem, não só para situar o âmago da experiência clínica como também o vetor da pesquisa seja em termos do amor ao

saber do lado do analisante; seja em termos do amor ao trabalho, no caso do analista. Disso então concluem os autores que o solo propício da pesquisa em Psicanálise, cujos efeitos reverberam na teoria, mas igualmente na clínica, é a construção do caso clínico em que o processo concerne ao domínio do significante em termos de “uma leitura dirigida pela escuta, para que se possa identificar novos significantes nos dados trazidos por sua investigação”.

A inovação apresentada consiste na formulação de que a escrita do caso clínico, prática inaugural no pensamento freudiano, tem consequências diretas nos efeitos da análise: ou seja, repercute na maneira como o próprio sujeito faz a escuta de seu caso. Por isso, afirmam os autores: a construção do caso clínico é uma espécie de renovação da experiência com o inconsciente.

Em primeiro lugar, por se tratar do relato de uma experiência singular, resultado do encontro inédito entre um analista e um ser-em-sofrimento que, acossado pelo sintoma faz a demanda de uma análise, tecendo, em filigranas, as malhas de uma teia que somente depois de produzida será alçada à condição de uma história, no caso a do analisante.

Em segundo a construção do caso clínico demonstra a passagem de algo da dimensão do inteligível para a ordem do sensível, na medida em que são cotejados e delimitados fragmentos de uma história de vida que tomam corpo na esteira da cadeia significante. Quer dizer, algo é formulados em signos, letras, sons, gestos, entonações e outras tantas formas sobre os efeitos do encontro com o real.

Em terceiro lugar, a escrita do caso clínico é o resultado da comunicação de uma experiência singular que ocorreu entre dois agentes em circunstâncias em que prevalece a assimetria e que, do lado do analista, há o comprometimento ético com a produção de um saber, da parte do analisante; sendo esse o ponto de partida para a pesquisa. Quer dizer: “a escrita do caso clínico coloca em jogo os significantes do sujeito, suas produções com base nas elaborações que pôde construir em análise”.

A conclusão apresentada pelos autores segue a linha de que o escritor, no caso o analista, que se propõe a escrever um caso deve dispor-se a capturar o enigma que se encontra perdido nos interrogantes teóricos que guiam a prática do analista.

Seguindo a linha de pensamento que problematiza a clínica em Psicanálise temos uma interessante discussão no artigo *Reflexões sobre o normal e o patológico e a Ética da Psicanálise*, onde Claudia Ciribelli Rodrigues Silva apresenta uma aproximação entre o pensamento de Canguilhem acerca do normal e patológico e as implicações dessa concepção

na construção do pensamento freudiano em termos da direção do tratamento. Não só são evidenciados pontos em comum como também são ressaltadas os distanciamentos de ideias.

A discussão sobre os critérios utilizados por Canguilhem acerca da dimensão normal-patológico é estendida aos primórdios da elaboração freudiana acerca da invenção de uma clínica original fundamentada pela palavra. É no sentido da construção de uma práxis a partir do exercício contínuo de teorização acerca da clínica que a autora enumera as aproximações e distanciamentos entre Canguilhem e Freud, evidenciando passagens do pensamento do primeiro e interpretando-as no âmbito do pensamento do segundo; seja para mostrar uma continuidade; seja para assinalar o momento de uma ruptura radical entre as duas formas de compreensão acerca da condição de ser doente para o homem.

São pinçadas passagens do pensamento de Canguilhem para evidenciar, em termos do rastreamento epistemológico, a interpretação de que há uma continuidade entre os processos normais e patológicos. Essa continuidade é analisada para demonstrar como esse pensamento permeia originalmente as ideias de Freud, como também são argumentos importantes em termos de contraposições.

No entanto a distinção de Canguilhem entre as duas acepções de normalidade pode ser considerada como um caminho para se pensar à singularidade do sujeito, especialmente no tocante à ruptura operada por Freud, com relação ao saber médico na proposta de que os estados de saúde e doença seriam decorrentes de duas bases distintas.

Com o conceito de defesa Freud afirma que saúde e doença devem ser pensadas a partir de um mesmo critério: sucesso da defesa como a condição de saúde e fracasso como a doença. Outro salto decisivo empreendido por Freud, em uma distância marcante do pensamento de Canguilhem, consiste segundo a autora na utilização do último autor das ideias de Leriche para quem “o indivíduo saudável é aquele que não tem consciência de seu corpo”.

Eis um ponto destacado pela autora que é confrontado pela experiência clínica da Psicanálise, a qual só é possível a partir do momento em que o sujeito encontra-se em desconforto em decorrência da desestabilidade oriunda do sintoma.

Não obstante, também é evidenciado o salto qualitativo apreendido no pensamento de Canguilhem em relação ao pensamento de Leriche quando é feita à remissão à ideia de que, no entender de Canguilhem “é através da experiência de dor que obtemos a coincidência total da doença e do doente”.

Esse é um ponto de aproximação com o pensamento de Freud para quem a norma somente deve ser formulada em termos estritamente individuais, pois deve também referir-se ao *pathos* que quer dizer padecimento, queda, inclinação, paixão, sentimento de impotência.

Desse modo, a autora recorre à noção de sintoma como substituto de uma satisfação sexual para apontar a aproximação no pensamento dos dois autores. Porém é com a noção de pulsão de morte que se opera um distanciamento radical, uma vez que a ideia ensejada nessa noção é a de desequilíbrio, o que não tem lugar no pensamento de Canguilhem, visto que conforme é trabalhado no texto “o ser humano traz em si também forças que agem contra a vida”. Essa tese não se coaduna com o pensamento de Canguilhem para quem toda a mobilização do organismo consiste na busca de um equilíbrio decorrentes das forças que lutam pela preservação da vida.

De resto, a autora fundamenta suas argumentações para marcar a diferença de pensamento entre os dois autores recorrendo ao campo clínico, especialmente, no contexto da formulação freudiana acerca do final de uma análise que “não visa à cura, menos ainda a supressão do sintoma”. Quer dizer, a finalidade de uma análise seria colocar o sujeito em uma outra posição com relação a autoria do seu sofrimento, mediante a produção de um saber, razão pela qual a experiência com o inconsciente, mesmo valendo-se de estratégias técnicas não pode, em nenhuma circunstância, deixar de ser atravessada por fundamentos éticos.

Assim fica patente a distância entre o pensamento de Freud com relação às ideias de Canguilhem para quem a intervenção na esfera da doença deveriam fundamentalmente dirigir-se em relação à busca de um estado de harmonia e equilíbrio. Esse aspecto é trabalhado com bastante vigor no artigo e com cuidado na proposta argumentativa.

Os três artigos focalizados a seguir aproximam-se do âmbito das conexões entre a Psicanálise e outros campos de saber a partir dos quais, em um primeiro momento, a castração e a morte são pensadas com relação à Cibernética; em um segundo, a experiência mística é trabalhada com relação ao conceito de feminino e, em um terceiro, o conceito de corpo sem órgãos de Deleuze é a matriz de discussão filosófica considerado a Ética.

O artigo *A descoberta de destino, castração e morte na máquina cibernética* de Fabiola Menezes de Araújo nos brinda com uma aproximação entre a Psicanálise e a Filosofia. Numa produção oriunda da tese de doutorado a autora faz um passeio pelo pensamento de Martin Heidegger para demonstrar como Lacan valeu-se das ideias desse filósofo para trabalhar questões como a morte, a partir do recurso ao campo da Cibernética.

Nesse sentido o inconsciente formulado em termos de uma estrutura é pensado como equivalente a uma máquina cibernética.

Em seguida a autora adentra na clínica organizada por Lacan em torno de três modalidades: a histeria, a neurose e a psicose. Toda a problematização acerca dos posicionamentos clínicos é feita em alusão ao muro da linguagem, considerado como a “precondição de surgimento das realizações simbólicas”. Dai é feito um encaminhamento à máquina cibernética equiparada ao muro da linguagem.

Uma vez traçada essa analogia, a autora trabalha a noção de máquina cibernética em aproximação à questão do destino, visto que em função dessas máquina as linhas mestras do destino realizam-se em circuitos cuja finalidade é postergar a realização da morte. Assim é proposta uma autonomia para essa máquina, mas os circuitos engendrados fazem com que o homem, na sua condição de existente, permaneça “distante da experiência do real traumático”.

Desse modo, a máquina descortina um horizonte para o ser em termos da alternância de fechamentos e aberturas de possibilidades em função das quais organizam-se as funções simbólicas.

Enfim é no tocante ao registro simbólico que são tecidas considerações no que tange ao movimento transcendental do sujeito do inconsciente na compreensão do inconsciente como o discurso do Outro.

Dai então é abordada a analítica existencial lado a lado com a psicanálise lacaniana para se pensar o desvelamento do ser num movimento de abertura e fechamento do inconsciente. O artigo conclui que o muro da linguagem na regência da máquina cibernética torna possível apreender o inconsciente no processo de alternância no qual o ser se desvela.

Ainda no contexto das possíveis conexões do saber psicanalítico com outros campos do pensamento humano temos o artigo *Notas sobre a experiência mística e o feminino da Psicanálise* de Pedro Teixeira Castilho que faz uma discussão sobre determinadas questões do campo religioso, confrontando-as com formulações do pensamento de Freud e de Lacan.

O ponto de partida é a afirmação freudiana acerca da relação entre a neurose obsessiva com a questão pai, o que é reformulado por Lacan que dá um passo a mais em relação a Freud para situar um tipo de experiência além do pai: a experiência mística. Para abordar essa contribuição lacaniana o autor vale-se do texto schereberiano e dos escritos de

Santa Teresa de Ávila para situar fenômenos paradigmáticos da experiência místico como efeito de feminilização.

O autor começa pelas incursões ao texto freudiano sobre os atos obsessivos e suas relações com as práticas religiosas para assinalar que o paciente “não pode renunciar a eles, caso contrário, é tomado por uma grande angústia”. O que está em jogo nesse destacamento é que os atos obsessivos são movidos por um sentimento de culpa e como a culpa é uma variante tópica da angústia, tais atos são mantidos para evitar que o sujeito seja inundado por esse afeto.

Assim é feita uma aproximação entre a neurose obsessiva e práticas religiosas pelo viés do sentimento de culpa. Disso então decorre a compreensão dos rituais aos dos quais o neurótico obsessivo se utiliza em termos de fenômenos do campo da religião o que aparece, de forma explicitamente colocada, em o *Mal-estar na cultura*, momento da elaboração freudiana em que a culpa é equiparada ao pecado. Com isso é traçado um paralelismo entre a vida religiosa e a neurose obsessiva, consolidado na afirmação de que a neurose obsessiva é a caricatura da religião.

O argumento utilizado nessa aproximação é o de que, em ambas (neurose obsessiva e religião) ocorre a supressão de determinados impulsos pulsionais. Eis a razão pela qual a neurose obsessiva é o encaminhamento freudiano fundamental para a compreensão tanto da dinâmica do pensamento quanto das práticas religiosas que têm como vetor a figura do pai. Por essa via, o autor chega à questão do Supereu entendido como uma “instância que conclama a proibição para o filho que deve renunciar ao gozo da satisfação pulsional”

A questão da renúncia permeia tanto a neurose obsessiva quanto o campo das práticas religiosas. Em ambas chega-se a questão do pai que, na vida adulta, encarna-se em Deus como figura substituta, do que deduz o autor que a teologia, como toda teoria, é calcada na presença de um sujeito suposto saber. Na aproximação com a figura paterna esse suposto saber é suposto em relação a Deus.

Ainda enveredando pela questão da angústia comparece o pensamento de Kierkegaard nas formulações lacanianas, principalmente no que tange ao encontro do homem com Deus em seu pronunciado estado de abandono e desamparo.

Destaca o autor que a pretensão de Lacan é encontrar em Kierkegaard um Deus que não possa ser desprezado como uma experiência “que tem a anulação fálica traduzida pelo sentimento de angústia, um furo na organização lógica da rede significante”. Seria o

equivalente a pensar em uma figura de Deus não especularizável pelo Eu que sirva de preenchimento a qualquer forma ideal ou que amaine qualquer culpa provocada pelo Supereu.

Depois de um percurso muito bem construído em obras canônicas do pensamento freudiano e em diferentes textos do ensino lacaniano o autor produz fundamentos para suporte de suas conjecturas sobre o entendimento acerca da mulher em termos do efeito de feminilização do objeto no contexto da experiência mística.

A saída mística é definida como o encontro com o inominável, ou seja um tipo de angústia que lança por terra todas as balizas subjetivas, visto ser Deus a figura que se encontra fora da simbolização significante. Assim, a experiência mística, situada no mesmo plano do gozo feminino, reporta-se pois, a um absoluto, mas em uma espécie de transbordamento dos limites impostos pela palavra.

Eis a valiosa conclusão a que chega o autor numa articulação precisa entre o campo da metapsicologia e a clínica.

No espírito das discussões de cunho epistemológico o artigo *Deleuze: como criar uma corpo sem órgãos* de Barbara Lucchesi Ramacciotti problematiza com aguçada perspicácia conceitos no âmbito da Filosofia com destaque especial à questão da Ética.

O conceito de corpo sem órgãos é rastreado nas formulações deleuzianas acerca da máquina desejante, o que reafirma que se trata de encaminhamento para se pensar uma prática. A fundamentação para essa formulação é o pensamento de Spinoza acerca da substância única e de um corpo cinético. Partindo desses pressupostos teóricos a autora lança a pergunta: como criar para si um corpo sem órgãos?

A resposta é produzida gradativamente a partir das contribuições de Spinoza que são cotejadas para enfim situar o âmbito da prática no plano da imanência. O recurso para a reflexão é a releitura deleuziana do pensamento de Spinoza, entendida como um modelo de filosofia prática, ou seja, “a única Natureza não pode operar como uma instância para além das coisas singulares existentes em ato, pois a substância única necessariamente manifesta-se como modo; como as afecções de uma substância”.

Esse é o argumento utilizado na aproximação entre a substância única espinoziana e o plano da imanência em Deleuze que a autora demonstra, com argumentos contundentes, valendo-se do conceito de intensidades, quer dizer dos movimentos de partículas e de cargas afetivas constitutivas de todas as coisas. De posse desses argumentos é discutida a potencialidade do corpo a partir da noção de corpo sem órgãos que, no entender de Deleuze,

esse corpo somente pode ser formulado no âmbito da Ética em termos de uma cinética e de uma dinâmica, consideradas como duas acepções acerca do corpo.

Em uma, o corpo é pensada nas relações de movimento e de repouso; em outra, tem-se a compressão de corpo enquanto corpo afetado, quer dizer, corpo em sua potencialidade de afetar e de ser afetado. Trata-se pois, de um corpo pensado não pelos seus órgãos e sistemas; tampouco como substância ou sujeito e sim pelo movimento de partículas que diferenciam movimento e repouso em termos de afetação. Por essa vertente a autora faz um rico rastreamento no pensamento deleuziano para refletir acerca do corpo trazendo questões fecundas para o âmbito da clínica psicanalítica.

Ainda sobre o tema da memória, Diego Fricks Antonello, sob a orientação arguta de Jô Gondar, nos oferece um importante trabalho sobre a constituição do psiquismo em Freud, focalizando a formação dos processos da memória e depreendendo deles uma contribuição significativa para a teoria do trauma.

Partindo da distinção salientada por Gondar acerca da memória representacional e não representacional, o artigo propõe uma revisão da Carta 52 de Freud à Fliess, e do texto “O bloco mágico” de Freud, sublinhando a existência de uma estratificação na memória, e evidenciando um trajeto entre a percepção, a memória inconsciente e a representação consciente. Isso é feito para diferenciar o primeiro impacto de um estímulo interno ou externo no sistema perceptivo, de um segundo momento em que a impressão dessas percepções, seus índices, suas marcas, são registradas como traços no inconsciente. Serão esses traços que ligados à representação de palavras, poderão ganhar acesso à consciência, segundo certas regras. Entretanto, essa primeira marca psíquica caso traga uma impressão traumática, pode funcionar como uma memória congelada, cuja excitação não avança para ser processada como traço e escoada pelas associações inconscientes, mas insiste de forma literal através de uma repetição compulsiva. Os autores avaliam os efeitos sociais desse mecanismo apoiando-se nos comentários de Benjamin acerca do volume de produções autobiográficas com narrativas literais sobre os eventos traumáticos do pós-guerra primeira guerra mundial, marcando um reencontro reiterado com o traumático.

O próximo artigo é o de Nilda Martins Sirelli, intitulado “Ou não penso, ou não sou”, no qual a autora reconstitui o conceito de sujeito na perspectiva lacaniana, partindo da emergência da questão da subjetividade na obra de Descartes. Nessa interface entre filosofia e psicanálise, o texto prima por enfatizar que a dúvida valorizada por Descartes frutificará na abordagem psicanalítica do sujeito tomado como radicalmente dividido. A certeza cartesiana

extraída do “Penso, logo sou”, é subvertida na citação lacaniana “ ou não penso, ou não sou”, que dá título ao artigo, de modo a deslocar a certeza que no sujeito cartesiano encontrava-se situado no Eu que pensa, para uma discussão sobre a verdade do inconsciente, onde ser e pensar encontram-se em disjunção. Assim, as consequências da máxima de Lacan “Penso onde não sou, logo sou onde não penso”, são apreendidas na averiguação de seus efeitos na dupla operação de alienação no Outro e separação do Outro relativas à fundação do sujeito para psicanálise. Trata-se de um texto rigoroso que contribui para elucidar essa complexa questão.

Mantendo a linha de discussão sobre a constituição subjetiva o texto “Neurose e psicose: semelhanças e diferenças sob a perspectiva freudiana” de Michele Poletto propõe uma revisão da trajetória de Freud acerca desse tema, vindo a evidenciar que tanto na neurose como na psicose manifesta-se uma certa rebelião das tendências pulsionais frente ao ditames do mundo externo, que nunca se apresentam tal qual esperam nossos anseios, porém, as soluções produzidas pela defesa neurótica e aquela produzidas pela defesa psicótica são distintas. Enquanto na neurose o insatisfatório é substituído pela fantasia, ou pela regressão a momentos mais aprazíveis, na psicose há uma rejeição da realidade acompanhada de uma verdadeira reconstrução do mundo externo via a produção delirante e alucinatória, o que representa uma defesa bastante mais radical. O texto é bastante claro e segue uma linha de investigação que agradará bastante aos interessados nesse assunto.

Os dois últimos artigos desse número se valerão da análise de filmes e de seus personagens. O primeiro de autoria de Tiago Alves de Moraes Sarmento e Alinne Nogueira Silva Coppus focaliza o personagem Batman tal como este é apresentado no filme *Batman Begins*, de 2005, supondo-o como um sujeito neurótico e acossado por um supereu rigoroso. Nos elementos marcantes que determinam a vida do personagem aparecem ainda o luto e elementos de estranhamento que os autores supõem que acabam por conduzi-lo à elaboração do signo Batman. O texto busca trazer uma contribuição que vale a pena ser conferida, para a reflexão acerca da razão do interesse do público pela figura dos super-heróis e lança algumas hipóteses sobre a identificação destes com o sujeito contemporâneo.

O segundo artigo que se orienta pelo universo dos filmes aborda “Um Homem Sériô(2009), dos irmãos Coen. Os autores Adriano Bier Fagundes e Analice de Lima Palombini assinalam que a peculiaridade do cinema dos irmãos Coen é pensar o problema do mal que no filme citado aparecer configurado na crise própria à cultura moderna. Eles entendem que “o filme oferece indícios para pensar “vida danificada” como sintoma da

modernidade” e destacam o problema do pensamento abordado pela perspectiva da cultura judaica. O caráter ensaístico do texto que não o faz perder em rigor, lhe confere uma leveza bastante interessante para leitura.

Dessa forma, finalizamos a apresentação desse novo número, desejando aos nossos leitores, um bom aproveitamento dos textos, além de um bom deleite.

Denise Maurano
Francisco Ramos de Farias

©2012 *Psicanálise & Barroco em revista*
www.psicanaliseebarroco.pro.br
Núcleo de Estudos e Pesquisa em Subjetividade e Cultura – UFJF/CNPq
Programa de Pós-Graduação em Memória Social – UNIRIO.
Memória, Subjetividade e Criação.
www.memoriasocial.pro.br/proposta-area.php
revista@psicanaliseebarroco.pro.br www.psicanaliseebarroco.pro.br/revista

DA ESCUTA À ESCRITA: a construção do caso clínico em psicanálise

Débora Franke *

Jerto Cardoso da Silva **

RESUMO:

Este artigo possui o objetivo de buscar elementos para compreender a construção do caso clínico na Psicanálise, bem como a importância da escrita a partir de uma escuta sustentada pela sua ética, constituindo-se, portanto, em uma revisão teórica. Sendo assim, irá abordar como se dá a pesquisa em psicanálise, sua metodologia, o conceito de caso clínico e sua função, elementos para pensar a sua construção, a questão da ética envolvida na escrita de um caso clínico e algumas problematizações em relação a esse tipo de produção.

PALAVRAS-CHAVE: Caso clínico. Escrita psicanalítica. Ética na psicanálise.

* **Débora Franke.** Acadêmica do Curso de Psicologia da Universidade de Santa Cruz do Sul - UNISC

** **Jerto Cardoso da Silva.** Docente do Departamento de Psicologia da Universidade de Santa Cruz do Sul - UNISC

A psicanálise, enquanto método de investigação do inconsciente, a partir do qual se realiza um tratamento, está embasada em uma ética da escuta ao discurso, ao desejo de um sujeito. Além do compromisso direto com as pessoas que procuram livrar-se de seus entraves, os analistas inseridos em uma comunidade psicanalítica encontram-se também sob a responsabilidade com a produção de conhecimento e a evolução teórica e técnica da psicanálise.

Essa produção de conhecimento se realiza a partir da pesquisa em psicanálise, constituída pelo instrumento do relato do caso clínico e seus desdobramentos (ZANETTI; KUPFER, 2006). Portanto, cumpre fundamentar primeiramente como se dá essa pesquisa, qual a importância da mesma para a psicanálise e quais seus efeitos na clínica, para a partir daí descrever o que se entende por caso clínico e de que maneira pode ser construído o seu relato, bem como abordar questões relativas à ética implicada na sua escrita e publicação.

Escrever a clínica em psicanálise

Como colocado, dada a relevância do fazer pesquisa em psicanálise como forma de contribuir para a sua evolução enquanto saber e prática, inicia-se contextualizando essa forma de investigação expondo suas características, sua importância para a prática clínica e os efeitos que nela produz.

Os princípios norteadores da pesquisa em psicanálise não diferem daqueles que estabelecem seu exercício clínico, ou seja, são os mesmos que sustentam a prática. Desse modo, também a pesquisa se pautará pela inclusão do desejo do pesquisador na constituição do enigma que busca desvelar através do seu trabalho. A essa inclusão do desejo chamamos transferência, entendida como sendo o fundamento de todo o trabalho de pesquisa em psicanálise e que permite situar a noção de realidade com a qual operamos. Essa realidade baseia-se na premissa de que a mesma é sempre discursiva e pulsionalmente produzida, de modo que a ética na qual a pesquisa se sustenta é a de considerar a realidade sempre a partir da inclusão do sujeito na experiência (POLI, 2005).

Nesse sentido, o que a psicanálise nos indica é que toda a relação do sujeito com o mundo é mediada pela realidade psíquica, por isso a importância de considerá-la antes de qualquer outro fator em uma pesquisa psicanalítica (Figueiredo & Machado, 2000).

Sendo assim, a ética da psicanálise é exclusiva dessa forma de fazer pesquisa, condicionando a investigação ao desejo de formação em psicanálise:

Nosso trabalho de escutar o inconsciente é aquele que reconhece ao sujeito um lugar na linguagem, no qual o processo de alienação/separação indica uma direção ética: não à exclusão do sujeito, isto é, não a um sujeito sem Outro, não alienado ou fora da linguagem; mas também, não a um sujeito sem corpo, sem lugar de expressão singular no circuito das pulsões (POLI, 2005, p. 46).

A partir do exposto, tem-se que a ferramenta metodológica na pesquisa em psicanálise é a construção do caso clínico, cuja sistemática de análise dos dados não é restrita ao domínio do signo, em conteúdo ou discurso, mas sim ao domínio do significante e, assim, do sentido. Desse modo, a base para isso é a leitura dirigida pela escuta, para que se possa identificar novos significantes nos dados trazidos por sua investigação. Essa é então a essência da pesquisa em psicanálise: promover a abertura de sentidos para os dados sobre os quais o pesquisador está debruçado (MOURA; NIKOS, 2001).

O ato de escrever a clínica inscreve, então, o ato clínico, transformando-o em teoria, visto que as construções conceituais daí decorrentes são edificadas concomitantemente às reflexões sobre a experiência clínica, representadas nas histórias clínicas. Para isso, faz-se necessário não haver dissociação entre teoria e prática, entre pesquisador e objeto de pesquisa na psicanálise (OLIVEIRA, 2004).

Conforme Queiroz (2005), escrever a clínica é um ato simbólico que permite a metaforização da experiência psicanalítica, servindo de base para construções metapsicológicas de modo a elaborar um novo saber no corpo da psicanálise. Essa escrita a partir de fragmentos clínicos não ocorre sem que o pesquisador psicanalítico situe a si próprio também, visto que a análise se dá no espaço da transferência, na qual estão sempre implicados analisando e analista.

A importância da relação transferencial é observada desde as histórias clínicas relatadas por Freud, as quais são um testemunho de que a escrita psicanalítica se produz a partir do lugar que ocupa aquele que escuta, ou seja, a construção do caso revela, assim, a posição que o analista assume no discurso do Outro (Oliveira, 2004). Então, não é somente a análise que se desvela a partir da escrita, mas sim a própria posição do analista, sendo

possível ao paciente, a partir da leitura, intervir no discurso do analista, de maneira que a análise se transforma, “vira pelo avesso”, conforme Queiroz (2005).

Da mesma forma, Oliveira, ao lembrar a invenção da psicanálise, coloca que “Com a entrada em cena da ‘orelha freudiana’, o paciente passou a ocupar o lugar outrora reservado ao médico; tornou-se criador, relator e romancista, inventando um discurso e fabricando seu caso” (OLIVEIRA, 2004, p. 84).

Mezan (1998) comenta que o fato de se saber objeto de um estudo por parte do analista não é algo inteiramente inocente no andamento do processo analítico e mesmo na resolução da transferência. Isso porque quando se escreve sobre um paciente, isto ainda é parte da análise desse paciente, sendo um diálogo com ele. Mesmo que o escrito seja dirigido a leitores em geral, o autor coloca que o paciente é sempre um dos mais importantes destinatários do escrito.

Além disso, a escrita também assume consequências para a análise, possui uma ação na clínica funcionando como um ato analítico nas situações em que o sujeito lê o seu caso. A história falada, a história escrita e a história lida constituem três momentos de reorganização do simbólico, de modo que o escrito funciona como um terceiro na relação analisando-analista (QUEIROZ, 2005).

Conforme Nicole Berry (apud MEZAN, 1998, p. 219), “A escrita é a renovação desta experiência em que falo comigo mesma, antes de falar ao outro, antes de refletir utilmente. Ela é pôr confiança em mim mesma, luta contra as perseguições internas que me imponho: críticas, racionalizações, recusa”. Em sua opinião, é vital a presença de um terceiro para o desenrolar do tratamento, seja esta presença a da escrita, da palavra ou do pensamento. Assim, o terceiro pode ser o próprio analista escrevendo para outro e dessa forma tomando distância.

O método do relato de casos clínicos situa-se, então, na passagem da experiência psicanalítica para a elaboração teórica, constituindo-se assim o primeiro passo e ao mesmo tempo o passo fundamental para o encontro da experiência da análise com a elaboração teórica. Em outras palavras, é por meio do relato que se terá acesso ao caso e a tudo o que ele suscitará em nós (ZANETTI; KUPFER, 2006).

Caso clínico: conceito e função

Conforme Nasio (2001), a expressão “caso” designa um interesse muito particular de um analista a respeito de um paciente, o que leva, muitas vezes, a um intercâmbio de experiência com colegas, seja na forma de supervisão, grupos de estudo, dentre outros. Outras vezes, esse interesse acaba produzindo uma observação clínica que constituirá o que se chama de caso clínico. Sendo assim, o caso exprime, então, a própria singularidade do ser que sofre e da fala que nos dirige.

Em outras palavras, o caso é um “relato de uma experiência singular, escrito por um terapeuta para atestar seu encontro com um paciente e respaldar um avanço teórico” (NASIO, 2001, p.11). O caso clínico é, então, a possibilidade de se privilegiar o tratamento de um sujeito na sua singularidade, incluindo na sua construção os efeitos transferenciais do próprio trabalho (OLIVEIRA, 2004).

A escrita pode ser tanto de uma sessão, do desenvolvimento de uma análise ou da exposição da vida e sintomas de um paciente, mas sempre será um texto para ser lido e discutido, pois narra uma situação clínica que expõe uma elaboração teórica. Por isso, Nasio pontua que ele pode ser considerado como “a passagem de uma demonstração inteligível a uma mostra sensível, a imersão de uma ideia no fluxo móvel de um fragmento de vida, e podemos, finalmente, concebê-lo como a pintura viva de um pensamento abstrato” (NASIO, 2001, p. 12).

Para Viganò (apud FIGUEIREDO, 2004), o termo caso, a partir de sua significação original no latim, significa um encontro direto com o real, com aquilo que não é dizível e assim, impossível de ser suportado. Já o termo clínica refere-se a debruçar-se sobre o leito do doente e produzir um saber a partir daí. Dessa forma, a autora resume que a construção de um caso clínico na psicanálise seria então “o (re)arranjo dos elementos do discurso do sujeito que “caem”, se depositam com base em nossa inclinação para colhê-los, não ao pé do leito, mas ao pé da letra” (FIGUEIREDO, 2004, p. 79).

Conforme Moura e Nikos (2001), o caso é o resultado da comunicação de uma experiência na qual o terapeuta escolhe uma situação de tratamento para desenvolver sua pesquisa. Para os autores, essa comunicação inicia com o registro de apontamentos anamnésicos que compõem uma história clínica e uma evolução das sessões de determinado período de tempo. A utilidade desta é a de servir como parâmetro para a discussão da teoria subjacente ao caso, ou seja, provocando uma problematização da teoria e uma tentativa de apoiar sua modificação ou confirmação.

Freud, ao falar do objetivo de um escrito clínico, coloca que este serve para expor o que ele chama de estrutura, ou seja, aquilo que se encontra recoberto ou sobreposto pelas camadas de material clínico, não sendo visível “a olho nu”. O objetivo do relato é então o de selecionar esse material clínico, de modo a contribuir para uma melhor compreensão de determinada estrutura (MEZAN, 1998).

Nesse sentido, o relato de um caso clínico possui a peculiaridade de transmitir a teoria dirigindo-se à imaginação e emoção do leitor, de modo que o jovem clínico, leitor do caso, aprenderá a psicanálise de maneira ativa e concreta, pois imagina-se ocupando alternadamente o lugar do terapeuta e do paciente. Essa é, então, a função didática do caso, transmitir a psicanálise através do relato de uma situação clínica, isso porque a observação clínica e o conceito que ela ilustra estão tão imbricados que a observação substitui o conceito e torna-se metáfora dele (NASIO, 2001).

Quando ocorre do caso ultrapassar seu papel de ilustração e metáfora, tornando-se gerador de conceitos, chamamos a isso função heurística do caso, conforme Nasio (2001). Isso se dá quando um exemplo clínico é tão frutífero que promove a produção de novas hipóteses que enriquecem a trama da teoria. Quando isso ocorre, conforme Moura e Nikos (2001) é porque a construção do caso, mais do que descrever uma realidade psicológica através do exame de uma história, traz à luz uma hipótese metapsicológica, e para que haja a construção do caso é preciso que a situação psicanalítica de supervisão sirva como espaço de interlocução entre o analista e a alteridade supervisora, pois assim o supervisor cumpre a função de alteridade na construção do caso clínico.

Zanetti e Kupfer (2006) também trazem essa questão da supervisão na construção do caso clínico e acrescentam a ela o lugar da narração. Ao narrar um caso o analista relata ao supervisor o que o paciente falou e o que isso suscitou, provocou dentro da relação transferencial, e fez com que se debruçasse nos enigmas que compõem o caso. Nesses dois processos então, o de supervisão e o de construção do caso (escrita), o endereçamento do discurso, em forma de narração, a um outro/Outro em quem se supõe um saber é o que permeia ambos, sendo práticas baseadas na palavra, na linguagem, e, portanto parceiras do processo analítico.

Essa narração do caso, seja na forma da supervisão ou do relato do caso, é necessária para que o analista possa voltar ao caso e ouvi-lo de um outro lugar, caso contrário poderá ficar amarrado no sintoma, repetindo um posicionamento provocado por essa captura, pouco podendo fazer pelo paciente (ZANETTI; KUPFER, 2006).

Oliveira (2004) coloca, por sua vez, que a escrita do caso clínico pode ser situada como uma forma de elaborar os restos irreduzíveis de uma análise, os detritos que comportam os elementos resistenciais da escuta. Ao citar Edson de Souza pontua que o caso não é somente um exercício de teoria, mas sim um trabalho de movimento resistencial daquele que escuta. Assim, pode-se entender que a escrita pode ser uma tentativa de elaborar o que restou como questão de uma análise, aquilo que clama por uma simbolização.

[...] a formulação desse enigma ou dessa interrogação é papel fundamental nosso. [...] o que justificaria ainda o nome de clínico ou de analista é o fato de que “se possa lidar precisamente com este buraco que, além do mais, é o que faz com que esse caso, que ali se transforma num caso, seja precisamente neste ponto que se torna caso: onde bordejamos esse buraco de ignorância e nos decidimos a lidar com ele. (ZANETTI; KUPFER, 2006, p.173).

Para isso, trata-se de retrair com detalhe os caminhos, construções e saberes mobilizados no decorrer da análise, considerando o tempo dos efeitos para produzir uma significação. A pesquisa deve então apreender esse movimento em seus desdobramentos, possibilitando além da compreensão do caso, quem sabe uma nomeação em relação ao diagnóstico – este entendido de forma estrutural conforme proposto pela teoria psicanalítica (o modo de cada sujeito lidar com a castração), e não no sentido nosológico, psiquiátrico (FIGUEIREDO; MACHADO, 2000). Ou seja, trata-se, ao escrever um caso, de poder situar a posição do sujeito na constituição de sua fantasia fundamental (ZANETTI; KUPFER, 2006).

De acordo com Mezan (1998), escrever é provavelmente catarse e elaboração ao mesmo tempo – uma catarse elaborativa, porque no movimento de retomar, pensar, procurar ligar as imagens em frases, opera-se um certo distanciamento.

No que compete à distância com relação à situação transferencial, Clément narra a seguinte história:

[...] havia duas tribos de índios que viviam na mesma margem do rio; viviam brigando, às turras uma com a outra. Um belo dia, os dois caciques se reúnem e decidem que uma das tribos vai atravessar o rio e se instalar na margem oposta. Mas até onde a segunda tribo deve se afastar da primeira? Depois de pensar, o cacique da tribo que fica na primeira margem diz para o cacique da que atravessará o rio: vocês atravessem o rio e comecem a andar. Andem até chegar a um ponto de onde já não possam avistar a nossa aldeia, mas de onde se possa ainda ver a fumaça do nosso fogo: essa vai ser a distância ótima. Nem tão perto que fiquemos brigando o tempo todo, nem tão longe que vocês não possam ver a nossa fumaça, nem nós vermos a fumaça de vocês (MEZAN, 1998, p. 239).

Assim, Mezan (1998) coloca que escrever serve justamente para estabelecer essa distância ótima, a partir da qual o analista retoma o seu lugar de analista. O escrito, então,

funciona como a continuação do diálogo com o paciente, mas com um paciente criado segundo as necessidades e o padrão de medida do analista. De qualquer forma, mesmo com essa criação, algo do que foi se conserva. O paciente sobre o qual se escreve é de certa forma um personagem, mas como tal está calcado sobre alguém que efetivamente existe (QUEIROZ, 2005).

A construção do caso é então a refundação da experiência da análise, ocorrendo em uma situação psicanalítica de pesquisa, onde o destino da transferência não é a liquidação, mas sim sua instrumentalização. O analista dá seu testemunho por escrito, o qual poderá servir de referência a outras pesquisas e à gestão de novos problemas e hipóteses (MOURA; NIKOS, 2001). Além disso, o caso cumpre a função de um distanciamento que permite ao analista revisitar o caso, podendo compreender aspectos até então não compreendidos.

A escrita do caso clínico

Para explicar a respeito de como escrever um caso clínico, serão apresentadas informações acerca do surgimento de um caso a partir da história de um paciente durante um tratamento analítico e de que maneira isso ocorre, informações a respeito da montagem inicial do texto, da seleção do material a partir do discurso do sujeito e das diferentes metodologias para organizar o material clínico escolhido pelo analista para guiar a sua escrita.

Sobre a gestação de um caso clínico, Nasio (2001) pontua que viço e rigor, inocência e saber são as qualidades primordiais de um clínico receptivo ao acontecimento transferencial que convoca a escrita. Este deve ser capaz de se surpreender, sendo sensível e receptivo ao encontro terapêutico, e será tão mais capaz de se surpreender quanto mais sólida for sua formação teórica.

O caso clínico supõe colocar em jogo os significantes do sujeito, suas produções com base nas elaborações que pôde construir em sua análise e a resposta do analista aos efeitos dessas elaborações no sentido de fazer surgir outros significados. Por este motivo, uma história deve se fazer caso para que se possa trabalhar em psicanálise (FIGUEIREDO, 2004).

Nesse sentido, Nasio (2001) pontua que para emergir um caso clínico é necessária, por parte do analista, a atitude de colocar-se à escuta do paciente de forma a guardar o que ele chama de esquema da análise. Esse esquema da análise constitui-se em um

conjunto de hipóteses que definem a problemática principal de um paciente, ou seja, é resultado de uma reflexão sobre os conflitos pulsionais do paciente.

Para construir esse esquema, o analista deve questionar-se sobre as fantasias dominantes do seu paciente e não mais pensar nessa elaboração até que ela precipite em uma cena, durante a análise. O esquema funciona, assim, como uma microteoria que sustenta a cena percebida, fazendo com que emerge no analista uma fantasia que exprime verdadeiramente a transferência de seu analisando, ou seja, o seu recalcado. Nas palavras do autor: “a fantasia primordial do paciente, reconstruída intelectualmente pelo analista, transforma-se, no aqui e agora da sessão e graças a um incidente transferencial, numa fantasia percebida” (NASIO, 2001, p. 21).

De acordo com Nasio (2001), são essas as condições para que o analista participe de um encontro clínico apaixonante e que desperte nele o desejo de transcrevê-lo, transformando-o em caso clínico a ser publicado.

Mezan (1998) lembra que nem sempre um trabalho como este dará origem a uma obra de arte, mas o importante é que essa construção permita uma experiência que o incorpore, o elabore e o transcenda. Além de ter um efeito intrapsíquico de ligação e elaboração para seu autor, essa criação deve conter a possibilidade de ser usufruída por outros, que de alguma forma também produzirão em si os movimentos psíquicos do criador do trabalho.

Sobre a atividade da escrita em si, Mezan (1998) comenta que existem elementos no texto que exercem uma função de dobradiça e sugere que se pense sobre isso antes de começar a escrever, de modo que se tenha uma espécie de coluna vertebral do texto e elementos organizados ao redor desta. Assim, pode-se ter um tema para cá da dobradiça e outro para lá, de maneira a orientar a escrita, partindo-se do geral de um conceito para o particular.

Pensar sobre essas mediações é importante para que ao a escrever tenha-se uma ideia de por onde começar, aonde se quer chegar e quais as etapas intermediárias que necessitam ser percorridas para este fim. Nesse sentido, o autor sugere colocar os assuntos que serão abordados em colunas, o que permitirá uma primeira visão do conjunto do material que se tem disponível para construir a escrita e servirá como um roteiro a seguir (MEZAN, 1998).

Ao iniciar o texto, Mezan (1998) sugere que seja utilizada uma frase curta, objetiva no que quer transmitir, e que não tenha muitos sinais de pontuação, subordinações,

orações, etc. Isso porque o que se quer nesse momento é chamar a atenção do leitor e sustentar essa atenção para o restante do texto.

É interessante observar como muitas vezes são apresentados casos clínicos cujo começo traz diversos dados externos da vida dos pacientes, dados estes que não fornecem nenhuma indicação dos movimentos relevantes para a análise. Nesse sentido, Mezan (1998) chama a atenção para a importância de pensar a apresentação inicial em função da sua pertinência para aquilo que será posteriormente exposto na discussão.

Ao iniciar o relato, Mezan (1998) lembra Freud ao indicar que, após as primeiras informações do caso, é interessante realizar uma pausa e fazer o que ele chama de apreciação metapsicológica da descrição clínica feita até aquele momento, visando dizer o que ela implica e o que existe de processo no material bruto narrado sob a forma de acontecimentos.

Em alguns casos relatados por Freud pode-se perceber que o começo é bastante detalhado, de maneira que a primeira transcrição é praticamente idêntica ao que ocorreu nas sessões, porém, logo em seguida esses dois aspectos se distanciam, visto que, para fazer as construções teóricas e conceituais, a ordem em que as informações aparecem já não tem mais nenhuma importância (MEZAN, 1998).

Nesse sentido, Mezan (1998) esclarece que, embora fosse desejável transcrever literalmente o que o paciente falou, não é algo imperdoável caso não seja possível, primeiro porque pode ser lembrado depois e segundo porque significa que a sessão já foi filtrada e esse filtro pode ser bastante interessante de ser pensado, por exemplo, na supervisão. Além do mais, conforme o autor, o importante não é a publicação das exatas palavras do paciente, mas sim do entendimento do seu movimento, do movimento do analista e do cruzamento destes dois movimentos na reprodução da fala do paciente, de modo que o analista poderá flagrar-se mutilando, modificando ou enfatizando esse discurso.

Por esse motivo, não é preciso se preocupar em transcrever exata e literalmente o que foi dito pelo paciente, bastando dar uma ideia geral do conteúdo, por vezes transcrevendo aquilo que mais chamou a atenção e serviu de base para uma interpretação e que se quer retomar. Assim, aquele de quem se fala no escrito clínico não é inteiramente aquele que nos procurou e nem falou exatamente como o fazemos falar no caso relatado a partir do tratamento (MEZAN, 1998).

Diz-se, então, que o paciente é criado porque se baseia em alguém que efetivamente foi atendido pelo analista, mas que não corresponde-lhe ponto por ponto, primeiro devido à necessidade de selecionar, e segundo pela necessidade de impedir que a

pessoa seja identificada. O resultado é uma construção análoga ao indivíduo real, mas não idêntica (MEZAN, 1998).

A exemplo do que coloca Mezan, Nasio (2001) também refere que o relato de um encontro clínico nunca é o reflexo fiel de um fato concreto, mas sua reconstituição fictícia. O exemplo nunca é um acontecimento puro e exato, mas sim uma história reformulada e construída a partir da lembrança de uma experiência terapêutica marcante. Isso só pode ser fictício uma vez que essa reformulação passa pelo filtro da vivência do analista, o qual também readaptará essa experiência conforme a teoria que pretende ou precisa validar, redigindo, além disso, conforme os limites da escrita.

Conforme lembra Nasio (2001), o analista reescreve a história com a influência de seu desejo, sua lembrança, pensando nela a partir de uma teoria e transcrevendo a experiência em uma linguagem compreensível por todos. Todos esses planos deturpam, de certa forma, o fato real, e por isso o caso clínico resulta sempre de uma distância necessária para que se produza uma elaboração.

Zanetti e Kupfer (2006) também fazem referência a essa questão, colocando que o relato do caso já é um texto do recorte do analista, com as passagens escolhidas e privilegiadas. Na mesma direção coloca Figueiredo (2004) ao lembrar que o caso não é o sujeito, mas sim uma construção com base naquilo que recolhemos de seu discurso e que nos permite inferir sua posição subjetiva, sendo o produto daquilo que se extrai das intervenções do analista na condução do tratamento e do que é selecionado a partir do seu relato.

Na construção do caso, então, o que interessa é uma memória lógica (pensando na lógica do inconsciente), mais do que uma memória cronológica, sendo que o instrumento utilizado pelo pesquisador é a transferência que ocorre nos dois momentos da pesquisa, a saber, durante o tratamento analítico e durante a supervisão do caso (MOURA; NIKOS, 2001).

Com relação ao que o paciente diz, como já mencionado, há sempre um recorte, ou seja, uma escolha de alguns aspectos que serão suficientemente interessantes para pensar o caso, o que pode ser observado já nos casos relatados por Freud. Mesmo que sejam expostos detalhes, é importante manter um equilíbrio, ou seja, transcrever minuciosamente quando necessário, mas sem perder a visão do conjunto e sua clareza para o entendimento do caso (MEZAN, 1998).

Esse esforço faz-se importante para que haja uma apresentação tão clara quanto possível dos mecanismos básicos e dos avanços metapsicológicos que este material permite

realizar. Por isso é preciso extrair uma estrutura, ou seja, uma configuração que Freud chama, em outras palavras, de uma espécie de radiografia do caso (MEZAN, 1998).

Diante dessa necessidade de selecionar o que será mais importante para o relato, de todo o material e trabalho terapêutico disponível, Mezan (1998) explica que Freud apresentava, primeiro, um quadro completo do paciente acerca de sua apresentação, queixas, sintomas, ou seja, do conteúdo das primeiras sessões e em seguida, fazia um levantamento do que possuía e teorizava sobre estes dados a partir das categorias metapsicológicas, buscando um entendimento do processo psíquico do paciente. Neste momento do relato não existia uma interpretação do conteúdo, mas sim uma categorização do que foi trazido pelo paciente em termos de tendências, defesas e compromissos engendrados. Dessa forma, Freud mostrava como categorias universais da experiência humana – pulsões, inconsciente, defesas, etc. – estavam singularizadas em um determinado caso, mas também procurava sair do imediato e singular para chegar ao abstrato.

A esse respeito, Mezan (1998) comenta sobre uma escala de abstração crescente, criada por Waelder, cujo objetivo era responder à questão epistemológica em psicanálise. Com essa escala, partindo do imediato existem seis níveis diferentes de abstração que podem ser usados como metodologia para a construção do caso clínico: dados da observação clínica, interpretações clínicas, construções para o caso, teoria clínica, metapsicologia e concepções filosóficas gerais.

Os dados da observação clínica correspondem às informações iniciais fornecidas pelo paciente (o que disse, queixas, sintomas). Interpretações clínicas são as hipóteses pensadas pelo clínico, ditas ou não ao paciente. As construções para o caso são fruto de uma maior generalização a partir de uma tentativa de encontrar uma relação de causa e efeito entre certos acontecimentos da infância e os sintomas desenvolvidos. A teoria clínica correlaciona processos e mecanismos, estabelecendo relações entre variáveis e criando hipóteses gerais, que não precisam referir-se apenas ao caso que está sendo relatado, ou seja, ela faz a dobradiça entre a singularidade do caso e a metapsicologia (nível seguinte de abstração), esta que é onde se formam os conceitos, como pulsão, angústia, desejo, inconsciente, etc. Por fim, as concepções filosóficas gerais são aquelas concepções gerais do ser humano que podem ser fundadas a partir do conhecimento psicanalítico, mas que extrapola o domínio da técnica e da teoria, visto ser uma ideia sobre o que é o homem (MEZAN, 1998).

Ao ler os casos de Freud pode-se perceber essa escala de abstração, conforme Mezan (1998). Ele inicia com os dados da observação clínica e as interpretações clínicas, para então subir até as construções, as teorias clínicas e avançar até a metapsicologia.

Lendo sobre esses níveis de abstração, pode-se pensar acerca da forma com que outras psicanalistas relatam seus casos clínicos. Ao procurar uma linha de construção minimamente comum entre Françoise Dolto, Piera Aulagnier e Maud Mannoni, pode-se encontrar que elas iniciam seus relatos com informações sobre o caso, fornecidas nas primeiras sessões pelo próprio paciente ou pelos pais, no caso de crianças pequenas, formando assim uma história clínica. Após isso, relatam um pouco das sessões realizadas com o paciente, para então partir para a teorização, construindo hipóteses e relacionando conceitos que explicam determinado sintoma ou funcionamento, comentando também sobre questões que ficaram em aberto, às quais não foi possível responder. Por fim, elaboram e propõem novos conceitos pensados a partir do caso em questão, mas que podem servir também a outros casos (DOLTO, 1981; AULAGNIER, 1989; MANNONI, 2004).

Outras metodologias existentes para a construção de um caso clínico são fornecidas por Zanetti e Kupfer (2006). Os autores comentam primeiramente sobre a metodologia proposta por Alfredo Jerusalinsky, baseada na noção de tempo lógico, segundo a qual compreender um caso significa arrancar o significante do seu monosentido e devolver-lhe a polissemia, pois sem quebrar o estreitamento da extensão simbólica não há possibilidade de compreender.

A outra metodologia diz respeito à construção literária do caso, cujo modelo considera a escrita do caso principalmente como um exercício retórico no qual este é analisado através de figuras retóricas, como metáforas, metonímia, etc., que remetem aos afetos e suas representações. A terceira metodologia proposta foi extraída da noção de construção para Freud, cuja escrita parte de um ponto fixo em torno do qual se elabora o caso (ZANETTI; KUPFER, 2006), semelhante ao que foi anteriormente exposto conforme Mezan.

Por fim, Mezan (1998) lembra, ainda, que ao finalizar a escrita do caso é importante atentar para a questão do polimento do texto, pois é nesse fato que se vê o cuidado do autor com o leitor, sendo uma manifestação de cortesia a entrega de um texto bem acabado.

A questão ética e algumas problematizações

Por fim, faz-se necessário considerar a importância da ética na escrita psicanalítica, bem como abordar a diversidade de opiniões acerca da construção e publicação de casos clínicos, o que expõe dificuldades colocadas por essa tarefa tão importante para a psicanálise.

Com relação à ética implicada na escrita de um caso clínico, Nasio (2001) pontua que se faz necessário mascarar todos os dados e detalhes que possam identificar o paciente. O autor também opina de que é importante fazer com que o paciente leia o documento, solicitando sua concordância para a publicação ou comunicação. Por fim, também recomenda que, para não perturbar o curso normal do tratamento e poder redigir a partir do conjunto do material do tratamento, é preferível construir o caso clínico e entrar em contato com o paciente depois de terminada a análise.

Essa colocação é encontrada também nas “Recomendações aos médicos que exercem a psicanálise” de Freud quando ele diz que não é bom trabalhar cientificamente num caso enquanto o tratamento ainda está em andamento. Para Freud, os casos mais bem sucedidos são aqueles em que se avança sem ter um intuito em vista, o que permite se surpreender, recomendando que o material somente deva ser submetido a um processo sintético e de elaboração após a análise ter sido concluída (FREUD, 1912).

Nesse sentido também pontua Figueiredo (2004), pois a construção do caso toca a verdade do sujeito, podendo então provocar situações de difícil manejo. Por outro lado, na sua opinião, também não se pode fugir disso, sob pena de estarmos abrindo mão de nosso mandato clínico e mantendo a cronificação que tanto condenamos pela convivência com a inércia da doença, o que leva também à desresponsabilização. Opiniões favoráveis à construção do caso clínico durante a análise, devido à possibilidade de surgimento de novos sentidos também para o paciente, foram expostas no começo deste texto, ao citar Mezan e Queiroz.

Freud pensa que as distorções para a não identificação da identidade do paciente são inúteis, pois se forem pequenas não conseguirão proteger essa identidade, e se forem muito grandes prejudicarão a compreensão do caso. Sendo assim, é mais interessante optar pela omissão de alguns dados que podem ser reveladores, do que pela distorção de informações (MEZAN, 1998).

A partir do momento em que o pesquisador seleciona, de todo o discurso do paciente, o dispositivo que irá canalizar um aspecto que o caso permite desenvolver, por mais singular que este seja, a sua escrita sempre exigirá de certa forma a perda do “vivido” como

recurso necessário à sistematização metodológica. Por esse motivo, a escrita de um caso clínico é uma síntese problemática na opinião de alguns autores, pois muitas vezes fica reduzida a uma objetividade que, apoiada na teoria, confere sentidos nem sempre observáveis no caso examinado e estudado (MOURA; NIKOS, 2001).

Peres (2002) também traz questionamentos nesse sentido, pois apesar de entender a importância de falar da clínica, problematiza a questão da possibilidade de se relatar uma análise, verdadeiramente. Sobre isso, lembra que não há registros de Lacan acerca de seus analisandos, dele tem-se apenas o silêncio com relação a essa questão, e a autora reflete que esse silêncio não decorreu apenas de um cuidado ético. Existem, portanto, dificuldades quanto à transmissão dos casos clínicos, principalmente quando se parte de premissas herdadas da medicina, cujos caminhos não são exatamente apropriados para a prática psicanalítica.

Através dos casos clínicos sempre se busca demonstrar e ilustrar o fazer, pensar e saber psicanalítico, dentro de um padrão mínimo de compreensibilidade, mesmo sabendo que o sujeito do inconsciente está sempre a nos escapar. Por isso, a redução do relato aos parâmetros do já sabido da teoria é, para Peres (2002), uma forma de lidar superegoicamente com a clínica, impedindo o surgimento do novo, do excepcional e do singular de cada caso, porém a autora observa que é nesse ponto de conhecimento que se baseia grande parte dos relatos clínicos.

Essas opiniões diferem das de outros autores, cujas colocações foram expostas ao longo deste trabalho, para os quais essa questão da seleção do material clínico e da criação de um personagem que jamais poderá ser exatamente o sujeito que nos procura é algo necessário para o distanciamento e para a elaboração do material clínico trazido pelo paciente.

Sendo assim, pode-se perceber o quão desafiadora é a atividade de construção de um caso clínico e quão atentos devemos estar em relação a todos os aspectos envolvidos nessa produção, a fim de sustentar a ética proposta pela psicanálise e ao mesmo tempo contribuir para os avanços necessários à sua teoria e técnica. De qualquer modo, a escrita permanece sendo um instrumento de grande valor para o fazer psicanalítico, na medida em que permite o afastamento necessário para a elaboração do caso, a retomada do lugar de analista com a possibilidade de realizar uma nova escuta a partir da teoria, independentemente de sua publicação posterior.

O escritor que se propõe a escrever um caso precisará, então, estar disposto a capturar o enigma do caso, que muitas vezes encontra-se perdido entre as teorias que se estabelecem sobre ele, descobrir e construir os significantes que o compõem, devolver-lhes a

polissemia, proporcionar uma maior extensão da cadeia simbólica do caso e dar-lhe vida durante sua composição (ZANETTI; KUPFER, 2006).

Referências

AULAGNIER, P. *O aprendiz de historiador e o mestre-feiticeiro: do discurso identificante ao discurso delirante*. São Paulo: Escuta, 1989.

DOLTO, F. *O Caso Dominique*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1981.

FIGUEIREDO, A. C. A construção do caso clínico: uma contribuição da psicanálise à psicopatologia e à saúde mental. *Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental*. Ano VII, n° 1, p. 75-86, março/2004.

FIGUEIREDO, A. C.; MACHADO, O. M. R. O diagnóstico em psicanálise: do fenômeno à estrutura. *Ágora*, v. 3, n. 2, p. 65-86, jul/dez 2000.

FREUD, S. (1912). Recomendações aos médicos que exercem a psicanálise. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1996. V. XII.

MANNONI, M. *A primeira entrevista em psicanálise: um clássico da psicanálise*. Rio de Janeiro, Elsevier, 2004.

MEZAN, R. *Escrever a clínica*. São Paulo: Casa do Psicólogo, 1998.

MOURA, A.; NIKOS, I. Estudo de caso, construção do caso e ensaio metapsicológico: da clínica psicanalítica à pesquisa psicanalítica. *Pulsional Revista de Psicanálise*. Ano XIII, n° 140/141, p. 69-76, 2001.

NASIO, J. D. Que é um caso? In: *Os grandes casos de psicose*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.

OLIVEIRA, I. M. A. de. O caso clínico na instituição pública: polifonias desejanter. *Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental*. Ano VII, n. 3, p. 82-93, set./2004.

PERES, U. T. O caso clínico, mal-estar na transmissão. *Pulsional Revista de Psicanálise*. Ano XV, n. 155, p.28-35, 2002.

POLI, M. C. Pesquisa em Psicanálise. *Revista da Associação Psicanalítica de Porto Alegre*. Porto Alegre, n° 29, p.42-47, 2005.

QUEIROZ, E. F. Inclinar-se para a escuta e inclinar-se para a escrita. *Pulsional Revista de Psicanálise*. Ano XVIII, n. 184, p. 60-64, dez./2005.

ZANETTI, S. A. S.; KUPFER, M. C. M. O relato de casos clínicos em psicanálise: um estudo comparativo. *Estilos da Clínica*, v. 9, n. 21, p.170-185, 2006.

**FROM LISTENING TO WRITING: THE CONSTRUCTION OF A CLINICAL CASE
IN PSYCHOANALYSIS**

ABSTRACT:

The aim of this paper is to go in pursuit of elements to understand the construction of a clinical case in Psychoanalysis, as well as the importance of writing based on listening sustained by its ethics, therefore, turning into a theoretical revision. As a result, it will address the way research is conducted in psychoanalysis, its methodology, the concept of clinical case and its function, elements to figure out its construction, the ethical question involved in the writing of a clinical case and some problems resulting from this type of production.

KEYWORDS: Clinical case. Psychoanalysis. Ethics.

**DE L'ECOUTE A L'ECRITURE: LA CONSTRUCTION DU CAS CLINIQUE EN
PSYCHANALYSE**

RÉSUMÉ:

Cet article a pour objectif d'y aller à la recherche des éléments afin de comprendre l'élaboration du cas clinique en psychanalyse, ainsi comme l'importance de l'écrit à partir d'une audition soutenue par leur éthique, et, par conséquent, à un examen théorique. Ainsi donc, il abordera la manière comme est faite la recherche en psychanalyse, sa méthodologie, le concept du cas clinique et sa fonction, les éléments de réflexion à sa construction, la question de l'éthique liées dans la rédaction d'un cas clinique et certaines problématisations par rapport à ce genre de production

MOTS-CLÉS: Histoire de cas. La psychanalyse. L'éthique.

Recebido em 16-08-2012

Aprovado em 30-08-2012

©2012 *Psicanálise & Barroco em revista*

www.psicanaliseebarroco.pro.br

Núcleo de Estudos e Pesquisa em Subjetividade e Cultura – UFJF/CNPq

Programa de Pós-Graduação em Memória Social – UNIRIO.

Memória, Subjetividade e Criação.

www.memoriasocial.pro.br/proposta-area.php

revista@psicanaliseebarroco.pro.br www.psicanaliseebarroco.pro.br/revista

REFLEXÕES SOBRE O NORMAL E O PATOLÓGICO E A ÉTICA DA PSICANÁLISE

*Claudia Ciribelli Rodrigues Silva**

RESUMO:

O presente trabalho tem como objetivo articular o conceito de normal e patológico, com base na reflexão proporcionada pelo filósofo Georges Camguilhem em sua clássica obra “O Normal e o Patológico”, com a teoria e a prática psicanalítica, pensando em como esses conceitos perpassam tanto a construção teórica da psicanálise freudiana como a direção do tratamento. Dessa forma, propõe-se traçar aproximações e distanciamentos entre esses dois marcos teóricos, ressaltando a importância dessa discussão para a compreensão da ética psicanalítica.

PALAVRAS-CHAVE: Normal. Patológico. Ética. Psicanálise.

* **Claudia Ciribelli Rodrigues Silva.** Graduada em Psicologia pela Universidade Federal de Juiz de Fora. Mestranda em Saúde Coletiva pelo Instituto de Medicina Social da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

O normal e o patológico

Na clássica obra “O Normal e o patológico”, publicada em 1943, Canguilhem introduz o problema por ele apresentado, afirmando que: “É, sem dúvida, à necessidade terapêutica que se deve atribuir a iniciativa de qualquer teoria ontológica da doença” (p. 9). Apesar de não se referir especificamente à psicanálise, ainda que se refira a ela em alguns momentos, tal afirmação pode ser feita também no campo da clínica psicanalítica. Com Freud, desde suas experiências com as histéricas, vemos a inseparabilidade da teorização sobre a essência das patologias e sua clínica. E é essa característica que permite que a psicanálise se proponha, desde seus primórdios, a se constituir como uma práxis. Contudo, se é possível ousar generalizar a afirmação de Canguilhem para qualquer exercício de cunho clínico (seja ele médico, psicológico, psicanalítico, ou outro), a técnica empregada por cada um marcará uma diferença ética entre eles. Reforço ser uma diferença ética, além de técnica, seguindo o raciocínio de Gondar (2010), que chama atenção para o fato de que, quando nos endereçamos a sujeitos, qualquer escolha técnica torna-se também uma escolha ética.

A continuidade dos fenômenos normais e patológicos

Coutinho-Jorge (2010), no que concerne ao desenvolvimento da pesquisa psicanalítica sobre a ontologia dos estados patológicos, afirma que:

Desde seus estudos iniciais sobre os sonhos e a psicopatologia da vida cotidiana, Freud esteve sempre tentando isolar, na estrutura daquilo que é considerado patológico, alguns pontos que são denominadores comuns ao que é considerado campo da normalidade. (p. 127).

Como demonstração desse intento, temos o exemplo do luto e da melancolia, no qual Freud aproxima os dois mecanismos, apesar de situar o primeiro no campo do normal e o segundo no campo do patológico. Essa “continuidade” – que não necessariamente diz de uma homogeneidade – dos processos normais e patológicos é amplamente analisada por Canguilhem (1943), e sua análise pode contribuir para situar, por aproximações e contrapontos, a postura psicanalítica perante o assunto.

É preciso lembrar que Freud inventou a psicanálise em um contexto histórico impregnado pelo positivismo comteano. O filósofo francês Auguste Comte é defensor do princípio conhecido como princípio de Broussais, segundo o qual a doença se difere da saúde pela mudança de intensidade, isto é, trata-se de uma diferença quantitativa, pela falta ou pelo excesso. Outro defensor dessa ideia foi o médico e fisiologista Claude Bernard, também de origem francesa.

Canguilhem (1943) questiona tal entendimento ao argumentar que “a continuidade dos estágios intermediários não anula a diversidade dos extremos” (p. 25), e ao demonstrar como as palavras empregadas por Broussais e Comte evidenciam seu caráter qualitativo e normativo, tais como deteriorar, alterar, etc. Segundo Canguilhem,

É em relação a uma medida considerada válida e desejável – e, portanto, em relação a uma norma – que há excesso ou falta. [...] Esse estado normal ou fisiológico deixa de ser apenas uma disposição detectável e explicável como um fato, para ser a manifestação do apego a algum valor. (p. 25-26).

Aqui temos a diferenciação fundamental feita por Canguilhem entre os dois tratamentos dados à normalidade: o normal em seu sentido estatístico, ou seja, puramente descritivo, e o normal no sentido terapêutico, isto é, normativo. O primeiro trata de descrever os fatos como eles predominantemente são, enquanto o segundo tem sempre a norma como referência, comparando os fatos como eles são com como eles devem ser. Seguindo essa distinção, anomalia é o termo cabível para falar de algo não usual, no sentido estatístico, e anormal para o desvio normativo. Isso implica dizer que nem toda anomalia é patológica. Voltaremos a essa discussão adiante. Antes, vejamos como Freud inscreve sua concepção de normal e patológico nessa discussão.

Freud também tentou explicar o funcionamento do sistema nervoso através de fatores quantitativos desde 1892, no “Esboço para a comunicação preliminar”, de 1893. A primeira compreensão freudiana sobre a patologia é baseada na homeostase interna, explicada pelo desequilíbrio energético do psíquico (PRATA, 1999)¹. Isso pode ser parcialmente entendido pela influência indireta de Claude Bernard, cuja obra influenciou diretamente o pensamento de Breuer.

Entretanto, Freud foi se distanciando do positivismo que marcou seus primeiros escritos. Prata (1999) cita alguns fatores que explicitam esse distanciamento gradual: a ideia

¹ “Parece que os sintomas crônicos correspondiam a um mecanismo normal; são deslocamentos, em parte, ao longo de uma via normal (modificação interna) de somas se excitação que não foram dissipadas.” (FREUD, 1892).

de singularidade do sujeito, a crítica à concepção de patologia como essência e a defesa de um sentido no discurso da loucura.

Mesmo a ideia de homeostase freudiana se refere a uma homeostase única para cada sujeito, sendo impossível qualquer tentativa de padronizar uma mensuração, como proposto pelo saber positivista. No entanto, como ressalta Prata (1999, p. 54), “mesmo com o fato de Freud destacar que não há uma relação entre um limiar quantitativo ideal e a saúde do sujeito, a patologia é ainda remetida à questão de uma regulação interna”.

A doença do médico e a doença do doente

Contudo, parece ainda de maior valia, para a reflexão sobre a ética psicanalítica, a discussão trazida por Canguilhem (1943) sobre as ideias de René Leriche. Inicialmente, Leriche define saúde como “a vida no silêncio dos órgãos” e doença como “aquilo que perturba os homens no exercício normal de sua vida e em suas ocupações e, sobretudo, aquilo que os faz sofrer” (LERICHE, 1936 apud CANGUILHEM, 1943, p. 57). Dessa forma, o indivíduo saudável é aquele que não tem consciência do próprio corpo, e a autorização para a intervenção clínica partiria da experiência subjetiva de desconforto do indivíduo.

Porém, Leriche modifica sua concepção de doença, entendendo que a mesma focaliza o ponto de vista do doente, e não do médico. Ele assume a possibilidade de existirem doenças “sem ruídos”, e afirma que “se quisermos definir a doença será preciso desumanizá-la”, já que “na doença, o que há de menos importante, no fundo, é o homem” (LERICHE, 1936, apud CANGUILHEM, 1943, p. 58). Assim, é possível separar doença da experiência do doente, tal como a alta-tecnologia de exames médicos facilmente possibilita à medicina nos dias atuais. Esse “progresso” científico é, contudo, eticamente vedado ao psicanalista. Freud (1929) alerta que “se um conflito instintual² não está presentemente ativo, se não está manifestando-se, não podemos influenciá-lo, mesmo pela análise” (p. 247).

Canguilhem é claro ao dizer que a medicina não é uma ciência, mas uma clínica que faz uso de conhecimentos produzidos pela ciência. Porém, parece-nos que o processo de afastamento da medicina da clínica, na tentativa de se tornar uma ciência, como a física ou a matemática, não foi possível sem o apagamento da singularidade dos sujeitos. E, por isso, Ansermet (2003) localiza o apelo à psicanálise como a tentativa de resgatar a singularidade,

² A tradução mais adequada, segundo consensos mais recentes, seria pulsional, e não instintual.

sempre presente. Afinal, “mesmo quando certas determinações são conhecidas, fica sempre uma parte indeterminada em relação à qual somente o sujeito pode se determinar” (ANSERMET, 2003, p. 8).

Um aspecto interessante discutido por Leriche é a experiência da dor que, segundo ele, não estaria no plano da natureza, já se apresentando como doença e não tendo função alguma no organismo normal. Por outro lado, Canguilhem (1943) mostra como é através da experiência da dor que obtemos a coincidência total da doença e do doente. Com isso, Canguilhem começa a se aproximar das concepções de normalidade e patologia compartilhadas pela psicanálise. Ele cita Eugène Minkowski para refletir sobre a relação entre anomalia e singularidade, dizendo que “é pela anomalia que o ser humano se destaca do todo formado pelos homens e pela vida. É ela que nos revela o sentido de uma maneira de ser inteiramente “singular” [...]” (MINKOWSKI, 1938 apud CANGUILHEM, 1943, p. 79). Assim, Canguilhem vai defender a tese de que a norma é, antes de tudo, uma norma individual, e o normal um julgamento de valor, e não de realidade. E completa: “Em última análise, são os doentes que geralmente julgam – de pontos de vista muito variados – se não são mais normais ou se voltaram a sê-lo” (p. 81).

O sujeito e sua norma

Como anteriormente dito, para Canguilhem, nem toda anomalia é necessariamente patológica, diversidade não é sinônimo de doença. Enquanto a anomalia se manifesta no espaço – em comparação com os pares – a doença se manifesta no tempo. O doente é doente em relação a si, e não aos demais. Para ele, “patológico implica pathos, sentimento direto e concreto de sofrimento e de impotência, sentimento de vida contrariada” (p. 96).

Em resumo, no pensamento canguilhemiano,

Não existe fato que seja normal ou patológico em si. A anomalia e a mutação não são, em si mesmas, patológicas. Elas exprimem outras normas de vida possíveis. Se essas normas forem inferiores – quanto à estabilidade, à fecundidade e à variabilidade da vida – às normas específicas anteriores, serão chamadas patológicas. Se, eventualmente, se revelarem equivalentes – no mesmo meio – ou superiores – em outro meio –, serão chamadas normais. Sua normalidade advirá de sua normatividade. O patológico não é a ausência de norma biológica, é uma norma diferente, mas comparativamente repelida pela vida. (CANGUILHEM, 1943, p. 103).

Isso permite uma aproximação com a teoria do sintoma na psicanálise. O sintoma, substituto de uma satisfação sexual, seria uma norma de funcionamento diferenciada, a melhor possível naquele momento para aquele sujeito, e não a ausência de norma.

O texto de Canguilhem mostra, ainda, como indivíduo e meio não são normais ou anormais considerados separadamente. É sempre na relação entre eles que se pode considerar uma norma sã ou patológica.

A referência à norma também está presente em Freud quando, por exemplo, ao discorrer sobre o desenvolvimento sexual, ele fala em desvios da pulsão sexual, como, por exemplo, sobre a homossexualidade, nos “Três ensaios sobre a teoria da sexualidade” em 1905. Falar em desvio pressupõe a existência de uma direção correta, normal. Porém, Prata (1999, p. 58) afirma que “se por um lado Freud utiliza a terminologia “norma”, por outro parece que ele mesmo já adianta que a norma é uma norma suposta em dado lugar, em dado tempo”.

O redimensionamento do normal e do patológico a partir do conceito de pulsão de morte

Nesse primeiro momento da teoria freudiana, o patológico para Freud, atrelado à idéia de homeostase interna, “remete-se a um conflito que causa desprazer, que aumenta o nível de energia no sujeito e, por conseqüência, produz o recalçamento” (PRATA, 1999, p. 60). Porém, o desenvolvimento do pensamento freudiano leva a um paradoxo: ao mesmo tempo em que o recalque é normal – sentido descritivo – aos indivíduos em sua constituição, ele é anormal – sentido normativo – pois é causa da neurose. A neurose seria, assim, um “recalçamento ‘excessivo’ das pulsões sexuais” (p. 67)³.

Se, por um lado, é possível identificarmos certa harmonia no pensamento de Freud e Canguilhem, é com o conceito de pulsão de morte, formulado por Freud em 1920, que essa ruptura vai se colocar de maneira radical.

Canguilhem é representante da vertente filosófica conhecida como vitalismo. Segundo essa vertente, os organismos vivos teriam um impulso, uma força, um élan vital, que atuaria sempre no sentido da preservação da vida. Para Canguilhem, assim, a vida é atividade normativa, polaridade dinâmica, na qual se inscrevem normas sãs e normas patológicas, mas

³ “A psicanálise ressalta que as repressões dessa espécie desempenham um papel extraordinariamente importante em nossa vida psíquica, mas que podem também, muitas vezes, falhar e que essas falhas da repressão constituem a precondição da formação de sintomas.” (FREUD, 1910, p. 223).

nunca a ausência de norma. Isso significa que não há indiferença biológica. Para Canguilhem (1943, p. 90), o organismo é “o primeiro dos médicos”. Por isso, apesar de a vida trazer em si a possibilidade do desequilíbrio provocado pela doença, ele é previsto como patologia. Nas palavras do próprio autor:

No entanto, por mais prevista que possa parecer, não podemos deixar de admitir que a doença é prevista como um estado contra o qual é preciso lutar para poder continuar a viver, isto é, que ela é prevista como um estado anormal, em relação à persistência da vida que desempenha aqui o papel de norma. (p. 97).

Com Freud, a pulsão de morte nos faz conceber o desequilíbrio, e não mais o equilíbrio, como algo inerente ao sujeito, e não como algo da ordem da patologia. Não é mais o recalque que causa angústia, e sim o oposto. Encontramos já em Bichat a ideia de que a instabilidade e a irregularidade são essenciais aos fenômenos vitais (CANGUILHEM, 1943).

A tendência à preservação da vida, tal qual concebida por Canguilhem e outros vitalistas, coincidiria com o objetivo das pulsões de vida. A pulsão de morte, por outro lado, mostra que o ser humano traz em si também forças que agem contra a vida, que tentam restabelecer o estado inorgânico, inanimado. Empuxo-ao-gozo, para Lacan.

Esse novo conceito vem rearranjar toda a postura ética da psicanálise, a partir da qual o conflito é, então, interminável. “Nesta perspectiva, a idéia de cura entendida nos moldes da dissolução dos conflitos, de um “bem” ou uma “normalidade” a ser atingida, será definitivamente repensada” (PRATA, 1999, p. 41)

A cura analítica e o conflito interminável

Um dos pontos relevantes trazido pela formulação do conceito de pulsão de morte, e da conseqüente ideia de que o conflito é interminável, é a impossibilidade de uma “cura” em psicanálise. É impossível atingir um ponto de normalidade absoluta que possibilitaria uma profilaxia, uma proteção do sujeito contra “abalos” do seu psiquismo.

Esse assunto é abordado por Freud em “Análise terminável e interminável”, texto de 1929, em que a preocupação freudiana – em parte explicada pelo contexto no qual se encontrava – se confunde com um certo pessimismo em relação ao que a psicanálise pode, de fato, prometer. Freud diferencia duas compreensões acerca de o que seria um “fim de análise”. A primeira é caracterizada pelo simples rompimento do processo, quando analista analisando deixam de dar continuidade ao processo analítico. Esse primeiro sentido seria

melhor designado por análise “incompleta” do que por “inacabada”. Já a segunda compreensão tem como condição, nas palavras do próprio autor,

[...] em primeiro lugar, que o paciente não esteja mais sofrendo de seus sintomas e tenha superado suas ansiedades e inibições; em segundo, que o analista julgue que foi tornado consciente tanto material reprimido, que foi explicada tanta coisa ininteligível, que foram vencidas tantas resistências internas, que não há necessidade de temer uma repetição do processo patológico em apreço. (FREUD, 1937, p. 235).

O que Freud questiona é um terceiro significado, segundo ele, muito mais ambicioso, que seria atingir um nível de “normalidade absoluta”. Sendo o conflito inerente à experiência humana, não nos é possível prever ou extinguir um conflito que só está presente de forma virtual, tampouco controlar as condições para que ele não emergja.

Assim, no fim da parte VII de seu texto, Freud acrescenta:

Nosso objetivo não será dissipar todas as peculiaridades do caráter humano em benefício de uma “normalidade” esquemática, nem tampouco exigir que a pessoa que foi “completamente analisada” não sinta paixões ou desenvolva conflitos internos. A missão da análise é garantir as melhores condições psicológicas possíveis para as funções do ego; com isso, ela se desincumbiu de sua tarefa. (p. 267).

Násio (1999) vem lembrar que a cura é um benefício por acréscimo, para Lacan, e em anexo, para Freud. Ela não é o objetivo da análise, ainda que essa traga, não raramente, algum efeito curativo. Uma análise não visa à cura, menos ainda a supressão do sintoma. A finalidade desta, antes de tudo, seria proporcionar ao sujeito a possibilidade de se colocar de forma diferente diante da falta ou, como diz Freud (1895), transformar o sofrimento neurótico em infelicidade comum.

Esses pontos parecem se aproximar da discussão de Canguilhem sobre saúde e cura. Quando ele afirma que “o doente é doente por só poder admitir uma norma” (p. 138), aproxima-se de Freud, segundo o qual, o sujeito neurótico faz uso de uma seleção de mecanismos de defesa que se fixam em seu ego e, ao invés de defender o ego de perigos, passam, eles próprios, a se constituírem perigos, sendo utilizados mesmo quando não são mais viáveis ou necessários. Assim, a rigidez da satisfação sexual imposta pelo sintoma faz dele uma “norma inferior”, no vocabulário canguilhemiano. Em contraponto, talvez pudéssemos supor que o objetivo da análise é encontrar uma “norma superior”, isto é, aquela que “comporta o que esta última permite e também o que ela não permite” (CANGUILHEM, 1943, p. 135). Expandir a normatividade do sujeito.

Dessa maneira, ousou sugerir que a análise teria seu fim quando o sujeito se encontrasse em estado de saúde. Esse estado de saúde ao qual me refiro considera a possibilidade da doença, ou seja, “estar com boa saúde é poder cair doente e se recuperar” (CANGUILHEM, 1943, p. 150). É poder, sempre, estabelecer uma nova norma. Em resumo,

Ser sadio significa não apenas ser normal em uma situação determinada, mas ser, também, normativo, nessa situação e em outras situações eventuais. O que caracteriza a saúde é a possibilidade de ultrapassar a norma que define o normal momentâneo, a possibilidade de tolerar infrações à norma habitual e de instituir normas novas em situações novas. (CANGUILHEM, 1943, p. 148).

Tanto Freud quanto Canguilhem consideram que não há como prever ou conter o meio. O meio é “infidel”. E “sua infidelidade é exatamente seu dever, sua história” (CANGUILHEM, 1943, p. 149). Assim, ser saudável implica ser tolerante à infidelidade do meio, para Canguilhem, e ampliando essa ideia para a psicanálise, ser tolerante à nossa própria infidelidade.

Referências

ANSERMET, F. Da psicanálise aplicada às biotecnologias, e retorno. *Latusa digital*. Rio de Janeiro: Escola Brasileira de Psicanálise – Seção Rio de Janeiro, n.1, ano 0, ago. 2003. p. 1-11 Disponível em: < http://www.latusa.com.br/pdf_latusa_digital_1_a3.pdf>. Acesso em: 09 dez. 2011.

CANGUILHEM, G. (1943). *O normal e o patológico*. 3. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1990.

FREUD, S. (1940-41 [1892]). Publicações Pré-psicanalíticas e Esboços Inéditos. In: *Edição Standard Brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1996. v. I.

_____. (1893-1895). Estudos sobre a histeria. In: *Edição Standard Brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1996. v. II.

_____. (1905). Três ensaios sobre a teoria da sexualidade. In: *Edição Standard Brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1996. v. VII.

_____. (1910). A concepção psicanalítica da perturbação psicogênica da visão. In: *Edição Standard Brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1996. v. XI.

_____. (1937). Análise terminável e interminável. In: *Edição Standard Brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1996. v. XXIII.

GONDAR, J. Ética, Moral e Sujeito. In: ALTOÉ, S. (org.). *Sujeito do Direito, sujeito do desejo: direito e psicanálise*. 3 ed. rev. Rio de Janeiro: Revinter, 2010, p.33-43.

JORGE, M. A. C. *Fundamentos da psicanálise de Freud a Lacan: a clínica da fantasia*. Rio de Janeiro: Zahar, 2010. v. 2.

NÁSIO, J. D. *Como Trabalha um Psicanalista?* Rio de Janeiro: Zahar, 1999.

PRATA, M. R. O normal e o Patológico em Freud. *Physis: Revista de Saúde Coletiva*, v. 9, n.1, p. 37-81, 1999.

THE MASOCHISM AND THE ECONOMICAL PROBLEM IN FREUDIAN THEORY

ABSTRACT:

This paper aims to articulate the concept of normal and pathological, based on the consideration provided by the philosopher Georges Camguilhem in his classic work "The Normal and Pathological", with psychoanalytic theory and practice, thinking about how these concepts permeate both the theoretical construction of Freudian psychoanalysis and the direction of treatment. Thus, it is proposed to draw similarities and differences between these two theoretical frameworks, emphasizing the importance of this discussion for understanding the psychoanalytic ethics.

KEYWORDS: Normal. Pathological. Ethics. Psychoanalysis.

RÉFLEXIONS SUR LA PSYCHANALYSE NORMAL ET PATHOLOGIQUE ET ÉTHIQUE

RÉSUMÉ:

Le présent document vise à articuler le concept de la normale et pathologique, basée sur la réflexion fourni par le philosophe Georges Camguilhem dans son ouvrage classique "Le normal et pathologique» avec la théorie et la pratique psychanalytiques, en pensant comment ces concepts imprègnent la fois la construction la théorie de la psychanalyse freudienne comme une direction de traitement. Ainsi, il est proposé d'établir des similitudes et des différences entre ces deux cadres théoriques, en insistant sur l'importance de ce débat pour comprendre l'éthique psychanalytique.

MOTS-CLÉS: Normale. Pathologique. De l'éthique. De la psychanalyse.

Recebido em: 24-04-2012

Aprovado em: 05-05-2012

©2012 *Psicanálise & Barroco em revista*
www.psicanaliseebarroco.pro.br
Núcleo de Estudos e Pesquisa em Subjetividade e Cultura – UFJF/CNPq
Programa de Pós-Graduação em Memória Social – UNIRIO.
Memória, Subjetividade e Criação.
www.memoriasocial.pro.br/proposta-area.php
revista@psicanaliseebarroco.pro.br www.psicanaliseebarroco.pro.br/revista

UMA ARTICULAÇÃO ENTRE O CONCEITO DE TRAUMA E O DE MEMÓRIA SOCIAL: a elaboração da experiência traumática

*Flavia de O. Friedl**
*Francisco Ramos de Farias***

RESUMO:

Aborda-se, neste artigo, a posição do sujeito em relação à experiência traumática, considerada em seus efeitos integradores e desintegradores. Para tanto, recorre-se à noção de trauma extraída do pensamento freudiano, bem como às suas reformulações, para enfim abordar as consequências das grandes catástrofes sociais na esfera da experiência individual. Parte-se do pressuposto de que o trauma é um excesso de intensidade que transborda no psiquismo, rompendo os limites relativos à representação, razão pela qual contém um resto indizível. Conclui-se que pela produção de uma escrita, entre outras possibilidades, o sobrevivente de uma catástrofe pode elaborar uma experiência traumática pela construção de memória, fazendo a passagem de condição de imagem recorrente à representação.

PALAVRAS-CHAVE: Trauma. Violência. Catástrofe. Elaboração. Memória Social.

* **Flavia de O. Friedl.** Especialista em Clínica Psicanalítica pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro e mestranda do Programa de Pós-Graduação em Memória Social da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro.

** **Francisco Ramos de Farias.** Doutor em Psicologia pela Fundação Getúlio Vargas, Coordenador do Programa de Pós-Graduação em Memória Social e Professor da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, Pesquisador do CNPq e da FAPERJ.

Introdução

Assistimos no século XX a dedicação de estudiosos de vários campos do saber no âmbito do estudo do trauma, especialmente em duas vertentes: ora este sendo considerado como uma maneira de o sujeito apropriar-se dos acontecimentos de sua história; ora, um modo de representação do passado. Não obstante, nas últimas décadas desse mesmo século, os estudos sobre o trauma ampliaram-se para reflexões coletivas que vão além das questões voltadas apenas para o sujeito na sua individualidade. Isso não quer dizer que foram perdidas as fronteiras entre o individual e o coletivo, apenas constatou-se que a experiência individual traz as marcas da submissão à violência coletiva. Assim, o sujeito retrata uma memória dolorosa que concerne ao fato de pertencer a uma dada comunidade.

O resultado da ampliação dos efeitos do trauma demonstra que esse tipo de experiência se impõe como um fenômeno bastante frequente no mundo contemporâneo. Em certo sentido, como uma experiência da qual o sujeito não tem meios de escapar. Sendo assim, os acontecimentos representam um tipo de passado doloroso que pode ressurgir, de forma violenta, colocando à prova as defesas de cada um e exigindo cada vez mais a produção de recursos para manejar as situações da vida. Com isso, o estado de desamparo se agudiza de duas maneiras. Existem situações nas quais a realidade não é reconhecida em termos de sua gravidade e outras em que, mesmo havendo reconhecimento, o homem ainda encontra-se em uma situação de precariedade, visto não dispor de tempo para elaborar mecanismos protetores que minimizem seu estado de vulnerabilidade, pois é provável que, nessas circunstâncias, o sujeito “não se identifique com a representação, nem como o irrepresentável. Trata-se daquilo que limita o êxito de qualquer prática representativa” (BUTLER, 2009, p. 180). Nesse sentido, é preciso que o sujeito crie uma história para sua vida e se reinvente constantemente.

Poderíamos afirmar que as grandes transformações do século XX e os grandes acontecimentos marcados pela violência colocaram em xeque determinados limites humanos? Não resta a menor dúvida de que conviver com as sequelas e os escombros produzidos pela violência, em sua vertente disjuntiva, requer do homem condições específicas em termos de seu funcionamento psíquico. A necessidade de inventar dispositivos para o confronto com uma ameaça contínua – em relação à qual não é mais possível localizar a fonte – deixa o homem dos dias atuais em um estado de perdição, seja em relação à impossibilidade de avaliar as consequências do progresso científico, seja pelo fato de ser obrigado a conviver

com efeitos pós-traumáticos de situações que ainda permanecem não elaboradas por serem irrepresentáveis e, assim, permanecem como imagens das quais o sujeito não consegue um mínimo distanciamento.

Vendo a questão por esse ângulo, podemos argumentar que dada a velocidade com que o sujeito é confrontado com determinadas situações de perda, por esta não se tornar objeto de luto, muitas vezes é desrealizada. Dito em outras palavras: observa-se, em nossos dias, um estado de indiferença do qual resulta a apatia do homem em relação ao sofrimento humano, assim como em relação à morte, que é banalizada. Disso resulta um medo difuso, cujo resultado imediato é a desumanização que o homem produz tanto de si mesmo quanto dos demais. Esse medo concerne à violência que é própria da vida em comunidade, pois “a violência é um elemento de base que constitui a vida em sociedade sob a égide do que denominamos de luta” (MAFFESOLI, 2009, p. 9). Trata-se, nesse sentido, de uma potencialidade que tanto pode ser empregada para fins destrutivos quanto na estruturação de certos aspectos do laço social. Assim, consideramos a violência – e mesmo a experiência traumática – como a possibilidade de o sujeito mobilizar-se para engendrar meios no sentido de garantir condições mínimas de sobrevivência, seja pela “política de reparação, política do testemunho e política de prova. Nesses três casos, o trauma não é apenas a origem do sofrimento, mas também é um recurso graças ao qual pode-se fazer valer um direito” (FASSIN; RECHTMAN, 2007, p. 23).

Entender a experiência traumática em sua vertente estruturante não é apenas uma manobra teórica, visto tratar-se de um fundamento ético. Uma vez afirmada a dimensão positiva dos efeitos do trauma, pode-se reconhecer as posições subjetivas e a implicação social de seus agentes (traumatizante e traumatizado). Queremos salientar, com isso, que o trauma pode ser compreendido com o surgimento de uma lembrança no instante de ameaça para o sujeito, isto é: a memória do traumatizado, via de regra, anuncia a história dos vencidos, mas não o seu silêncio. Sendo assim, o traumatizado pode empreender em ecos a atualização de sua experiência, buscando produzir escritas, em termos de elaboração, para distanciar-se o quanto seja possível das agruras concernentes à violência sofrida.

Sabe-se que nem sempre o sujeito dispõe de condições de produzir essa escrita tão logo se livre da situação violenta. Muitas vezes é preciso um distanciamento temporal ou mesmo a invocação de uma amnésia antes da postura voltada para o inventar dessa escrita, quando é possível fazê-lo. Eis o que Pollak (1990) denomina *gestão do indizível*, ou seja, a ação do sujeito ante os vestígios de uma experiência que é narrada de forma lenta, dada a

intensidade dolorosa do reencontro do sujeito com esse passado-presente. Certamente, o silêncio de algumas pessoas em relação a algum tipo de experiência vivida demonstra uma postura de esquecimento que, momentaneamente, é necessária. Isso, porém, não quer dizer um apagamento definitivo, mas um distanciamento temporal para produzir condições no sentido de ser possível transformar a experiência traumática em uma narrativa histórica. Desse modo, a memória de uma experiência, seja pela recordação ou pelo esquecimento, é o paradigma da experiência traumática por dois motivos. Em primeiro lugar, essa memória é construída no ponto extremo da violência, quer dizer, em seu aspecto irrepresentável. Em segundo lugar, essa memória, mesmo que seja o esquecimento, corresponde a um tipo de elaboração cujo silêncio atesta precisamente a intensidade do acontecimento traumático.

Há, a esse respeito, uma linha de raciocínio muito interessante: o acontecimento coletivo violento converte-se em trauma que se inscreve na experiência individual, mas é o sofrimento individual que comprova a dimensão traumática do acontecimento coletivo. Por essa razão, a experiência traumática aciona sempre um dispositivo de elaboração e não só o aniquilamento. Contudo, sabe-se que nem sempre o sujeito dispõe de condições mínimas para encarregar-se desse processo, podendo mesmo sucumbir, de forma irreversível, à violência da experiência traumática. Existem aqueles que conseguem, a duras penas, reunir forças e deixar ao mundo o legado de sua travessia pela situação violenta, tentando colocar em palavras o que é da ordem do indizível e do irrepresentável, como fez Primo Levi (2004).

É na aposta dos sobreviventes de traumas sociais que nos enveredamos neste estudo, no sentido de entender a utilização de recursos (mesmo que sejam mínimas filigranas) dos quais o sujeito lançou mão com a finalidade de deixar seu testemunho do horror vivido em termos de experiência traumática. Consideramos o relato testemunhal como a produção de provas de vida que, de forma nua e crua, relatam a passagem pelo desfiladeiro que aproxima o homem da morte, seja no tocante ao perecimento, seja no presenciar de formas de desumanização que têm lugar em certas experiências humanas.

Quando falamos de elaboração da experiência traumática, devemos fazer um esclarecimento. Em primeiro lugar, estamos aludindo à possibilidade de elaboração daquilo que é passível de ser elaborado, pois sabemos que a experiência traumática contém em si um núcleo da ordem do indizível que dificilmente será transposto em palavras ou imagens. Trata-se de um excesso que transborda no âmbito da cadeia de associação psíquica, sem ser engendrado em termos de representações. O que pode acontecer com esse excesso? Teríamos a esse respeito várias respostas: pode permanecer intocável e imutável; pode sofrer desgaste

com o passar do tempo e perder sua intensidade dolorosa e, finalmente, ser transformado em representações e integrado à cadeia de associações psíquicas.

Em segundo lugar, o núcleo irrepresentável mobiliza o sujeito à ação para produzir meios de elaboração. Assim, novas configurações são construídas para a experiência traumática. Com isso, cada vez que o sujeito forja um novo cenário para a experiência vivida, mais dela se distancia, podendo vislumbrá-la como uma representação, uma vez que é possível o esquecimento e não apenas o silêncio forçado. Sabemos, todavia, que nem sempre esse destino é possível, dadas as consequências produzidas pelo trauma em termos do aniquilamento do sujeito e da acentuação de seu estado de desamparo, seja pela vulnerabilidade ou pela precariedade de suas condições psíquicas.

Em terceiro lugar, existem certas experiências traumáticas que atravessam o tempo devido à intensidade daquilo que Zizek (1992) denomina núcleo duro – um tipo de relicário que persiste e não se reduz a um mero jogo especular –, sendo que a única maneira de aproximação a esse núcleo duro é o sonho. Assim, o sonho pode ser entendido como um mecanismo de elaboração, uma narrativa considerada como uma espécie de criação, ou seja, a produção de uma memória que possibilite minimamente a distância do sujeito em relação à experiência traumática.

Em quarto lugar, determinados fenômenos sociais são verdadeiros traumas sem precedentes. São acontecimentos em relação aos quais seus mentores e realizadores pretendem produzir mortes sem deixar qualquer tipo de vestígio, como a indústria da morte produzida no século XX, nos campos de concentração, e que são, ainda na atualidade, tidas como circunstâncias da ordem do indizível. Por isso mesmo, são também situações de alta intensidade traumática, uma vez que verteram-se em “um trauma sem medida na civilização, ferindo as entranhas, virando o mundo de cabeça para baixo” (FUKS, 2006, p. 32).

No extermínio, ainda muito recente, propalado pela Segunda Guerra Mundial, tem-se não uma atitude bélica para oferecer aos homens segurança e garantia de suas próprias vidas, mas a prática de estratégias e táticas refinadas de crueldade que se consolidaram em um tipo de violência destrutiva, que visava à matança de civis justificada por um tipo de lógica perversa. Essa ação destrutiva deixou rastros indelévels até os dias atuais, nos quais a geração que esteve à frente da situação transmitiu para seus descendentes. Na verdade, foi transmitido o núcleo duro da experiência que se manteve e ainda se mantém, para alguns, incompreensível.

Poderíamos afirmar – à luz dos acontecimentos que presenciamos diretamente ou por tabela – que estamos na era do trauma no seio da civilização. Com relação a esse aspecto, retomamos as ideias freudianas acerca do mal-estar para refletirmos sobre um aspecto muito particular de nossos tempos: a exposição contínua do homem contemporâneo à violência e as catástrofes produzidas pelas mãos do próprio homem ultrapassam, em grau considerado, o mal-estar provocado pelo processo civilizatório (FREUD, 1930). Essa exposição inevitável faz desmoronar a capacidade do sujeito, tornando-o vulnerável, ou seja, incapaz de se posicionar diante de um evento transbordante e inesperado. Daí porque os acontecimentos do mundo atual potencializam-se em verdadeiros traumas, muitos dos quais mantêm o sujeito em verdadeiro estado de choque, paralisado e impotente. Esses são alguns dos destinos que o sujeito pode dar à violência da situação traumática no contexto do processo de elaboração, em que as marcas de uma experiência são alçadas ao esquecimento para serem acondicionadas em representações e, quando possível, integrarem-se à rede de associações psíquicas.

O presente estudo visa a tecer considerações sobre a elaboração da experiência traumática, fora do âmbito do contexto clínico, como construção de memória. O objetivo é compreender a elaboração traumática como a produção de um relato que se transforma em narrativa no que diz respeito acerca do que há da ordem do irrepresentável na experiência, articulando o conceito de trauma ao de memória social. Com isso, pretendemos situar os efeitos da experiência traumática, no âmbito psíquico, para entendermos de que forma o sujeito pode construir mecanismos de significação que possibilitem uma via criativa. Além disso, esperamos analisar as consequências do trauma no processo de construção da memória social, uma vez que o processo de elaboração da experiência traumática em qualquer grau pode ser considerado a produção de um saber que tanto acontece em uma análise quanto em situações de vida nas quais o sujeito é alçado à condição de autor de uma narrativa que retrata momentos de sua vida.

Abordaremos inicialmente o conceito de trauma no âmbito do pensamento freudiano, destacando seus efeitos estruturantes na constituição da subjetividade e seus efeitos desintegradores quando a experiência impossibilita qualquer nuance de resposta, ficando como um corpo enquistado no psiquismo sem elaboração. Em seguida, buscaremos entender como ocorre a elaboração de aspectos de uma experiência traumática, de modo que aquilo que é da ordem de uma percepção recorrente pode ser transformado em lembrança. Por fim, recorreremos à escrita de pessoas que passaram por situações extremas e que, em algum momento, tomaram a decisão de deixar registros na forma de testemunho. Nesse sentido,

tentaremos demonstrar como o indizível de uma experiência traumática pode verter-se em construção de arranjos subjetivos em termos de memória.

A experiência traumática, no pensamento de Freud (1916) é definida como consequência da exposição forçosa a um tipo de violência, que, por ser de grande intensidade, pode não permitir qualquer modalidade de representatividade para ser elaborada, pelo menos em um primeiro momento. O trauma, por ser um evento transbordante, produz fraturas no psiquismo, ou como assinala Seligmann-Silva (2000, p. 84), pelo fato de colocar à prova a capacidade de recepção como “um evento que vai além dos limites da nossa percepção, torna-se sem forma”. A possibilidade de pensarmos o trauma como um conteúdo sem forma deve-se, sobretudo, ao excesso transbordante que esgarça ou mesmo destitui qualquer limite de contorno. Por outro lado, quando é possível a produção de bordas no conteúdo da experiência traumática, isso significa que, minimamente, houve elaboração.

Mas o que sinaliza o elaborável e o não elaborável? Certamente são os aspectos que forjaram a história do sujeito, ou seja, seus arranjos subjetivos, que possibilitam uma via ou outra. Sendo assim, a possibilidade de o trauma poder ter efeitos integradores ou desintegradores depende não apenas de sua intensidade, mas das condições psíquicas do sujeito uma vez exposto à violência da situação. Com isso, queremos sinalizar que o estado de desamparo traduzido em vulnerabilidade e precariedade tanto pode ser considerado como um aspecto negativo, por inviabilizar ao sujeito engendrar mecanismos defensivos, quanto pode ter um efeito positivo, na medida em que o estado de precariedade funciona como uma barreira em termos da construção de laços solidários. A precariedade, uma vez reconhecida, faz com que o homem consiga drenar ou abafar sua potência destrutiva em relação ao semelhante, firmando assim laços de solidariedade.

Nesse sentido, estamos alertando que mesmo em situações extremas o trauma opera de duas maneiras: a) servindo de alerta para que o sujeito se engaje em alternativas criadoras para superar a situação, em termos do disparo de mecanismos na construção de memória, sendo esse seu caráter estruturante e positivo; b) quando a situação é de natureza devastadora, muitas vezes, causa uma verdadeira impotência e inibição, dificultando ou impedindo o processo de elaboração. Nesse caso, outras exigências são postas ao sujeito no sentido da produção de mecanismos de significação, que podem ser imediatos ou levarem um grande tempo para exibir seus efeitos.

Tanto em uma situação quanto em outra, tem-se como efeito da experiência traumática a quebra da continuidade psíquica que produz um tipo de fratura. Nas palavras de

Farias (2008, p. 101), essa fratura consiste em “um resto de natureza não simbolizável, o trabalho de elaboração será constante: os registros de memória se rearranjam para encontrar um signo de percepção [...]” que confira sentido ao traço que foi escrito, porém, não fixado. Certamente os arranjos de memória que são produzidos dependem de vários fatores, entre os quais, a intensidade da experiência traumática e as condições em que o sujeito se encontra.

Cabe então contextualizar a experiência traumática como a expressão de uma situação de extrema violência em relação à qual o homem responde de diferentes maneiras: a) construindo condições para elaborá-la em termos da passagem da impressão recorrente à lembrança, e b) experimentando um estado de impotência quando não dispõe de recursos mínimos para forjar rastros de memória que distanciem essa experiência do presente imediato. Isso dependerá dos “efeitos positivos de certos traumas na organização ou desorganização do psiquismo, pois a rememoração pode não acontecer devido ao núcleo da experiência traumática permanecer enquistado” (BRETTE, 2005, p. 70). Eis o que entendemos como fixação do trauma, que poderá permanecer em estado ininteligível ou transformar-se em arranjos de memória. Um ou outro destino dependerá tanto da intensidade da carga da experiência traumática quanto da estrutura forjada pelos arranjos subjetivos, no sentido do destino dado ao estado de desamparo.

Por ser da ordem de um excesso de investimento pulsional, existem aspectos da experiência traumática que escapam à representação e, na impossibilidade da elaboração, o rastro do trauma torna-se uma percepção recorrente, na qualidade de signo, o qual não foi configurado como um traço de memória. Por isso, esse signo não apresenta potencialidade de produzir sentido ou significação. Isso pode ser por período de tempo ou por toda a existência do sujeito. Em outros termos: existem sobreviventes de traumas que conseguem elaborar o efeito devastador dessa experiência em curto período de tempo, outros precisam de um intervalo maior e há aqueles que sequer conseguem. Não se sabe se, caso vivessem mais, teriam chances de produzir narrativas sobre a experiência vivida.

Contudo, em nossas análises, contamos com que o nos é disponibilizado por aqueles que sobreviveram e tiveram condições de tomar como incumbência a difícil tarefa de produzir uma escrita sobre suas vidas. Por esse motivo, o enfoque pretendido nessa reflexão centra-se numa abordagem de confronto e diálogo entre concepções de dois campos – a Psicanálise e a Memória Social –, no sentido de produzir uma metodologia a ser utilizada no desenvolvimento da questão acerca do modo como ocorre a elaboração da experiência traumática como construção de memória. Para tanto, lançaremos mão de narrativas na

literatura testemunhal para uma melhor compreensão dessa temática, conforme encontramos em Primo Levi (2004). Por tratar-se de testemunhos de cunho traumático, torna-se evidente que o essencial não pode ser apresentado de modo direto, pois o traumatismo psíquico, causado por uma catástrofe, expõe o homem a uma realidade difícil, que o coloca em vulnerabilidade.

A análise pretendida parte do pressuposto de que a imagem do passado produzida pela experiência traumática deixa no sujeito traços indeléveis, que não se desgastam com o passar do tempo. Isso quer dizer que dificilmente tais imagens são incorporadas a uma memória que possibilite apresentá-las sob a forma de rede de associações, conforme podemos depreender em uma narrativa. Queremos salientar que o sujeito que passa por tais experiências é constantemente acossado com a nitidez de imagens que atualizam constantemente a situação vivida. Não se trata da repetição da situação catastrófica e sim de sua atualização.

Como podemos constatar, passar por tais experiências tem suas consequências, principalmente no que concerne à possibilidade de elaboração. Portanto, o que se pretende é reconstruir o cenário da situação, posicionar seus atores e, enfim, transformar tais aspectos em uma história de vida. É o que se espera como mecanismos de descarga psíquica, com elaboração, condição necessária de continuidade à vida. Não obstante, nem sempre é possível a construção de uma memória da situação, mas, por outro lado, a tentativa de construí-la converte-se em um processo bastante salutar.

A experiência traumática

O viver impõe ao organismo determinadas exigências. Muitas vezes, no sentido de atendê-las, as formas de vida engajam-se em processos que as colocam em situações limítrofes em termos da capacidade de suportá-las. Eis o que acontece com a criatura humana que, desde seus primórdios, encontra-se exposta a um mundo repleto de situações difíceis e outras de cunho satisfatório. Porém, existem circunstâncias em relação às quais os dispositivos psíquicos não dispõem de elementos protetores, ou que tais elementos são precários, principalmente pelo fato de tratar-se de situações que rompem as barreiras protetoras do psiquismo e, assim, colocam o organismo em situação de quase impossibilidade de construção da memória da situação. Em certo sentido, “o fato de que possam nos causar danos, de que outros podem sofrer danos, de que nossa vida depende de um capricho alheio é motivo de

temor e de dor” (BUTLER, 2009, p. 14). Nesse caso, a tentativa de construir a memória da situação vivida converte-se em um processo bastante salutar. Como esse não é o único processo, outras possibilidades se apresentam, causando uma enorme sobrecarga ao psiquismo quando, minimamente, não há elaboração.

Sabe-se que a experiência traumática é decorrente de uma situação de extrema violência a que o homem foi submetido, diante da qual ocorre uma impossibilidade de elaboração da situação vivida que pode ser momentânea ou duradoura, dependendo tanto de variáveis relativas ao sujeito quanto dos aspectos da situação traumática. Eis o que decorre da exposição do homem, direta ou indiretamente, a situações que têm lugar no planeta e se convertem em ameaças à vida – como as armas químicas, para citar apenas um dos exemplos de possibilidades bastante temíveis. Obviamente, não estamos deixando de fora os acontecimentos sangrentos com os quais cotidianamente somos confrontados em tempo recorde graças aos recursos midiáticos, nem o estado irreversível de destruição do planeta que põe em xeque a vida.

Direta ou indiretamente o homem contemporâneo encontra-se no entrecruzamento de várias situações de natureza traumática, das quais dificilmente terá como se esquivar, embora tenha que viver apesar delas. Disso resulta, então, uma significativa transformação nas condições de vida, principalmente no campo dos fundamentos éticos. O certo é que o trauma produz fraturas no psiquismo, operando de duas maneiras: a) servindo de alerta para que o sujeito se engaje em alternativas criadoras para superar a situação, em termos do disparo de mecanismos na construção de memória, e b) quando a situação é de natureza devastadora, muitas vezes, o processo de elaboração não acontece de imediato e então outras exigências são postas ao sujeito no sentido da produção de mecanismos de significação.

A quebra de continuidade psíquica decorrente do trauma que denominamos fratura consiste em “um resto de natureza não simbolizável” (FARIAS, 2008, p. 101). Por esse motivo, os traços da experiência traumáticos são inscritos, mas não fixados, isto é, ficam sem serem significados. A não significação do traço da experiência traumática faz com que o excesso permaneça imutável.

Certamente nos referimos ao excesso para o qual há um investimento pulsional, como tentativa de elaboração da experiência traumática que escapa à representação. Na impossibilidade da elaboração, o rastro do trauma torna-se uma percepção recorrente, na qualidade de um signo, o qual não foi configurado como um traço de memória. Resto

indizível, mas não inoperante, que causa um grande custo subjetivo para o sujeito que se empenha em se desvencilhar dele.

Podemos estender a nossa compreensão no sentido de elucidar a atitude de pessoas que estiveram expostas em locais onde ocorreram eventos repressivos e, conseqüentemente, traumáticos. Observa Jelin (2001) que nessas circunstâncias as memórias são dinâmicas, mudando ao longo do tempo em uma lógica de manifestação e elaboração do trauma. Com isso, pode-se entender que a memória da experiência traumática não é um processo linear, cronológico ou racional, visto que a memória de um passado conflitivo tem momentos de maior nitidez e momentos de latência, de aparente esquecimento ou silêncio. Poderíamos mesmo recorrer a Seligmann-Silva (2006), quando afirma que em muitas situações traumáticas a memória construída é de caráter fragmentário e contém lacunas que dificilmente serão preenchidas.

Mesmo sendo de caráter fragmentário, temos um tipo de elaboração pelo qual o sujeito busca dar um sentido ao passado. Talvez seja um tipo de conciliação entre a desproporção da imaginação e o evento traumatizante. Nas palavras de Seligmann-Silva (2006, p. 210-211): “não que exista um limite técnico para se descrever um evento catastrófico. A questão é que, por um lado esta descrição será parcial, por outro, nunca poderá dar conta da experiência do sobrevivente”. Não queremos dizer com isso que o passado relativo a uma experiência traumática deva ser condenado ao esquecimento em sua totalidade, como se fosse interdita a sua representação e significação. Estamos salientando que, na experiência traumática, existem aspectos que não são mensuráveis e não são representados, de modo que alguma coisa do acontecido poderá ficar, para sempre, descoberta. Por isso, devemos considerar a memória como um processo dinâmico em construção e reconstrução contínuas. A elaboração da experiência traumática não deve ser compreendida como a ocorrência de um único ato psíquico, mas de uma série que pode conformar diferentes arranjos subjetivos, possibilitando ao sujeito diferentes alternativas de vida.

Nesse esteio, para pensar esse processo contínuo de construção da memória, recorreremos a Garcia-Roza (1995) em sua leitura de um fragmento do pensamento freudiano, quando concebe a constituição do psiquismo como um aparelho de memória. Essa interpretação corresponde principalmente à Carta 52, onde a memória é considerada como um conjunto articulado de inscrições, signos de percepções e representações que se distribuem em diferentes registros com suas lógicas próprias, constituindo aquilo que Freud (1900) chamou de aparelho psíquico em uma de suas elaborações mais importantes, *A Interpretação dos*

Sonhos. No pensamento freudiano, o aparelho psíquico relaciona-se com o funcionamento do sistema percepção-consciência e de traços mnésicos inconscientes, onde a consciência antecederia a memória (enquanto representação).

As representações constituem a materialidade do inconsciente. Como revela a correspondência com Fliess, a formalização desse lugar psíquico é muito anterior ao ano de 1900, no qual foi publicado *A Interpretação dos Sonhos*. Em setembro de 1895, Freud (1895) já havia produzido uma elaboração teórica, em *Projeto para Psicologia Científica*, onde apresenta esclarecimentos dessa construção. Conforme assevera nesse projeto, a memória antecede a consciência. A excitação sensorial que chega à percepção só se torna consciente após percorrer todo o sistema de memória, isto é, após passar por sucessivas elaborações.

Nesse contexto da obra freudiana já encontramos uma concepção de aparelho psíquico gerado com a função de dominar forças que podem afluir tanto do exterior quanto do interior. Quando o aparelho psíquico captura o excesso pulsional ele o transforma, inserindo-o no universo simbólico por meio das representações. Nessa obra, a memória é definida como a capacidade de um neurônio do sistema *psi*, ou um conjunto de neurônios, sendo constantemente modificado pela passagem de quantidades de excitação. É pela intensidade dessa quantidade de excitação que se constituirá uma memória. As marcas ou impressões se diferenciarão de acordo com a importância da impressão no aparato psíquico. São as barreiras de contato, descritas conforme o “grau de facilitação, ou seja, a memória está representada pelas facilitações existentes entre os neurônios *psi*” (FREUD, 1895, p. 348).

Uma nova noção de memória, diferente da apresentada no Projeto de 1895, é ampliada na Carta 52. Nela podemos encontrar um novo intento para a noção de memória, que estará sujeita a novos rearranjos, segundo novas articulações: os acontecimentos psíquicos são fixados na memória por intermédio dos traços mnêmicos, tornando-se uma “escritura” no psiquismo.

Nesse momento nos perguntamos: como as informações são retidas na memória? Certamente, memória e consciência são conceitos diferentes. Se o acúmulo de impressões fosse consciente, logo o aparelho de memória ficaria saturado e não poderia receber novas excitações. Em *Uma nota sobre Bloco Mágico*, Freud (1925) supõe que a consciência desaparece quando o investimento é retirado dela e os traços se inscrevem no inconsciente, estando sujeitos a um “rearranjo” – termo usado por Freud (1896) na Carta 52.

Entretanto, se ao escrever na folha transparente da superfície do bloco mágico o estilete sofrer demasiada força, ocorrerá ou uma junção entre as duas camadas (folha

transparente e papel encerado fino) ou uma ruptura. O exemplo do bloco mágico nos mostra que se uma força excessiva for feita sobre ele, não funcionará como deveria. A camada de celuloide funciona como um escudo protetor para o papel encerado e se o escudo protetor for rompido ocorrerá um dano nas outras camadas. É preciso que a quantidade de excitação seja mantida em um nível para que não ocorra uma fratura na memória.

Na Carta 52, Freud (1896) nos apresenta a noção de inscrição e um novo modelo de aparelho psíquico: a consciência se liga aos neurônios, onde se originam as percepções, mas não retém nenhum traço mnêmico. Já nos signos do sistema *psi* acontecem as primeiras inscrições das percepções, inacessíveis à consciência e onde ocorre o primeiro registro mnêmico. No registro do inconsciente ocorrem associações de causalidade que também são inacessíveis à consciência e ao registro do pré-consciente. É importante deixar claro que cada registro ordena o material psíquico de acordo com uma lógica. Caso ocorra uma falha na inscrição do material psíquico, é possível que isso se deva a algo que precisou ser recalçado, evitando assim o desprazer (defesa do aparato psíquico).

Essa concepção do aparato psíquico, no âmbito da clínica, fez Freud (1914) confrontar-se com uma dinâmica apresentada em *Recordar, repetir e elaborar*: trata-se do conceito de repetição, indicada como retorno do recalçado que, na verdade, são as experiências infantis repetidas. Não obstante, no âmbito da experiência clínica Freud se depara com um limite no método interpretativo, porque percebe que existe um processo muito mais compulsivo e diferente daquele da ordem do retorno do recalçado. Estes aspectos remetem a um limite teórico-clínico com respeito ao princípio do prazer centrado no modelo de representação. Esse cenário já aponta para uma virada no pensamento freudiano que vai aparecer em *Além do princípio do prazer*, no qual Freud (1920) volta sua atenção para neurose traumática e retoma a questão da dor. As neuroses traumáticas caracterizam-se por uma ruptura no escudo protetor do aparelho psíquico contra as excitações externas. Diante da ruptura, o aparelho psíquico é inundado por um excesso pulsional e este tem como tarefa conter a excitação para que não se configure um trauma.

Toda vez que ocorre uma falha nessa tarefa inicia-se um processo repetitivo e que não envolve nenhuma possibilidade de prazer: esse processo é denominado *compulsão à repetição*. Frente ao irrepresentável, o excesso pulsional fratura o aparelho psíquico, o qual aparece no texto freudiano a partir da virada de 1920, e torna-se elucidativo o entendimento de Seligmann-Silva (2000, p. 78) sobre de que maneira o aparato psíquico responde ao excesso que “não pode ser definido, exceto via uma afirmação geral sobre algo que deve ser

posto em frases, mas não pode sê-lo”. Por outro lado, salienta que não queremos afirmar com isso a total impossibilidade de representação da experiência traumática, pois é de fundamental importância entender que: “não que a experiência vivida seja indizível. Ela foi invivível” (SELIGMANN-SILVA, 2000, p. 83). Se há algo na experiência traumática da ordem daquilo que é impossível de ser vivido, então estamos diante do núcleo duro dessa experiência. Nessas circunstâncias, resta ao sujeito produzir meios de vivê-la, na medida do possível, para minimamente elaborá-la. Resta alça-la à ordem do dizível, mesmo que seja em termos de mínimas filigranas.

Para explicar o funcionamento do aparelho psíquico fora da tendência do prazer, Freud (1914) utiliza-se do exemplo do trauma a partir das lembranças dos soldados que sobreviveram a catástrofe da Primeira Guerra Mundial. Esses sobreviventes traziam, em seus discursos, lembranças repletas de dor e sofrimento ou em cenas intrusivas que, constantemente, apareciam nos sonhos. Diante de sonhos que colocam o sujeito frente a situações desagradáveis ou que atenuam o sofrimento, foi possível a Freud reconhecer que nem todo sonho é uma realização de desejo, em termos da busca de satisfação, na medida em que esses sonhos evidenciam a existência da compulsão à repetição de uma experiência dolorosa, não contendo nenhuma possibilidade de prazer ou de elaboração para o sujeito. Com isso, abre-se um pórtico para se refletir sobre a repetição da experiência dolorosa como um recurso último empregado pelo sujeito na busca de uma solução.

Eis o que depreendemos, no contexto dos efeitos da Segunda Guerra Mundial, no relato bibliográfico *Os afogados e os sobreviventes*, onde Primo Levi (2004, p. 9) aponta que essa compulsão a repetição, signo da experiência não elaborada, se passa da seguinte forma: “curiosamente, esse mesmo pensamento (‘mesmo que contarmos, não nos acreditarão’) brotava, sob a forma de sonho noturno, do desespero dos prisioneiros”. O autor ainda expressa o temor sofrido por alguns sobreviventes pelo fato de não encontrar alguém que quisesse escutar os relatos dos acontecimentos traumáticos vividos nos campos de concentração, pois essa recusa em ouvir os sobreviventes impossibilitaria não só a elaboração da experiência traumática como condenaria o sobrevivente à repetição mortífera do trauma. O fato do outro não permanecer indiferente ao relato traumático do sujeito que o vivenciou torna possível a construção de memória, tanto para produzir sentido acerca da história de sua espécie quanto de si próprio. Sendo assim, a produção de uma escrita representa uma possibilidade de elaboração do horror relativo a vivências de cunho catastrófico.

Nesse contexto surge um novo campo da literatura. A perseguição dos judeus no regime de Hitler, na Alemanha do Terceiro Reich, e as perseguições na América Latina e no restante do mundo por questões políticas e econômicas se tornam uma literatura testemunhal. Os sobreviventes dessas catástrofes iluminam retrospectivamente a história da literatura, destacando o elemento testemunhal das obras, cujo objetivo principal é servir tanto no campo jurídico quanto a uma forma de elaboração do horror vivido. Trata-se de provas que oferecem ao sujeito um destino ao sofrimento que sequer pôde ser experimentado: são experiências que sequer foram vividas e muito menos representadas ou dizíveis.

Por serem narrativas de cunho traumático, torna-se evidente que o essencial não pode ser apresentado de modo direto, pois o traumatismo psíquico causado por uma catástrofe expõe o homem a uma realidade difícil que o coloca em vulnerabilidade. Conforme salienta Seligmann-Silva (2003), o testemunho apresenta-se desde o início sob o signo simultâneo da necessidade e impossibilidade, pois diante da situação traumática, testemunha-se um excesso de realidade e o próprio testemunho, enquanto narração, testemunha uma falta: a cisão entre a linguagem e o evento, a impossibilidade de “cobrir” o vivido e “o real” com o verbal.

Diante dos relatos dos sobreviventes das duas grandes guerras surgiu uma nova compreensão à teoria do trauma. Constatou-se que esses sujeitos dificilmente conseguiam esquecer das situações insuportáveis que viveram ou relatar as experiências vividas no front. A esse respeito, vale situar o espanto de Benjamim (1994, p. 15) diante da mudez dos soldados da Primeira Guerra Mundial, que “tinham voltado silenciosos dos campos de batalha. Mais pobres em experiências comunicantes e não mais ricos”. As experiências vividas pelos humanos normalmente são incorporadas à sua história pessoal como um novo conhecimento de vida. Porém, durante a guerra, houve experiências muito traumáticas e fora do limite do suportável, como fome, medo e desamparo, diante das quais os soldados muitas vezes eram incapazes de formular sequer uma palavra sobre o visto e o vivido, pois estes não poderiam ser assimilados em palavras. Fica assim configurado o trauma tal como exemplificado no terror vivido pelos sobreviventes da guerra, sendo essa experiência algo da ordem daquilo que não é transmissível de geração a geração, por se tratar de uma experiência única e não simbolizável. Essa condição levou Benjamin a concluir que essas experiências traumáticas trariam o fim da narração tradicional, na qual as experiências de vida não são compartilhadas (o que seria um retorno à interiorização). Seligmann-Silva (2000), em seu texto *História como trauma*, usando um dos conceitos principais da obra freudiana, o trauma,

escreve que diante do evento traumático o sujeito desenvolve uma ferida na memória, e esclarece que:

[...] o trauma, para Freud, é caracterizado pela incapacidade de recepção de um evento transbordante, ou seja, trata-se da incapacidade de recepção de um evento que vai além dos limites da nossa percepção e torna-se para nós algo sem forma. Essa vivência leva posteriormente a uma compulsão à repetição da cena traumática. (p. 84).

Conforme Freud (1917) salienta, a experiência traumática é aquela que não pode ser totalmente assimilada enquanto acontece. Nesse contexto, o testemunho seria a narração não tanto desses fatos violentos, mas da resistência à sua compreensão. Passar por tais experiências tem suas consequências, especialmente no que concerne à possibilidade de elaboração, quando possível, dos vestígios de memória que são apreendidos em um dado momento de vida. Eis o que nos oferece Jelin (2001) como possibilidade de compreensão, ao argumentar que o sofrimento traumático pode impedir a vítima de sua comunicação, impedindo o testemunho, ou seja, a narração das memórias, por incapacidade de simbolização. A partir dessa dificuldade de se expressar deve-se considerar a importância do narrador e de quem o escuta atentamente. Somente pelo diálogo, construído sob a alteridade, é possível a superação do trauma. A ausência daquele que pode ser alçado à condição de testemunho de angústias, capaz de afirmar e reconhecer sua realidade, aniquilaria o relato. O testemunho como construção de memórias implica múltiplas vozes e verdades, também em silêncios e não ditos, sendo que esses silêncios podem estar relacionados com vazios traumáticos ou como maneiras de distanciamento do outro, por não desejar se expor, por vergonha ou por busca de dignidade.

A dinâmica psíquica e o trauma

Para explicar o funcionamento psíquico, não se pode deixar de considerar as situações evidenciadas pelo trauma, cujo paradigma é a neurose de guerra, caracterizada pela exposição do sujeito a situações extremamente violentas ocorridas no momento da experiência, fato bastante comum no período do final da Primeira Guerra Mundial (1914-1918). Mas os efeitos devastadores de eventos catastróficos se estenderam para além dos escombros da Primeira Guerra e se multiplicaram até nossos dias, em forma de seitas extremistas, miséria, fome, não controle de doenças, entre outros. Não obstante, foge ao

escopo dessa reflexão enveredar pelos escombros produzidos por todas essas ocorrências, pois nossa atenção volta-se para um vívido relato de um sobrevivente dos campos de concentração, fábrica da morte inventada e posta em prática na Segunda Guerra Mundial.

Um dos aspectos mais intrigantes desse capítulo da história é, sem dúvida, o da “zona cinzenta” e que exemplifica a experiência traumática vivida por Primo Levi (2004) em Auschwitz. Esta constitui uma das lições transmitidas, em seu livro, e que recapitula uma parte do que sabemos sobre a catástrofe dos campos de concentração, seus “subterrâneos” e sobreviventes. O autor italiano, de origem judaica, foi entregue à Gestapo em fevereiro de 1944, sob o regime totalitário das leis raciais de Mussolini. A sua detenção em Auschwitz e a chance de sair com vida permitiram-lhe, tempos depois, escrever um testemunho e construir um olhar não apenas do comportamento dos carrascos alemães como também das vítimas, muitos delas inseridas na “zona cinzenta” da atitude colaboracionista com o inimigo. O olhar do autor sobre si mesmo, sobre seus companheiros de sofrimento e sobre os nazistas é o do sobrevivente intrigado em decifrar as nuances da experiência traumática, observada no abominável do colaboracionismo, onde vítimas e perseguidores se encontram do mesmo lado. Para tanto, descreve o teor dessa experiência da seguinte maneira:

[...] o interior dos campos era um microcosmos intrincado e estratificado: a zona cinzenta, a dos prisioneiros que, em qualquer medida, se calhar mesmo por bem, colaboraram com as autoridades, não era estreita, pelo contrário, constituía um fenômeno e importância fundamental para o historiador, o psicólogo e o sociólogo. Não há prisioneiro que não se lembre disso, e que não se lembre do seu espanto: as primeiras ameaças, os primeiros insultos, as primeiras pancadas não provinham dos SS, mas sim de outros prisioneiros, de “colegas” daquelas misteriosas personagens que no entanto vestiam a mesma túnica às riscas que eles, os recém chegados, acabavam de envergar. (LEVI, 2004, p. 205).

O aspecto mais incompreensível dessa experiência não consistiu no fato de os prisioneiros serem maltratados por seus carrascos, mas sim o fato de se engajarem em um processo de colaboração: um judeu aliava-se a um carrasco em um processo de desumanização e total ruptura de valores morais e quebra de laços de solidariedade. Eis o que moveu Primo Levi (1988) a indagar-se se nas circunstâncias em que, em um campo de concentração, o judeu que aliava-se a um carrasco alemão poderia ainda ser considerado um homem. Disso então deduzimos que toda experiência humana tem de ser pensada em termos de seu conteúdo. Quer dizer, diante da necessidade e do sofrimento, muitos hábitos são deixados de lado e muitos valores morais são reduzidos ao silêncio. Nessas circunstâncias, Primo Levi (1988, p. 89) afirma que “entre os homens existem duas categorias, particularmente bem definidas: a dos que se salvam e a dos que afundam”. Certamente, a vida

em um campo de concentração não ofereceu alternativas. Podemos afirmar que Primo Levi encontra-se na primeira categoria de homens, mas que só pode deixar o testemunho de ter estado nesse lugar, muito tempo depois da experiência.

Nesse sentido, podemos entender a narração da dor como algo que possibilita uma postura reflexiva do passado e a transmissão do testemunho. Podemos ainda dizer que a narrativa testemunhal é uma forma bastante diferente da tradicional, visto que o trauma inviabiliza o acesso do sujeito ao simbólico e funciona como um esforço do sujeito em conter a experiência de horror, tornando-se impossível de ser narrado pelas vias tradicionais devido ao excesso.

Focalizando ainda nosso olhar nos rastros da Primeira Guerra Mundial, constatamos que a elaboração freudiana da compulsão à repetição é uma forma de narrativa proveniente dos sobreviventes, que foge por completo a narrativa tradicional. Para esclarecer sobre essa questão Benjamin (1994) cita uma parábola na qual um pai, dono de um vinhedo, conta aos filhos que havia um tesouro enterrado nas vinhas. Com essa informação os filhos escavam o terreno das vinhas, mas nada encontram. Chegada a estação em que as uvas brotavam, nenhum vinhedo produziu tanto como o deles. Assim, os filhos compreendem que o tesouro se tratava da experiência adquirida. Benjamim mostra, com esta parábola, a importância da experiência que passa de geração para geração. O trauma vivido no horror da guerra impossibilita a narração tradicional, delineando a noção de uma narrativa feita nas ruínas. Sendo assim, a experiência aponta para uma temporalidade comum a várias gerações em uma transmissão compartilhada pela palavra. Após o fim da primeira guerra e com a volta dos soldados do front, Benjamim (1994) assinala algumas consequências a respeito do despedaçamento da narrativa: as pessoas começam a se preocupar em deixar sua marca nos objetos pessoais, como em iniciais bordadas em lenços, roupas etc., traduzindo, de certo modo, a marca de sua própria existência. É principalmente nesses acontecimentos que o autor percebe uma nova forma de narrativa mediada pelo simbólico.

Nos dez primeiros anos depois da Primeira Guerra Mundial muitos livros com histórias dos sobreviventes chegaram ao comércio literário. O teor desses livros consistia em narrativas pessoais dos sobreviventes da experiência devastadora da guerra que não foram transmitidas em relatos verbais. A impossibilidade de produção de relatos é proporcional à intensidade da experiência trágica da guerra que, na condição de catástrofe, configura-se como um excesso que invade o aparelho psíquico em montantes de energia que comprometem o funcionamento do aparelho de memória. Assim, essa experiência assume a dimensão de

uma experiência traumática com seu resto indizível. Esse resto indizível corresponde a um montante de intensidade que, incide em demasia no psiquismo, sem que haja tempo de absorção, quer dizer de elaboração. Essa interpretação encontramos em as *Novas conferências introdutórias sobre psicanálise*, onde Freud (1933) define o trauma como uma experiência que traz ao psiquismo, em um período muito curto de tempo, uma excitação grande demais para ser absorvida. Como consequência a esse respeito, Seligmann-Silva (2008, p. 10) postula que aquilo que vem à tona, nos sobreviventes de grandes catástrofes, são fragmentos, “ou cacos de uma memória esmagada pela força das ocorrências que nunca chegam a se cristalizar em compreensão ou lembranças”, o que configura uma outra forma de funcionamento do aparato psíquico. A narrativa, composta de fragmentos, na concepção de Benjamim (1994), é um trabalho de religamento ao mundo. Narrar o trauma, nas palavras de Seligmann-Silva (2008) tem o sentido de renascer. Entretanto, o narrador irá encontrar dificuldade em traduzir em palavras o excesso vivido, uma vez que existe o inevitável diferencial entre o vivido e o dito.

Diante de todas as situações a que se encontra exposto, o homem tem que se haver com aquilo que ficou como resto sem sentido (signo de percepção recorrente, próprio da situação de choque que subsiste como uma vivência em presente contínuo), demonstrando assim a possibilidade de organização de recursos construtivos para o desencadear de situações em termos de futuro criativo. Assim, observa-se o deslocamento de quem se encontrou exposto ao choque de uma situação, do lugar de impotência causado pelo estado de desamparo ou pela violência da situação traumática. Frente a essas constatações é possível refletir sobre o viver do homem moderno, que nos coloca diante de questões como a produção de novos sintomas, ao qual ele teve que se habituar, mas não sem pagar um preço quando se trata dos caminhos obscuros que terá que percorrer sem a possibilidade de construir um saber a respeito do trauma. É nesse sentido que, para sobreviver, deverá se engajar no processo de construção de memória, tanto para produzir sentido acerca da história de sua espécie quanto de si próprio.

Conclusão

Conforme depreende-se do pensamento freudiano, uma experiência somente pode ser considerada traumática se não for totalmente assimilada enquanto acontece, seja porque o

sujeito encontra-se em um estado de vulnerabilidade ou porque aconteceu de forma inesperada, não possibilitando ao sujeito qualquer mecanismo de preparo.

A experiência traumática, por conter um núcleo da ordem do indizível, do irrepresentável, permanece como um corpo estranho que não se integra à cadeia de representações, ou seja, não se transforma em lembrança. Mantém-se, desse modo, na condição de uma imagem recorrente que não sofre qualquer desgaste com o passar do tempo por não ser alçada à condição de construção de memória. Por esse motivo, aqueles que passaram por uma experiência dessa natureza precisam de um tempo para que possam, quando possível, se dedicar a um tipo de escrita no sentido de produzir um testemunho daquilo que fora vivido. Quanto mais próximo o sujeito se encontra temporalmente da experiência, mais difícil será utilizar o recurso da busca de palavras para retratá-la. O silêncio não decorre da falta de ter uma experiência para narrar, mas da impossibilidade de fazê-lo por diferentes razões: empobrecimento, naquele momento, da capacidade de elaboração; dificuldade na utilização de lembranças e a luta para produzir qualquer tipo de afastamento de imagens atormentadoras que parecem atualizar a experiência do passado.

O testemunho seria a narração não tanto desses fatos violentos, mas da resistência ou da impossibilidade concernente à sua compreensão. Corresponde a um questionamento de quem o faz sobre o teor das experiências vividas, sobretudo, sobre as razões pelas quais tais ocorrências têm lugar. Seria, em última análise, a tentativa de produção de um sentido para o não-sentido presente em tais experiências, como bem são encontradas na literatura testemunhal. Passar por tais experiências tem suas consequências, especialmente, no que diz respeito à possibilidade de elaboração, quando possível, dos vestígios da memória que são apreendidos em um dado momento de vida.

Referências

BENJAMIN, W. O narrador: considerações sobre a obra de Nikolai Leskov. In: *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre a literatura e história da cultura*. São Paulo: Brasiliense, 1985. Obras Escolhidas, v. 1.

BUTLER, J. *Vida precária*. Buenos Aires: Paidós, 2009.

FARIAS, F. R. Acontecimento traumático: fraturas da memória e descontinuidade histórica. In: BARRENECHEA, M. (org.) *As dobras da memória*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2008.

FASSIN, D.; RECHTMAN, R. *L'empire du traumatisme*. Paris: Flammarion, 2007.

FREUD, S. (1896). Carta 52. In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1969, v. I.

_____. (1895). Projeto para uma psicologia científica. In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1969, v. I.

_____. (1900). A interpretação dos sonhos. In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1969, v. IV.

_____. (1914). Recordar, repetir e elaborar. In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1969, v. XII.

_____. (1920). Além do princípio do prazer. In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1969, v. XXVIII.

_____. (1925 [1924]). Uma nota sobre o “Bloco Mágico”. In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1969, v. XIX.

_____. (1937). Construções em análise. In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1969, v. XXIII.

_____. (1930). *O mal-estar na cultura*. Porto Alegre: L&PM Pocket, 2011.

FUKS, B. B. A cor da carne. In: RUDGE, A. M. (org.) *Traumas*. São Paulo: Escuta, 2006.

GARCIA-ROZA, L. A. *Introdução à metapsicologia freudiana 2*. Rio de Janeiro: Zahar, 1995.

JELIN, E. *Los trabajos de la memoria*. Espanha: Siglo Veintiuno, 2001.

LEVI, P. *É isto um homem?* Rio de Janeiro: Rocco, 1988.

_____. *Afogados e sobreviventes*. São Paulo: Paz e Terra, 2004.

MAFFESOLI, M. *Essais sur la violence*. Paris: CNRS Éditions, 2009.

POLLAK, M. *L'expérience concentrationnaire*. Paris: Métailié, 1990.

RETTE, F. Le traumatisme: effets positifs et organisateurs. In: BRETTE, F.; EMMANUELLI, M.; PRAGIER, G. *Le traumatisme psychique*. Paris: PUF, 2005.

SELIGMANN-SILVA, M. A história como trauma. In: NESTROVSKI, A.; SELIGMANN-SILVA, M. (orgs.). *Catástrofe e representação*. São Paulo: Escuta, 2000.

_____. Reflexões sobre a memória, A história e o esquecimento. In: SELIGMANN-SILVA, M (org.) *História, memória, literatura*. São Paulo: Escuta 2003.

_____. Escrituras da histórias e da memória. In: SELIGMANN-SILVA, M. (org.) *Palavra e imagem: memória e escritura*. Chapecó: Argos, 2006.

ZIZEK, S. *Eles não sabem o que fazem*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992.

**AN ARTICULATION BETWEEN THE CONCEPT OF TRAUMA AND THE
CONCEPT OF SOCIAL MEMORY: THE WORKING-THROUGH OF THE
TRAUMATIC EXPERIENCE**

ABSTRACT:

In this article is discussed the position of the subject in relation to the traumatic experience, considered in its integrating and disintegrating effects. To this end, we resort to the concept of trauma extracted from Freudian thought, as well as to its reformulations, to finally discuss the consequences of major social catastrophes in the sphere of the individual experience. We depart from the premise that the trauma is an excess of intensity that overflows in the psychism, breaking the limits of the representation, because it contains an unspeakable rest. It is concluded that by the production of a writing, among other possibilities, the survivor of a catastrophe may work-through a traumatic experience by the construction of memory, causing the shift of the condition of recurrent image to a representation.

KEYWORDS: Trauma. Violence. Catastrophe. Work-through. Social memory.

**UNE ARTICULATION ENTRE LES CONCEPTS DE TRAUMATISME ET
MEMOIRE SOCIAL: AN ELABORATION DE L'EXPERIENCE TRAUMATIQUE**

RÉSUMÉ:

Cet article présente la position du sujet par rapport à l'expérience traumatique, considérée dans ses effets d'intégration et de désintégration. Pour autant, on s'est appuyé sur la notion de traumatisme basée sur la pensée freudienne ainsi que sur ses reformulations pour finalement faire face aux conséquences des grandes catastrophes sociales dans le domaine de l'expérience individuelle. Nous partons de la présupposition que le traumatisme est un excès d'intensité qui déborde dans la psyché, en brisant les limites relatives à la représentation, ce qui explique pourquoi il contient un reste indicible. On conclut qu'à travers la production d'un écrit, entre autres possibilités, le survivant d'une catastrophe peut produire une expérience traumatique à travers la construction de mémoire tout en faisant le passage de condition d'image récurrente à la représentation.

MOTS-CLÉS:: Traumatisme. Violence. Catastrophe. Élaboration. Mémoire sociale.

Recebido em 22.10.2012

Aprovado em 01.11.2012

©2012 *Psicanálise & Barroco em revista*

www.psicanaliseebarroco.pro.br

Núcleo de Estudos e Pesquisa em Subjetividade e Cultura – UFJF/CNPq

Programa de Pós-Graduação em Memória Social – UNIRIO.

Memória, Subjetividade e Criação.

www.memoriasocial.pro.br/proposta-area.php

revista@psicanaliseebarroco.pro.br www.psicanaliseebarroco.pro.br/revista

DESCOBERTA DE DESTINO, CASTRAÇÃO E MORTE NA MÁQUINA CIBERNÉTICA

*Fabiola Menezes de Araújo**

RESUMO:

Lacan faz referência a uma dinâmica cara à filosofia ao propor a tese do inconsciente estruturado como linguagem: a noção de dialética. A dialética proposta pelo psicanalista, no entanto, se distingue da dialética concebida no âmbito da filosofia. A dialética lacaniana se realiza enquanto jogo de significantes que se alternam e se enlaçam a partir da possibilidade conjugar tanto os planos do Simbólico quanto do Real e do Imaginário. Uma das maneiras pelas quais o psicanalista expõe a realização da dialética em questão é junto à exposição do mecanismo em jogo na máquina cibernética. Seguindo a lógica exposta através dessa metáfora, ao se afastar a morte, ela retorna, já na modalidade de sintoma. É preciso dar lugar à fala para que o sintoma possa ser transformado em palavra, de modo que a morte seja inserida no vir a ser do sujeito e passe a se realizar como destinação.

PALAVRAS-CHAVE: Máquina cibernética. Muro da linguagem. Destino.

* **Fabiola Menezes de Araújo** Doutora em Teoria Psicanalítica pela UFRJ. Possui graduação em Filosofia pela UERJ (2005) e mestrado em Filosofia pela mesma Universidade (2007). Foi professora de filosofia do Estado e do Colégio Pedro II. Apoio institucional: CNPQ; agradecimento: ao Prof. Joel Birman; trabalho originado de pesquisa de tese.

Para encaminhar de maneira adequada a reflexão sobre a questão da configuração de destino e de morte enquanto engendramento de linguagem em Lacan, faz-se necessário retornar a uma das principais referências filosóficas do psicanalista francês – Martin Heidegger, e ao lugar em que a questão da máquina cibernética é mais detidamente analisada, a saber, no *Seminário II*. Isto a fim de identificar aquilo que no interior da elaboração lacaniana a respeito da máquina cibernética é essencial no acontecimento de linguagem.

Ser na verdade

O pensador Martin Heidegger levanta, em *Ser e tempo*, uma séria crítica à noção de símbolo: essa noção deveria ser reelaborada. Em nota, ele afirma ter chegado a conversar com E. Cassirer (1923) por ocasião da publicação de *Filosofia das Formas Simbólicas* para entrarem em um acordo “quanto à exigência de uma analítica existencial” (HEIDEGGER, 1927, p. 88) em que fosse repensada a distância que separa a noção de símbolo da existência fática do ser-aí. Uma vez que nessa existência não se descortinam símbolos, mas sim experiências que são “na verdade” ou na “não verdade” (p. 290), a noção de símbolo deveria dar lugar a uma analítica em que o caráter de ‘já jogado do ser-aí’ recebesse destaque.

Os símbolos ou ‘as ordenações simbólicas’ de que nos fala Lacan, por sua vez, só se fazem pertinentes quando é a existência mesma colocada em primeiro plano. No movimento intitulado de “retorno a Freud”, o psicanalista francês retoma, sobretudo, as observações de como nos seres em situação analítica se revelam experiências que podem ser resumidas, em linhas gerais, como experiências angustiantes e experiências de evitação da angústia. Sob o modo de ‘formações do inconsciente’ essas experiências se dão a ver através de símbolos – os sonhos, os atos falhos e os chistes, mas sobretudo no modo como o ‘ser-aí’ se posiciona nas cadeias significantes onde passa a ser. Esses símbolos guardam o poder de revelar a angústia que de outro modo pode ficar calada.

Em outras palavras, na concepção lacaniana de ‘formações do inconsciente’ a crítica do filósofo não se mantém: na experiência analítica os símbolos revelados sob o modo de formações do inconsciente não são trazidos como entidades localizadas “fora” da experiência fática, mas, ao contrário, são símbolos nascidos na experiência mesma junto à

qual o falante se situa. A verdade, sob essa ótica, é passível de revelar-se tanto junto à evitação do recalcado, a evitação do que causa angústia, quanto junto a um reconhecimento do real. No primeiro caso, contudo, a verdade permanece no âmbito de um evitamento do que se manifesta, isto é, um afastamento da própria manifestação do ser, se mantendo nos limites da mera inscrição em ordenações simbólicas. ‘Ser na verdade’, por sua vez, é ser orientado para um encontro com o que insiste em repetir-se de modo que se possa levar em conta o desvelamento do desejo, isto é, o desvelamento do ‘ser-aí da sexualidade’.

Para responder à pergunta acerca de como Lacan chega à concepção dessa entidade singular – o *Dasein* da sexualidade – e de que modo essa entidade se diferencia do *Dasein* cujas determinações *Ser e tempo* é responsável por explicitar, é preciso estudar suas bases, elaboradas ao longo da década de 1950, que se apresentam a partir das seguintes questões: da organização simbólica, do muro da linguagem e da lógica da máquina cibernética em contrapondo ao traçado do destino.

A questão das diferenças de organização simbólica

Lacan organiza sua clínica com base em três diferentes modalidades de realização simbólica: a histérica, a neurótica e a psicótica. Para situar as organizações histérica e neurótica e o modo como “é preciso responder ao sujeito em análise”, cito:

Para saber como responder ao sujeito na análise, o método é reconhecer primeiro o lugar onde está seu *Ego*, esse *Ego* que o próprio Freud definiu como *Ego* formado de um *nucleus* verbal, em outras palavras, saber por quem e para quem o sujeito faz a *sua* pergunta. Enquanto não se souber isso, correr-se-á o risco do contrassenso sobre o desejo que aí está para reconhecer e sobre o objeto *a* quem se dirige esse desejo. O histérico cativa esse objeto numa intriga refinada e seu *Ego* está no terceiro por meio de quem o sujeito goza desse objeto onde sua pergunta se encarna. O obsessivo (...) dirige sua homenagem ambígua em direção ao camarote onde ele próprio tem o seu lugar, aquele do mestre que não pode se ver. (...) Um se identifica ao espetáculo, e o outro deixa ver. Para o primeiro sujeito, devem fazê-lo reconhecer onde se situa sua ação, para quem o termo de *acting out* toma seu sentido literal visto que age fora de si próprio. Para o outro, os senhores devem se fazer reconhecer no espectador, invisível da cena, a quem o une a mediação da morte. (LACAN, 1966, p. 168).

A partir da definição de “Ego formado de um núcleo verbal”, Lacan situa as realizações simbólicas como tendo seu *modus operandi* na linguagem. É por meio da linguagem que “o histérico cativa” o objeto de seu desejo “numa intriga refinada”, enquanto o

obsessivo “dirige sua homenagem ambígua em direção ao camarote onde ele próprio tem o seu lugar”.

Em oposição ao histérico, o neurótico tem, de antemão, o seu ser assegurado e passa a direcionar suas realizações, “sua homenagem”, “ao camarote”, isto é, à possibilidade de ser reconhecido em razão dessas realizações. Já “o histérico” se joga em uma discursividade em que o seu “*Ego*” passa a aparecer, se fazendo notar no jogo discursivo que é capaz de manter e onde “sua pergunta”, acerca de quem se é, “se encarna”. Sem ter de antemão apreendido o seu ser, o histérico “goza” por meio do “objeto” a quem dirige o seu desejo e que lhe permite apreender-se, como “sujeito” que “goza”. Enquanto o histérico “se identifica ao espetáculo”, o neurótico “se deixa ver”. “Para o neurótico”, a intervenção analítica se orienta no sentido de que o psicanalista possa ser reconhecido como “espectador, invisível da cena, a quem o une a mediação da morte”, isto é, nesse caso, a intervenção analítica já se realiza no momento em que o neurótico dá a ver ao analista suas realizações, unindo-se a ele a partir de uma mediação da morte. Para o histérico, por sua vez, essa intervenção deve se realizar no sentido de “fazê-lo reconhecer onde se situa sua ação”, “visto que age fora de si próprio”.

O muro da linguagem

Será, por sua vez, uma reflexão acerca do “muro da linguagem” enquanto pré-condição de surgimento das realizações simbólicas referidas no tópico anterior que leva Lacan a considerar que elas “organizam-se” à proporção que o muro, como um “sistema”, também as organiza:

Nós nos endereçamos de fato aos O_1 , O_2 , que é aquilo que não conhecemos, verdadeiros Outros, verdadeiros sujeitos. Eles estão do outro lado do muro da linguagem, lá onde, em princípio, jamais os alcanço. São eles a que fundamentalmente visio cada vez que pronuncio uma fala verdadeira, mas sempre alcanço o', o'', por reflexão. [*Sobre o'*, Lacan coloca: *essa forma do outro tem a mais estreita relação com o seu eu, ela lhe pode ser superposta, 'ao eu', e nós a escrevemos o'* – assunto ao qual nos detemos ao final do próximo capítulo] Viso sempre os sujeitos verdadeiros, e tenho que me contentar com as sombras. O sujeito está separado dos Outros, os verdadeiros, pelo muro da linguagem. Se a fala se fundamenta na existência do Outro, o verdadeiro, a linguagem é feita para remetermos de volta ao outro objetivado, ao outro com o qual podemos fazer tudo que quisermos, inclusive pensar que é um objeto, ou seja, que ele não sabe o que diz. (...) eu tal como entendemos, o outro, o semelhante, estes imaginários todos, são

objetos. [...] efetivamente por serem assim denominados num sistema organizado, que é o do muro da linguagem. (LACAN, 1978, p. 307).

Antes de tudo, é preciso distinguir que Lacan, na passagem supracitada, trava um diálogo crítico com outras vertentes da psicanálise para as quais é fundamental a consideração do objeto parcial tal como Freud propôs. O termo ‘objeto parcial’ no contexto freudiano qualifica alguns objetos destacáveis ou de uma fixação libidinal ou de um cuidado performado pelo Outro, sendo o seio materno o primeiro e o mais famoso exemplo desse “objeto” (FREUD, 1889, p. 434). Lacan toma uma posição de crítica frente a essas vertentes da psicanálise: para ele, o importante a ser assinalado é que independentemente do modo como venham a ser nomeados esses seres, “os objetos”, eles surgem circunscritos pelo muro da linguagem. Podemos até acreditar que nos endereçamos a “verdadeiros sujeitos”, mas “jamais os alcanço”, pois só alcançamos o ‘outro’ como ‘outro’ a partir do reflexo projetado no “muro da linguagem”. Se é “por reflexão” que “sempre alcanço o’, o’ ”, isso acontece porque tudo o que posso ver depende de uma perspectiva tornada ‘minha’ junto ao muro em questão. Tanto a perspectiva de cada ‘eu’ depende da posição que esse eu ocupa no muro, quanto o modo como essa posição apreende ‘o outro’ depende de como o muro circunscreva esse ‘outro’, como o’ ou o’”, conforme coloca a gramática lacaniana. Essa perspectiva, que nasce no momento em que me dirijo ao outro ser ou ainda a mim mesmo, deve considerar antes de mais nada o que o muro da linguagem circunscreve como ‘sendo’. É precisamente para acentuar a imprescindibilidade da linguagem na constituição dos seres e do modo *como* esses seres se situam que Lacan traz a noção de muro da linguagem. Esse muro é ainda destacado como um “sistema” onde o “ego” formado por um núcleo verbal se instala, passando a projetar-se em realizações imaginárias. A partir do *Seminário II*, esse sistema é comentado junto à noção de máquina cibernética.

A lógica da máquina cibernética

A reflexão lacaniana sobre o muro da linguagem enquanto máquina cibernética tem uma origem clara: o *logos*, que nos convida a, auscultando-o, dizer “tudo é um” (HERÁCLITO apud HEIDEGGER, 1951, p. 1). É oportuno lembrar que a Lacan, contudo, o *logos* heraclítico convida a dizer “todas as coisas são um” (vide tradução de LACAN, 1956, p. 1). O ‘um’ ao qual Lacan se devota a pensar é o muro da linguagem e se, para o psicanalista, não podemos dizer que ‘tudo é o muro’ é porque nesse muro apenas algumas partes nos

concernem – nosso destino – e isso a cada vez. O seguinte apontamento do Discurso de Roma, acerca da impregnação dos “símbolos” na vida do homem nos lança diretamente à questão de como a ordenação simbólica projeta os seres marcados por um “destino”:

Os símbolos envolvem, com efeito, a vida do homem, com uma rede tão total que conjugam antes que ele venha ao mundo àqueles que vão engendrará-lo ‘pelo osso e pela carne’, que trazem no seu nascimento com os dons dos astros, senão com os dons das fadas, o desenho de seu destino, que dão as palavras que o farão fiel ou renegado, a lei dos atos que o seguirão mesmo até onde ele não está ainda e para além de sua morte mesma, e que por eles seu fim encontra seu sentido no julgamento final onde o verbo absolve seu ser ou o condena – salvo ao atingir a realização subjetiva do ser-para-a-morte. (LACAN, 1996, p. 144).

Lacan postula os “símbolos” como nos envolvendo “com uma rede tão total” que nos lança a cada vez em uma destinação passível de nos ‘condenar’ ou de nos ‘absolver’, e isso segundo as possibilidades que o “verbo” manifesta. A citação aponta ainda que, “salvo ao atingir a realização subjetiva do ser-para-a-morte”, “o desenho” do “destino” se segue no sentido de encontrar o seu fim “no julgamento final”. Fica clara a intenção do psicanalista de salvaguardar a noção de ‘ser-para-a-morte’: “salvo ao atingir a realização do ser-para-a-morte”, isto é, salvo se nós mesmos formos capazes de configurar a ordenação simbólica na qual viemos a ser configurados, devemos todos nos subordinar ao modo como a ordenação simbólica nos configura, de antemão e aleatoriamente. Isto nos reporta à máquina cibernética no seguinte sentido: ao traçar como se realizam as linhas mestras do destino em que as experiências de reconhecimento da morte em sua presença enigmática não são afastadas se realiza uma oportunidade de abertura em que, tal qual o ser-para-a-morte heideggeriano, torna-se possível a recondução do ser em análise à possibilidade de assunção das ordenações simbólicas que determinam. Porém, à medida que se opera um não reconhecimento da presença da morte, dá-se uma obliteração das possibilidades de abertura para um destino singular e a máquina se mantém como produtora de configurações ‘estranhas’ ao vir a ser do sujeito.

O princípio lógico é o seguinte: ao passo que nos fundamentamos em experiências que se realizam com base na ‘inércia’ do eu, no ‘centramento’, nos fechamos para a experiência de desvelamento. Esses movimentos, de desvelamento e de velamento, Lacan compreende como pautados e passíveis de se articularem, como uma “rede”. A célula máter constitutiva dessa rede se estrutura a partir de uma lógica binária; no caso, em que se alternam desvelamento e velamento, abertura e fechamento, ou ainda, os movimentos de sístole e de diástole cardiovasculares, e em que uma porta “esteja aberta ou fechada”, permite ou não a

configuração de ‘circuitos significantes’. No nível mais amplo da estrutura da máquina o que é veiculado é ainda capaz de se autoengendrar a partir do modo como se alternam os referidos movimentos. À proporção que determinado significante serve como fio condutor ao advento de um circuito signifiante, este significante se coloca como um pilar de uma estrutura autônoma, parte da máquina. É ao se intercalar um significante a outro que se dá lugar ao advento de ordenações simbólicas, sendo que na maneira em que se instalam essas ordenações, elas passam a se alternar de modo que se cria uma estrutura orgânica que se mantém na permutação de seus elementos. No sistema nomeado de ‘máquina cibernética’, são perfeitas, pois, ordenações de caráter simbólico, surgidas a partir de uma estrutura lógica e de um movimento autônomo de seus elementos.

Máquina cibernética e destino

Precisemos melhor a questão acerca do modo como a máquina lacaniana realiza as linhas mestras do destino: assim como em uma máquina cibernética, independentemente do conteúdo das mensagens transmitidas, configuram-se circuitos que se perfazem ‘instantaneamente’. A não assunção da morte no cerne do vir-a-ser fecha os circuitos, posterga-se assim a incidência da morte que deverá advir ainda outras vezes, talvez sob o modo de sintomas. Já a plena articulação da morte no horizonte da existência abre circuitos, permite o traçado de um destino para o qual se abre, inclusive, a possibilidade ‘perfazer os próprios circuitos’. No âmbito da descrita autonomia da máquina cibernética, contudo, permanecemos distantes da experiência do ‘real traumático’ pelo qual o ser se manifesta. É preciso que seja providenciado um jogo capaz de abrir o circuito que, de outro modo, tende a permanecer na simples circunscrição alternada de seus elementos.

Na concepção de máquina lacaniana, é ainda a partir da lógica destacada, concebida como de alternância de aberturas e fechamentos de portas, que se organizam as realizações simbólicas. É importante colocar que a relação entre as portas pode ser expressa tanto em termos de relações *espaciais* quanto *temporais*. O aspecto *espacial* do mecanismo pode ser notado na perspectiva de que não é simplesmente o estado de uma porta que conta, mas a diferença entre um estado e outro. É essa diferença que serve de parâmetro para circunscrever-se um determinado modo através do qual o Ser vem a se manifestar.

Em cibernética, pois, não há termos plenos ou idênticos a si mesmos, há apenas diferenças entre pleno e vazio, fechamento e abertura, quando se realizam espaços, que podem se evidenciar tanto na fala quanto no espaço em que se constituem os universos simbólicos enquanto tais. Já o aspecto temporal reside na perspectiva de que não é suficiente para explicar a máquina cibernética que uma porta esteja aberta ou fechada: é preciso que ela esteja *antes* aberta e *depois* fechada. O processo de retroação proposto por Lacan nos permite expor uma concepção de linguagem em que são conjugadas apenas diferenças: “Uma vez que a porta se abre, ela se fecha. Quando ela se fecha, ela se abre. [...] Graças ao circuito cibernético e ao circuito de indução conectado sobre ele mesmo, isto que chamamos de *feed-back*, é suficiente que a porta se feche para que de pronto ela seja atraída como por um eletroímã para o estado de abertura e se dê novamente seu fechamento, e de novo sua abertura” (LACAN, 1954-55, p. 348).

O processo de *feed-back* (ou retroalimentação) se situa no interior mesmo da máquina, como um determinismo inerente a ela. Depois de ter determinado o campo da cibernética como um sistema em que se alternam desvelamento e velamento, abertura e fechamento, Lacan pôde integrar a linguagem como um sistema de portas em que um “circuito” retroativo tem, a cada vez, lugar. Em um circuito de três portas é possível determinar o movimento da terceira porta por sua reação face às demais. A terceira porta pode se abrir ou se fechar no momento em que as duas primeiras se abrem e se fecham, simultânea ou alternativamente. Marca-se, com isso, a autonomia da função simbólica e é neste sentido que, para nosso autor, o campo de psicanálise situa-se na fala, na qual o inconsciente se manifesta através de atos falhos, esquecimentos, chistes e relatos de sonhos; fenômenos que a psicanálise intitula de “formações do inconsciente”.

O registro do simbólico e o movimento transcendental de constituição do sujeito do inconsciente

Note-se que em francês existem dois pronomes pessoais da primeira pessoa (*moi* e *je*), distinção a partir da qual Lacan propõe a existência de dois sujeitos, ambos fundamentados na linguagem: o sujeito do inconsciente, que ele situa no *Je*, e o sujeito enquanto função imaginária, que ele situa no *Moi*. O eu especular (*moi*) situa-se no registro do

imaginário, instância de desconhecimento, enquanto o sujeito do inconsciente tem, por excelência, seu lugar junto ao registro do simbólico.

No movimento transcendental de que se constitui o sujeito do inconsciente o projeto de reconhecimento de que nos fala Lacan e para o qual é lançado o sujeito em questão considera o ente como realização de transcendência no Outro, projeto que inclui o 'inconsciente' como 'discurso do Outro', tomado, desta feita, com 'o' maiúsculo:

Qual é, pois esse outro a quem sou mais ligado que a mim, visto que no seio mais consentido de minha identidade a mim mesmo, é ele quem me agita?/ Sua presença não pode ser compreendida senão a um segundo grau da alteridade, que desde então o situa a ele próprio em posição de mediação em relação a meu próprio desdobramento de mim mesmo como de um semelhante./Se eu digo que o inconsciente é o discurso do Outro com O maiúsculo, é para indicar o para além onde se prende o reconhecimento do desejo ao desejo de reconhecimento. (LACAN, 1957, p. 255).

“O meu próprio desdobramento” transcende na “mediação” que é o Outro para poder vir a ser. Esse Outro “a quem sou mais ligado que a mim mesmo”, visto que é “em minha identidade” que “ele me agita” não é senão o muro da linguagem “onde se prende o reconhecimento do desejo ao desejo de reconhecimento”. O desejo de reconhecimento requer do sujeito que ele se situe “a um segundo grau da alteridade” na medida em que, para se constituir, precisa lançar significantes que, aleatoriamente, não seriam passíveis de compreensão, mas que, quando apreendidos pelo discurso do Outro, podem ser revertidos e repercutir em historização. O desejo que rege o sujeito do inconsciente tal como proposto por Lacan ainda compreende que o ser existe a partir da ‘falta a ser’:

É num registro de relações totalmente diferente (comparando com a ‘perspectiva clássica, teórica, quando há entre sujeito e objeto cooptação, co-nascimento’) que o campo da experiência freudiana se estabelece. O desejo é uma relação de ser com falta. Esta falta é falta de ser, propriamente falando. Não é falta disto ou daquilo, porém falta de ser pela qual o ser existe. Essa falta acha-se para além de tudo aquilo que possa apresentá-la. Ela nunca é apresentada senão como um reflexo num véu. (LACAN, 1954-55, p. 280-281).

Enfatiza-se o fato de que não se trata, em psicanálise, de “conascimento” de sujeito e objeto. Também não se trataria, na técnica psicanalítica, de se ater ao sujeito, ao objeto, ou mesmo à cisão ou à reunião desses dois. Está em jogo, antes, a recriação do “véu” no qual a falta a ser “é apresentada como um reflexo”. Nisso, uma relação outra com o ser; para Lacan, uma relação “pela qual o ser existe”. Assim como a castração é apontada como regendo o advento do desejo do Outro, é dada à ‘falta a ser’ reger o advento do ser, que, sob essa ótica, também surge a partir do véu que não é senão linguagem. Na superfície que é a

linguagem, assumirá o papel de ‘tesouro’ aquele significante capaz de evocar a fala. Esse significante, enquanto objeto circunscrito junto ao Outro, dará a ver, além disso, a ‘phantasia’:

A phantasia [...] contém a função imaginária da castração [...]. Incluído no objeto *a*, é o agalma, o tesouro inestimável que Alcebiades proclama estar contido na caixa acústica que lhe forma a figura de Sócrates. [...] Assim como é a mulher por trás de seu véu: é a ausência do pênis que a faz falo, objeto do desejo. (LACAN, 1960, p. 308-309).

É a mãe quem primeiramente contém a função imaginária da castração. Trata-se de uma suposição de caráter mítico – a um só tempo frente ao que é responsável por causar a falta a ser e responsável por determinar a estrutura a partir da qual têm lugar as diferenças sexuais. Mais importante do que a questão das diferenças sexuais e da estruturação mítica da ‘falta-a-ser’ para a qual a ausência do pênis na mãe é pré-condição, estará em causa, na castração, como falta no Outro a partir da qual irrompe a falta a ser, a questão do véu.

O véu é aquilo por meio de que ‘a mulher se faz falo’, passando a se configurar como “objeto do desejo”. É ao conter a função imaginária da castração que a mulher se faz falo. Não deixa de ser curiosa a afirmativa de que na “phantasia” o objeto *a* contém, justamente, a “função imaginária da castração”. De outro modo, ao que parece, é ao conter a possibilidade imaginária da castração, isto é, de morte, que um objeto se torna fático, quando então surge como ‘agalma’. Personificar o agalma é, por sua vez, ser capaz de incorporar o semblante, fazendo-se valer junto ao Outro.

Segundo Lacan, Sócrates surge como um agalma para Alcebiades no célebre diálogo ‘*O banquete*’ (Platão), e isso por dois motivos: em Sócrates, a figura de Alcebiades é refletida, mas, ao contrário de Narciso que se apaixona pela própria imagem, Alcebiades se apaixona pela “caixa acústica que lhe forma a figura de Sócrates”, isto é, Alcebiades se apaixona pelas figuras de linguagem, os ‘torpedos socráticos’ (LACAN, 1992, p. 39) que Sócrates lança e nos quais Alcebiades vê o seu próprio ser, como possibilidade de vir-a-ser, refletido. Nesse momento, Sócrates conteria a função imaginária da castração por circunscrever, tal como a figura mítica da mãe, o âmbito da ‘falta-a-ser’. O segundo motivo que faz Sócrates surgir como um agalma é Agathon: Lacan pondera que o desejo só pode instalar-se mediante a interseção de um terceiro. O terceiro serve como uma espécie de tela, de segundo plano, em que o agalma é refletido, e o desejo, circunscrito. Como lugar de incidência do reflexo, como parte privilegiada do véu, ao terceiro cabe espelhar a falta-a-ser, o desejo do Outro; desejo esse que, apesar da beleza de Agathon, Alcebiades concebe como incitado apenas por Sócrates.

É possível depreender ainda que o agalma, o “tesouro inestimável”, o significante fálico, evoque antes de tudo um lugar no Outro: “O fato de o falo ser um significante impõe que seja no lugar do Outro que o sujeito lhe tenha acesso. Mas esse significante aí estando apenas velado e como razão do desejo do Outro, é esse desejo do Outro como tal que se impõe ao sujeito reconhecer” (LACAN, 1957, p. 270).

Assim como os demais significantes, o significante fálico está inscrito em um sistema no qual é em virtude da diferença posicional frente aos demais que pode ser aferido o seu valor. Nisto se evidencia o caráter transcendental deste significante: para que o ‘sujeito lhe tenha acesso’, é preciso que este ser desvele um significante velado, reconhecendo ao mesmo tempo o valor de sua significância no sistema que os constitui.

Outra questão que concerne ao significante fálico situa-se na possibilidade de o sujeito se representar enquanto tal. Para que o sujeito se represente como um significante fálico, é preciso que esse ser transcenda a si mesmo rumo ao desejo do Outro, reconhecendo-lhe, afinal, certa supremacia frente ao ‘a’. Trata-se de uma única via:

A única via em que o desejo poderia nos livrar disto em que nós teríamos que reconhecer, para nós, como objeto *a* enquanto finalidade, finalidade sem dúvida jamais alcançada, é (compreendendo) que a nossa existência mais radical não se abre senão ao situar *a* enquanto tal dentro do campo do Outro. E não somente ele é aí situado, mas ele é *a* aí situado por cada um e por todos (LACAN, 1962-63, p. 389-390).

Como situar ‘a’? Onde esse ser, capaz de liberar-nos para “nossa existência mais radical” pode ser encontrado? Eis a questão que se coloca a cada vez que se inicia uma análise. Seja enquanto ‘objeto que eu sou’, seja enquanto objeto fálico que causa em mim o meu desejo, a possibilidade de situar ‘a’ se encontra submetida às configurações legadas no véu do inconsciente. É preciso ponderar que situar ‘a’ em um âmbito que ele possa, ao mesmo tempo, ser situado por “cada um e por todos” não é tarefa fácil, muito menos restrita ao campo da psicanálise. Uma das singularidades da psicanálise é conduzir ao advento de um ser que não permaneça restrito a conformações de *phantasia*, em que a castração é momentaneamente suspensa. A castração é tida como uma experiência a ser assumida. Situar ‘a’ no campo psicanalítico é ainda situá-lo por meio de uma palavra verdadeira (LACAN, 1960, p. 288).

À proporção que a palavra verdadeira for sendo assumida e constituída, abre-se um espaço no discurso para que um autêntico encontro com o Simbólico se realize. Nesse encontro, que se evidencia a partir do que causa claudicação, isto é, alternância de abertura e

fechamento, o ‘*Dasein* da sexualidade’ tem lugar como falta a ser: ele será na linha do discurso em que a castração incide.

Conclusão

Tanto na analítica existencial quanto na psicanálise lacaniana a manifestação do ser, que permanece velada, se dará como uma experiência de desvelamento. Inaugurada a partir de uma variação no ritmo de abertura e fechamento do inconsciente, na ‘dilaceração originária’, essa experiência se torna explícita. Em uma análise, as experiências nas quais esse ritmo se alterna e o próprio ser, o ‘ser-aí’ podem ser auscultados. A análise, sob essa ótica, funciona como uma base a partir da qual as experiências de dilaceração, ou simplesmente de manifestação do ser, podem servir à condução do tratamento, e, *a posteriori*, ao advento da fala verdadeira.

Além disso, o muro da linguagem, tal como referido na dinâmica que rege a máquina cibernética, torna possível apreender o inconsciente enquanto este parte da alternância de abertura e fechamento junto à qual é traçado o véu do inconsciente. Lacan se pauta na concepção de circuito cibernético para dar consistência a essa noção de véu do inconsciente: o circuito que tem lugar na cibernética é formado por pequenos círculos ou anéis que, interpondo-se, dão origem ao véu em questão. Esse véu é realizado por meio de ‘ordenações significantes’. Essas ordenações são constituídas por mensagens que, ao retornarem do Outro, perfazem determinados circuitos: ao se abrir, o circuito permite um momento de ausência, mas ele, propriamente, só se constitui no momento em que à abertura sucede um fechamento. Além disso, na medida em que o circuito se abre, tende imediatamente a se fechar.

Referências

- CASSIRER, E. (1923). *Filosofia das formas simbólicas*. São Paulo: Martins, 2004.
- FREUD, S. (1889). Publicações pré-psicanalíticas e esboços inéditos: 1886-1889; Projeto de Psicologia Científica (1895) e Cartas a Fliess. In: *Edição Standard Brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1996. v. I.
- HEIDEGGER, M. (1927). *Ser e tempo*. Parte I e II. Petrópolis: Vozes, 1986.
- _____. *Lógos*. Paris: *La Psycanalyse*, n.1, 1956.
- _____. *Logos*. 1. ed. *Festschrift für Hans Jantzen*, Berlin, Geb. Mann, 1951; 2. ed. *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen, Gunther Neske, 1954.
- LACAN, J. (1954-55) *O Seminário, Livro II: O eu na teoria de Freud e na técnica psicanalítica*. 2. ed., Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1987.
- _____. (1955-56). *O Seminário, Livro III: As psicoses*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988.
- _____. (1963-64). *O Seminário, Livro II: Os Quatro Conceitos Fundamentais da Psicanálise*. 2. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988.
- _____. (1953). Função e Campo da Fala e da Linguagem em Psicanálise. In: *Escritos*. 3. ed. São Paulo: Perspectiva, 1992, p. 101-187.
- _____. (1957). A Instância da Letra no Inconsciente ou a Razão desde Freud. In: *Escritos*. 3. ed. São Paulo: Perspectiva, 1992, p. 223- 273.
- _____. (1960). Subversão do Sujeito e Dialética do Desejo no Inconsciente Freudiano. In: *Escritos*. 3. ed., São Paulo: Perspectiva, 1992, p. 275- 311.
- _____. (1962-1963). *Le Séminaire, Livre X: L'Angoisse*. Paris: Seuil, 2004.
- PLATÃO. *Diálogos: O Banquete. Apologia de Sócrates*. 2. ed. Belém: EDUFPA, 2001.

DISCOVERY OF FAITH, CASTRATION AND DEATH ON THE CYBER MACHINE

ABSTRACT:

Lacan makes reference to an important dynamic in philosophical conceptions when he proposes the thesis of unconscious as structured as language: the concept of dialectics. The dialectic proposed by the psychoanalyst distinguishes from dialectic conceived in the framework of philosophy. The Lacanian dialectic takes place while a play of signifiers which alternates and intertwines with the possibility to combine both the plans the Symbolic, the Imaginary and the Real. One of the ways in which the analyst conceives the realization of the dialectic is as by exposing the mechanism of the cybernetic machine. Following the logic exposed through this metaphor, death, when disregarded, returns in the form of a symptom. We must give rise to speak so the symptom can be transformed into word and in a way that death can be inserted and passes to be realized as a destination.

KEYWORDS: Cybernetic machine. Wall of language. Destination.

LA DECOUVERTE DE CIBLES, LA CASTRATION ET LA MORT À LA MACHINE CYBERNÉTIQUE

RÉSUMÉ:

Lacan fait référence à dynamique propre de la philosophie avec la proposition de la théorie de l'inconscient structuré comme langage: le concept de la dialectique. La dialectique proposé par psychanalyste, cependant, diffère de la dialectique conçu selon la philosophie. La dialectique lacanienne a lieu alors que le jeu des signifiants qui alternent et se mêlent avec la possibilité de combiner bien les plans Symbolique, que de l'Imaginaire et du Réel. L'un des moyens par lesquels l'analyste expose la réalisation de la dialectique est par l'exposition du mécanisme en jeu dans la machine cybernétique. Suivant la logique exposée par cette métaphore, quand la mort est dédaigné, elle revient, maintenant sous la forme de symptômes. Il faut donner la parole au sujet pour que le symptôme peut être transformé en mot, de sorte que la mort est susceptible d'être insérée dans le devenir du sujet et passe à tenir comme destination.

MOTS-CLÉS: Machine cybernétique. Mur du langage. Destination.

Recebido em: 27-08-2012

Aprovado em: 15-09-2012

©2012 *Psicanálise & Barroco em revista*

www.psicanaliseebarroco.pro.br

Núcleo de Estudos e Pesquisa em Subjetividade e Cultura – UFJF/CNPq

Programa de Pós-Graduação em Memória Social – UNIRIO.

Memória, Subjetividade e Criação.

www.memoriasocial.pro.br/proposta-area.php

revista@psicanaliseebarroco.pro.br www.psicanaliseebarroco.pro.br/revista

NOTAS SOBRE A EXPERIÊNCIA MÍSTICA E O FEMININO NA PSICANÁLISE

Pedro Teixeira Castilho *

RESUMO:

A importância de um estudo sistemático entre o conhecimento psicanalítico e religião deve, entre outras coisas, a discussão iniciada por Freud em sua prática clínica com transtorno obsessivo neurótico. Esta abordagem de Freud demonstra a relação de neurose obsessiva com a questão do pai. No entanto, Lacan vai mais além do Pai demonstrando que existe uma experiência mística que vai mais além do Pai. Assim, a mulher tem uma relação diferente da do homem em relação à angústia fazendo surgir a experiência mística. Este trabalho pretende dar continuidade a essa noção de angústia a partir dos escritos de Santa Teresa de Ávila e Schreber como exemplos paradigmáticos deste fenômeno, e também a experiência mística, como um efeito de feminização

PALAVRAS-CHAVE: religião. pai. culpa. ansiedade. feminização

* **Pedro Teixeira Castilho.** Mestre em Estudos Literários – UFMG; Doutor em Teoria Psicanalítica – UFRJ; Pós-Doutorando em Psicologia – USP.

A santidade é uma disciplina da coisa. Ela põe em jogo a experiência do abjeto. O santo faz a experiência do inumano no homem: o fato do homem, que o excede dentro, o seu mais íntimo fora.

Hölderlin

A relevância de um estudo sistematizado entre o saber psicanalítico e a religião deve-se, entre outros fatores, à discussão que Freud iniciou a partir de sua prática clínica com os neuróticos obsessivos. Freud sempre esteve a par das questões que permeiam o saber teológico, principalmente o saber judaico-cristão. Sua primeira aproximação feita entre a psicanálise e a religião deu-se com a clínica da neurose obsessiva.

Essa primeira incursão no tema da psicologia da religião foi registrada no artigo *Atos obsessivos e práticas religiosas*, (FREUD, 1976) escrito em 1907. Esse artigo é fundamental para *Totem e tabu*, (FREUD, 1976) escrito cinco anos depois, expondo o encontro de duas linhas de trabalho – a religiosidade e a neurose obsessiva – no pensamento freudiano.

Desde então, Freud procura mostrar semelhanças entre as cerimônias religiosas e os pensamentos obsessivos. Nesse texto, Freud estuda os cerimoniais obsessivos como se fossem constituídos de pequenos atos ou restrições de ações que devem ser executados em uma certa ordem.

Aparentemente, esses atos não têm sentido, mas o paciente não pode renunciar a eles, caso contrário, é tomado por uma grande angústia. Parece haver uma “lei tácita” que obriga o paciente a realizar o ritual, criando a impressão de um “ato sagrado” (FREUD, 1976) que não pode deixar de ser feito. Dessa maneira, Freud demonstra que os atos obsessivos são movidos por um sentimento de culpa cuja origem é desconhecida para aquele que os pratica, denominando-o de “sentimento de culpa inconsciente”. (FREUD, 1976. p. 127).

O obsessivo é tomado por um sentimento de expectativa de punição e, nesse sentido, o cerimonial surge como um ato defensivo, uma medida protetora contra a esperada punição. Em outras palavras, a convicção de culpabilidade dos indivíduos religiosos coloca os atos obsessivos na mesma função das orações e invocações interpretadas como medidas protetoras e defensivas para minimizar esse sentimento de culpa.

Em *Atos obsessivos e práticas religiosas*, Freud trabalha a etiologia sexual da neurose obsessiva. Como o obsessivo não discrimina a diferença entre desejar e realizar o seu desejo, ele se sente culpado. Segundo Freud, uma carga de prazer intenso, vinda da mãe,

constituiu a organização psíquica desse sujeito. A função superegóica surge enquanto uma instância que se culpabiliza diante desse prazer, desse desejo infantil que permanece. O desejo, no sujeito obsessivo, evoca as lembranças do incesto; daí a necessidade de castigo frente à culpa. O binômio neurose obsessiva e sentimento de culpa passa, assim, a ser objeto de investigação para se compreender a religião.

No livro *O mal-estar na cultura*, Freud retoma esse tema e articula a noção de pecado com a da culpa. A culpa seria a descarga agressiva da pulsão; uma vez reprimida e transferida para o superego, é a agressividade que se converte em sentimento de culpabilidade. (FREUD, 1976)

O paralelismo entre a vida religiosa e a neurose obsessiva pode ser facilmente encontrado, levando Freud a afirmar que a “neurose obsessiva é a caricatura da religião”, (FREUD, 1976) pois também há uma supressão de certos impulsos pulsionais.

Entretanto, na religião, os impulsos suprimidos não são apenas de punição, relacionando-se também ao temor da punição divina, na forma de desamparo e desamor, como um desdobramento da instância do superego. Também aqui, há uma recaída dos desejos suprimidos, gerando novas e mais radicais ações penitenciais, à semelhança das neuroses obsessivas.

Para Freud, o estudo sobre a neurose obsessiva ajuda a compreender o pensamento e as práticas religiosas, sobretudo se levarmos em consideração a figura do pai. O fundador da psicanálise desenvolve a questão da religião em um aspecto mais amplo, não apenas relacionado às questões ontogênicas, mas também às filogênicas.

De uma forma ou de outra, Freud relacionava a religião às experiências infantis, em que a criança teme o poder dos pais e depende de sua proteção. Na vida religiosa adulta, reaparece a sensação de vulnerabilidade infantil, buscando-se, agora, a proteção em Deus. A imagem de Deus é criada à luz das experiências infantis acerca dos pais, especialmente da figura do pai (FREUD, 1976). Dessa maneira, faz-se necessária uma investigação da figura paterna configurada na instância superegóica enquanto um efeito da culpa.

Freud constrói uma resposta a essa questão, nas reflexões teóricas desenvolvidas desde *Totem e tabu* até *Moisés e o monoteísmo*, criando uma indagação: “o que é um pai”? O trabalho do fundador da psicanálise foi o de inventar o mito do assassinato do pai da horda primitiva para, assim, inaugurar a lei sobre a interdição do incesto, a partir do complexo de Édipo e da proibição dos desejos do filho.

Sendo assim, o mito freudiano assinala que a noção de culpabilidade, ou a “culpa humana universal”, é consequência do desejo do filho de destruir o pai, oriundo do sentimento de ambivalência nutrido na fase fálica. (FREUD, 1976).

O apelo à questão do pai entra em cena em uma passagem do *Mal-estar na cultura*, que aborda a origem do sadismo do superego para com o eu, sendo o pai aportado pelos destinos da contingência pulsional. (FREUD, 1976). Nessas funções, o pai mostra impotência, inconsistência. O eu, no entanto, não pode renunciá-lo nem reagir a ele com agressão. Deve amá-lo como autoridade inatacável. Nessa posição de impasse, o eu degrada o pai; em fantasia, identifica-se com o pai degradado e a agressividade vai para o superego, a culpa, ou falha do pai, decai sobre o eu.

O conflito é encenado internamente, só que invertido. O mito de *Totem e tabu* é a renúncia pulsional que a civilização impõe ao sujeito, como Freud descreve em *Mal-estar na cultura*, passando a existir mitos sobre o engajamento simbólico do sujeito. Nesse texto, revela-se a impossibilidade do gozo da mãe, “o superego aparece como um herdeiro do Édipo”, (FREUD, 1976. p. 64). correspondendo a esse pai terrificante da horda primitiva: ele impõe uma lei sem dialética.

Logo, o mito de *Totem e tabu* dá forma épica à estrutura da divisão dos sexos, como podemos perceber no trabalho de Jacques Lacan; com seu conceito de fórmulas da sexuação, todos os homens e mulheres passam a estar, então, submetidos à lei da castração, inscrevendo o sujeito na satisfação fálica.

As elaborações freudianas nessa passagem são as bases para a construção do superego que aponta, como uma instância que conclama a proibição, para o filho que deve renunciar ao gozo da satisfação pulsional. Sendo assim, a culpa procede de um crime contra o pai. Como consequência do assassinato do pai primeiro, uma dívida é contraída com o pai morto, o desejo se inscreve no limite em que a castração marca o sujeito, operando um corte do sujeito na cultura, o inconsciente se instaura a partir do ato enodado do desejo com a lei. (LACAN, 1990. p. 217).

Do pai ao significativo

Com efeito, o que caracteriza o mito de *Totem e tabu* é o surgimento da cultura a partir da horda primitiva. Esse mito tem, na obra de Freud, o intuito de enunciar uma tese sobre a origem e a essência da sociedade e de suas instituições fundamentais, introduzindo a noção da categoria do pai morto. Ou seja, foi o assassinato do pai que tornou o chefe da horda um pai, existindo apenas pai na sua ausência. A figura do pai morto é que traz a representação paterna dos filhos da horda.

Esse pai, representação máxima da potência e do excesso, tinha sobre os filhos, ao mesmo tempo, poder de vida e de morte. Um dia, os filhos, unidos, rebelam-se e assassinam o pai, instituindo, com o crime, a primeira sociedade que inaugura a civilização. A sociedade se consolida nesse ato de devoração do pai, instituindo a figura do pai morto, representante dos ideais, valores, normas e leis indispensáveis à civilização.

Além disso, a obra *Totem e tabu* apresenta vários pontos de convergência a todo um período de investigação em torno da noção do pai, sendo retomados exemplos da neurose obsessiva (a ambivalência e os tabus), da psicose (projeção e narcisismo), da fobia (o sentido paterno do animal totêmico). As questões colocadas têm como alvo a função do pai, onipresente nessa temática, e o resultado do trabalho consiste em ancorar o complexo de Édipo não apenas nas fantasias neuróticas, mas no ponto de origem da civilização, fundando, assim, de modo mais amplo e seguro, a afirmação de sua universalidade.

A narrativa de *Totem e tabu* é um mito, primeiramente porque pensa a origem, e a origem só pode ser pensada sob a forma de mito, o mito da origem que se desdobra na figura de um pai, figura onisciente e onipresente, e que, para Lacan, se revela no mito da modernidade, pois, “é justamente por isso que o importante de Totem e tabu é de ele ser um mito e, como se disse, talvez o único mito de que a época moderna tenha sido capaz. E foi Freud que o inventou”. (LACAN, 1990. p. 216). Essa função traduz a noção de *ex-nihilo*, fundando a genealogia, mas que, a rigor, se encontra fora dela.

A morte de Deus, consumada pela de Cristo, encontra-se, na verdade, vinculada ao parricídio, mediante o qual se constitui, no mito freudiano, a submissão do sujeito à lei simbólica. Freud suspeita que, no mito cristão, o pecado original deva ser, em suas raízes, um pecado de morte contra Deus pai, visto ser o sacrifício do filho que o leva à reconciliação com o pai.

A lei que resulta da idealização religiosa do pai morto, enquanto expressão para com o pai primitivo, seria, para Lacan, a própria referência simbólica ao pai como puro nome, significante, ou seja, o nome do pai que designa, para o sujeito, as coordenadas simbólicas para o desejo. O pai é somente um significante, um ente mítico. Sendo assim, todos os homens passam a estar submetidos à castração, constituindo o universo fálico que corresponde ao conjunto de todos os filhos da horda primitiva. (LACAN, 1995) O falo, para a psicanálise, além de estabelecer uma realidade sexual para o sujeito, também instaura o sujeito em um discurso, criando uma falicização da satisfação pulsional. O significante do Nome do Pai é a construção dialética do sujeito para uma alteridade criando-se ausente do pai, na presença do significante.

Essa passagem atesta, segundo o próprio Freud, uma substituição da mãe pelo pai, homóloga a um movimento que vai da percepção sensorial do mundo à disposição intelectual do raciocínio e da dedução (*Geistigkeit*). Estaria justamente nesse ato da percepção para o pensamento a marca da constituição do monoteísmo, instaurando a tradição do verbo, podendo-se, assim, pensar em uma hermenêutica do sujeito. (LACAN, 1995). Os judeus teriam, dessa forma, subordinados a percepção sensorial do espírito, menosprezado a magia e o misticismo, para escolherem o avanço da intelectualidade.

Mas, para que o pai opere essa transformação, é necessário que ele esteja paradoxalmente ausente: ele só possibilita uma mediação simbólica desde que abandone o dado vivido da percepção, orientando, assim, exteriormente, sua significação. Para Lacan, o requisito indispensável a essa operação é o pai morto, que permite ao sujeito metaforizar, na ordem simbólica em que ele se insere, o desejo ao mesmo tempo enigmático e imediato da mãe.

É por ter extraído amplamente as conseqüências estruturais dessa representação do pai morto, através do assassinato de Moisés, que o povo judeu pôde construir, para si, mais do que nenhum outro povo jamais o fizera, um deus como garantia da ordem simbólica.

O cristianismo confere, afirma Lacan, um conteúdo pleno à morte do Deus. (LACAN, 1990. p. 227). Na realidade, mais do que duplicar a morte do pai, através do sacrifício do filho, “o cristianismo encarna literalmente esta morte”, (LACAN, 1990. p. 227). na medida que aí se inscreve, pela encarnação do Verbo, o próprio ser de Deus na função formal do significante que, até então, ele suportava, tendo como significante-mestre o Nome do Pai (NP). É nesse complexo que será realizada, ainda segundo Lacan, (LACAN, 1998. p. 692) a “*função de nó*” do sujeito diante da linguagem.

Ou seja, o nascimento do filho é a descoberta da palavra pela qual esse antagonismo se resolve. É pelo advento da palavra que o tempo começa, o *logos* opera relações de ordem temporal e espacial. A irrupção da palavra deve ser captada, portanto, no sentido da afirmação primária, que não é outra coisa senão a condição primordial para que, do real, algo venha a se oferecer à revelação de ser. Portanto, o significante, para Lacan, passa a ter a função de agente organizador do sujeito no discurso.

A elaboração da fórmula da “metáfora paterna”, por Lacan, pode ser entendida como uma tentativa de escrever a incidência da paternidade sobre o sujeito. O Nome do Pai, na verdade, pode ser tudo aquilo capaz de operar uma nomeação do vazio enigmático que é apresentado, para cada sujeito quando se vê confrontado com o desejo da mãe.

Ao nomear esse verdadeiro enigma, ao apontar aquilo que a mãe deseja como sendo o falo,¹ a operação do Nome do Pai equivale à operação de uma metáfora, substituindo um X enigmático – o desejo da Mãe – por um significante universal, o falo. Essa operação, que fixa um significado a um significante antes enigmático teria, por efeito, produzido um apaziguamento na relação do sujeito com o gozo. Cabe observar que não é a presença do pai, necessariamente, que produz essa metáfora, mas o seu Nome, isto é, o pai como ser de linguagem, um pai que nomeia, mas, ao mesmo tempo, um pai que é um nome e, por isso, também mortificado pela linguagem. O Nome do Pai pode ser interpretado como uma pluralidade que nomeia essa função, e não como um significante encarnado, por exemplo, pelo pai biológico. (MILLER, 1992. p. 21). O “esquema L”, de Lacan, vem teorizar, a partir de Henri Wallon, a constituição do sujeito segundo o que ele mesmo chamou “estádio do espelho”.

Essa presença do Nome do Pai, na psicanálise, já havia sido intuída por Freud, na atenção dada ao totem, a figura de um deus – animal que inaugura, na cultura, o lugar do divino: “Por que o animal (...) exerce esse fascínio para o religioso humano, senão porque escapa à falta-a-ser que caracteriza o ser-falante?”. (MILLER, 1992. p. 21) Em outras palavras, o lugar privilegiado reservado ao totem adviria, justamente, do fato de encarnar, no imaginário religioso, a suposição de um ser não mortificado pela linguagem. Não é por outra razão que, “em quase todos os casos de Freud, os nomes de ser, como nomes de gozo do sujeito, são animais: ratos, lobos, pequeno Hans (a criança do cavalo). (MILLER, 1992. p.

¹ Cabe observar que o falo, para Lacan, é sempre do registro do significante, não se confundindo, por exemplo, com o que poderia figurá-lo, a saber, a imagem do pênis. Pra uma melhor exemplificação dessa noção, remeto ao artigo de Lacan “A significação do falo”, em *Escritos*, p. 692-703.

21). Logo, é possível aproximar o significante como uma figura do divino na constituição do sujeito.

Essa perspectiva criada por Lacan é a apreensão de Deus como substitutivo do Pai. A teologia, assim como toda teoria – tributária, inclusive, da mesma raiz etimológica – indicaria a presença de um “sujeito suposto saber”, latente em toda a sua formulação.²

A construção inicialmente desenvolvida neste artigo aponta para a figura paterna implicada, necessariamente, numa suposição de saber sobre Deus, numa ontologização teológica do lugar divino, a partir da qual Lacan faz uma diferença entre o Deus da teologia com o Deus da diologia.³ Logo, se a teologia implica uma ontologização do lugar de Deus, uma divinização do significante do Nome do Pai, responsável pela instauração do sujeito na cultura, se leva a uma coincidência entre o ser supremo, a suposição de saber e a paternidade, a crítica lacaniana busca desfazer essa relação divina com o sujeito, criando o conceito de “diologia”.

Dessa maneira, Deus assegura ao saber filosófico o poder de conhecer bem as coisas do mundo – toda a filosofia ocidental, certamente desde Pascal a Descartes, tem no seu princípio a relação de Deus com o conhecimento. Para afirmar que o conhecimento era um conhecimento fundado, em verdade, nas coisas do mundo, Descartes precisou afirmar a existência de Deus, um Deus suposto saber. (LACAN, 2003. p. 252-253). Nota-se que Lacan indica este Deus da teologia enquanto o Deus dos filósofos, “o sujeito suposto saber, Deus, o próprio, para chamá-lo pelo nome que lhe deu Pascal, quando designamos precisamente, ao contrário dele, não o Deus de Abraão, Isaac e Jacó, mas o Deus dos filósofos, ei-lo desalojado de sua latência em toda e qualquer teoria”. (LACAN, 2003. p. 338).

É na passagem da revelação do nome de Deus a Moisés, no Êxodo, que, Lacan irá apoiar sua crítica à interpretação ontológica do lugar de Deus na linguagem, e que encontrará respaldo para o estabelecimento do que poderia ser os princípios de sua “diologia”, entendendo-se essa crítica ontológica como uma leitura lacaniana do homem enquanto imagem e semelhança de Deus. Para Lacan, diferentemente de Freud, se um saber sobre Deus

² O “sujeito suposto saber” é definido por Lacan, no início de seu ensino, como aquele que é constituído pelo analisante na figura de seu analista, e, mais tarde, o fará equivar a Deus Pai, o “lugar do Deus-Pai é aquele que designei como Nome-do-Pai”. In: LACAN, Jacques. O engano do sujeito suposto saber. *Outros escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003. p. 338.

³ Palavra cunhada por Lacan para se compreender um Deus que inclui uma falta. Lacan utiliza a tradução latina de *dio* para contrapor com a tradução grega de *theos*.

é possível, este saber dar-se-ia em torno de uma hiância, principalmente depois do *O seminário*. Livro 10: A angústia (1960-1963), e não em torno de uma ontologização de Deus.

São várias as referências de Lacan a esse episódio bíblico, mencionado a partir de perspectivas distintas. Em todas elas, no entanto, a tônica dos comentários é a de confrontá-la à interpretação teológica, como se essa passagem da Bíblia fizesse saltar a verdade recalçada pela teologia, ou seja, se Deus criou o mundo, quem criou Deus?

Na seqüência do diálogo entre Moisés e a voz que sai da sarça ardente, chegamos ao momento em que Moisés pede a Deus que revele o seu nome, recebendo como resposta uma tautologia: *Eu sou aquele que sou*. (BÍBLIA SAGRADA, 1984. p. 76-116: Êxodo).

Trata-se de um outro problemático, à medida que não sabemos exatamente onde se apóia, pois, em princípio, não há um ser que lhe dê sustentação: “que somos nós para poder responder a *aquele que sou*? Ficamos apenas demasiado incertos”, ainda mais se a experiência analítica nos revela “que somos tanto menos aqueles que somos quando sabemos bem que algazarra, que caos espantoso, atravessado de objurgações diversas experimentamos em nós a cada instante, a todo momento”, (LACAN, 1976, p.325). ou seja, todas as vezes que imaginamos ser aquele que somos.

Em seu *O seminário*. Livro 7: A ética da psicanálise (1959-1960), em meio aos comentários a respeito de “Moisés e o monoteísmo”, de Freud, Lacan retorna ao exame dessa passagem do Êxodo. Apoiando-se sobre a distinção freudiana de dois Moisés na história do povo judeu – um primeiro, egípcio, legislador e defensor de uma religião monoteísta, por fim, assassinado pelo seu povo; e um segundo, midianita, mágico, profético, cuja imagem, ao longo da história, teria se confundido com a do primeiro –, Lacan lamenta o fato de Freud ter evitado comentar, em seu estudo, o encontro desse segundo Moisés, o “inspirado”, com a voz que emerge da sarça ardente, isto é, o encontro de Moisés com um Deus que se apresenta como escondido. Se a sarça ardente que circunscreve a voz de Deus vem indicar a sua inacessibilidade, ao mesmo tempo aponta para o lugar de onde procedem as leis:

Esse Deus escondido é um deus ciumento. Parece muito difícil dissociá-lo daquele que, na mesma roda de fogo que o torna inacessível, faz, diz-nos a tradição bíblica, com que os famosos dez mandamentos sejam ouvidos pelo povo reunido em sua volta sem poder transpor um certo limite. (LACAN, 1959-1960, p.213).

Se, em “Moisés e o monoteísmo”, Freud busca demonstrar a relação entre o assassinato do Moisés monoteísta pelo seu povo e a veiculação da sua mensagem, ou seja, da

mensagem de um Deus único, veiculação esta que se faz através do recalque desse assassinato, todo esse circuito irá concluir-se, para Freud, na paixão de Cristo, com a reencenação do assassinato do Grande Homem, seguido da ressurreição daquele que a todos redime, e a confirmação da presença de um Deus único.

Essa função reguladora de um Deus único confunde-se com o “avanço em espiritualidade” (*Geistigkeit*), que Freud atribui à passagem, na cultura, da prevalência da maternidade para a primazia da paternidade. Para Freud, essa modificação representou um verdadeiro passo na apreensão da realidade enquanto tal, uma vez que essa apreensão está apoiada, exclusivamente, sobre conjecturas, suposições, hipóteses – como a própria paternidade –, e não sobre as evidências dos sentidos, encarnadas pela maternidade.

A “diologia” lacaniana anuncia, assim, que o lugar do Deus-Pai é resultante da confluência entre o Deus único, regulador da ordem do real, e o deus paradoxal que se apresenta com o nome de “Eu sou aquele que sou”. Trata-se, para Lacan, de um verdadeiro “Deus-sintoma”, do sintoma entendido, no sentido freudiano, como aquele que encerra dentro de si uma verdade:

É por seu intermédio que a verdade sobre Deus pôde vir à luz, isto é, que Deus foi realmente morto pelos homens, e que, a coisa tendo sido reproduzida [i.e. na paixão de Cristo], o assassinato primitivo foi redimido. A verdade encontrou sua via por meio daquele que a Escritura chama certamente de o Verbo, mas também o filho do homem, confessando assim a natureza humana do Pai. (LACAN, 1959-1960, p.213).

Mas, qual a consequência da conjunção entre esse Deus-Pai e o modo como apresenta o seu nome, “Eu sou aquele que sou”?

Conceber o lugar do Deus-Pai como impossibilidade, isto é, como apresentando um furo na trama de significações, gera consequências bastante distintas daquelas que se originam da presença, neste lugar, de um Ente Supremo. A própria noção de paternidade passa a ser avaliada a partir do que pode ser pensado como uma fuga na ordem mesma do sentido.

Kierkegaard: a psicanálise e a angustia

No entanto é Lacan que observa a angústia experimentada por Kierkegaard diante do seu encontro com Deus como um elemento impossível de ser desprezado em qualquer tentativa de apreensão do lugar ocupado por Deus na experiência de uma religiosidade que escape a toda suposição de saber, ou seja, um Deus teológico e ôntico.

A perspectiva de Lacan é encontrar em Kierkegaard⁴ um Deus que escape a esses adjetivos. Diferentemente de um Deus instituído na posição de suposição de saber, que se desdobra em uma figura paterna, ou o significante do Nome do Pai, enquanto uma contemplação divina (como pecado, justiça e beleza), o Deus de Kierkegaard é uma experiência que tem a anulação fálica traduzida pelo sentimento de angústia, um furo na organização lógica da rede significante. Em última instância, um Deus não especularizável pelo ego, que não preencha nenhuma forma de ideal ou de culpa superegóica. Dessa maneira, Lacan recorre ao significado da angústia em Kierkegaard para articular o afeto da angústia no lugar do objeto *a*.

Esse tema é longamente trabalhado por Lacan no seu *O seminário*. Livro 10: A angústia (1962-1963). Esse sentimento, que terá um estatuto de afeto, assinala um momento de caos, perturbação e desorientação, constituindo um instante em que o mundo simplesmente desaba, ocorrendo um desmoronamento das escoras subjetivas.

As investigações teóricas de Lacan levam o psicanalista a afirmar que a angústia não é sem objeto, ou seja, ela é um vazio que está lá, e que não pode ser investido de maneira especular como um reflexo do próprio ego.

Ou seja, Lacan, a partir desse seminário, procura instituir um furo na imagem especular do ego. A cilada é a captura narcísica, pois aquilo que coloca o sujeito em movimento, que permite ao sujeito sair da estabilidade especular, é justamente a falta de alguma coisa na imagem. Se existe uma passagem do especular imaginário para o movimento do simbólico, essa passagem se faz pela castração, quando se coloca a falha na imagem, sendo toda a angústia, angústia de castração. Esse seria o ponto em questão.

⁴ “Em sua elucidação do conceito de angústia, Kierkegaard parte do abismo irreconciliável entre o finito e o infinito, abismo sentido pela existência humana como uma angústia radical, como um desamparo em que a subjetividade limitada do homem não está suspensa no nada de seu angustiar-se, graças ao qual pode ela ser inteiramente concreta, fugir do engano da razão unificadora e identificadora e submergir no turbilhão do existir. Considera que a investigação da angústia tenha de sair do quadro do psicológico para entrar no do existencial. A angústia é, por certo, um modo de afundar-se num nada, mas ao mesmo tempo a maneira de salvar-se desse mesmo nada que ameaça aniquilar o homem angustiado, isto é, uma maneira de salvá-lo do finito e de todos os seus enganos.” (MORA, José Ferrater. *Diccionario de filosofia*. Nueva edición actualizada por la Cátedra Ferrater Mora bajo la dirección de Josep-Maria Terricabras. Barcelona: Editorial Ariel, S.A 1994. p. 138).

A angústia, a partir de Kierkegaard, passa a ser, para a psicanálise, uma questão que deve ser tratada conceitualmente, sendo um afeto que ultrapassa a noção da significação fálica, algo não simbolizável na ordem do significante, ou seja, “nas malhas do significante”. Inicia-se, aqui, a articulação da angústia como aquilo que resvala na posição subjetiva do sujeito enquanto objeto de desejo do Outro. Ou seja, a questão da angústia é abordada a partir do enigma da pulsão de morte.

Kierkegaard situa-se, dessa forma, no lugar da antifilosofia, exatamente porque o filósofo trata da angústia, que é algo que escapa à visão de mundo (*Weltanschauung*), à consciência, sendo exatamente o ponto de furo onde o eu não se sustenta, existindo aí uma falta.⁵ Kierkegaard é o filósofo que se incumba de convocar a emergência filosófica a pensar a angústia.

No seminário *A angústia*, esse afeto é interpretado por Lacan ao dizer que a “angústia não é sem objeto”,⁶ ou seja, é um afeto que não pode ser especularizável exatamente porque não está na dimensão egóica do estágio do espelho regido pela instância do simbólico e do imaginário.

Esse trabalho de escavação conduz, aqui, a um objeto até então inédito, um objeto que havia permanecido invisível para o próprio Lacan, que permanecera inapreensível, um objeto tamponado pelo significante. No percurso de Lacan, os objetos eram, até então, passíveis de se tornarem significantes. Essa capacidade de transformar os objetos em significantes era interpretada por Lacan a partir do “esquema L”.

No seminário *A angústia*, é elaborado um objeto cuja essência, cuja natureza, cuja estrutura, não apenas se distinguem daquelas do significante, mas que é, enfim, elaborado de tal modo que elas sejam irredutíveis ao significante. É nesse seminário que vemos emergir, pela primeira vez, o que se mantém, na psicanálise, como objeto *a* de Lacan.⁷

Se, por um lado, Lacan se esforça em teorizar a primazia da significação fálica, no seminário *A angústia*, o trabalho do psicanalista é apontar que existe um furo nessa

⁵ Há uma passagem em que Lacan é bem explícito nesse sentido, contrapondo Hegel a Kierkegaard. “A verdade da angústia é Kierkegaard quem a dá, não é a verdade de Hegel. Mas é a verdade da angústia que nos leva a nossas observações relativas ao desejo no sentido psicanalítico”. LACAN, Jacques. Le séminaire livre X – L’angoisse. Edition Seuil – lição do dia 28 de novembro de 1962.

⁶ LACAN, Jacques. Le séminaire livre X – L’angoisse. Edition Seuil—lição 6.

⁷ Ver MILLER. Jacques-Alain. Orientação lacaniana III, 6. quarta-feira, 12 de maio de 2004. Podemos assistir, nesse seminário – se essa abertura que proponho se sustenta –, à substituição da mitologia pela topologia. Resta, ainda, obviamente, nos perguntarmos em que medida a topologia não seria, ela também, sob outra forma, uma mitologia. Isso está em aberto, deve ser pensado, pois não é garantido que o mito seja eliminável da psicanálise – digamos isto em curto-circuito, desde que se vise o real.

significação. Ele parte do “esquema L” para construir um novo esquema para desenvolver a idéia de que há um resto que não é representável e não pode ser especularizável no campo da significação. A angústia passa a ser

um corte sem o qual a presença do significante, seu funcionamento, sua entrada, seu sulco no real é impensável. Este corte que se abre e deixa aparecer o inesperado, a visita, a novidade, o que bem exprime o termo pressentimento de alguma coisa, mas também como o “pré” do sentimento, como o que está antes do nascimento de um sentimento. (LACAN, 1962).

Nesse seminário, desenvolve-se, com relação ao “buquê invertido”, o instante em que o objeto pequeno *a* não é especularizável.

O que esse seminário visa é um *status* do objeto anterior à lei e ao desejo. É esse *status* do objeto anterior à lei e ao desejo, anterior à elucubração da lei, anterior à conjunção da identidade da lei e do desejo, que Lacan designa como pequeno *a*.

Portanto, muito logicamente, o seminário *A angústia* desemboca em um questionamento do pai, pois o pai, o tesouro do significante, não pode transformar em significante todo o mundo percebido. Um exemplo disso é apresentado por Lacan, no final do capítulo XVIII, intitulado *A voz de Javé*, sobre o som do *shofar*, o chifre que se sopra, na sinagoga, nas ocasiões em que se trata especialmente de marcar a renovação do pacto que liga Javé ao povo por ele eleito.

Essa posição secundária, por si só, ressitua a construção, ou seja, evidencia que tudo isso é uma elucubração de saber, cujo princípio deve ser buscado na dimensão do objeto *a*, e não no assassinato do pai.

Esse é o percurso que faz com que Kierkegaard se debruce sobre questões de natureza clínica, como é o caso da angústia, do desespero. O interessante são os verdadeiros “casos clínicos” de Kierkegaard – Jó, Abraão –, que mostram a dimensão da escolha. Lacan faz das passagens bíblicas estudadas por Kierkegaard aplicações clínicas da relação do sujeito com o objeto pequeno *a*.⁸

⁸ O dilema de Jó, para Kierkegaard se reduz à sua escolha com relação à fé. Personagem rico, satisfeito, acima de tudo, um justo, Jó é posto à prova por Deus. Jó possui muito, tem sete filhos e três filhas, rebanhos imensos e, brutalmente, perde tudo. Seu próprio corpo fica recoberto de feridas imundas. Do fundo de seu sofrimento, Jó diz: não fui sempre moderado e paciente? Não me mantive sempre em silêncio? Não me mantive sempre em repouso? E, no entanto, a cólera de Deus recaiu sobre mim. (Jó, III, 26). Jó teria feito a escolha correta? Os amigos que o visitam e que tentam explicar o motivo de sua queda, estão provavelmente convencidos que não. Mas, eles não foram como Jó, não se calam sete dias e sete noites. O que aconteceu na alma de Jó durante este período? Não se ponderou sobre a escolha que fez, essa escolha manifestada no instante. Este instante para Kierkegaard “é o ponto a partir do qual algo se fixa para sempre, ele é da eternidade, o ponto de encontro entre o

Assim, o que não engana é a angústia, no fundo, aquilo que não se deixa transformar em significante, ou seja, o resto real. Esse resto real é o gozo, na medida em que ele não pode ser capturado pelo significante, o gozo irreduzível ao princípio do prazer e, também, por isso mesmo, a angústia, na medida em que ela é o afeto do desprazer que conota especialmente o não-significantizável. Para Lacan, o desespero de Jó é o real da angústia, mais precisamente, do objeto pequeno *a*, de encontrar um Deus que não é especularizável, um Deus enquanto um furo na cadeia de significante que não se desdobra na figura paterna.

Por isso, Lacan começa seu seminário *A angústia* pela fórmula: “A angústia é sinal do desejo do Outro”. É essa fórmula que permanecerá, a despeito de outra fórmula que aparece no capítulo XII: “A angústia é sinal do real”. A função essencial da angústia não é, aqui, sua ligação com o desejo, é sua ligação com o real. Se a angústia não engana – encontramos essa fórmula apenas uma vez no final do seminário, e ela, evidentemente, esclarece retroativamente o seminário –, ela (a angústia) designa *a Coisa, das Ding*, designa aquilo que é real e o que não o é, que é gozo enquanto o imaginário e o simbólico podem apenas girar em torno. (MILLER, 2004).

Lacan desenvolve um pouco mais o raciocínio quando faz uma comparação da angústia no sujeito feminino e no sujeito masculino. Para Lacan, existem posições subjetivas do masculino e do feminino frente à angústia. Assim como a angústia é o objeto de desejo do Outro, a posição feminina, como pretendo demonstrar, também está no registro da posição de objeto de gozo do Outro.

Cabe aqui analisar, a partir do Seminário. Livro 20, *mais, ainda*, de Lacan, como a Mulher subjetiva esse registro, que Lacan chamou de não-toda: a relação com o objeto que a Mulher apresenta é essencialmente um registro que não está na formulação fálica.

A mulher enquanto não-toda: do efeito de feminilização do objeto à experiência mística

Verifica-se que Lacan apontou para uma impossibilidade do significante em estabelecer sentido para o objeto pequeno *a*. Esse objeto aparece como uma hiância em meio à significação fálica. Outra preocupação de Lacan é compreender como se dá a satisfação de um gozo que escapa à significação fálica, visto que a mulher goza na posição de objeto do

Deus e o humano”. LE BLANC, Charles. *Figuras do saber – Kierkegaard*. São Paulo: Editora Estação Liberdade. 2003. p. 75..

gozo do Outro, bem como o sentimento de angústia que é, em última instância, o encontro com o desejo do Outro.

Mas, o que vem a ser esse gozo da mulher que excedeu a lógica fálica, escapando de uma significação no campo do significante? Já em Freud, é possível verificar um vislumbamento dessa posição subjetiva. Ele investigou o momento em que a libido se organiza no corpo do sujeito, a partir do falo, criando uma realidade pulsional do sujeito diante de uma forma de satisfação, podendo ser a angústia de castração, no sujeito masculino, e o *penisneid*, no sujeito feminino. Cada saída seria, a partir da primazia do falo, uma construção subjetiva do sujeito falante, uma maneira específica de sexuação diante da diferença sexual.

Lacan, no Seminário. Livro 20: *mais, ainda*, oferece uma abordagem para a posição feminina para além do falo: instaura-se aí o gozo feminino. Diferentemente de Freud, que aponta a posição feminina a partir do viés fálico, Lacan propõe a questão da feminilidade como um gozo a mais. Essa é uma abordagem que converge para a noção de objeto de gozo do Outro; o gozo feminino é um gozo que parasita aquele outro que é o gozo da linguagem, o gozo fálico, o gozo do pai, do significante. Se no Seminário 10 Lacan instaura, no seu ensino, o objeto *a*, no Seminário 20, o *mais, ainda*, investiga um gozo que não pode se escrever na linguagem, “não cessa de não se escrever”.

Para Lacan, conforme as teses apresentadas em seu O Seminário. Livro 20: *mais, ainda*, paralelamente às investigações sobre a sexualidade feminina, na trilha que o leva a situar o gozo para além da dimensão fálica, haveria algo que a situa para seguir a experiência mística, uma vez que “é na medida em que seu gozo é radicalmente Outro que a mulher tem mais relação com Deus”. (LACAN, 1976). Existiria, para que haja tal experiência, para que se possa atingir o mais além de ser, onde Deus se esconde, a necessidade de um vazio de imagens e palavras, remetendo à definição, proposta por Lacan, dos míticos como aqueles que “experimentam a idéia de que deve haver gozo que esteja mais além”. (LACAN, 1976) De fato, como assinala Lacan,

Não há na mulher senão excluída pela natureza das coisas que á a natureza das palavras ... se ela está excluída pela natureza das coisas é justamente pelo fato de que, por ser não-toda, ela tem, em relação ao que designa de gozo a função fálica, um gozo suplementar. (LACAN, 1976)

A saída mística, como acontece com Jó, é o encontro com o inominável, uma angústia que faz cair todas as balizas subjetivas, uma vez que Deus é essa figura que está fora da simbolização significativa, levando em consideração a concepção de Deus a partir da noção de hiância. A mulher não-toda demonstra o impossível que está fora da linguagem, colocando-se na posição de objeto de gozo do Outro. É essa a experiência de um gozo suplementar, fora da articulação significativa, um gozo que as mulheres experimentam e que elas não sabem. Esse acesso que o feminino tem com relação a outro gozo é o acesso a uma satisfação que é infinita.

Mais do que se colocar na posição de objeto de desejo do Outro, é consentir que esse gozo que está nas mulheres e nos místicos, como Santa Tereza d'Ávila e San Juan de la Cruz, se organize a partir deste tipo de subjetivação: colocar-se na posição de objeto para o Deus, a figura do grande Outro.

As interpretações teológicas sobre a experiência mística apresentam-se dentro da esfera do Sagrado, caracterizada pela certeza de uma anulação da distância entre o sujeito e o objeto imposto pela manifestação do Outro absoluto como *tremedun*, um *fascinium*.⁹ Lacan constrói a noção de objeto *a* em uma passagem do seu Seminário. Livro 11: *os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*, apropriando-se desta palavra: *fascinum*,

o mal olhado é o *fascinum*, é o que tem por efeito parar o movimento e literalmente matar a vida. No momento em que o sujeito pára suspendendo seu gesto, ele é mortificado. A função antivida, antimovimento, desse ponto terminal, é o *fascinum*, e é precisamente uma das dimensões em que se exerce diretamente a potência do olhar. O instante de ver só pode intervir aqui como sutura, junção do imaginário e do simbólico, e é retomado numa dialética, essa espécie de progresso temporal que se chama precipitação, arroubo, movimento para frente, que se conclui no *fascinum* (LACAN, 1964, p. 114).

É possível também apontar uma passagem de J. Maritain, que define a experiência mística como essencialmente uma “experiência frutiva do absoluto”.¹⁰ Cabe aqui ressaltar que a experiência mística possui uma relação com esse gozo, o gozo fora da significação fálica que Lacan chamou de gozo feminino. “Esse gozo que se experimenta e do qual não se

⁹ VAZ, Henrique C. de Lima. Experiência mística e filosófica na tradição ocidental. Edições Loyola. P.16.

¹⁰ MARITAIN, J. L'expérience mystique naturelle et le videap. J. Maritain

sabe nada, não é ele o que nos coloca na vida da ex-sistência? E por que não interpretar uma face do Outro, a face Deus, como suportada pelo gozo feminino?” (LACAN, 1972-1973, p. 103).

Situado no mesmo plano do gozo feminino, Lacan interroga a experiência mística, “Do que gozam os místicos?”, “eles gozam e o experimentam”, concorda Lacan, “mas não sabem nada dele”. (LACAN, 1976. p. 103). Situada no mesmo plano do gozo feminino, no seu caráter de transbordamento em relação aos limites impostos pela palavra, a experiência mística viria indicar um modo particular de acesso a Deus, como é possível notar no seguinte poema de San Juan de la Cruz, “Canciones de la alma”, cujo eu poético assume a voz feminina:

En mina noche oscura
con ansias en amores inflamada
dichosa ventura
salí sin ser notada
estando ya mi casa sosegada.
Oh noche, que guiaste!
O noche amable mas que la alborada!
Oh noche que juntaste amado con amada,
amada en amado transformada.

Este artigo busca, portanto, delinear a experiência mística enquanto efeito de feminilização, especialmente em razão da recorrência da interface psicanálise/religião nas contribuições de Freud e Lacan para a teoria psicanalítica – levando-se em consideração, de modo particular, as questões freudianas elaboradas sobre o Pai e a religião até a construção lacaniana da feminilização enquanto não-toda e a experiência mística. Pois, o interesse dos psicanalistas pela religião não pode ser separado das representações do afeto que este estudo acompanha

Referências

- BATAILLE, George. *Teoria da religião*. São Paulo: Editora Ática, 1993.
- DELEUZE, Gilles. *Foucault*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1998.
- DERRIDA, Jacques. *A religião*. São Paulo: Editora Liberdade, 1996.
- DOMINGUEZ MORANO, Carlos. Sigmund Freud y Oskar Pfister. Historia de una amistad y su significación teológica. In: *Proyeccion*, Granada, n. 46, 1999.
- DOMINGUEZ MORANO, Carlos. *Crer depois de Freud*. São Paulo: Edições Loyola 2003.
- DROGUETT, J. G. *O desejo de Deus – Diálogos entre psicanálise e fé*. Petrópolis: Vozes, 2000.
- FEUERBACH, L. *The essence of christianity*. New York: Harper, 1957.
- FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas*. São Paulo: Martins Fontes, 1984.
- FREUD, Sigmund. *Publicações pré-psicanalíticas e esboços inéditos*. Rio de Janeiro: Imago, 1976. As neuroses-psicoses de defesa (A tentativa de formulação de uma teoria da histeria adquirida, de muitas fobias e obsessões e de certas psicoses alucinatórias). (Edição Standard brasileira das obras completas de Sigmund Freud, v.1).
- _____. *Um caso de histeria. Três ensaios sobre a teoria da sexualidade e outros trabalhos*. Rio de Janeiro: Imago, 1976. (Edição Standard brasileira das obras completas de Sigmund Freud, v.7).
- _____. *O caso Schreber e outros artigos*. Rio de Janeiro: Imago, 1976. (Edição Standard brasileira das obras completas de Sigmund Freud, v.12).
- _____. *Totem e tabu*. Rio de Janeiro: Imago, 1976. (Edição Standard brasileira das obras completas de Sigmund Freud, v.13).
- _____. *História do movimento psicanalítico, artigos sobre metapsicologia e outros artigos*. Rio de Janeiro: Imago, 1976. O inconsciente (Edição Standard brasileira das obras completas de Sigmund Freud, v.14).

_____. *Conferências introdutórias sobre psicanálise*. Rio de Janeiro: Imago, 1976. (Edição Standard brasileira das obras completas de Sigmund Freud, v.15).

_____. *Além do princípio do prazer, Psicologia de grupo e outros trabalhos*. Rio de Janeiro: Imago, 1976. Uma criança é espancada (uma contribuição para a gênese da perversão). (Edição Standard brasileira das obras completas de Sigmund Freud, v.18).

_____. *O ego e o id e outros trabalhos*. Rio de Janeiro: Imago, 1976. Organização genital da libido – problema econômico do masoquismo (Edição Standard brasileira das obras completas de Sigmund Freud, v.19).

_____. *O futuro de uma Ilusão – Mal estar na civilização e outros trabalhos*. Rio de Janeiro: Imago, 1976. (Edição Standard brasileira das obras completas de Sigmund Freud, v.21).

_____. *Moisés e o monoteísmo – Esboço de psicanálise e outros*. Rio de Janeiro: Imago, 1976. Construções em análise (Edição Standard brasileira das obras completas de Sigmund Freud, v.23).

GAY, Peter. *Um judeu sem Deus*. Rio de Janeiro: Imago, 1977.

KUNG, Hans. *Existe Deus? Resposta al problema de Dios em nuestro tiempo*. Madrid: Ediciones Cristandad. 1979.

LACAN, Jacques. *O Seminário. Livro 3: as psicoses (1955-1956)*. Texto estabelecido por Jacques-Alain Miller. Versão brasileira de Aluísio Pereira de Menezes. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985.

_____. *O Seminário. Livro 4: A relação de objeto (1956-1957)*. Texto estabelecido por Jacques-Alain Miller. Versão brasileira de Dulce Duque Estrada. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1995.

_____. *O Seminário. Livro 8. A transferência (1960-1961)*. Texto estabelecido por Jacques-Alain Miller. Versão brasileira de Dulce Duque Estrada. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1992.

_____. *O Seminário. Livro 7. A Ética da psicanálise (1960)*. Texto estabelecido por Jacques-Alain Miller. Versão brasileira de Antônio Quinet. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1990.

_____. *Le Séminaire. Livre X. L'angoisse* (1962). Texte établi par Jacques-Alain Miller. Éditions du Seuil.

_____. *O Seminário. Livro 11. Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise* (1964). Texto estabelecido por Jacques-Alain Miller. Versão brasileira de M. D. Magno. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1990.

_____. *Le Séminaire. Livre 14. La Logique du Fantasma*. (não publicado) sessão de 14-06-1967.

_____. *O Seminário. Livro 20. Mais, ainda* (1972-1973). Texto estabelecido por Jacques-Alain Miller. Versão brasileira de M. D. Magno. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985.

_____. *Le Séminaire: Livre 23. Le Synthome* (não publicado) sessão de 17-02-1976.

_____. *Escritos*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998. p. 238-324: Função e campo da fala e da linguagem; p. 496-536: A instância da letra no inconsciente ou a razão depois de Freud. p. 692-703.

_____. *Outros escritos*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003. p.323-328: A lógica da fantasia.

_____. *Autres écrits*. Editions du Seuil, 2001. Le Champ Freudien – collection fondée par Jacques Lacan – Collection dirigée par Jacques-Alain et Judith Miller. La logique du Fantasma. p. 323-328.

LAQUEUR, Thomas. *Inventando o sexo – corpo e gênero dos gregos a Freud*. Trad. Vera Whately. Rio de Janeiro: Relume Dumará.

LE BLANC, Charles. *Figuras do Saber – Kierkegaard*. Editora Estação liberdade. São Paulo. 2003.

MILLER, Jacques-Alain. *Los signos del goce: los cursos psicanalíticos de Jacques-Alain Miller*. Buenos Aires: Editora Paidós, 1998.

MEZAN, Renato. *Freud, pensador da cultura*. São Paulo: Editora Brasileira, 1985.

MORA, José Ferrater. *Diccionario de filosofia*. Nueva edición actualizada por la Cátedra Ferrater Mora bajo la dirección de Josep-Maria Terricabras. Barcelona: Editorial Ariel, S.A. 1994.

SANTER, Eric. *A Alemanha de Schreber*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1995.

ZIZEK, Slavoj. *O mais sublime dos histéricos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985.

BÍBLIA SAGRADA. São Paulo: Edições Paulinas, 1984.

**NOTES ON MYSTICAL EXPERIENCE AND THE FEMININE IN
PSYCHOANALYSIS**

ABSTRACT:

The importance of a systematic study between psychoanalytic knowledge and religion must, among other things, the discussion begun by Freud in his clinical practice with neurotic obsessive. This approach of Freud to demonstrate the relationship of obsessional neurosis to the question of the Father. It would be a God not specularisable by me. Thus, Lacan uses he signified anxiety Kierkegaard to articulate the condition of anxiety in place of the object. So the woman has a different relationship from that of man in relation to anxiety. This work intends to give continuity to this notion of hole from the writings of Saint Teresa of Avila and Schreber as paradigmatic examples of this phenomenon, and also the mystical experience, as an effect of feminization.

KEYWORDS: religion. father. guilt. anxiety. the feminization.

**REMARQUES SUR L'EXPÉRIENCE MYSTIQUE ET LE FÉMININ
DANS LA PSYCHANALYSE**

RÉSUMÉ:

L'importance d'une étude systématique entre le savoir psychanalytique et la religion se doit, entre autres, à la discussion commencée par Freud dans sa pratique clinique avec des névrotiques obsessionnels. Cette approche de Freud de démontrer la relation de la névrose obsessionnelle à la question du Père. Ce serait un Dieu non spécularisable par le moi. Ainsi, Lacan utilise-t-il le signifié d'angoisse chez Kierkegaard pour articuler l'affection de l'angoisse à la place de l'objet a. Donc, la femme a un rapport différent de celui de l'homme par rapport à l'angoisse. Ce travail a l'intention de donner continuité à cette notion de trou d'après les écrits de Sainte Thérèse d'Avila et de Schreber comme des exemples paradigmatiques de ce phénomène, et aussi l'expérience mystique, en tant qu'un effet de féminisation.

MOTS-CLÉS: la religion. le père. la culpabilité. l'anxiété. la féminisation.

Recebido em 14.07.12

Aprovado em 10.08.12

©2012 *Psicanálise & Barroco em revista*

www.psicanaliseebarroco.pro.br

Núcleo de Estudos e Pesquisa em Subjetividade e Cultura – UFJF/CNPq

Programa de Pós-Graduação em Memória Social – UNIRIO.

Memória, Subjetividade e Criação.

www.memoriasocial.pro.br/proposta-area.php

revista@psicanaliseebarroco.pro.br www.psicanaliseebarroco.pro.br/revista

DELEUZE: "como criar um corpo sem órgãos"?

Bárbara Lucchesi Ramacciotti *

RESUMO:

O texto "como criar para si um corpo sem órgãos" faz parte do programa Mil Platôs e compõe o projeto deleuziano de criação de uma filosofia prática. No livro *Espinosa e a filosofia prática* (1970), Deleuze defende que a *Ética* de Espinosa inaugura uma nova concepção de filosofia prática. A chave desse novo projeto encontra-se em dois elementos centrais: na teoria da substância única e imanente e na concepção dinâmica e cinética de corpo. Pretendemos examinar como Deleuze desdobra seus conceitos de "plano de imanência" e de "corpo sem órgãos", a partir dois elementos centrais da *Ética*.

PALAVRAS-CHAVE: Filosofia prática. Plano de imanência. Corpo cinético e dinâmico. Corpo sem órgãos.

* Professora da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO). Membro do Grupo de Estudos Espinosanos (GEE-USP). Membro do GT-ANPOF- Deleuze. Doutora em Filosofia (USP-2002). Mestre em Filosofia (UFRJ - 1995).

¹ DELEUZE. G. *Espinosa e a filosofia prática*. Tradução de Daniel Lins e Fabien Pascal Lins. São Paulo: Escuta, 2002.

Introdução

O projeto de criação de um “corpo sem órgãos” integra o programa da filosofia prática de Deleuze e Guattari, sendo um dos temas centrais de alguns capítulos dos livros nascidos desta parceria, como por exemplo: em *Anti-Édipo* (1972): Cap. I As máquinas desejantes e em *Mil platôs* (1980), o capítulo I do vol. 3: “Como criar para si um corpo sem órgãos” (CsO). Neste último, os autores observam que o CsO “não é uma noção, um conceito, mas antes uma prática, um conjunto de práticas” (1980, p.9). O que é esta prática que cria para si um CsO? Com o objetivo de responder a esta questão, adotamos o seguinte percurso: 1º) examinaremos o livro *Spinoza et la philosophie pratique* (1970/2002), sobretudo o capítulo VI “Espinosa e nós”, pois nele encontramos várias pistas para compreender como Deleuze deriva das concepções espinosanas de substância única e de corpo cinético e dinâmico seus conceitos de “plano de imanência” e de “corpo sem órgãos” (CsO); 2º) teceremos algumas considerações sobre a fórmula: “como criar para si um CsO” exposta em *Mil platôs*.

1. Filosofia prática e plano de imanência

No livro *Espinosa e a filosofia prática* (1970/2002)², Deleuze defende que a *Ética* apresenta um novo modelo de filosofia prática, sendo seus elementos nucleares: 1) a teoria da unicidade e da expressividade da substância imanente; 2) a concepção cinética e dinâmica do corpo. O conceito espinosano da substância única ou da única Natureza é compreendido por Deleuze como um “plano de imanência” comum a todos os seres singulares ou aos “modos de vida” dos corpos e indivíduos:

[...] uma única Natureza para todos os corpos, uma única Natureza para todos os indivíduos, uma Natureza que é ela própria um indivíduo variando de uma infinidade de maneiras. Não é mais a afirmação de uma substância única, é a exposição de um plano comum de imanência em que estão todos os corpos, todas as almas, todos os indivíduos. Esse plano de imanência ou de consistência não é um plano no sentido de desígnio no espírito, projeto, programa, é um plano no sentido geométrico, seção, interseção, diagrama. Então, estar no meio de Espinosa é estar

² DELEUZE, G. *Espinosa e a filosofia prática*. Tradução de Daniel Lins e Fabien Pascal Lins. São Paulo: Escuta, 2002.

nesse plano modal, ou melhor, instalar-se nesse plano; o que implica um modo de vida, uma maneira de viver. Em que consiste esse plano e como construí-lo? (DELEUZE, 2002, p.126).

O que significa definir a substância única como um plano de imanência e um plano modal? Sabemos que na Parte I da *Ética*, Espinosa demonstra que só existe uma substância que é causa de si e em si (P 1-7) e que todas as coisas existentes são produto desta causa eficiente (EI, P25). A substância única e imanente é também denominada Deus. (ESPINOSA, 2012). Contudo, o Deus de Espinosa é este que "age exclusivamente pelas leis de sua natureza" (EI, P17), sendo estas as leis da própria Natureza. Só há uma substância, porque não pode existir "na natureza das coisas, duas ou mais substâncias de mesma natureza" (EI, P5) e porque "uma substância não pode ser produzida por outra substância" (EI, P6). Já que a substância infinita (EI, P13) e eterna (P19) é a única causa de si e em si, logo ela opera como causa livre (EI, P17), imanente (EI, P18), eficiente (EI, P25) e necessária (EI, P29) de todas as coisas, sendo expressa em infinitos atributos infinitos (EI, P11) e em infinitos modos: "Ora, nada é dado afora substâncias e modos" afirma Espinosa (Cf. EI, P15 dem.).

Deleuze em *Spinoza et le problème de l'expression* (1968) já havia desenvolvido uma rigorosa leitura da teoria da substância única. No texto de 1970, porém ele parte da teoria da substância imanente ou da "única Natureza" para desdobrar seu conceito de "plano de imanência". A distinção estabelecida por Espinosa entre substância transcendente e substância imanente é transposta para a distinção deleuziana entre o "plano de imanência" e o "plano de transcendência". O plano de imanência é designado como um "plano de consistência" ou um "plano modal", pois todas as coisas e indivíduos existem como coisas singulares em ato e expressam a "única Natureza". Já o plano de transcendência remete para uma instância teleológica, posta acima ou para além das coisas e dos seres efetivos, que opera como um poder incondicionado que determina ou condiciona a finalidade de toda existência:

Chamamos plano teológico toda organização que vem de cima e diz respeito a uma transcendência, mesmo oculta: desígnio no espírito de um deus, mas também evolução nas profundezas supostas da Natureza, ou ainda organização de poder de uma sociedade. Tal plano pode ser estrutural ou genético, e os dois ao mesmo tempo; ele se refere sempre a formas e a seus desenvolvimentos, a sujeitos e a suas formações. (DELEUZE, 2002a, p.133).

O plano de imanência é, portanto, aquele que "não dispõe de uma dimensão suplementar: o processo de composição deve ser captado por si mesmo, mediante aquilo que ele dá, naquilo que ele dá. É um plano de composição, e não de organização nem de

desenvolvimento" (2002a, p. 133). Esta leitura deleuziana da teoria da unicidade e da expressividade da substância imanente sustenta a tese da filosofia espinosana como um novo modelo de "filosofia prática". Já que a causalidade imanente não existe separada dos modos que a expressam, a formulação de tal conceito implica na compreensão dos modos de existência singular, ou seja, implica em uma filosofia prática. Em outras palavras: a "única Natureza" não pode operar como uma instância para além das coisas singulares existentes em ato, pois a substância única necessariamente manifesta-se como modo, ou seja, como as afecções de uma substância (pela def. 5, EI), ou como "um modo de vida" e "uma maneira de viver". Nestes termos, a substância única espinosana ou o plano de imanência deleuziano só podem ser concebidos como um processo contínuo de manifestação das velocidades, das intensidades, dos movimentos das partículas e das cargas afetivas constitutivas de todas as coisas:

Não há mais formas, mas apenas relações de velocidade entre partículas ínfimas de uma matéria não formada. Não há mais sujeito, mas apenas estados afetivos individuantes da força anônima. Aqui, o plano só retém movimentos e repousos, cargas dinâmicas afetivas: o plano será percebido como aquilo que ele nos faz perceber, passo a passo. (DELEUZE, 2002, p.133).

O texto *Espinosa e a filosofia prática* põe a seguinte questão: "Em que consiste esse plano e como construí-lo? Pois é ao mesmo tempo completamente plano de imanência, e, todavia deve ser construído, para que se viva de maneira espinosista" (2002a, p.128). Esta mesma questão é retomada nos *Mil platôs*, só que agora nos seguintes termos: "Como criar para si um corpo sem órgão?" (2008, p.9). A definição da filosofia de Espinosa como uma filosofia prática implica, portanto, na análise do que é e de como se constrói um plano de imanência ou um corpo de intensidades em um plano de imanência. Desta leitura, surge a questão: como criar para si um "corpo sem órgãos"? Deleuze e Guattari (D&G) advertem que o CsO "não é uma noção, um conceito, mas antes uma prática", como vimos acima. Isto porque a criação de CsO exige uma prática ou um modo de vida, assim como a *Ética* espinosana exige a atividade simultânea entre o corpo e a mente para transformar a impotência e a tristeza em potência de agir e pensar e alegria de viver. A relação entre a concepção espinosana do corpo cinético e dinâmico e a questão: "como criar um CsO?" é enfatizada por D&G quando observam:

Finalmente, o grande livro sobre o CsO não seria a *Ética*? Os atributos são os tipos ou gêneros de CsO, substâncias, potências, intensidades Zero como matrizes produtivas. Os modos são tudo o que se passa: as ondas e as vibrações, as

migrações, limiares e gradientes, as intensidades produzidas sob tal ou qual tipo substancial a partir de tal matriz. (D&G, 2008, p.14).

2. O que pode o corpo e o corpo sem órgãos?

Deleuze, em *Nietzsche et la philosophie* (1962/1988), já havia destacado a posição original e revolucionária de Espinosa, o primeiro filósofo a propor a questão "o que pode um corpo": "Espinosa abriu para às ciências e para à filosofia uma nova via: não sabemos o que *pode* um corpo, afirma ele, falamos da consciência, do espírito, (...), mas não sabemos do que um corpo é capaz" (DELEUZE, 1988, p.44). O texto referido é o seguinte: "O fato é que ninguém determinou, até agora, o que pode o corpo". E continua: "a experiência a ninguém ensinou, até agora, o que o corpo – exclusivamente pelas leis da natureza enquanto consideradas apenas corporalmente, sem que seja determinado pela mente – pode ou não pode fazer" (ESPINOSA, EIII, P2, escólio). Espinosa além de desenvolver uma física do corpo, para responder a questão o que pode um corpo, estabelece "o corpo" como um "novo modelo" para a filosofia, observa Deleuze:

Espinosa propõe aos filósofos um novo modelo: o corpo. Propõe instituir o corpo como modelo: 'Não sabemos o que pode o corpo...'. Esta declaração de ignorância é uma provocação: falamos da consciência e de seus decretos, da vontade e de seus efeitos, dos mil meios de mover o corpo, de dominar o corpo e as paixões. (DELEUZE, 2002a, p.23).

A Parte II da *Ética* demonstra que entre os infinitos atributos infinitos da substância única conhecemos apenas dois: o pensamento (EII, P1) e a extensão (EII, P2). Mas o que é e o que pode o corpo? O corpo é um modo finito do atributo extensão (def.1), é uma coisa singular (dem. lema 3, EII P13), composta por vários indivíduos, que também são compostos por outros indivíduos (lemas 4,5,6,7, PII,13). Isto significa que os corpos não se distinguem entre si pela substância, mas pela união dos corpos ou indivíduos que o compõe (EII, P13, def. axm.2, lema 3). O que caracteriza a união constitutiva de um corpo é a proporção definida "pelo movimento, pelo repouso, pela velocidade e pela lentidão" desses indivíduos que o compõem "e não pela substância" (lema 1, PII,13).

Deleuze identifica no texto sobre a filosofia prática duas definições simultâneas do corpo na *Ética*: uma cinética e outra dinâmica. A proposição cinética é esta que "define um corpo por relações de movimento e repouso". O conceito espinosano de corpo não se define,

portanto, pela forma ou pela função, por exemplo, pela forma e função orgânicas. Ao contrário, as funções que são definidas em termos do movimento e do repouso, ou seja, pela propriedade cinética. A proposição dinâmica concebe o corpo como um poder de afetar e de ser afetado: "um corpo afeta outros corpos, ou é afetado por outros corpos: é este poder de afetar e de ser afetado que define um corpo na sua individualidade" (DELEUZE, 2002a, p.128 Cf. E II, lema 3, axm 1). Em resumo, o corpo não se define pela forma dos órgãos nem pela função orgânica, nem como uma substância ou um sujeito, mas pelo movimento e repouso de suas partículas e pelo poder de afetar, ou "pelos afetos de que é capaz" (idem, 2002a, p.129). Espinosa inova quando define o corpo humano ou de um animal por esse poder de afetar e de ser afetado, sem ser determinado a agir pela mente, tal como amplamente difundido pelas definições clássicas do dualismo psicofísico, que estabelece a hierarquia de comando da mente sobre o corpo.

Para compreender porque o conceito-prático do corpo sem órgãos é tributário da *Ética*, ou mais especificamente das proposições cinética e dinâmica do corpo, é preciso o conceito espinosano do *conatus*. O *conatus* é definido na Parte III da *Ética* como: "o esforço pelo qual cada coisa se esforça por perseverar no seu ser" (EIII, P7, P8). A mente é uma coisa que pensa, por isso persevera em seu ser quando produz ideias, sejam as claras e distintas (adequadas) sejam as confusas e parciais (inadequadas). Sendo a mente uma ideia do corpo, logo "o que é primeiro e primordial para nossa mente é o esforço por afirmar a existência de nosso corpo" (EIII, P10 dem.). Continua Espinosa na EIII, P11: "Se uma coisa aumenta ou diminui, estimula ou refreia a potência de agir de nosso corpo, a ideia dessa coisa aumenta ou diminui, estimula ou refreia a potência de pensar de nossa mente". Disso aferimos que, tanto as afecções do corpo quanto as ideias da mente são definidas em termos do aumento ou da diminuição da potência interna ou do *conatus*.

A definição espinosana do corpo humano como *conatus* circunscreve-se ao âmbito da física dos corpos e não a uma concepção do corpo como organismo, pois a biologia e a química enquanto ciências nem haviam surgido. Por isso, Deleuze delimita a proposição cinética ao âmbito da energia cinética dos corpos físicos, pois esta trata da variação do movimento e do repouso dos corpos ou das partículas, enquanto a cinética química, em contrapartida, analisa a variação da velocidade das reações químicas entre as substâncias. Seria um anacronismo pensar em um corpo orgânico no âmbito da Pequena Física dos corpos de Espinosa, exposta entre as proposições 13 e 14 da Parte II da *Ética*. Entretanto, Deleuze quando afirma que a cinética do corpo em Espinosa não remete ao organismo, não quer dizer

com isto que a concepção espinosana de corpo seja limitada em função do contexto científico do século XVII. Deleuze pretende exatamente o contrário, mostrar que o modelo cinético e dinâmico do corpo enquanto *conatus* é mais amplo, pois a função orgânica é apenas uma das dimensões do corpo humano e não sua totalidade:

Com efeito, a proposição cinética nos diz que um corpo se define por relações de movimento e de repouso, de lentidão e de velocidade entre partículas. Isto é: ele não se define por uma forma ou por funções. A forma global, a forma específica, as funções orgânicas dependerão das relações de velocidade e de lentidão. (...) O importante é conceber a vida, cada individualidade de vida, não como uma forma, ou um desenvolvimento de forma, mas como uma relação complexa entre velocidades diferenciais, entre abrandamento e aceleração de partículas. Uma composição de velocidades e de lentidões num plano de imanência. (DELEUZE, 2002a, p.128).

O privilégio do registro físico em relação ao orgânico não significa o desconhecimento da química ou da biologia enquanto ciências nem o desprezo do corpo orgânico como sugere o conceito "corpo sem órgãos", empregado por D&G. Essa expressão, tomada de empréstimo de um texto de Artaud, visa designar a concepção mais ampla do corpo, que não se limita ao organismo, nem ao corpo humano. O que se pretende por em evidência com o conceito de CsO é a ideia de corpo enquanto corpo complexo e dinâmico, constituído por uma multiplicidade de outros corpos, como afirma Espinosa: "alguns dos corpos que compõem um corpo"(EIII, P13, lema 4). O CsO põe em relevo a variação das intensidades ou das energias internas: "O CsO está a caminho desde que o corpo se cansou dos órgãos" (D&G, 2008, p.10); " Um CsO é feito de tal maneira que ele só pode ser ocupado, povoado por intensidades. (...) Ele é matéria intensa e não formada, não estratificada (...) Matéria igual a energia" (DELEUZE, 2002a, p.13). O exame da composição cinética e dinâmica do corpo exposta no texto de 1970 já prepara o terreno para a formulação do conceito de CsO, posto que o CsO é preenchido por intensidades ou pela energia cinética dos corpos em movimento: "Somente as intensidades passam e circulam" (G&G, 2008, p.13). Por isso D&G concebem o CsO como um "ovo pleno anterior à extensão do organismo e a organização dos órgãos", isto é, como o "ovo intenso que se define por eixos e vetores, gradientes e liminares, tendências dinâmicas com mutação de energia, movimentos cinemáticos" (D&G, 2008, p.14).

O conceito de energia é formulado pela Física apenas no século XIX, designa a grandeza que surge da relação entre dois corpos ou sistemas físicos, é, portanto, um conceito relacional. Em linhas gerais, energia (*enérgeia*, em grego) significa a capacidade de um corpo

para realizar uma ação, literalmente significa que algo está em trabalho ou em *ergo* (em grego). Quando um corpo afeta outro corpo ou é por ele afetado, nesta relação há troca de energia entre os corpos. A proposição dinâmica refere-se justamente a esse poder dos corpos de afetar e de ser afetado. Deleuze observa que a *Ética* espinosana na medida em que funda uma ciência dos afetos para analisar os tipos de afetos humanos pode ser considerada como uma Etologia, isto é, como uma ciência dos modos de vida ou do comportamento humano. Enquanto a Etologia, ciência que foi criada apenas em 1930, analisa o comportamento humano e animal a partir das ações que podem ser observadas por serem constantes e características de uma espécie, sexo ou faixa etária; Espinosa, no século XVII, estabelece a base de sua ciência ética sobre bases menos empiristas e mais dinâmicas, pois investiga os tipos de comportamento humano tendo por objeto a variação da potência dos afetos, ou seja, a variação do *conatus* ou da energia cinética e dinâmica do corpo e da mente relação de afetar e ser afetado: "A *Ética* de Espinosa não tem nada a ver com uma moral, ele a concebe como uma etologia, isto é, como uma composição das velocidades e das lentidões, dos poderes de afetar e de ser afetado nesse plano de imanência" (DELEUZE, 2002a, p.130).

Sabemos que para Espinosa, a variação da potência de um corpo quando afeta ou é afetado se expressa como aumento ou diminuição do *conatus*, ou seja, como aumento ou diminuição da existência ou da essência do homem, já que ambas (existência e essência) expressam a realidade em ato de uma coisa. Na proposição 18, da Parte IV, Espinosa define o *conatus* como o próprio desejo: "*o desejo é a própria essência do homem, isto é, o esforço pelo qual o homem se esforça por perseverar no seu ser*". Porém, o aumento e a diminuição da potência do *conatus* se expressa respectivamente por meio dos afetos de alegria e de tristeza (Cf. EIII, P11 esc.). Para Deleuze (2002), a etologia ou ciência espinosana do comportamento permite compreender que cada corpo humano ou animal seleciona no mundo ou na Natureza aquilo que o afeta ou é afetado por ele, pois reage positiva ou negativamente diante das coisas, seleciona seus alimentos, seus venenos.

Não obstante, a definição dos corpos a partir do poder de afetar e ser afetado não implica apenas no exame teórico das relações de composição e de decomposição dos corpos, mas também no experimento ou na prática dessas relações: "trata-se de saber se relações (e quais?) podem se compor diretamente para formar uma nova relação mais "extensa", ou se poderes podem se compor diretamente para constituir um poder, uma potência mais "intensa" (2002, p.131). Nestes termos, o problema posto em *Espinosa e a filosofia prática*: como criar de um plano de imanência a partir da concepção cinética e dinâmica do corpo enquanto

conatus (desejo) é reformulado por Deleuze e Guattari com a questão: "Como criar para si um CsO?" Neste texto, o CsO é definido como "o *campo de imanência do desejo*" e como "o *plano de consistência* própria do desejo (ali onde o desejo se define como processo de produção, sem referência a qualquer instância exterior, falta que viria torná-lo oco, prazer que viria preenchê-lo)" (D&G, 2008, p.15).

Mas o que é o desejo? O desejo em termos espinosanos é o *conatus*, o esforço de perseverar na existência (EIII, P7). O que significa este esforço de perseverar? Não significa a simples conservação do corpo-mente como algo estático, pois o corpo não é uma substância extensa, mas um modo de expressão do atributo extensão. O modo da extensão não se limita à matéria extensa, orgânica e inorgânica, pois o corpo é composto por uma infinidade de corpos menores, de partículas em movimento, de energia cinética e dinâmica. O que importa na consideração física do corpo é mais sua composição enquanto afeto e intensidades em movimento do que sua composição como uma unidade orgânica ou mecânica e uma identidade centrada no sujeito.

Dentro desse referencial teórico, D&G defendem uma concepção afirmativa do desejo como circulação das intensidades, como variação das potências, expressas pelos afetos alegres e tristes, em contraposto à concepção psicanalítica tradicional do desejo como falta (D&G, 2008, p.15-16). Recusam também a redução da prática terapêutica ao trabalho de síntese do Eu enquanto unidade e identidade. Para D&G, o campo de imanência não é interior ao Eu, mas também não vem de um Eu-exterior ou de um não-eu. Ele é antes como o Fora absoluto que não conhece mais o Eu, porque o interior e o exterior fazem igualmente parte da imanência na qual eles se fundiram (idem, 2008, p.18). Para a filosofia-prática, experimental e terapêutica de D&G, "tudo é permitido", pois "o que conta somente é que o prazer seja o fluxo do próprio desejo", para tanto é preciso que a Imanência ou o plano de imanência composto na experiência com as múltiplas intensidades não seja interrompido por uma medida estabelecida pela "sombra dos três fantasmas postos pela cultura": "a falta interior, o transcendente superior, o exterior aparente".

D&G desfilam ao longo do texto uma série de tentativas de criação do CsO, as quais experimentam o corpo como intensidade e não como um organismo determinado pelas leis da evolução natural. O corpo do Hipocôndriaco, do paranoico, do esquizo, do drogado, do masoquista e do taoista: "Mas porque este desfile lúgubre de corpos costurados, vitrificados, catatonizados, aspirados, posto que o CsO é também pleno de alegria, de êxtase, de dança?" (D&G, 2008, p.11). Essas experiências de corpos-intensos experimentam o desejo não como a

falta de algo, pois o desejo é vivido como a presença de uma intensidade que pode até se expressar como desprazer: a busca pela doença (hipocondria), pela dor (masoquista), pela loucura ou desrazão (drogado), pelo medo (paranoico), pelo não-ejaculação (taoista). Sobre este último exemplo, observam que a não-ejaculação é a condição para que haja a circulação entre a energia feminina (Yin) e a energia masculina (Yang):

Não se trata de sentir o desejo como falta interior, nem retardar o prazer para produzir um tipo de mais-valia exteriorizável, mas, ao contrário, de construir um CsO intensivo, Tao, um campo de imanência onde nada falta ao desejo e que, assim, não mais se relaciona com critério algum exterior ou transcendente. (D&G, 2008, p. 19).

Considerações Finais

A questão de como criar para si um CsO implica em múltiplas problemáticas presentes no projeto de filosofia prática elaborado por D&G. Nossa pesquisa teve por objetivo apontar alguns elementos implicados na criação de um CsO, tendo por referencial teórico a leitura de Deleuze sobre Espinosa e o projeto comum da filosofia prática de D&G. Entre tais elementos destacamos:

1º) A teoria espinosana da expressividade da substância única como modos singulares, segundo Deleuze, implica não somente na recusa da concepção tradicional de substância como causa transcede e separada das coisas e criaturas criadas, mas na formulação de uma concepção original de substância imanente, que opera como um “plano de imanência”. A causa eficiente, natural e necessária, para Espinosa, opera como causalidade eficiente e imanente nas próprias coisas singulares, isto que Deleuze denomina: “plano de consistência” dos modos ou “plano modal”, pois a potência infinita da única Natureza não existe para além das coisas e corpo singulares, existentes em ato. A leitura deleuziana sugere substituir a concepção mecânica dos corpos e a biologia dos corpos orgânicos pela concepção cinética e dinâmica do corpo enquanto um corpo-complexo-plural de intensidades. O paradigma da física das partículas subatômicas é mais adequado para pensar o modelo espinosano de corpo enquanto *conatus*, isto é, enquanto força, esforço, potência ou intensidade produzida na relação de afetar e ser afetado. Compreendemos a concepção de corpo sem órgãos a partir desse modelo dinâmico do corpo de intensidades ou de energias em relação em contraponto à concepção mecanicista do corpo sólido, extenso e material. Este modelo da física clássica serve de suporte para a concepção do corpo como um organismo já

dado, fechado e determinado pela causalidade natural reduzida à lei da evolução natural e às funções orgânicas e ao funcionamento dos órgãos.

2º) A concepção do CsO como campo de imanência do desejo implica na recusa da concepção psicanalítica do desejo como falta, pois o desejo não se efetiva como negação de algo que falta, mas como afirmação de algo que se quer. Entretanto, esse quer pode conduzir tanto ao aumento como à diminuição da potência, tudo depende do modo como o desejo é determinado: se há autodeterminação ou se é determinado por uma causa externa. Em Espinosa, a autonomia ou liberdade do desejo ou do *conatus* significa ser causa total ou adequada de seus pensamentos, sentimentos e ações. Contudo, para Espinosa ser causa de si ou agir e pensar com liberdade não tem nada a ver com a noção tradicional de livre arbítrio ou vontade livre, pois esta é considerada pelo filósofo como uma ficção³: “Por conseguinte, qualquer que seja a maneira pela qual [a vontade] é concebida, seja finita seja infinita, requer uma causa pela qual seja determinada a existir e a operar; e por isso (pela def. 7) não pode ser dita causa livre, mas somente necessária ou coagida” (EIII, P 32, demonstração). Tudo que ocorre na mente ou no corpo é determinado pela causalidade imanente e natural, isto significa que naturalmente somos seres afetivos e que somos afetados por outros corpos, ideais, afetos, ou seja, não podemos escolher quando tais coisas produzem em nós um afeto alegre ou uma paixão triste, mas podemos escolher e decidir “reverter o sentido de nossa relação com o que nos afeta”, como observa Kehl (2009, p.127). Para alcançar a liberdade e a felicidade é preciso experimentar modos ou maneiras de viver que intensifiquem nossa potência interna ou nosso *conatus*, ou seja, substituir a passividade ou a servidão às paixões tristes pelos modos de vida regidos pelos afetos alegres, pela autodeterminação e liberdade de ação e pensamento.

3º) Não obstante, o programa de criação de um CsO como um plano de imanência do desejo proposto por D&G implica na desconstrução da figura do Sujeito como unidade, identidade e síntese e do corpo como organismo. No lugar do Ego-autocentrado e do corpo-máquina, ou seja, do organismo estruturado por órgãos e suas funções, surge a "máquina desejante" descentrada e o CsO. Nestes termos, a realização do desejo como forma de intensificação da potência não significa preencher uma falta ou um fantasma postos pelo Eu como meio para reencontrar a si-mesmo: "Onde a psicanálise diz: Pare, reencontre o seu eu,

³ “os homens equivocam-se ao se reputarem livres, opinião que consiste apenas em serem cômicos de suas ações e ignorantes das causas pelas quais são determinados. Logo, sua ideia de liberdade é esta: não conhecem nenhuma causa de suas ações. Com efeito, isso que dizem, que as ações humanas dependem da vontade, são palavras das quais não têm nenhuma ideia. Pois todos ignoram o que seja a vontade e como move o Corpo; aqueles que se jactam do contrário e forjam uma sede e habitáculos da alma costumam provocar ou o riso ou a náusea.” (*Ética*, EIII, P35 esc.).

seria preciso dizer: vamos mais longe, não encontramos ainda nosso CsO, não desfizemos ainda suficientemente nosso eu. Substituir a anamnese pelo esquecimento, a interpretação pela experimentação" (D&G, 2008, p.11). A experimentação para criar para si um CsO, segundo D&G implica em uma prática antipsicanalítica.

Referências

ESPINOSA. B. Ética. Tradução do GEE-USP. São Paulo: Edusp, 2012 (no prelo).

_____. Ética. Tradução Tomaz Tadeu. 2. Ed. Bilingue. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

DELEUZE. G. Spinoza: Philosophie Pratique. Paris: Minuit, 1981.

_____. Nietzsche et la Philosophie. Paris: PUF, 1988.

_____. Espinosa e a Filosofia Prática. Tradução de Daniel Lins e Fabien Pascal Lins. São Paulo: Escuta, 2002a.

_____. Spinoza et le problème de l'expression. Paris: Minuit, 2002b.

DELEUZE & GUATTARI. "*Como criar para si um corpo sem órgãos*". In Mil Platôs. Vol. 3. Tradução de Aurélio Guerra Neto et alli. São Paulo: Ed. 34, 2008.

KEHL, M.R. Sobre Ética e Psicanálise. 4. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

DELEUZE: "how to create a body without organs?"

ABSTRACT:

The text "how to create for himself a body without organs" is part of the *Thousand Plateaus* and composes the Deleuzian project of creating a practical philosophy. In the book *Spinoza and Practical Philosophy* (1970), Deleuze argues that Spinoza's *Ethics* inaugurates a new conception of practical philosophy. The key to this new project is in two central elements: 1) a theory of one substance immanent; 2) the conception of kinetic and dynamic body. We intend to examine how Deleuze deploys these two central elements of Spinozistic *Ethics* his concepts of "plane of immanence" and "body without organs".

Keywords: Philosophy practice. Single substance. Plane of immanence. Body kinetic and dynamic. Body without organs.

DELEUZE: "comment créer un corps sans organes"?

RÉSUMÉ:

Le texte «comment se créer un corps sans organes» fait partie de la *Mille Plateaux* et compose le projet deleuzienne de créer une philosophie pratique. Dans le livre *Espinosa et philosophie pratique* (1970), Deleuze avait déjà soutenu que *l'Éthique* de Spinoza inaugure une nouvelle conception de la philosophie pratique. La clé de ce nouveau projet est en deux éléments centraux: 1) une théorie de la substance immanent et unique; 2) la conception de corps dynamique et cinétique. Nous avons l'intention d'examiner comment Deleuze déploie ces deux éléments centraux de *l'Éthique* spinoziste ses concepts de «plan d'immanence» et «corps sans organes».

Mots-clés: Philosophie pratique. Substance unique. Plan d'immanence. Corps cinétique et dynamique. Corps sans organes.

Recebido em: 20.08.2012

Aprovado em: 01.09.2012

©2012 *Psicanálise & Barroco em revista*

www.psicanaliseebarroco.pro.br

Núcleo de Estudos e Pesquisa em Subjetividade e Cultura – UFJF/CNPq

Programa de Pós-Graduação em Memória Social – UNIRIO.

Memória, Subjetividade e Criação.

www.memoriasocial.pro.br/proposta-area.php

revista@psicanaliseebarroco.pro.br www.psicanaliseebarroco.pro.br/revista

**AS DIFERENÇAS NA MEMÓRIA NO ÂMBITO DA OBRA
FREUDIANA:
contribuições à teoria do trauma**

*Diego Frichs Antonello**

*Jô Gondar***

RESUMO:

O presente artigo tem como objetivo propor uma contribuição à segunda teoria do trauma em sua articulação com a questão da memória. Para tal, distinguimos os traços mnêmicos das marcas psíquicas a partir de uma releitura do aparelho de memória da Carta 52. As marcas, diferentemente dos traços mnêmicos, são formadas por *impressões muito fortes* – conforme Freud caracteriza o trauma em 1920 – e, por esse motivo, não são inscritas como representação no inconsciente, permanecendo como signos de percepção. Pensar os signos de percepção como marcas psíquicas nos permite aproximá-las da concepção de trauma. Além disso, possibilita ampliar a noção de memória, pois esta conteria outra forma de expressão para além da representação, a qual estaria relacionada com o campo sensorial devido à sua proximidade com a percepção.

PALAVRAS-CHAVE: Memória. Trauma. Traços mnêmicos. Marcas psíquicas. Psicanálise.

* **Diego Frichs Antonello.** Psicólogo, Doutorando do Programa de Pós-Graduação em Memória Social da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO).

** **Jô Gondar.** Psicanalista (CPRJ), professora associada do Programa de Pós-Graduação em Memória Social da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO).

Freud (1896[1950]) ao iniciar a *Carta 52*, endereçada a seu amigo Fliess, relata a hipótese de que o aparato psíquico tenha se formado por um processo de estratificação, sendo composto por camadas. Uma parte do material que o compõe – os traços mnêmicos – estaria sujeito, conforme avança por essas camadas, a sucessivos rearranjos ou retranscrições. Assim, Freud traz uma importante novidade sobre a memória: “A *memória* não se faz presente de uma só vez, mas se desdobra em vários tempos; que ela é registrada em diferentes espécies de indicações” (FREUD, 1896[1950], p. 281). A capacidade de rearranjos dos traços mnêmicos nos diz que a memória é altamente seletiva, dinâmica, mutável e pode ser construída *a posteriori*.

No esquema relativo à memória, apresentado por Freud (1896[1950]) na *Carta 52*, temos: 1) a *percepção* – responsável pela recepção dos estímulos que são sentidos como sensações pelo aparato. A consciência se liga à percepção, e não retém nenhum traço do que aconteceu, pois Freud considera memória, percepção e consciência excludentes; 2) *Signo ou índice de percepção* – é o primeiro registro mnêmico (impressão) dessas percepções, ainda inacessíveis à consciência e orientadas pelas associações por simultaneidade; 3) *registro da inconsciência* – ocorre a inscrição dos signos de percepção (impressões) como traços mnêmicos, ordenada por associações de causalidade, também inacessíveis à consciência; 4) *pré-consciência* – nele ocorre a transcrição dos traços mnêmicos que permite ligá-los à representação de palavra, tornando o acesso à consciência possível de acordo com certas regras. Então, para o estímulo ter acesso à consciência é preciso que ele passe por todos os processos e registros (camadas) citados acima, pois a percepção e a consciência, mesmo conectadas, estão em polos opostos.

Nesse sentido, a formação do traço mnêmico, que dá origem à representação, assume um lugar de destaque no pensamento freudiano. Fazer traço é simbolizar, é transformar a energia livre que entra no aparato psíquico em ligada. Isso significa que a energia é, por assim dizer, amarrada em representações e tal amarramento permitirá a ligação com outras representações. A representação-lembrança referente a uma cena vivida ou fantasiada, não é, desta maneira, inscrita em uma única representação, mas faz parte de uma cadeia representativa, uma trama que pode ser rearticulada a cada nova evocação, denotando, também, a complexidade da memória proposta por Freud.

Nesses termos, o aparelho psíquico é fundamentalmente um aparelho de memória e linguagem, portanto, de representação. O traço mnêmico, elemento essencial da memória representativa, é a impressão (índice de percepção) que foi inscrita na inconsciência e poderá ser reativada como lembrança dentro da esfera da linguagem. Uma vez inscrito, há uma sucessão de transcrições realizadas em diferentes registros; cada transcrição ordena o material psíquico de acordo com uma nova lógica que garantirá ou não seu acesso à consciência. Tal acesso será permitido ou negado, conforme a qualidade gerada pela representação-lembrança à consciência: emitindo prazer terá acesso permitido, se causar desprazer, a tradução é interrompida (recalcamento) e seu acesso à consciência é negado – estamos sob a égide do princípio de prazer.

O princípio de prazer é, segundo Freud (1911), um dos princípios que regem o funcionamento do psiquismo. Inicialmente o termo usado para designá-lo era princípio do desprazer (FREUD, 1900), mas seu objetivo sempre foi o mesmo: buscar o prazer sem entraves ou limites e evitar o desprazer. Também diz respeito à economia psíquica, na medida em que o desprazer está ligado ao aumento da excitação, no aparelho psíquico, e o prazer à sua redução.

A memória representativa nos permite atualizar informações passadas, sejam elas vivenciadas ou fantasiadas, desde que não estejam contrárias ao princípio de prazer. O campo representacional aponta um dinamismo e uma mobilidade da memória, pois permite a alteração, transformação, deformação e esquecimento de seus conteúdos. A memória representativa é constituída como a linguagem e, portanto, está submetida aos mesmos processos formadores e deformadores característicos de toda linguagem. A representação é a base sobre a qual a primeira tópica¹ foi construída, permitindo que Freud desenvolvesse o dispositivo clínico da psicanálise centrado na interpretação. Pois a representação se caracteriza pela arbitrariedade do sentido em relação ao que representa, ou seja, uma palavra pode conter diversos significados.

Entretanto, a *Carta 52* nos permite diferenciar uma memória composta por traços mnêmicos de outra, que identificamos como uma memória literal e não submetida às diretrizes do princípio de prazer; passaremos a apresentá-la no próximo tópico.

¹ Tópica – diz respeito a certo número de sistemas, dispostos em certa ordem uns em relação aos outros, o que “permite considerá-los metaforicamente como lugares psíquicos de que podemos fornecer uma representação figurada espacialmente” (LAPLANCHE E PONTALIS, 2001, p. 505). Na obra freudiana temos duas tópicas: (1) distingue – Consciente, Pré-Consciente e Inconsciente (1900-1920) e (2) distingue – Ego, Super e Id (a partir de 1920).

Os índices de percepção como não-representação

O esquema da *Carta 52*, citado anteriormente, nos permitiu identificar os índices ou signos de percepção como um primeiro registro mnêmico. Contudo, eles ainda não constituíram um traço, ou seja, não foram inscritos no registro da “inconsciência” (FREUD, 1896[1950], p. 282). Ainda seguindo esquema da *Carta 52*, a localização dos índices de percepção nos indica que eles estariam mais próximos da superfície do aparato e, conseqüentemente, são anteriores à formação dos traços mnêmicos, consistindo em impressões que não são conservadas na memória como representações.

Explicuemos melhor: a impressão significa que o psiquismo recebeu alguma sensação perceptual. Segundo Gaspar, Lorenzutti e Cardoso (2006), ela tem dois destinos diferentes. 1) Ser inscrita no sistema inconsciente formando os traços mnêmicos. Para que isso ocorra, o estímulo que gerou a impressão precisa ser dominado, assim a impressão pode ser inscrita como representação e sofrer todo o processo de transcrições indicados por Freud (1896[1950]) na *Carta 52*. 2) Formar as marcas psíquicas – esse seria outro destino dos índices de percepção. Nesse caso, as impressões não são inscritas, ou seja, não avançam para a “inconsciência” (FREUD, 1896[1950], p. 282). Portanto, deixam de ser inseridas na cadeia de representações, impossibilitando, assim, a simbolização e a ligação com outros traços mnêmicos.

Há importantes implicações a partir dessa diferenciação: as marcas, não formando representação, não são passíveis de recalçamento e persistem no psiquismo como um instante congelado (memória literal). Tendo as portas fechadas à simbolização o único destino dado para a excitação seria a descarga sem a mediação egoica, através do mecanismo de compulsão à repetição. Freud em 1920, no *Além do princípio de prazer* faz referência a uma *impressão* muito forte e ao fator surpresa como responsáveis pelo desenvolvimento das neuroses traumáticas. Dada a ausência da angústia-sinal, responsável pela mobilização do contrainvestimento que hiperinveste o polo perceptivo para receber e dominar as excitações, o aparato é inundado por uma impressão excessiva, que não se constitui como traço mnésico. Tal noção nos permite atualizar o esquema da *Carta 52* (FREUD, 1896[1950]) e propor os índices de percepção como: impressões não inscritas no sistema inconsciente, portanto como uma não-representação.

A ausência de dominação da excitação a impede de assumir formas mais organizadas e de avançar para o “interior” do aparelho (inconsciente), como é explicitado na *Carta 52* (FREUD, 1896[1950]) ou mesmo, em 1900, na *Interpretação dos Sonhos*. Dominar significa uma primeira contenção da energia, necessária para a posterior ligação em representações. Todavia, nas neuroses traumáticas essa possibilidade está ausente e, por isso, a energia tende à descarga pela via mais rápida, sem sofrer inibição ou processamento e, conseqüentemente, sem levar em conta o princípio de prazer.

A marca psíquica é uma memória congelada, não faz ligação com outras memórias como ocorre nos processos representativos e, devido a sua proximidade com a percepção, pode aceder à consciência sem ser dominada previamente ou mesmo representada. Mas, como isso é possível se percepção e consciência estão em polos opostos na *Carta 52*? Pois, para atingir a consciência o estímulo teria que passar por todo esquema proposto em 1896. Porém, no *Além do princípio de prazer* (FREUD, 1920), ao propor o modelo metafórico de vesícula viva com vistas a explicar a dinâmica de funcionamento do aparelho psíquico, Freud coloca percepção e consciência no mesmo polo, formando um único sistema (perceptivo-consciência). A consciência reproduz percepções de excitações oriundas do mundo externo e sentimentos de prazer e desprazer que só podem surgir no interior do aparelho psíquico: “assim, é possível atribuir ao sistema *Pcpt-Cs* uma posição no espaço. Ele deve ficar na linha fronteira entre o exterior e o interior” (FREUD, 1920, p. 35). Então, o sistema *Pcpt-Cs* deve estar voltado para o mundo externo, mas também envolve os outros sistemas psíquicos. Nesta perspectiva, o trauma resultaria de uma impressão perceptiva (índice de percepção) muito forte, que poderia atingir a consciência mesmo sem chegar a ser representada.

Sendo assim, o acesso à consciência ocorre de forma literal através de uma repetição compulsiva – uma presentificação da vivência que a originou, normalmente expressa por uma “imagem ultraclara” (FREUD, 1937, p. 284). Isso denota a presença da figurabilidade como forma de expressão dos índices de percepção. De acordo com Botella e Botella (2002) a figurabilidade seria o produto de um trabalho diurno “comparável ao do sonho, com seu percurso regrediente resultando numa percepção interna próxima da alucinação do sonhador” (p. 26). Na formação os sonhos as representações são desconstruídas, ou seja, é preciso transformar os pensamentos em imagens sensórias. Para que isso ocorra, a excitação deve seguir o caminho regressivo, mesmo as representações de coisa são ultrapassadas, até atingir os índices de percepção e, deste modo, tornam-se capazes de

alcançar a consciência sob a forma de imagens sensórias. Isso significa que o pensamento no sonho se expressaria por imagens, as quais Freud (1900) nomeia de consideração pela figurabilidade – *Rücksicht auf Darstellbarkeit*. No mesmo momento do despertar a elaboração secundária organizaria essas imagens, permitindo ao sujeito contar o sonho como uma história mais ou menos coerente.

Todavia, apresentar a excitação como imagens sensórias já denota um enlace primário da mesma, que se dá através da figurabilidade (*Darstellung*). Para Freud, segundo interpretação de Hanns (1999), o termo *Darstellung* consiste na ação de dar um formato captável (na forma de uma linguagem sensorial, pictórica, sinestésica, auditiva – da ordem do sensível) a algo que ainda é inapreensível no campo da palavra, ou seja, não foi representado no psiquismo. “Assim, em certo sentido, toda constituição inicial de uma imagem que será mostrada é *Darstellung*, pois cria imagem onde não existe anteriormente” (HANNIS, 1999, p.80). A *Darstellung* em Freud remete às primeiras impressões na memória – índices de percepção – as quais teriam um estatuto de imagens sensoriais. Conforme afirma Lejarraga (1996) “a impressão refere-se a um momento primário de elaboração mnemônica, em que os elementos constitutivos ainda não se articulam em cadeias associativas” (p. 80). Por esse motivo a memória referente às marcas permanece inalterada.

Pensar as impressões como marcas psíquicas nos permite aproximá-las do traumático; elas “se introduzem no mundo interno e permanecem numa posição de alteridade interna, em relação ao espaço psíquico” (MALDONADO, 2011, p. 58), como um corpo estranho infiltrado no aparato. Conforme apontamos, as marcas caracterizam-se por não sofrer nenhuma tradução, pois desde o início elas permanecem inalteradas, como um instante fotografado ou uma imagem “ultraclara” (FREUD, 1937). Nesse caso, a excitação é manejada segundo as “leis psicológicas vigentes no período anterior e consoante as vias abertas nessa época. Assim, persiste um anacronismo: numa determinada região ainda vigoram os *fueros*, estamos em presença de sobrevivências” (Freud, 1896[1950], p. 283).

A formação das marcas psíquicas

Os *fueros* constituem um termo tomado de empréstimo de uma antiga lei espanhola aplicada em províncias conquistadas ou vilarejos que não possuíam senhorios; tal lei buscava regular a vida local, mantendo os costumes e tradições destes sítios, e

estabelecendo um conjunto de normas jurídicas, para garantir privilégios perpétuos à coroa sobre a região (Barrero-García, 1985). Os *fueros*, vistos sob a luz da segunda tópica², são impressões desregradas que não estão articuladas em uma trama de representações. Tal como os *fueros* da lei espanhola, os quais recolhiam os costumes de cada localidade onde eram aplicados e mantinham-se, *strictu sensu*, fora da política feudal vigente, as marcas mantêm-se fora dos sistemas de representações e das regras aplicadas a estas, subsistindo no aparato psíquico segundo outra determinação. Daí, a impossibilidade de mudanças de cenários, característica dos sonhos das neuroses traumáticas e a crueza da literalidade discursiva, o que nos remete a pensar que os *fueros* funcionam fora do princípio de prazer.

Antes de seguir é necessário uma precisão acerca dos *Fueros*, pois Freud na *Carta 52* (1896[1950]) remete-os ao recalçamento. O processo de recalçamento exposto na *Carta 52* (FREUD, 1896[1950]), conforme explicita Saltztrager (2012), se dá em dois lugares diferentes: 1) entre os signos de percepção e o registro da inconsciência, responsável pela formação das marcas psíquicas, tendo em vista a descrição dos *Fueros* como um lugar no psiquismo no qual vigoram sobrevivências, na nossa visão: trata-se de uma clivagem, que enclava memória traumática dentro do próprio aparato (corpo estranho), mas fora da égide do princípio de prazer; 2) e outro recalçamento realizado na fronteira da inconsciência com a pré-consciência, que estaria de acordo com o recalque descrito nos artigos sobre a metapsicologia. O primeiro diz respeito a conteúdos que se perpetuam congelados na esfera psíquica, persistindo como índices perceptivos. O segundo se refere ao trabalho empreendido pelo aparelho psíquico para afastar determinada representação-lembrança da consciência. Fato que não impede os representantes de existirem no inconsciente e estabelecerem ligações com outros representantes, formando novos derivados, que os tornam aptos a aflorar disfarçados na consciência. Temos então uma mobilidade dos conteúdos da memória, que é corrente nos processos representativos, ao passo que o recalçamento entre os índices de percepção e a inconsciência torna impossível de encontrarmos tal característica.

Entendemos o primeiro recalçamento como uma clivagem que não resulta de um conflito entre instâncias psíquicas, mas é uma defesa radical contra uma ameaça de destruição física e psíquica devido à ação da pulsão de morte agindo no interior do eu. A esse respeito, explica Ferenczi (1931), sob a pressão de um perigo iminente o eu divide-se numa parte “sensível, brutalmente destruída, e uma outra que de certo modo, sabe tudo mas nada sente” (p. 88). Essa divisão tem como objetivo manter separadas certas memórias que não puderam

² Ver a primeira nota de rodapé.

ser integradas no eu. No entanto, tais memórias preservam intocado todo o seu potencial traumático, formando criptas no interior do próprio eu, na mesma acepção do termo proposto por Abraham e Torok (1995).

Portanto, as marcas psíquicas são memórias congeladas ou encriptadas. Para Abraham e Torok (1995), a cripta não é “nem o inconsciente dinâmico, nem o Ego da introjeção. Seria antes como um território encravado entre os dois, espécie de inconsciente artificial, instalado no próprio seio do Ego” (p. 239). Tal descrição nos leva a pensar os *fueros* como esse lugar onde se cria uma cripta, funcionando de acordo com outra ordem que não a do princípio de prazer no próprio seio do ego. A memória encriptada é um bloco de realidade, que não se inscreveu no aparato como traços mnêmicos, mas permanecem enclavadas no aparato como “sobrevivências” (FREUD, 1896[1960], p. 283).

A relação entre cripta e *fueros* parece pertinente uma vez que Abraham e Torok (1995) apontam a formação da cripta por meio um “recalcamento conservador” (p. 239). O recalcamento conservador é um tipo particular de recalcamento, diferindo do recalcamento que ocorre nas neuroses de transferências, pois conserva enclavado na zona clivada do ego uma cripta referente a um acontecimento vivido como traumático. Os *fueros*, de acordo com nossa leitura da Carta 52 (FREUD, 1896[1950]), também são formados por um recalcamento, que identificamos como clivagem e difere completamente do recalcamento referente às representações, pois sua ocorrência impede o acesso da impressão aos processos representativos.

Tais memórias encriptadas se apresentam de maneira literal, sem entrelinhas ou enigmas, normalmente sob a forma de mensagens ou “imagens ultraclaras” (FREUD, 1937). Schimd-Kitsikis (2011) clarifica que os pacientes traumatizados tendem a evocar sob a forma de imagens, com uma vivacidade sinestésica muito acentuada suas vivências traumáticas. Apresentar sob a forma de imagens ultraclaras o trauma é consequência da ausência de representação, conforme aponta Botella e Botella (2002), a não-representação implica na impossibilidade de investir em objetos; a única saída, portanto, se dá através da figurabilidade (*Darstellung*).

É esse modelo que Freud (1920) associa ao trabalho do traumático dentro e fora do estado do sono, quando nos fala dos sonhos das neuroses traumáticas e de um estado quase alucinatório da compulsão à repetição. Maldonado (2011) aponta que o trauma, como catástrofe, veicula mensagens muito claras e literais, que “por esta razão, não chegam a ter acesso aos processos de elaboração psíquica, oferecidos tanto pelo recalcamento quanto pelo

luto, ambos trabalhos do tempo” (p. 71). Tempo que está ausente na configuração traumática, justamente porque a ausência de simbolização impede sua historização, sua inscrição no passado – o sujeito traumatizado fica preso em uma presentificação compulsiva do evento que originou o trauma, devido ao investimento direto nos signos de percepção (imagens sensoriais).

A presença da repetição significa que o eu fracassou em ligar a energia pulsional. Toda vez que ocorre uma falha nesta tarefa fundamental inicia-se um processo repetitivo, que não envolve qualquer possibilidade de prazer. Freud (1920) denomina esse processo de compulsão à repetição, conceito chave para repensar alguns impasses de ordem clínica em sua teoria e apresentar sua hipótese mais desconcertante – a pulsão de morte. Embora a compulsão à repetição se caracterize como uma descarga psicossomática sem simbolização é justamente a ausência de simbolização que alimenta a repetição como defesa: “É certo que a vida se protege pela repetição” (DERRIDA, 1995, p. 188). A repetição é o último bastião defensivo usado pelo aparato para evitar o seu colapso diante da ação desagregadora da pulsão de morte.

Encontramos aqui outra lógica de funcionamento do psiquismo, aquém da metáfora, a qual estaria também, em nossa opinião, referida à literalidade. A literalidade discursiva, por exemplo, seria uma consequência da impossibilidade de metaforizar, consistindo em outra forma de expressão do psiquismo, que se apresenta como *Darstellung* – imagens sensoriais ou imagens ultraclaras. Ao passo que a linguagem possibilita uma narrativa encadeada, que serve para ordenar os acontecimentos vividos ou fantasiados em uma sucessão histórica e temporal, permitindo dar um sentido e um destino para a energia pulsional previamente dominada pelo aparato. Porém, ao diferenciarmos marca psíquica de traço mnêmico, ampliamos a noção de memória para além do campo da representação. Tal diferença significa que a “produção de representação (*Vorstellung*) não é a única alternativa, em outros termos, produzir uma narrativa encadeada não é a única saída” (HERZOG, 2011, p. 85).

Benjamin (1933) aponta que nos 10 anos subsequentes ao término da primeira guerra mundial (1914-1918), centenas de livros contendo histórias dos sobreviventes inundaram o mercado literário. Nestes livros se encontravam relatos pessoais das vivências devastadoras nas trincheiras e nos campos de batalha. Tais escritos não eram romances, o estilo não era metafórico e todos chocam pela frieza da narrativa, uma narrativa deveras diferente – literal. Tal diferença é explicada pelo excesso contido nestes escritos que colocam o leitor diante de um processo de despersonalização do qual o próprio escritor é vítima. A

literalidade, por estar além do campo representativo, é um reencontro com o traumático. Nesses casos, as palavras e as coisas estariam numa relação muito mais de proximidade que de recobrimento ou arbitrariedade. Isso se deve porque através do choque traumático a linguagem perderia sua função comunicativa e recobra sua função mais primitiva: engendrar semelhanças com algo que lhe é estranho, segundo Ferenczi (1913).

A literalidade é uma forma de compulsão à repetição, que procura se livrar do excesso quantitativo que inundou o aparato. Nessa perspectiva, a compulsão (*Zwang*), presente na compulsão à repetição, assinala um impulso que submete o sujeito a um cerceamento impondo-lhe uma direção. No *Além do princípio de prazer* (FREUD, 1920) a expressão *Wiederholungszwang* (compulsão à repetição) e a palavra *Zwang* (compulsão) são usadas praticamente como sinônimos de *Drang* (pressão) e *Trieb* (pulsão). Segundo Hanns (1996), Freud procurava, com essa aproximação entre os termos, ressaltar o caráter avassalador ao qual o sujeito sucumbe condenado a realizar as diretrizes da pulsão para além de sua vontade.

Temos, portanto, um assujeitamento às forças pulsionais muito mais radical do que o adoecimento neurótico. Disso podemos entender que a repetição é, por um lado, um esforço para que o eu esteja desta vez apto a dominar o excessivo e inesperado afluxo de excitações, buscando então salvaguardar o sujeito, em uma clara expressão da pulsão de vida; por outro lado, notamos a presença de uma força que coage na direção da evacuação total da tensão, sem levar em conta se essa ação causara mais dano para o sujeito, aqui temos uma referência à presença da pulsão de morte. Isso ocorre devido a uma cisão no eu, uma parte quer agir contra o impulso compulsivo, mas outra não consegue resistir a ele, mesmo sabendo de todo o sofrimento que ele acarreta.

Por fim, os índices de percepção citados por Freud na *Carta 52* (1896[1950]), vistos sob a luz da segunda tópica, nos permitem afirmar que a memória não se reduz à representação. A memória também se exerce sob uma parte do psiquismo que é irrepresentável, contendo outra forma de expressão que estaria mais ao lado do campo sensorial, devido à sua proximidade com a percepção e de sua relação com o corpo. Como exemplo dessa relação encontramos em Proust (1913) certas memórias se produzem somente a partir de sensações: “a memória de suas costelas, dos joelhos, dos ombros, lhe apresentavam sucessivamente vários quartos onde havia dormido (...) meu corpo recordava” (p. 12). Tais memórias não dizem respeito ao campo da representação, não são evocadas pela atividade do pensamento, mas são despertadas por meio de sensações corporais, aparecendo sob a forma de

uma vivacidade de imagem. Disso entendemos que a produção de sentido não é a única via de expressão do psiquismo.

Essa releitura da *Carta 52* explicita a complexidade e riqueza do tema da memória na obra freudiana, mesmo não aparecendo como um conceito central é, sem dúvida, basilar para a construção do aparelho psíquico. A memória não-representada contém figuras, como a literalidade discursiva, que ainda hoje desafiam a clínica e a teoria psicanalítica. Ao colocarmos os índices de percepção como marcas psíquicas fora do campo da representação, destacamos uma crise da própria representação na teoria freudiana. São esses limites que nos levam a buscar e propor soluções novas tanto na prática como na teoria psicanalítica, e a memória aparece como peça fundamental para pensar tais limites e denotam, também, a riqueza do pensamento freudiano.

Referências

ABRAHAM, N.; TOROK, M. *A casca e núcleo*. São Paulo: Escuta, 1995.

BARRERO-GARCÍA, A. M. Sobre os fueros concedidos Alfonso VI. In *Estudios sobre Alfonso VI y la Reconquista de Toledo (Actas del II Congreso Internacional de Estudios Mozarabes, Toledo, 20-26 mayo 1985)*. Toledo: Instituto de Estudios Visigóticos-Mozarabes, 1987, p. 117-119.

BOTELLA, C.; BOTTELA, S. *Irrepresentável: mais além da representação*. Porto Alegre: Sociedade de Psicologia do Rio Grande do Sul/Criação Humana, 2002.

BENJAMIN, W. (1933). Experiência e pobreza. In *Obras escolhidas: magia e técnica, arte e política*. São Paulo: Brasiliense, 1994.

DERRIDA, J. Freud e a cena da escritura. *A escritura e a diferença*. São Paulo: Perspectiva, 1995.

FERENCZI, S. (1913). Ontogênese dos símbolos. *Obras completas de Sándor Ferenczi, Psicanálise 2*. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

FERENCZI, S. (1931). Análise de crianças com adultos. *Obras completas de Sándor Ferenczi, Psicanálise 4*. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

FREUD, S. (1896[1950]). Carta 52. In: *Edição Standard das obras psicológicas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1996. v. I.

_____. (1900) Interpretação dos Sonhos. In: *Edição Standard das obras psicológicas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1996. v. IV-V.

_____. (1911) Formulações sobre os dois princípios do funcionamento mental. In: *Edição Standard das obras psicológicas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1996. v. XII.

_____. (1920) Além do Princípio do Prazer. In: *Edição Standard das obras psicológicas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1996. v. VIII.

_____. (1937) Construções em análise. In: *Edição Standard das obras psicológicas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1996. v. XXIII.

GASPAR, F. L.; LORENZUTTI, P. S.; CARDOSO, M. R. Trauma e representação: estudo de um caso clínico. In: CARDOSO, M. R. (org.). *Adolescentes*. São Paulo: Escuta, 2006, p. 147-156.

GONDAR, J. Lembrar e esquecer: desejo de memória. In: COSTA, I. T. M.; GONDAR, J. (orgs.). *Memória e espaço*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2000, p. 35-42.

HANNS, L. *A teoria pulsional na clínica de Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1999.

HANNS, L. *Dicionário comentado do alemão de Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

HERZOG, R. Os limites da representação psíquica. In: CARDOSO, M. R.; GARCIA, C. (orgs.). *Os limites da clínica – Clínica dos limites*. Rio de Janeiro: Cia de Freud, 2011, p. 77-91.

LAPLANCHE & PONTALIS. *Vocabulário da psicanálise*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

LEJARRAGA, A. L. *O trauma e seus destinos*. Rio de Janeiro: Revinter, 1996.

MALDONADO, G. B. *Neurose traumática: fundamentos e destinos*. Tese de doutorado apresentada no Programa de Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica da UFRJ, Rio de Janeiro, 2011.

PROUST, M. (1913) *No caminho de Swann*. São Paulo: Folha de São Paulo, 2003.

SALZTRAGER, R. A clivagem psíquica e o paralelismo discursivo na clínica psicanalítica. *Psicologia Clínica*, PUC-RJ, 2012 (no prelo).

SHMID-KITSIKIS, E. Une difficulté de la psychanalyse – Décryptage de la compulsion à répéter. In: CHERVET, B. (org.). *La compulsion de répétition*, Paris: PUF, 2011, p.36-62.

THE DIFFERENCES IN MEMORY IN THE RANGE OF FREUDIAN WORK: CONTRIBUTIONS TO THE THEORY OF TRAUMA

ABSTRACT:

This article aims at providing a contribution to the second trauma theory in the light of Freud's elaborations about memory in Letter 52. Starting from this we propose a distinction between mnemonic traces and psychological marks. The traces were recorded as representation, being dominated by the pleasure principle. Differently, the marks indicate an un-inscription that would not be subject to the guidelines of that principle. This would indicate that memory is not limited to representation, containing another form of expression that would be more in the sensorial field, due to its proximity to perception.

KEYWORDS: Memory. Trauma. Mnemic Traces. Psychological marks. Psychoanalysis.

LES DIFFÉRENCES DANS LA MÉMOIRE DANS LE CADRE DE L'OEUVRE FREUDIENNE: CONTRIBUTIONS À LA THÉORIE DU TRAUMA

RESUMEN:

Cet article vise à proposer une contribution à la deuxième théorie du traumatisme dans son articulation à la question de la mémoire. Pour ce faire, nous distinguons les traces de mémoire à partir d'une relecture de l'appareil de mémoire de la Lettre 52. À la différence des traces mnésiques, les marques sont formées par des impressions très fortes – comme Freud caractérise le traumatisme en 1920 – et, par conséquent, elles ne sont pas répertoriées comme représentation dans l'inconscient, restant comme signes de perception. Penser les signes de perception comme marques nous permet de les rapprocher à la conception du traumatisme. D'ailleurs, cela nous permet d'élargir la notion de mémoire, car celle-ci contiendrait une autre forme d'expression au-delà de la représentation, qui serait liée au domaine sensoriel en raison de sa proximité à la perception.

MOTS-CLES: Mémoire. Traumatisme. Traces de Mémoire. Marques Psychiques. Psychanalyse.

Recebido em 03-09-2012

Aprovado em 14-11-2012

© 2012 *Psicanálise & Barroco em revista*

www.psicanaliseebarroco.pro.br

Núcleo de Estudos e Pesquisa em Subjetividade e Cultura – UFJF/CNPq

Programa de Pós-Graduação em Memória Social – UNIRIO.

Memória, Subjetividade e Criação.

www.memoriasocial.pro.br/proposta-area.php

revista@psicanaliseebarroco.pro.br www.psicanaliseebarroco.pro.br/revista

“OU NÃO PENSO OU NÃO SOU” : uma discussão sobre o sujeito

*Nilda Martins Sirelli**

RESUMO:

Lacan retoma o cogito de Descartes, “penso logo sou”, apontando o corte produzido por ele na história da filosofia. Esse corte foi essencial para o surgimento da psicanálise, porém, Freud vai além dele ao colocar sua certeza no inconsciente, pensamento marcado pela dúvida, pelo tropeço, e do qual a psicanálise vem colher os efeitos. O sujeito aparece como um efeito desse corte, e, para abordar o sujeito, Lacan nos apresenta as operações de alienação e separação, retomadas pela subversão do cogito que se transforma em uma disjunção, que se funda em uma dupla negação: “ou não penso ou não sou”. Onde se entrelaçam inconsciente, como pensar sem sujeito, e o Isso, como ser sem sujeito. Negação que recai sobre o sujeito, excluído do pensar e do ser, advém como conjunto vazio, oco de quaisquer atributos.

PALAVRAS-CHAVE: Sujeito. Alienação. Separação. Inconsciente. Isso.

***Nilda Martins Sirelli.** Psicanalista, doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Memória Social da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro.

Introdução

Lacan retoma Descartes, apontando o corte produzido na história da filosofia pelo cogito cartesiano “penso logo sou”. Ressalta que o Ser da tradição filosófica, suposta entidade marcada pelo que é pleno, portando uma essência, uma existência em si, se perde a partir de Descartes. Ao afirmar “penso logo sou” ele subordina o ser ao pensamento, de modo que evidencia que o Ser não tem uma existência em si, algo que o defina e o constitua. Ele é esvaziado de substância, é contingencial, fruto ilusório de um sujeito que pensa. Por essa via, Descartes está em íntima relação com a psicanálise, já que é ele quem introduz o sujeito no mundo, porém, é Freud que colhe seus efeitos.

Lacan, no seminário 11, *Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise* (1964/1998) elucida que o cogito inicial de Descartes visa o “eu penso” no que ele conduz ao “eu sou”¹, e o verdadeiro fica de fora, em um Outro não enganador, representado pela figura de Deus. Deus é esse que pode garantir por sua existência as bases da verdade, de modo que ela é recolocada em algum lugar, ainda que não no Ser. Aqui, Freud instaura algo de novo; ele coloca sua certeza no pensamento, mas no pensamento inconsciente, na constelação dos significantes recalcados. Pensamento marcado pelo tropeço, por uma verdade que é sempre não-toda, sempre fraturada, sendo, contudo, a única possível.

Descartes parte da dúvida, mas, o que Freud vem indicar é que a dúvida faz parte do texto inconsciente, único texto que porta uma verdade, não havendo nenhuma garantia de verdade em Outro lugar. Onde há dúvida, o pensamento inconsciente está lá, pensa antes de entrar na certeza. É o “eu penso” inconsciente que revela o sujeito. Portanto, em Freud, o pensamento só começa com a certeza do inconsciente. É interessante retomar a discussão de Lacan no seminário 14, *La logica del fantasma* (1966-1967/2000), aferindo que, antes de Freud, o inconsciente existia; porém, ele pergunta: “quem sabia disso?” O inconsciente é um terreno totalmente tributário do desejo de Freud.

Ainda nesse Seminário, nos diz que seria ingenuidade acreditar que há um Ser pensado. Ou seja, o pensar não garante uma existência, o que nos remete à falta de garantias que se situa tanto do lado do Ser como do pensar. A psicanálise demarca que essa queda do

¹Não se trata do eu, *moi*, mas, sim, do sujeito, *je*. Lacan utiliza essas expressões no francês para se referir, respectivamente, ao “eu” e ao “sujeito”, porém, como não contamos com esse recurso linguístico, preferimos utilizar o eu (tal como na tradução em espanhol), fazendo essa ressalva, para que o leitor saiba que se trata, no caso, do sujeito.

Ser e do pensar vincula-se à função do Outro como marcado pela castração, indicado por $S(\mathbb{A})$ – significante da falta no Outro. Dimensão que Lacan afere como essencial, situando-a como nervo do cogito. O Outro, como lugar da palavra, não porta uma verdade em si. Ele evoca a construção de uma verdade fraturada, de modo que sujeito e Outro estão “sob o golpe da mesma finitude” (lição de 15 de fevereiro de 1967).

À categoria do Outro, Lacan introduz a função da marca. Ele é marcado pela castração, fragmentado, barrado por ela. Tal como o cogito, há aí um lugar de ruptura, ruptura com o próprio cogito de Descartes, ao presentificar a verdade que falta em todos os campos. A psicanálise possibilita, assim, o advento do desejo, de forma que o $S(\mathbb{A})$ é um dos pontos nodais ao redor do qual se articula toda a dialética do desejo.

Lacan utiliza-se do cogito de Descartes, e de sua subversão, para abordar a constituição do sujeito por meio das operações de alienação e separação. Ele produz um corte com o modo como essas operações vinham sendo trabalhadas no Seminário *Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise* (1964/1998), o que nos faz retomar as elaborações em torno dessas operações.

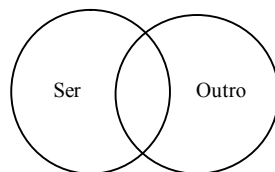
Alienação e separação: sentido e satisfação

Em 1964, Lacan nos traz as operações de alienação e separação como operadores lógicos de constituição do sujeito, demarcando uma importante articulação entre significante e objeto *a*.

Na alienação, estão em jogo dois campos: o do Outro e o do Ser. O primeiro diz respeito ao universo da linguagem, encarnado pelo Outro, que é “o lugar em que se situa a cadeia do significante que comanda tudo que vai poder presentificar-se do sujeito” (LACAN 1964/1998, p. 194). O segundo campo, mítico, designa o “ser vivente”, o “organismo vivo”, que, embora habite em um mundo marcado pelo simbólico, ainda não fez sua entrada no discurso, de modo que é marcado pelo registro da necessidade, do instinto.

No campo do Ser não há ainda um sujeito, mas um “ser vivente”, que está fora da significação e da referência fálica, só se podendo dizer dele, portanto, reportando a um momento mítico, suposto. Para referenciar esse primeiro momento lógico, apresentamos o seguinte esquema²:

² Lacan oferece um esquema no seminário *Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise* (1964/1998, p. 200); porém, decidimos não utilizá-lo aqui, já que ele apresenta alguns elementos que ainda não foram trabalhados por



Lacan parte da teoria dos conjuntos e dos círculos de Euler para explicar as operações de alienação e separação. Ele destaca a definição lógica das operações de reunião e interseção.

A reunião, que caracteriza a alienação, é uma operação em que se dá a reunião dos elementos comuns a dois ou mais conjuntos. No entanto, os elementos que se repetem nos dois conjuntos só aparecem uma vez no novo conjunto. Assim, não é possível saber se pertenciam a um ou a outro conjunto, de forma que ambos perdem elementos e, se tentarmos voltar ao que era antes, os dois conjuntos ficam automaticamente perdidos.

No citado seminário, Lacan define a união como um *vel*, palavra latina que significa *ou*. Esse *vel* pode ter três diferentes usos: no sentido de exclusão, em que um dos termos é colocado de fora – “eu vou *ou* para lá *ou* para cá” (p. 199), se eu for para lá, não vou para cá, tenho que escolher; no sentido de uma indiferença – “vou para um lado *ou* para o outro, tanto faz, dá na mesma” (p. 199); e no sentido de uma “escolha forçada”, que qualifica a alienação. Nele, aparentemente, a escolha é por guardar umas das partes, estando a outra fadada ao desaparecimento. No entanto, qualquer que seja a escolha que se opere, há por consequência um “*nem um, nem outro*” (p. 200, grifos do autor), de modo que se tem muito pouca escolha, porque os dois termos estão sempre excluídos.

O terceiro *vel*, o da alienação, é exemplificado por “a bolsa ou a vida!”. Ao escolher a bolsa, perde-se as duas; ao escolher a vida, tem-se uma vida sem a bolsa, uma vida decepada. Lacan salienta que encontrou em Hegel a justificativa desse *vel* alienante: “trata-se de engendrar a primeira alienação, aquela pela qual o homem entra na via da escravidão. *A liberdade ou a vida!* Se ele escolhe a liberdade, pronto, ele perde as duas imediatamente – se ele escolhe a vida, tem a vida amputada de liberdade” (p. 201: grifos do autor). O que há de particular nesse *vel* é o fator letal: há necessariamente uma perda irremediável implicada

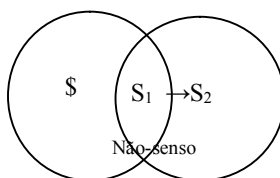
nós. Desse modo, tomaremos diferentes esquemas ao longo do texto que possam ir indicando os novos elementos inseridos.

nessa operação. A escolha tem que ser feita, uma “escolha forçada”, em que “o que resta, de qualquer modo, fica desfalcado” (LACAN, 1964[1960]/1998, p. 855).

A alienação consiste nesse *vel* que condena o sujeito a só aparecer na divisão: “se o sujeito aparece de um lado como sentido produzido pelo significante, de outro ele aparece como afânise” (LACAN, 1964/1998, p. 199), em desaparecimento. Se escolher o Ser, o sujeito desaparece, cai no não-senso; se escolher o sentido perde o Ser. Desse modo, essas formas se reproduzem a partir da questão: “o ser ou o sentido?” (p. 233). É essa a escolha que está em jogo na alienação. O sujeito pode escolher o Ser, negando-se à entrada no discurso, o que se igualaria a escolher a bolsa, perdendo, por conseguinte, a vida; ou pode escolher o sentido, ou seja, acolher uma nomeação, alienando-se aos significantes proferidos pelo Outro na tentativa de dar um sentido ao que é da ordem do não-senso.

Há, portanto, uma escolha a ser feita na alienação: petrificar-se em um significante mestre (S_1) ou deslizar no sentido. No segundo caso, S_1 sofre um efeito de *afânise* quando em cadeia com S_2 , inscrevendo-se em uma série de significantes, que, embora mantenham relação com $S_1 - e$, de certo modo, atribuem-lhe, retroativamente, algum sentido -, possibilitam ao sujeito se safar do efeito de petrificação, localizando-se na vacilação do sentido. S_1 ao abrir a cadeia de significantes, faz com que todos os demais significantes eleitos e colocados em série tragam a sua marca, seu vestígio, de modo que S_1 , embora sem sentido, ao se articular a S_2 , adquire sentido retroativamente.

Na alienação, operação que remete ao registro do simbólico, o que cai (localizado na interseção dos dois conjuntos) é S_1 , o não-senso, o significante recalcado, na origem do inconsciente, o que se evidencia no esquema a seguir:



Assim, na relação entre o sujeito e o Outro, portador de sentido, o sujeito é colocado no *vel* de um sentido a ser construído (S_2) ou da petrificação (S_1). O destino desse sujeito é uma vacilação entre petrificação e indeterminação. Petrificação em um significante ($\$ \rightarrow S_1$) e indeterminação no interior do deslizamento do sentido ($S_1 \rightarrow S_2$). Eis o impasse do sujeito do significante.

S₁, significante agora comum ao sujeito e ao Outro, traz como consequência uma petrificação, mas, ao mesmo tempo, articula-se ao campo do Outro, a S₂, convocando o sujeito a um deslizamento no sentido. Tal deslizamento implica a divisão do sujeito entre os significantes, de modo que o sujeito não está todo representado por nenhum significante, estando sempre em deslocamento, no intervalo entre dois significantes.

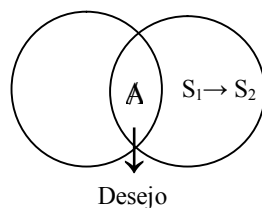
É importante demarcar que a alienação não designa uma dependência do Outro, mas uma divisão lógica que o significante produz no sujeito. Para Lacan (1964[1960]/1998), “não é o fato dessa operação se iniciar no Outro que a faz qualificar de alienação. Que o Outro seja para o sujeito o lugar de sua causa significante só faz explicar, aqui, a razão por que nenhum sujeito pode ser causa de si mesmo” (p. 855). A alienação reside no fato da divisão do sujeito, isto é, implica que, se ele aparece em algum lugar como sentido, em outro se desvela seu desaparecimento. E isso pelo fato de ele não poder ser todo representado por um significante, estando sempre dividido ao menos entre dois, de modo que:

o efeito de linguagem é a causa introduzida no sujeito. Por esse efeito, ele não é causa dele mesmo, mas traz em si o germe da causa que o cinde. Pois sua causa é o significante sem o qual não haveria nenhum sujeito no real. Mas esse sujeito é o que o significante representa, e este não pode representar nada senão para um outro significante (LACAN, 1964[1960]/1998p. 849).

Porém, o Outro não é só o “tesouro dos significantes” (LACAN, 1957-1958/1999, p. 17), lugar da linguagem, do código – dimensão do Outro que se evidencia na alienação. Ele é também o Outro do desejo, barrado, faltoso e, nesse sentido, na medida em que o sujeito é representado por um significante para outro, algo mais circula na cadeia. No intervalo entre os significantes – lugar da metonímia –, desloca-se o desejo, de modo que, aí, o sujeito experimenta uma outra coisa a convocá-lo, que não o sentido. Nas palavras de Lacan (1964/1998):

É no intervalo entre esses dois significantes [S₁-S₂] que vige o desejo oferecido ao balizamento do sujeito na experiência do discurso do Outro, do primeiro Outro com o qual ele tem que lidar, ponhamos, para ilustrá-lo, a mãe, no caso. É no que seu desejo está para além ou para quem no que ela diz, do que ela intima, do que ela faz surgir como sentido, é no que seu desejo é desconhecido, é nesse ponto de falta que se constitui o desejo do sujeito (p. 207).

Inserimos aqui o esquema indicado por Soller (1997, p. 63), que evidencia essa dimensão desejante do Outro:



Soller destaca, a partir desse esquema, que o Outro implicado na separação não é o Outro implicado na alienação, cheio de significantes, mas o Outro a quem falta alguma coisa. Essa virada apontada na teoria lacaniana é de grande importância. Afinal, só podemos pensar em um sujeito desejante se tomarmos o Outro nessa dimensão de faltante, não-absoluto e, portanto, como aquele que não porta um saber e uma verdade sobre o sujeito. Resta a este um espaço para se constituir a partir das marcas deixadas pelo que foi tomado do Outro, mas sem se igualar a elas, produzindo algo diferenciado, dimensão de criação ou recriação, que permite ao sujeito ir além do que está inscrito, selado como destino no campo do Outro.

Fernandes (2000) ressalta que isso possibilita pensar as operações de alienação e separação não como dois processos temporalmente distintos, porém numa simultaneidade. Isso porque no Outro estão presentes, desde o início, as duas dimensões: a do Outro, tesouro dos significantes, e a do Outro do desejo. Pensá-las numa simultaneidade permite depreender a presença de uma falta operando na consecução do próprio processo de alienação, sem a qual nenhum significante destinado ao sujeito poderia se colocar como suporte do desejo do Outro e como questão para o sujeito.

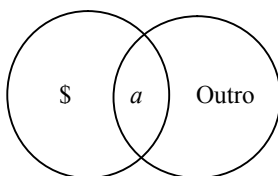
Souza (2005) assinala que, no processo de alienação, o Outro também sofre uma perda, perda de significantes, que lhe são tomados, subtraídos, arrancados, que estão agora no campo do sujeito. O significante, por ser perdido, adquire um estatuto estranho: “é significante porque vem do Outro; não é significante porque se tornou elemento isolado, resto, outra coisa, objeto. Esse significante arrancado do Outro, sua perda, isso que do Outro cai como resto, é o objeto *a*” (p. 19). Ao que Rabinovich (2000) acrescenta: “o ser do S_1 , retorna sob uma forma nova de opacidade, produto do simbólico, que é o objeto *a*, que cai entre dois significantes, é a perda que se produz entre dois significantes” (p. 127).

Assim, se na alienação sobressai a dimensão significante e o sujeito barrado, produto da intervenção significante, na separação sobressai a dimensão do objeto, objeto *a*, causa de desejo e operador de gozo, de modo que a subordinação do sujeito ao objeto tem aqui sua primazia.

Se a “união” é destacada por Lacan para falar da alienação, a separação se funda na “interseção” ou produto. A interseção é formada pelos elementos comuns aos dois

conjuntos, e o que é comum ao sujeito e ao Outro é um ponto de falta. Soller (1997) ressalta que Lacan modifica essa estrutura, de modo que a interseção é por ele constituída pelo que falta a ambos os conjuntos, e não pelo que pertence aos dois, ou seja, em ambos falta um significante que dê conta de representá-los. Mas, para além do significante, no que o Outro se desvela enquanto desejante, falta a ele o objeto que aplaque e responda ao desejo, objeto de sua satisfação. A interseção surge, então, do recobrimento de duas faltas e, nesse sentido, enfatizamos que, para o *vel* da alienação, só há uma saída, “a via do desejo” (LACAN, 1964/1998, p. 212).

Assim, “pela função do objeto *a*, o sujeito se separa, deixa de estar ligado à vacilação do ser, ao sentido que constitui o essencial da alienação” (Lacan 1964/1998, p. 243). Na separação, operação pertinente ao registro do real, o que cai é o objeto *a*, localizado na interseção entre \$ e Outro, o que se evidencia pelo esquema escrito por Laurent (1997, p. 43):



Soller (1997) ressalta que o Outro só tem significantes e vazio, não podendo responder à questão do seu desejo. O sujeito da fala, do mesmo modo que o Outro, só tem significantes e vazio. Assim, se alguma resposta ao desejo do Outro pode ser vislumbrada, é ao nível da pulsão e do gozo, nível que aponta o que o sujeito é para além do significante. A dimensão pulsional, embora efeito do significante, advém como essa que instala uma descontinuidade na dimensão significante e que porta uma verdade sobre o sujeito, ainda que não-capturável, verdade que se faz presente não na fala, mas em ato, em um instante.

A consequência da separação é a passagem da alienação, entre Ser e sentido, para a estrutura do desejo como desejo do Outro, de modo que o desejo do sujeito só pode se constituir como desejo do Outro. Porém, não basta uma remissão ao Outro para falar de um sujeito. Aqui, imbricam-se desejo do Outro e desejo do sujeito, sem o qual o sujeito queda cativo na petrificação.

Duas faltas se recobrem. A primeira remete à perda do Ser. De acordo com Souza (2005), “o sujeito do inconsciente é vazio de ser e de atributos” (p. 19), de modo que o sujeito

não tem nada que lhe dê consistência, o significante não responde quem ele é, relançando sempre a outro, o que implica um ponto de desaparecimento. A segunda é uma perda que se relaciona ao objeto, a uma perda de gozo, a impossibilidade de satisfação total, que, como enfatiza Souza, convoca o trabalho do sujeito e exige um querer:

Ele não só tem que perder [...], mas tem que consentir em perder algo de seu. Algo que fazia parte do seu organismo, esse algo ele tem que ceder. Algo que fazia *um* com o seu corpo, esse algo ele tem que consentir em que se torne parte, parte que se perde. E além de consentir em perder algo que era seu, ele tem que querer recuperar a perda, isto é, positivá-la, torná-la algo, algo com o qual possa fazer alguma coisa. [...] A primeira coisa que faz é transformar a perda em falta e a segunda, é aprender a jogar com ela (pp. 19-20).

Para esclarecer a articulação entre a operação de separação, e o advento do desejo e do gozo, nos deteremos em algumas considerações a cerca do objeto *a*. No seminário 10, “A angústia” (1962-1963/2005), Lacan, ao salientar que o *a* surge como um resto na relação entre o ser vivente e o Outro, esclarece que ele resulta de um corte promovido pela entrada do significante no real do corpo. Segundo ele, “o S, sujeito ainda desconhecido, tem que se constituir no Outro” e “o *a* aparece como resto dessa operação” (p. 296). O *a* vem como resto da operação de divisão que torna o sujeito e o Outro barrados e que se dá com a inoculação do significante no organismo vivo, produzindo um corte, corte de uma libra de carne.

O objeto *a*, como objeto perdido, faltoso por excelência, tem a função de causar desejo, e, como ressalva Viola e Vorcaro (2009), o objeto por ser ausente, torna impossível a satisfação do desejo, e é essa impossibilidade que garante a persistência do movimento do desejo. Porém, ao advir como objeto da pulsão ele também participa da vertente de satisfação – lembrando que satisfação não é equivalente a prazer; portando o paradoxo prazer-desprazer.

O objeto da pulsão, *a*, advém como resto, como sobra da inoculação significante no campo do vivo, constituindo o corpo do sujeito como repartido, dividido em zonas erógenas. O corpo é submetido à castração e o gozo é retirado dele, subsistindo um corpo desmembrado, marcado por um gozo que vem em suplência ao gozo absoluto que falta.

O objeto *a* é, então, oferecido como mais-de-gozar e, na medida em que o gozo é faltante, é causa de desejo. Ao mesmo tempo em que o sujeito está a menos com relação ao suposto gozo da totalidade, ele em acesso a um a mais de gozo, gerando um excedente. O gozo do objeto *a* é residual, compensatório, indicador de um gozo que falta devido à entrada no campo do Outro.

Braunstein (1990) salienta que a “mais valia”, teorizada por Marx, visa o valor a mais que o trabalhador produz. Esse valor, no ato mesmo da produção, é-lhe arrebatado pelo Outro (assim estipula o contrato de trabalho), que lhe deixa um remanescente de prazer sobre a forma de salário, que relança o processo e o obriga a regressar no dia seguinte. No campo libidinal, o mais-de-gozar é concebido como correlato da mais valia. Embora o sujeito só tenha acesso a um “a menos” de gozo, que o relança ao movimento pulsional e lhe causa desejo, há, aí, um excedente, uma sobra, um excesso, um resto inapreensível ao significante, resíduo que permanece como irrepresentável.

Esse gozo é a razão de ser do movimento pulsional. A cada vez que o sujeito perde sua libra de carne, esse é o valor entregue ao Outro. É ao gozo absoluto que o sujeito precisa renunciar para se inscrever no campo do significante. No entanto, o gozo renunciado volta por seus furos, insiste. Assim, na relação do sujeito com o Outro, há a exigência de uma renúncia de gozo; porém, aí, também se abre uma possibilidade para um gozo excedente. Na medida em que o sujeito se representa no campo do Outro, resta *a*, que escapa a toda representação, resto possibilitador de gozo, e por meio do qual o sujeito pode se fazer objeto para o Outro, posicionando-se diante dele.

Na separação, é inaugurada uma identificação de natureza diferente da identificação ao significante: trata-se da identificação ao objeto *a*. Rabinovich (2000) destaca que, na operação de separação há certa equivalência entre sujeito e objeto *a*. O sujeito, na relação com o Outro, é convocado a comparecer na posição de objeto causa do desejo do Outro, ocupando uma posição de gozo que permite a abertura de certo espaço de jogo entre eles. Souza (2005) afere que, nesse jogo cheio de artimanhas, no qual o parceiro é o Outro, o que o sujeito visa é evitar o desejo do Outro em sua opacidade, em seu vazio, que é fonte de angústia.

Soller (1997) ressalta que, na separação, o sujeito tem uma estratégia: o sujeito, sem um saber que responda ao seu Ser, é um sujeito que quer vir a Ser, quer vir a saber. Desejo esse que convoca a dimensão de criação, que é apontada por Lacan (1964[1960]/1998) ao dizer que na separação o *vel* retorna como *velle* (trocadilho com *volo*, palavra latina que designa querer, desejar), de modo que, pela queda do objeto, surge um querer, um desejo. Desejo que se articula com o *separare*, separar, que se presentifica no *parere*, gerar a si mesmo, de maneira que, na separação, há o advento de um desejo novo, de uma invenção de si que vai além do Outro: “é por sua partição que o sujeito procede a sua parturição” (p. 857).

No jogo com o Outro, o sujeito pode jogar com sua falta em dois níveis. Conforme Rabinovich (2000): “essa falta primeira [intrínseca à alienação] oferece ao sujeito a possibilidade de jogar com a ausência de seu ser para experimentar a reação do Outro diante de sua falta, sua ausência como objeto causa do desejo do Outro [falta intrínseca à separação]” (p. 125). O sujeito joga o jogo de fazer falta, ou seja, ele se oferece como objeto que falta ou pode vir a faltar ao Outro, de modo que Lacan (1964/1998) explicita que o primeiro objeto que o sujeito propõe ao desejo parental é sua própria perda – “*pode ele me perder?*” (p. 203: grifos do autor). Assim, o que está no cerne desse jogo é o enigma do desejo do Outro. Aqui, já se evidencia uma tentativa do sujeito de operar com sua própria perda, colocando-se como objeto do desejo para o Outro.

Há uma tentativa de saber o que se é no desejo do Outro, ao que Lacan (1962-1963/2005) afirma que “a angústia [...] está ligada a eu não saber que objeto *a* sou para o desejo do Outro” (p. 353). O sujeito, dividido pelo significante, está às voltas com o objeto que ele é na sua relação com o Outro, objeto causa do desejo (na medida em que presentifica uma falta) e objeto da pulsão (ligado à satisfação).

Alienação e separação: pensar sem sujeito e ser sem sujeito

Em 1966/1967, Lacan, como já destacado, retoma essas operações pelo cogito de Descartes, nos trazendo contribuições importantes para pensar o sujeito e sua articulação com o significante e o objeto *a*.

No Seminário *La lógica del fantasma* (1966-1967/2000) esclarece que a alienação não decorre do fato de que sejamos captados, representados no Outro, ao avesso, a alienação está fundada sobre o rechaço do Outro³ⁱ. O Outro é apontado como lugar sem garantias e sem consistência, onde circula a interrogação do Ser, onde gira o limite do cogito. Ou seja, só há alienação porque não há o Ser, porque o Outro, como faltoso, não certifica o Ser, este já está perdido.

Por essa impossibilidade do Ser e do pensar, Lacan subverte o cogito cartesiano, aplicando a ele a lei de dualidade lógica de Morgan. Ela inscreve uma dupla negação, e como

³ Cabe destacar que já havíamos apontado essa dimensão do Outro como esse que sempre foi barrado, indicando que a dimensão do objeto *a* já estava presente desde o início nas operações de alienação e separação. Porém, só no seminário 14, Lacan parece formular isso, não só nos advertindo que a alienação só se dá porque o Outro não garante uma consistência ao sujeito, mas também abrindo novas vias para pensar a relação entre significante e objeto na constituição do sujeito, o que evidenciaremos no decorrer do texto.

salienta Rabinovich (2000), a lei de dualidade não é uma dupla negação no sentido habitual do termo, em que uma negação anula a outra, produzindo um sentido positivo. Trata-se de outro tipo de negação que permite conservar a formalização de uma perda, perda essa irremediavelmente implicada no próprio enunciado que se produz. Por essa lei, o cogito transforma-se em uma disjunção, que se funda em um “não” excludente, que se evidencia em dois “ou” nada inclusivos: “ou não penso ou não sou” (LACAN, 1966-1967/2000, lição de 14 de dezembro de 1966). O “logo” do cogito cartesiano (“penso logo sou”) é substituído pelo “ou”. O que vinha designar uma consequência, agora é restritivo, exclui um dos termos, porta um fator letal, é um *vel* alienante.

É interessante destacar que, no seminário 11 (1964/1998), o objeto *a* foi localizado na interseção entre o sujeito e o Outro (como indicado em esquema anterior), interseção que demarca um ponto comum entre os dois campos: a falta. Sujeito e Outro são marcados pela perda inaugural do objeto, que os configura como faltosos.

Já no seminário 14 (1966-1967/s.d.) o “ou” é ponto de interseção entre o “ser” e o “pensar”, demarcando que ambos os campos já estão perdidos, estando marcados pela falta. O “ou” aparece, portanto, no lugar conferido ao objeto *a* no seminário 11 (1964/1998), o que nos permite esboçar o seguinte esquema⁴:



Esse “ou”, tal qual o objeto *a*, demarca que nessa interseção instaura-se uma perda, inevitavelmente há um resto, uma parte que permanece de fora. Se o “logo” assinala uma conjunção, o “ou” delinea uma disjunção. Não há uma concordância entre pensar e Ser. Uma verdade unificadora está ausente; o que há é um detrito, um resto que se instaura pela não reciprocidade que caracteriza a estrutura. Pensar e Ser não podem ser verdadeiros ao mesmo tempo, pois se excluem mutuamente.

Lacan (1966-1967/2000) destaca que essa disjunção afeta não o Ser ou o pensar, mas o sujeito. É ele que não possui uma unidade, uma consistência. O sujeito não se delinea

⁴ Lacan nos explicita esse esquema no seminário 14, *La logica del fantasma* (1966-1967/2000), durante a lição de 11 de janeiro de 1967. Porém, não o encontramos tal qual reproduzido aqui, uma vez que sintetizamos suas construções em um só esquema.

por nenhum desses campos. Ele sofre um desaparecimento, uma afânise; se aparece em algum lugar, em outro desfalece: onde eu⁵ penso, não sou; onde eu sou, não penso.

A escolha forçada da alienação evidencia-se pelo “ou não sou ou não penso”, ratificando que há um “pensar sem eu” (pensar sem sujeito) e um “ser sem eu” (ser sem sujeito), introduzindo o conjunto vazio, presente em todo conjunto, e que designa o sujeito. O sujeito é, assim, o ponto comum de interseção entre os conjuntos, é o que falta a ambos.

A negação recai sobre o conjunto vazio, estando o sujeito sob essa marca, e, por conseguinte, sob a marca do recalque. O sujeito é, então, conjunto vazio, confinado ao inconsciente, o que o demarca em sua evanescência. O sujeito é, sobretudo, inconsciente. Ele é o sujeito dividido, sobre o qual a consciência nada sabe. Daí situar-se entre dois significantes, no ponto de interseção entre eles, ou seja, no ponto de não sentido, de hiato, de não recobrimento da cadeia significante.

Se, no seminário 11 (1964/1998), Lacan postula a opção da alienação por “o ser ou o sentido?”, no seminário 14 (1966-1967/2000), ele coloca essa escolha pelo cogito cartesiano no “ou não sou ou não penso”, demarcando que ambos, Ser e sentido, já estão perdidos. Se há alienação, é porque Ser e sentido já se perderam.

Por essa subversão do cogito, que traz em seu bojo essas duas perdas, Lacan tenta circunscrever uma relação entre o inconsciente e o Isso. Elucida que não há um “eu sou” ou um “eu penso”. O sujeito só existe como efeito de um discurso, sendo marcado pela negação. Há, portanto um “não penso”, que se positiva em “ser sem eu” (ser sem sujeito), que se articula ao Isso; e um “não sou”, que se positiva em um “pensar sem eu” (pensar sem sujeito), que se articula ao inconsciente. Desse modo, inconsciente e Isso se articulam a duas formas de perda.

O inconsciente se situa do lado do sentido, referenciado à impossibilidade do significante significar a si mesmo, o que instaura a cadeia significante; e, logo, o pensar inconsciente. Pensar que relança sempre o sujeito a outro lugar, de modo que ele não é representado por nenhum significante, daí o pensar sem sujeito. Onde, também, insere-se o inconsciente como aquele que se inscreve pela falta de saber instintual, ou seja, é porque falta esse saber inscrito no organismo vivo, que o inconsciente constitui-se como um saber, saber à revelia do sujeito, tentando dar conta da falta de garantias, tentando construir um sentido onde o saber falta.

⁵ Vale lembrar que se trata do sujeito e não do eu, como já destacado em nota de rodapé.

O Isso, localizado do lado do Ser, relança-nos à impossibilidade da satisfação total, à perda de gozo, não mais na vertente significante, e, sim, na pulsional. Instaura-se a pulsão acéfala, que, contrapondo-se ao desejo, não dá cara, rosto, nome ao objeto, apenas instaura, a partir do corpo, um circuito pulsional em torno da Coisa. O que esclarece o Ser sem sujeito, pois, no Isso, o sujeito também está excluído, não é senhor do seu movimento pulsional, e nem mesmo dos objetos que o satisfazem.

Se a lei de dualidade lógica de Morgan permite conservar essas duas perdas, então o processo de separação já está presente na escolha em jogo na alienação. A separação já está implicada na fórmula “ou não sou ou não penso”, que aponta para um corte constitutivo. Conforme Lacan (1966-1967/2000), o objeto *a* é o primeiro recorte que o Outro produz no sujeito, estando as duas dimensões, a do significante e a do objeto, imbricadas. Ele ainda destaca que a operação de separação se dá não no vivo, mas neste em sua relação com o Outro. Na interseção do sou e do penso, localiza-se o “ou” exclusivo, *vel* alienante, que alude à perda letal de uma libra de carne, relançando-nos ao objeto *a*.

Rocha (2002) destaca que sujeito e Outro são estruturados por esse corte, de modo que não há uma coisa pré-existente. Há, assim, entre sujeito e Outro, uma relação de circularidade sem reciprocidade. Relação que não encontra suporte em nenhum dos lados. O único suporte possível é o que se produz no corte, é a perda que reaparece como falta em ambos os conjuntos. Porém, não é uma falta que circula de um lado ao outro, não é uma alternância (ou isso ou aquilo, ora isso ora aquilo; não é desse *ou* que se trata), é uma falta que possibilita, que constitui, que ordena e engendra o campo. Esse “ou” não é de alternância, mas de mutilação, é um *vel* letal. Esse *vel*, por ser letal, por produzir um corte, revela *a* e, por conseguinte, descortina, traz em si a separação.

Lacan, ao utilizar a lei de dualidade de Morgan, evidencia que as operações de alienação e separação são processos indissociáveis e circulares. A negação é, como Freud (1925/1989) nos diz, a marca do recalque. O “não” nos indica uma divisão psíquica; não há registro dele no inconsciente; ele produz um corte. Por essa via, Lacan (1966-1967/2000) relaciona a alienação com o recalque primário, processo mítico, fundador do aparelho psíquico, onde se coloca essa primeira escolha, marcada por esse “não” que implica uma perda, produzindo, assim, uma divisão.

Com a perda constitutiva do suposto objeto de satisfação, o aparelho psíquico, em uma tentativa de mantê-lo presente, realiza um primeiro registro, uma inscrição mnêmica, primeira marca fundante do psiquismo, que é puro traço, sendo confinada no inconsciente sem

nada significar. Freud (1915/1989) pontua que esse primeiro traço recalcado, nomeado recalque primário, continua a produzir efeitos no sujeito, funcionando como um ponto de fixação, primeiro núcleo atrativo do inconsciente. A partir de então, as representações, que serão recalçadas, serão aquelas que mantêm certa relação com o recalcado primeiro, recalcado que tenta preencher a ausência de objeto.

Desse modo, o psiquismo se funda por um buraco – deixado pela ausência de um objeto que dê consistência àquele sujeito – contornado por representações, por traços mnêmicos que se ligam por um elo que o sujeito desconhece, estando o sujeito, mais uma vez, ausente nisso que se encadeia, constituindo a fantasia inconsciente de cada um.

Lacan nos fala de S_1 para designar essa primeira marca significativa, traço diferencial de uma ausência, e de S_2 para indicar os demais significantes que se inscrevem em cadeia com S_1 , na tentativa de significá-lo. Significação que visa tamponar o buraco que S_1 vem preencher e ao mesmo tempo atualizar, fazendo borda ao puro vazio: não há o objeto que completa o sujeito, aplacando-lhe o movimento pulsional.

Assim, essa primeira inscrição psíquica já está sob a marca do recalque. Aí, já se coloca a escolha forçada da alienação, “ou não penso ou não sou”, na qual o “não” que recai sobre o sujeito já formaliza uma perda. Essa perda é anterior a qualquer registro psíquico. É ela que convoca o significante e, simultaneamente, é o significante que torna presente essa ausência. O que está no início, o significante não o designa; o que está na origem não é o sujeito; na origem, não há existência, senão o objeto a . Aqui podemos dizer de uma antecedência lógica da separação, motivo pelo qual ela já vem incluída na escolha alienante.

Ressaltamos uma antecedência lógica na medida em que alienação e separação ganham esse estatuto retroativamente, no que o significante representa uma perda para outro significante, instaurando a cadeia, que torna possível a incidência do sujeito. Lacan (1966-1967/2000) afere que “a repetição, é precisamente nisto que o ato é fundador do sujeito” (lição de 15 de fevereiro de 1967). Repetição como uma força de retorno, inscrita na estrutura. Destarte, alienação e separação não são operações que existem por si mesmas, elas têm um estatuto lógico, e só se significam em uma segunda volta, na qual se articulam inconsciente e Isso, desejo e pulsão, significante e objeto.

O “ser” e o “pensar” só podem aparecer sob a marca do recalque. Lacan, como já pontuado, ressalva que o inconsciente alinha-se do lado do “não sou”, de um pensar sem sujeito, enquanto o Isso se caracteriza pelo “não penso”, um Ser acéfalo, Ser sem sujeito.

Nesse contexto, o “pensar sem sujeito” é assinalado por um corte significativo, em que o sentido está ausente, não define o sujeito, não produz um Ser pensado, de modo que o inconsciente estrutura-se como linguagem, estrutura-se pela cadeia significativa que, marcada pelo “não sou”, tende ao infinito, uma vez que o sentido nunca se esgota, não produz um “eu penso”, uma verdade que escape ao “não”.

Lacan (1964/1998) nos fala que “o *um* que é introduzido pela experiência do inconsciente é o *um* da fenda, do traço, da ruptura [...]. A ruptura, a fenda, o traço da abertura faz surgir a ausência” (pp. 30-31), como o grito faz advir o silêncio, como silêncio. Pelo que se inscreve, o que não se inscreve faz sua entrada como campo de possibilidades.

O inconsciente, como aquilo que tropeça, como uma descontinuidade, onde o sujeito se apresenta em uma vacilação, produz a cada abertura, como efeito de surpresa, o sujeito como achado, ou melhor, como “reachado”, sempre prestes a escapar de novo, instaurando a dimensão da perda.

Por sua vez, o “ser sem sujeito”, próprio do Isso, é assinalado por um corte no corpo, corte significativo que reparte o corpo em zonas erógenas, marcando-o como pulsional, de modo que no Isso se inscreve uma outra gramática, não a gramática do significativo, que se desenrola na cadeia, mas a gramática da pulsão, que se articula ao gozo. E embora a pulsão esteja articulada à demanda ($\$D$), ela é sobretudo corporal; é quando a demanda se cala que a pulsão começa. Dela, o sujeito nada sabe; nela, o sujeito está ausente, ela funciona a sua revelia.

Onde está a verdade do sujeito?

Esse “ou”, como indicamos, é o “ou” letal, *vel* alienante que formaliza duas perdas: a impossibilidade do pensar e do Ser, como perdas constitutivas que estão na origem de toda operação lógica. Estando o sujeito excluído tanto do inconsciente (pensar sem sujeito) quanto do Isso (ser sem sujeito), onde podemos situá-lo?

Lacan (1966-1967/2000) define o sujeito como uma mancha, impossível de ser encontrada, pois se esconde a cada possibilidade de encontro. Está, portanto, em ausência, em outro lugar, sempre alhures.

Nesse sentido, ele ainda nos diz que o sujeito tem uma existência lógica, e não uma existência de fato, ou seja, sua existência relaciona-se com o manejo do significativo e ao seu modo retroativo de produção de sentido. O sujeito logicamente é colocado ausente em um

momento mítico (em que se situa o organismo vivo), mas em um movimento de retroação, único possível quando se trata de significantes, sempre esteve ali, sempre existiu.

Porém, trata-se aqui de uma existência sem consistência de realidade, de pensar ou de ser, o sujeito está em outro lugar, em desaparecimento, em deslocamento incessante.

Elucubramos então que a verdade do sujeito alinha-se do lado do objeto *a*, esse como sua causa, vazio primordial que possibilita que algo do significante se inscreva, e ao mesmo tempo se inscreve porque o significante faz faltar. É em torno desse cavo que o inconsciente estrutura-se, e é por esse objeto, ausente por excelência, que diversos outros se inscrevem no circuito pulsional. É por um lugar vazio que o sujeito advém, constituindo-se como objeto de perda, o desejo do sujeito é suscitar a falta no Outro, e para suscitar essa falta ele se coloca como causa do desejo do Outro, o que o coloca no campo de jogo com o Outro.

Ao subverter o cogito de Descartes, Lacan convoca o sujeito a ocupar o lugar de conjunto vazio: “ser sem sujeito” e “pensar sem sujeito”, remetendo-nos a verdade da estrutura, ao objeto *a*.

Fernandes (2000) pontua que a análise convida o sujeito a retomar o corte que o constitui, relançando-o a origem, a essa condição objetual do sujeito. Costa-Moura (2007) relembra-nos que, na psicanálise, a origem vem como causa e, portanto, é uma origem que não se coloca apenas no início da vida, mas a cada e toda vez que o sujeito é chamado, como sujeito, a ocupar esse lugar de objeto. A autora ainda destaca que a análise é uma experiência que pode abrir para o sujeito a possibilidade de se responsabilizar em ato por sua vida e pelo desejo que o dirige, “responsabilidade pelo objeto que ele é – e que não lhe resta outra escolha senão tomar lugar aí” (p. 185).

É no que a cadeia significante de cada sujeito se desvela, na medida em que ele fala, que o objeto que o sujeito se fez para o Outro pode ser dialetizado, conferindo ao sujeito a dimensão de sua responsabilidade. O significante, como sem sentido – e não como possibilidade de compreensão –, como aquele que bate, que corta, pode permitir ao sujeito uma outra possibilidade diante do que, do Outro, se inscreveu. Pela impossibilidade de engendrar-se pela via do Ser ou do pensar, o sujeito é chamado a engendrar-se pela via do não-sentido, do vazio que o funda e marca.

Ao tratarmos a verdade do sujeito alinhada do lado da *Coisa*, propomos um retorno à causa, a uma verdade que retoma uma origem lógica, não ao nascimento (como se tratássemos de um desenvolvimento), mas a causa que pare, gera o sujeito. O sujeito é gerido pela falta, falta um significante que o defina, e um objeto que lhe confira satisfação. Ele é,

portanto, marcado pelo sentido evanescente, em constante deslocamento, e pela parcialidade da pulsão, que o submete.

O objeto *a* é o que cai do sujeito para que ele possa começar a contar, a se contar, as e instituir sujeito de uma contagem. Ao que Sbrano (2002) pontua que até a análise o caminho era de uma exacerbação dessa contagem, a partir dela o caminho é de um fracasso na contagem, restando como possibilidade alinhar-se do lado do resto, do que sobra desse processo de divisão.

Lacan (1967-1968/s.d.) destaca que o modo de apreensão sabia do analista começa “no ‘*eu perco*’. Eu perco o fio” (p. 62: grifos do autor), perder o fio é perder a direção, seja a direção do pensar, da decifração, ou de uma busca pelo objeto que satisfaça. É nesse ponto que resta aventurar-se pelo que foge a toda apreensão, a toda circunscrição que poderia vir a ser traçada pelo fio.

Referências

COSTA-MOURA, F. (2007). Determinismo e responsabilidade: a dimensão objetal do sujeito. *A operação do significante: o nome, a imagem, o objeto*. Revista Tempo Freudiano. 8: 177-192.

FERNANDES, L. R. (2000). *O olhar do engano: autismo e Outro primordial*. São Paulo: Escuta.

FREUD, S. (1915/1989). Recalque. In: _____. *Obras completas*. Rio de Janeiro: Imago. v. 14.

_____. (1925/1989). A negativa. In: _____. *Obras completas*. Rio de Janeiro: Imago. v. 17.

LACAN, J. (1957-1958/1999). O Seminário, livro 5. As formações do inconsciente. Rio de Janeiro: J. Zahar.

_____. (1960/1998). Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano. In: _____. *Escritos*. Rio de Janeiro: J. Zahar.

_____. (1962-1963/2005). *O Seminário, livro 10. A angústia*. Rio de Janeiro: J. Zahar.

_____. (1964/1998). *O Seminário, livro 11. Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Rio de Janeiro: J. Zahar.

_____. (1964 [1960]/1998). Posição do inconsciente no Congresso de Bonneval. In: _____. *Escritos*. Rio de Janeiro: J. Zahar.

_____. (1966-1967/2000). *Seminário 14. La lógica del fantasma*. (Versión de la Escuela Freudiana de Buenos Aires: Edição eletrônica das obras completas de J. Lacan).

_____. (1967-1968/s.d.). *O Seminário, livro 15. O ato psicanalítico*. (Versão anônima).

LAURENT, E. (1997). Alienação e separação I. In: FELDSTEIN, R.; FINK, B.; JAANUS, M. (Org.). *Para ler o Seminário 11 de Lacan*. Rio de Janeiro: J. Zahar. pp. 31-41.

RABINOVICH, D. S. (2000). *O desejo do psicanalista: liberdade e determinação em psicanálise*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud.

ROCHA, E. (2002). O parêntese do sujeito – lugar da alienação. Coleção *O seminário de Lacan: Travessia – Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Rio de Janeiro: Tempo Freudiano. Associação Psicanalítica. pp. 141-150.

SBANO, V. (2002). Repetição, separação e identificação ao objeto. Coleção *O seminário de Lacan: Travessia – Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Rio de Janeiro: Tempo Freudiano. Associação Psicanalítica. pp. 115-128.

SOLLER, C. (1997). O sujeito e o Outro II. In: FELDSTEIN, R.; FINK, B.; JAANUS, M. (Org.). *Para ler o Seminário 11 de Lacan*. Rio de Janeiro: J. Zahar. pp. 58-67.

SOUZA, N. S. (2005). A angústia na experiência analítica. In: *O objeto da angústia*. Organização: Maria Silva G. F. Hanna e Neusa Santos Souza. pp. 15-31. Rio de Janeiro: 7 Letras.

VIOLA, D. T. D. & VORCARO, A. M. R. A formulação do objeto *a* a partir da teorização lacaniana acerca da angústia. *Revista Mal-estar e Subjetividade*. Fortaleza: Vol. IX – Nº 3 – set/2009. p. 867-903.

“EITHER I DON'T THINK OR I AM NOT”: A DISCUSSION ABOUT THE SUBJECT

ABSTRACT:

Lacan takes up the cogito of Descartes, "I think therefore I am", pointing to the cut that he produced in the history of philosophy. This cut was essential for the emergence of psychoanalysis, but Freud goes beyond it by putting his certainty in the unconscious, thought marked by doubt, by stumbling, and which psychoanalysis is reaping the effects. The subject appears as an effect of that cut, and to address the subject, Lacan presents the operations of alienation and separation, taken by the subversion of the cogito, that turns into a disjunction, which is founded on a double negation: "either I don't think or I am not". Hence is intertwined the unconscious, as a thinking subjectless, and That, as a being subjectless. Denial that falls on the subject, excluded from thinking and being, that comes as an empty set, hollow of any attributes.

KEYWORDS: Subject. Alienation. Separation. Unconscious. Id.

“JE NE PENSE PAS QUE CE SOIT OR'M PÁS”: UNE DISCUSSION SUR LE SUJET

RESUMEN:

Lacan reprend le cogito de Descartes, «je pense donc je suis», en soulignant la coupure produite par lui dans l'histoire de la philosophie. Cette coupe était essentielle pour l'émergence de la psychanalyse, mais Freud va plus loin en mettant sa certitude dans la pensée inconsciente marquée par le doute, en trébuchant et dont la psychanalyse est de récolter les effets. Le sujet apparaît comme l'effet de cette réduction, et d'aborder le sujet, Lacan présente les opérations d'aliénation et de séparation, pris en charge par la subversion du cogito qui se transforme en une disjonction, qui est fondé sur une double négation: «Je ne pense pas que ce soit ou ne suis pas. "D'où la pensée se mêlent inconscient sans sujet, et que, comme un sans sujet. Déni qui tombe sur le sujet, exclu de penser et d'être, ensemble forme vides, creuses tous les attributs.

MOTS-CLÉS: Sujet. L'aliénation. La Séparation. Inconscient. Et que.

Recebido em 18-09-2012

Aprovado em 28-11-2012

©2012 *Psicanálise & Barroco em revista*

www.psicanaliseebarroco.pro.br

Núcleo de Estudos e Pesquisa em Subjetividade e Cultura – UFJF/CNPq

Programa de Pós-Graduação em Memória Social – UNIRIO.

Memória, Subjetividade e Criação.

www.memoriasocial.pro.br/proposta-area.php

revista@psicanaliseebarroco.pro.br www.psicanaliseebarroco.pro.br/revista

NEUROSE E PSICOSE: semelhanças e diferenças sob a perspectiva freudiana

*Michele Poletto**

RESUMO:

O presente artigo apresenta e discute semelhanças e diferenças entre neurose e psicose a partir dos fundamentos teóricos freudianos. Fez-se um percurso na obra freudiana para examinar as principais características, além de verificar a origem histórica do emprego dos referidos termos. Identificou-se que há um afrouxamento da realidade na psicose como na neurose. A diferenciação aparece no desfecho e na relação do sujeito com a realidade exterior. A psicose utilizará o delírio e a alucinação e a neurose se valerá da fantasia.

PALAVRAS-CHAVE: Psicose. Neurose. Obra Freudiana. Delírio. Fantasia.

* **Michele Poletto.** Docente do Curso de Psicologia da Faculdade IBGEN/Porto Alegre.

O objetivo deste trabalho é apresentar e discutir as semelhanças e diferenças entre neurose e psicose tomando como referência os fundamentos teóricos freudianos. Para tal propósito fez-se um percurso na obra freudiana para elencar as principais características relacionadas à neurose e psicose e considerar, além disso, a origem histórica do emprego dos referidos termos.

De acordo com Mijolla (2005), as neuroses são transtornos psíquicos sem substrato anatômico detectável. Sua sintomatologia está relacionada à expressão simbólica de um conflito intrapsíquico entre ideias fantasmáticas inconscientes, associadas ao complexo edípico, e às defesas que elas provocam, que possuem raízes na história infantil do sujeito.

O termo neurose tratava-se de um conjunto heterogêneo de doenças atribuídas a um ataque de nervos e foi introduzido no século XVIII, em 1777, por um médico escocês chamado Willian Cullen (MIJOLLA, 2005). O termo aparece em um tratado de medicina desse médico escocês, no qual a segunda parte da obra era intitulada “Neurose ou doenças nervosas”. Na referida seção eram apresentadas não só as doenças mentais, mas também palpitações cardíacas, cólicas e hipocondria. Já no século XIX, o termo abarcava doenças de três campos: neurose, psicossomática e neurologia (Parkinson, epilepsia, por exemplo). Na época, Freud encontrou na cultura psiquiátrica alemã uma distinção segura entre neurose e psicose e preocupou-se, então em conhecer o mecanismo psicogênico (origem psíquica) das neuroses e psicoses (LAPLANCHE; PONTALIS, 1998).

Os primeiros escritos da obra freudiana categorizavam os transtornos emocionais em três grupos e Freud os denominava de psiconeuroses (ZIMERMAN, 1999). As neuroses atuais compunham o primeiro agrupamento, caracterizando-se como transtornos emocionais resultantes da ausência ou inadequação da satisfação sexual; seus sintomas não eram de natureza simbólica. Para tal transtorno a investigação deveria ser direcionada para as desordens sexuais atuais e não em acontecimentos importantes da vida passada. Sua etiologia, neste sentido, é somática e não psíquica (LAPLANCHE; PONTALIS, 1998). Essa denominação está em desuso na psicanálise, entretanto, recentemente tem servido como embasamento para o estudo da psicossomática. As neuroses de transferência constituem o segundo grupo. Elas foram também chamadas de psiconeuroses de defesa. Este agrupamento engloba as histerias, fobias e as neuroses obsessivas. Segundo Freud, apenas estas poderiam produzir a transferência, pois para isso seria necessário dirigir catexias libidinais às pessoas (FREUD, 1916-17). O terceiro grupo era composto pelas neuroses narcísicas, ou seja, as

psicoses. De acordo com Freud, a psicanálise não reunia condições para tratar pacientes acometidos desse tipo de neurose (ZIMERMAN, 1995). A justificativa usada pelo fundador da psicanálise era a de que tais pacientes não conseguiam a revivescência do conflito patogênico e a superação da resistência devido à regressão. Freud supunha que essas pessoas abandonavam as catexias objetais e que sua libido objetal se transformava em libido do ego (FREUD, 1916-17).

O termo psicose apareceu no séc. XIX, criado em 1845 por Ernst Von Feuchtersleben, um filósofo austríaco que utilizava esta terminologia para denominar, de uma maneira geral, as doenças do espírito. Assim, essa terminologia transformou-se sinônimo de alienação mental (MIJOLLA, 2005). O aparecimento desse termo, segundo Laplanche e Pontalis (1998), levou gradualmente à constituição de um domínio autônomo das doenças mentais, agora distintas não apenas das enfermidades dos nervos como também das do corpo e ainda diferenciadas das doenças consideradas milenarmente “da alma”. Assim, no decorrer do século XIX, o termo psicose espalha-se pela literatura psiquiátrica alemã para designar as doenças mentais em geral, a loucura, a alienação, sem, entretanto, implicar em uma teoria psicogênica da loucura. Ao final do século vê-se uma separação mais clara entre neurose e psicose, quando há uma produção

Conforme Mijolla (2005), a psicose, desde o início do século XX, refere-se a todas as patologias, independentes de sua etiologia, que associam a perda da realidade e a criação de uma pseudo-realidade. Dentro desse quadro, verifica-se um processo deteriorativo das funções do eu, em graus variáveis, e um sério prejuízo do contato com a realidade. Uma expressão utilizada no meio psicanalítico ao se referir à psicose é a exposição de um testemunho aberto do inconsciente.

Nos trabalhos iniciais de Freud verifica-se uma distinção mais radical entre neurose e psicose. Correspondendo às neuroses, os conflitos interiores do indivíduo, cujo significado inicial lhe escapa, remetendo para os conflitos infantis recalcados que serão acessíveis pela transferência. Já as psicoses envolvem os conflitos entre o indivíduo e o mundo, pouco ou dificilmente acessíveis pela transferência, mesmo com revelações diretas do inconsciente (MIJOLLA, 2005). No Rascunho H, a paranoia, Freud (1895) classifica então como psicoses: a confusão alucinatória, a paranoia e a psicose histérica.

No texto “As neuropsicoses de defesa”, Freud refere que os pacientes que analisou apresentavam boa saúde antes do adoecimento. Entretanto, em determinado momento “houve uma ocorrência de incompatibilidade em sua vida representativa” (1894, p.

55). Isto é, seu eu foi confrontado com uma experiência, representação ou sentimento que provocou um afeto aflitivo que o indivíduo optou por esquecer-lo. Sendo assim, percebe-se uma dificuldade de mediação entre a representação incompatível e seu próprio eu.

Freud (1894) afirma que quando a defesa utilizada contra uma representação incompatível é efetivada, separando-a do seu afeto, esta representação permanece na consciência, embora enfraquecida e isolada, o mecanismo em ação nessa situação é o de recalçamento (*verdrängung*) que é caracteristicamente usado pelas neuroses. Conforme Hans (1996), *verdrängung* é habitualmente traduzido como recalque ou repressão. Esta palavra vem do verbo *verdrängen*, que significa em alemão empurrar para o lado, desalojar. Este verbo ainda remete a uma sensação de sufoco, de incomodo que leva o sujeito a desalojar, deixar de lado o material que o incomoda. Entretanto, segundo essa significação, tal material permanece junto ao sujeito, pressionando pelo retorno, e exigindo a mobilização de esforço para mantê-lo longe. Partindo desses elementos, as conotações mencionadas da significação relacionadas ao termo *verdrängung* se aproximam ao emprego do termo no contexto psicanalítico (HANS, 1996).

O recalque, mecanismo de defesa relacionado por Freud às neuroses, não consegue eliminar a fonte pulsional que, de maneira constante, emite estímulos que chegam à consciência e reivindicam satisfação. O que este mecanismo faz é empurrar para o lado e não extinguir por definitivo determinado conteúdo. O material recalcado está de certa forma presente também em sua ausência e, mesmo desalojado, se manifesta à distância. Ele pressiona pela volta à consciência, fica numa espécie de ‘salão contíguo ao consciente’ tentando o retorno, já que sua manutenção afastada exige um esforço para mantê-lo fora de cena. O recalque é um estado que exige grande empenho de força para se manter, pois a pressão pelo regresso é constante. (HANS, 1996). Este retorno aparecerá, segundo Freud, sob a forma de sintomas, dos atos falhos, dos chistes e dos sonhos.

O conteúdo recalcado consiste em representações e na energia que as ocupa, ou seja, o *quantum* de afeto que estão investidas ou carregadas. Tais destinos da representação e da energia podem ser independentes e diversos. Neste sentido, o destino que terá a energia será mais importante do que o trajeto das representações em si, pois é o *quantum* de afeto que circula e que desequilibra o sistema. Seguindo essa mesma lógica, verifica-se que, conforme o tipo de neurose em jogo, seu mecanismo base – o recalçamento (*verdrängung*) - irá se articular com outros mecanismos, entre eles, o deslocamento e a condensação, por exemplo.

Ou ainda, contrainvestirá representações diferentes ou inervações e partes do corpo (HANS, 1996).

O representante pulsional se desenvolve de forma mais desimpedida e com maior riqueza quando, por meio do recalque, é retirado da influência consciente. Ele então prolifera, por assim dizer, na escuridão e encontra formas de expressão extremas. Estas, ao serem traduzidas e apresentadas ao neurótico irão assustá-lo, ao se espelharem-se a imagem de uma força pulsional extraordinária e perigosa. Essa força pulsional enganosa é o resultado tanto de um desdobraimento desinibido da representação na fantasia quanto do acúmulo ocorrido quando a satisfação foi impedida (FREUD, 1915, p. 179).

Freud decompôs o processo de recalque em três momentos. O recalque primário/originário inscreve “algo” ao fundar o psiquismo, deixando marcas vividas e intraduzíveis psiquicamente. Tal inscrição seguirá viva e atual em cada sujeito, mesmo com o passar do tempo. Este é o momento que corresponde à primeira inscrição e simultânea fixação da pulsão numa determinada representação. Ele possui um caráter passivo, já que as primeiras ligações feitas são sínteses passivas que apenas limitam ou impedem o livre escoamento das excitações. O recalque secundário, ou o recalque propriamente dito, assinala um recurso defensivo ante o conflito, pois será a defesa privilegiada pela neurose e possui uma característica mais ativa. Neste segundo momento, o recalque propriamente dito incide sobre os derivados psíquicos da representação atingida pelo recalque primário. Assim, o destino destes derivados será o mesmo que o da representação primordial (a do recalque originário): exclusão da consciência. Entretanto, vale assinalar, para que o recalque secundário ocorra não se faz necessário apenas o repúdio do pré-consciente/consciente, mas também a atração exercida pelo recalque originário (FREUD, 1915; GARCIA-ROZA, 2004; MACEDO, 2005).

O terceiro momento do recalque é o retorno do recalcado. Nele encontra-se uma estreita relação entre Psicanálise e neurose, já que no terreno da patologia o retorno do recalcado encontra no sintoma uma forma de expressão (MACEDO, 2005). Assim, a “maleabilidade relativa dos fluxos energético-afetivos pode ligá-los a diversas representações, ou então investir no corpo. Seu retorno, sob a forma de afeto ou medos intensos, é de certa forma o fracasso do recalque, é o sintoma” (HANS, 1996, p. 366). O retorno do recalcado se faz de forma deformada, distorcida e não como retorno do mesmo, de maneira idêntica. O que retorna, o faz criando um compromisso entre os sistemas consciente/pré-consciente e inconsciente. Deste modo, o desejo recalcado encontrará uma expressão consciente, ao mesmo tempo em que não produzirá desprazer (GARCIA-ROZA, 2004). Na verdade quando Freud retoma em 1915, no texto sobre o recalque, ele explicita que o objetivo desse

processo é evitar o desprazer ao dizer que uma condição para que ocorra o recalque é que a força que causa o desprazer se torne mais poderosa do que aquela que produz, a partir da satisfação pulsional, o prazer (FREUD, 1915, p. 178).

A distinção que Freud (1894) faz entre fobias, histerias e obsessões será apenas realizada mais adiante, pois, até o momento, o processo que se dá nesses tipos de neuroses é o mesmo. Ou seja, há um conflito entre a representação incompatível e o posicionamento do eu. Assim, na neurose há uma divisão entre a representação e o afeto. Nesse mesmo escrito, Freud afirma que para cada uma das neuroses essa divisão terá um destino diferente.

Na histeria verifica-se que a divisão da consciência não é o fator característico, mas sim a capacidade de conversão, ou seja, “predisposição psicofísica para transpor enormes somas de excitação para a inervação somática” (FREUD, 1894, p. 57). Assim, a representação incompatível é transformada incipiente não sendo mais necessária associação alguma. Ao lhe retirar o afeto, este é transposto para o corpo (somático) ou para alguma parte dele.

Quando um sujeito não utiliza o mecanismo de conversão, outra possibilidade necessita configurar-se para poder, de alguma maneira, também rechaçar a representação incompatível e separá-la de seu afeto, já que este permanece no psiquismo. Freud (1894) refere que a representação, ainda que enfraquecida, se mantém na consciência e separada de qualquer associação. Entretanto, “seu afeto, tornado livre, liga-se a outras representações que não são incompatíveis em si mesmas e, graças a essa ‘falsa ligação’, tais representações se transformam em representações obsessivas” (p. 59).

Ao apresentar a fobia e a obsessão, Freud (1894-5) faz uma distinção entre elas. Afirma que em toda obsessão encontrar-se-á um representação que se impõe ao sujeito e um estado emocional associado que pode ser de angústia, remorso, raiva e/ou dúvida. Ao passo que na fobia, esse estado emocional é sempre de angústia, de medo, que não deriva de qualquer lembrança. Nas fobias não se evidencia uma representação incompatível substituída, mas apenas o estado emocional de angústia, que por uma espécie de processo seletivo, traz à tona todas as representações adequadas para se tornarem alvo de uma fobia.

Freud apresenta outra defesa muito mais poderosa e bem-sucedida, entretanto, a partir desse ponto a psicose entra em cena. Nesse tipo de defesa, o eu desestima/recusa (*verwerfung*) a representação incompatível/insuportável juntamente com seu afeto e se comporta como se a representação jamais tivesse existido. Assim, o rompimento efetuado pelo Eu com a representação incompatível, faz com que “esta fique inseparavelmente ligada a um fragmento de realidade, de modo que, à medida que o eu obtém esse resultado, também se

desliga, total e parcialmente, da realidade” (FREUD, 1894, p. 65). Esse desligamento é a condição para que as representações recebam a vividez das alucinações e este estado é denominado de confusão alucinatória.

Segundo Freud, o mecanismo que caracteriza as psicoses é *verwerfung* que pode ser traduzida por descartar, não aceitar, considerar inadequado levando em consideração as conotações de foco no descarte e na eliminação (HANS, 1996). *Verwerfung* vem do verbo *verwerfen* que significa rejeitar e forcluir. Freud utilizou essa terminologia referindo-se a um tipo de recusa arcaica no sentido de expulsão, de eliminação da ideia de castração. A *Verwerfung* “consistiria em rejeitar ao nível do processo primário algo que deveria ser simbolizado” (HANS, 1996, p. 374).

De acordo com Laplanche e Pontalis (1998), nos primeiros trabalhos de Freud havia a ideia de que o psicótico utilizava o mecanismo de projeção como uma rejeição que ocorre de imediato para o exterior, entretanto, não é como um retorno secundário do recaiado inconsciente. Freud verificou que o mecanismo fundamental que advinha na psicose não se referia a uma sensação recaiada no interior que era projetada para o externo, mas que o que foi abolido no interior volta do exterior. Ou seja, o que é cancelado dentro vem de fora pela alucinação ou pelo delírio.

Ao longo do tempo, verifica-se que Freud faz da recusa um sinal para descrever o mecanismo originário de defesa diante da realidade externa relacionado à psicose. Freud demonstrou interesse na descrição do mecanismo característico da psicose possivelmente como uma espécie de “recaiado” no mundo exterior. Faz tal caracterização em termos econômicos considerando o desinvestimento do que foi percebido, a retirada narcísica da libido, a retirada da significação e a recusa em atribuir sentido ao que foi percebido pelo sujeito (LAPLANCHE; PONTALIS, 1998). Estas argumentações podem ser apoiadas nas seguintes passagens do texto *Interpretações dos sonhos*:

[...] a cadeia de pensamentos desprezada (no sentido de negligenciada, deixada de lado) é aquela que não recebeu essa catexia; a cadeia de pensamentos suprimida ou repudiada (*verworfenen*) é aquela da qual essa catexia foi retirada. Em ambos os casos, elas ficam entregues a suas próprias excitações. (...) quando uma cadeia de pensamentos é inicialmente rejeitada (*verwerfung*) (conscientemente talvez) pelo julgamento de que é errada ou inútil para o fim intelectual imediato em vista, o resultado pode ser que essa cadeia de pensamentos prossiga, inobservada pela consciência (FREUD, 1900, p. 620).

Para Freud (1896), as neuropsicoses tratavam-se de afecções agrupadas em histeria, obsessões e casos de confusão alucinatória. Os sintomas dessas formações

patológicas emergiam por meio do mecanismo psíquico de defesa, isto é, “emergiam como uma tentativa de recalcar uma representação incompatível que se opunha aflitivamente ao ego do paciente” (p. 163).

Freud, preocupado em responder o motivo pelo qual uma pessoa adoece de uma determinada neurose e não de outra, oferece duas soluções diferentes para o problema da escolha da neurose. A primeira postulava que a etiologia das neuroses era traumática, assim as experiências sexuais passivas vividas na primeira infância levavam à histeria e as ativas à neurose obsessiva. A segunda baseava-se que a forma assumida por uma neurose dependeria do período da vida no qual a experiência traumática ocorrera (STRACHEY, 1913). Entretanto, acaba por abandonar essas soluções e passa então a relacionar as patologias ao desenvolvimento psicosexual da libido. Assim, durante o processo de desenvolvimento, as funções psíquicas e as do ego podem sofrer modificações, provocando, dessa maneira, pontos de fixação nos diferentes estágios (fase oral, anal, fâlica, latência e genital) e para os quais “a função pode regredir se o indivíduo ficar doente devido a alguma perturbação externa” (FREUD, 1913, p. 341). Dito isso, Freud afirma que “a ordem em que as principais formas de psicose são: histeria, neurose obsessiva, paranóia corresponde à ordem das idades em que o desencadeamento destas perturbações ocorre” (p. 342).

Conforme apontou Mijolla (2005), o entendimento de neurose e psicose dentro do desenvolvimento da psicanálise iniciou com relações de exclusão. Aos poucos, as concepções se complexizaram e se aproximaram em alguns aspectos. Entretanto, foi necessário um questionamento para o espaço das perversões e também acomodar um lugar para os estados limítrofes. Sujeitos de aparência neurótica que apresentaram funcionamento psicótico.

Os textos freudianos iniciais apresentavam uma distinção radical entre neurose e psicose. A primeira corresponde a conflitos inferiores do sujeito, mas cujo significado inicial lhe escapa, remetendo para os conflitos infantis, recalçados, mas acessíveis pela transferência e justificando assim uma possibilidade de tratamento psicanalítico. A segunda – a psicose – estava relacionada aos conflitos entre o sujeito e a realidade externa, pouco acessíveis ou inacessíveis a uma relação transferencial, uma contraindicação ao tratamento psicanalítico (MIJOLLA, 2005).

Já em 1924, no texto “Neurose e Psicose”, Freud (1924) assinala a diferença básica entre neurose e psicose, identificando onde se encontra em cada uma o ponto de conflito. “A neurose seria o resultado de um conflito entre o eu e o id, ao passo que a psicose seria o resultado de uma perturbação nas relações que o eu mantém com o mundo externo” (p.

95). Neste mesmo artigo, Freud (1924) caracteriza que a neurose se dá pelo fato do eu recusar-se a atender a uma solicitação pulsional oriunda do id ou se negar a conduzir tal demanda a uma resolução motora ou ao objeto almejado. Assim, o eu se serve do mecanismo de recalque e se coloca a serviço do supraeu e da realidade. Nesse processo, a moção pulsional advinda do id que foi recalçada, não aceitando seu destino, busca outras vias sobre as quais o eu não exerce influência. Na sequência, providencia um sintoma, ou seja, um representante que lhe sirva de substituto. Esse sintoma se impõe ao eu pela via da formação de compromisso. Assim, todo esse processo resultará na configuração da neurose. Na psicose, há perturbação no relacionamento entre o eu e o mundo externo, ou seja, o sujeito não toma conhecimento da realidade externa, não a percebe.

O eu, na psicose, cria onipotentemente um novo mundo externo e interno. Assim, dois aspectos ficam claros: primeiro, esse novo mundo é erguido conforme os desejos do id e, segundo, a razão para a demolição do mundo externo são os duros impedimentos que a realidade impõe à satisfação do desejo, pois o psicótico sente tais impedimentos como intoleráveis (p. 97).

Embora Freud faça inúmeras distinções entre neurose e psicose, ressalta que a irrupção tanto de uma quanto da outra patologia deve-se a mesma etiologia: a privação. Ou seja, “a não-realização de algum daqueles desejos da infância, sempre indomáveis e tão profundamente enraizados na nossa organização psíquica, filogeneticamente predeterminada” (p. 97). Dessa forma, o desencadear para a neurose ou para uma psicose dependerá do posicionamento do eu diante dessa privação. Se diante de uma situação tensional originária de um conflito ele permanecerá fiel à realidade externa e tentando, de alguma forma, silenciar o id; ou, se o eu se deixa dominar pelo id e desprende-se da realidade. Dessa forma, Freud concebe então que na neurose há uma preservação da realidade e na psicose, a perda da realidade estaria colocada de antemão.

Com a observação clínica, Freud (1924) avalia que essa concepção da perda da realidade na psicose e na neurose apresenta uma contradição. Considera, então, que de todas as maneiras em ambas há uma perturbação da relação do sujeito com a realidade, sendo diferente a forma com que a relação com essa perda é encarada na neurose e na psicose. “Na neurose, a fuga é utilizada para evitar uma parte da realidade, na psicose essa parte é reconstruída ... a neurose não renega a realidade, ela somente não quer tomar conhecimento dela; a psicose renega-a e procura substituí-la” (p. 128-129).

A neurose e a psicose são apresentadas por Freud (1924) como divididas em dois tempos. O primeiro tempo da neurose está relacionado ao afrouxamento da relação com a

realidade, e quando se armam os processos que objetivam uma compensação pela parte danificada do id se instaura o segundo momento, ou seja, quando se estabelece o recalque, mas também seu fracasso. Assim, a neurose resultaria de um recalque fracassado. Já na psicose, na primeira fase, o eu é arrastado para longe da realidade e, em seguida, para reparar o dano, restabelecer-se-ia uma nova relação com a realidade à custa do id. A segunda fase se caracterizaria por uma reparação. Sendo assim, para Freud, tanto a neurose como a psicose na segunda fase possuem as mesmas tendências anunciadas pela rebelião do id contra o mundo externo, expressando seu desprazer e sua incapacidade de se moldar à real necessidade.

Freud (1924), além de considerar a perda da realidade, ao pensar na neurose e na psicose, chama a atenção para a eleição do substituto para a realidade construída por cada uma dessas formações. Na psicose, “a parte rejeitada da realidade tenta constantemente se reimpor ao mundo psíquico”, assim “a psicose coloca-se a tarefa de providenciar percepções que estejam em sintonia com esta nova realidade pelas alucinações e pelos delírios” (p. 129). Já na neurose não faltam tais tentativas de substituir a realidade não desejada por outra mais concordante com seus desejos. Uma delas é o mundo da fantasia, “uma área que foi apartada do mundo externo real e desde então ‘poupada’ das duras exigências impostas pelas necessidades da vida” (p. 130). É desse mundo da fantasia que a neurose retira o material necessário para suas novas configurações de desejo e também se utiliza da regressão para encontrar o acesso a uma época anterior e mais satisfatória da vida.

Levando em consideração os elementos teóricos apresentados, verifica-se que o fundador da psicanálise identificou que há um afrouxamento da realidade tanto na psicose como na neurose. A diferenciação percebida aparece no desfecho que envolve cada um desses processos de constituição subjetiva do aparelho psíquico e na relação que o sujeito estabelece com a realidade exterior. A psicose utilizará como saída o delírio e a alucinação e a neurose, por sua vez, se valerá da fantasia.

Visto que a relação que o sujeito estabelece com sua trajetória de vida e a forma de relacionar-se com a realidade externa dependerá das ferramentas que este possui e que vai agregando no decorrer do seu ciclo vital. É possível considerar tais ferramentas como os elementos intrapsíquicos e as possibilidades da rede de relações que cada sujeito tece ao longo de sua vida. Outro aspecto que pode ser lembrado é a capacidade de superação inerente a condição humana, que em muitas situações, sob as mais variadas privações e adversidades, insiste em seguir pulsando e desejando.

Talvez o mais importante seja reconhecer as limitações que cada configuração psíquica possui, associada às possibilidades e alternativas que o sujeito busca, possui ou recebe. Dessa forma, não se fazem necessárias condenações, rotulações ou aprisionamentos, mas um reconhecimento de que o sujeito possa ser seu melhor possível, de acordo com seu amadurecimento emocional.

Referências

FREUD, Sigmund. (1916). Conferências Introdutórias XXVII: Transferência. In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

_____. (1894). As neuropsicoses de defesa. In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

_____. (1896). Observações adicionais sobre as neuropsicoses de defesa. In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

_____. (1900). A interpretação dos sonhos. In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

_____. (1924). A perda da realidade na neurose e na psicose. In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 2007. v. III.

_____. (1924). Neurose e Psicose. In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 2007. v. III.

_____. (1915). O recalque. In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 2007. v. I.

HANS, Luiz A. *Dicionário comentado do alemão de Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

LAPLANCHE, Jean; PONTALIS, Jean-Bertrand. *Vocabulário de Psicanálise*. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

MACEDO, Mônica M. K. *Neurose: leituras psicanalíticas*. 2. ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2005.

MIJOLLA, Allain. *Dicionário Internacional de Psicanálise*. Rio de Janeiro: Imago, 2005. v.1 e v.2.

STRACHEY, James. (1913). *Nota do editor inglês do texto A disposição à neurose obsessiva: uma contribuição ao problema da escolha da neurose*. In S. Freud. *Obras completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1996, p. 337-340. v. XII.

ZIMERMAN, David E. *Fundamentos Psicanalíticos*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1999.

NEUROSIS AND PSYCHOSIS: SIMILARITIES AND DIFFERENCES IN THE FREUDIAN PERSPECTIVE

ABSTRACT:

This article discuss similarities and differences of neurosis and psychosis from freudian theoretical fundamentals. It was made a review in the Freudian work to examine the main characteristics, and check the historical origin of terminologies used. It was identified a reality relaxation in the neurosis and psychosis. The difference appears in the outcome and in the relationship of subject with the external reality. The psychosis uses the delirium and hallucination, and the neurosis utilizes the phantasy.

KEY-WORDS: Psychosis. Neurosis. Freudian Literature. Delirium. Phantasy.

NÉVROSE ET PSYCHOSE: RESSEMBLANCES ET DIFFÉRENCES SOUS LA PERSPECTIVE FREUDIENNE

RESUMEN:

Cet article vise à présenter les différences et les ressemblances entre la névrose et la psychose selon les fondements théoriques freudiens. Nous avons parcouru l'oeuvre freudienne pour examiner les principales caractéristiques en plus d'avoir réalisé la vérification de l'origine historique des termes et leur utilisation. Nous avons identifié un relâchement de la réalité dans la névrose comme dans la psychose. La différenciation perçue apparaît dans le résultat de

chacun de ces processus de constitution subjective de l'appareil psychique et dans la relation que le sujet établit avec la réalité extérieure. La psychose établit comme sortie le délire et l'hallucination, tandis que la névrose utilise la fantaisie.

MOTS-CLES: Psychose. Névrose. Théoriques Freudiens. Délire. Fantaisie.

Recebido em 27-09-2012.

Aprovado em 24-11-2012.

© 2012 *Psicanálise & Barroco em revista*
www.psicanaliseebarroco.pro.br
Núcleo de Estudos e Pesquisa em Subjetividade e Cultura – UFJF/CNPq
Programa de Pós-Graduação em Memória Social – UNIRIO.
Memória, Subjetividade e Criação.
www.memoriasocial.pro.br/proposta-area.php
revista@psicanaliseebarroco.pro.br www.psicanaliseebarroco.pro.br/revista

**OS SIGNOS DE BATMAN:
uma análise do personagem a partir da semiótica e psicanálise**

*Tiago Alves de Moraes Sarmiento**
*Alinne Nogueira Silva Coppus***

RESUMO:

Este artigo visa a discutir alguns aspectos do psiquismo do personagem Batman apresentados no filme *Batman Begins*, de 2005. A partir da suposição que estamos diante de um sujeito neurótico, é possível identificar alguns elementos marcantes que determinam a vida do personagem, como a forte presença do supereu, o luto e os elementos Unheimlich que fazem parte de seu caminho e o levam à elaboração do signo Batman. Utilizando da semiótica como ferramenta de análise desta construção sónica e da psicanálise para compreendermos melhor o personagem, podemos ampliar o diálogo entre arte e subjetividade e tentar, por fim, compreender o porquê de figuras super-heroicas serem grandes atrativos de público e permitirem uma identificação tão forte com o sujeito contemporâneo.

PALAVRAS-CHAVE: Unheimlich. Neurose. Semiótica. Herói.

* **Tiago Alves de Moraes Sarmiento.** Graduado em Publicidade e Propaganda pelo CES/JF, mestrando em Comunicação Social e especialista em Psicanálise: Subjetividade e Cultura, ambos pela Universidade Federal de Juiz de Fora. Pesquisa atualmente a identificação do público com os super-heróis no cinema.

** **Alinne Nogueira Silva Coppus.** Psicanalista, Professora Adjunta do Departamento de Psicologia da UFJF.

Introdução

Em *Psicologia de grupo e a análise do eu*, Freud (1921) questiona o quanto de uma obra artística seria influência da cultura e dos tempos nos quais o autor estaria submetido. Diz que isso permanece uma questão aberta, pois não se sabe ao certo o quanto deve a esses estímulos sociais para aperfeiçoar os trabalhos mentais dos autores e artistas. É a partir desse questionamento e da constatação acerca do herói em *Reflexões para os tempos de guerra e morte* (FREUD, 1915) que este trabalho se baseia. Na oportunidade, afirma o psicanalista:

No domínio da ficção, encontramos a pluralidade de vidas de que necessitamos. Morremos com o herói com o qual nos identificamos; contudo, sobrevivemos a ele, e estamos prontos a morrer novamente, desde que com a mesma segurança, com outro herói (FREUD, 1915, p. 301).

Ao longo de sua obra, especialmente na segunda tópica, vemos Freud apostar na possibilidade de ‘construções auxiliares’ que, assim como o humor e o uso de substâncias tóxicas, auxiliam o homem em seu contato com a realidade à sua volta, retirando dela aspectos que lhe são desagradáveis e que remetem ao seu próprio desamparo. Isso leva o sujeito a construir novos circuitos pulsionais para sua satisfação (FREUD, 1930). Freud (1927) ainda atesta que, quando a arte retrata aspectos da cultura do sujeito e lhe traz à mente seus ideais de maneira impressiva, contribui para sua satisfação narcísica.

Passando para o campo das ciências sociais, temos três autores que contribuem para este pensamento. Um deles é Marshal McLuhan, teórico dos meios de comunicação que, inspirado no mito de Narciso, postula que construímos extensões dos nossos órgãos sensitivos para nos entorpecer (McLUHAN, 2002). Ou seja: precisamos o tempo todo de ferramentas e *gadgets*¹ que nos auxiliem a dar conta de toda a pressão sensorial que sofremos. São também chamados de contrairritantes ou, mais precisamente, autoamputações, que, assim como o mito, nos hipnotiza com nosso reflexo e nos entorpece para o resto. São através dessas autoamputações – que vão desde a mais analógica das tecnologias como um martelo ou uma pá até as mais digitais, como *smartphones*, TVs digitais ou *tablets* – que recebemos todo o conteúdo da chamada sociedade do espetáculo. Segundo Freud (1930), o homem sonha em ser “deus de prótese”, recriando a si mesmo a partir de um ideal de funcionamento.

¹ A tradução literal de *gadget* é geringonça. *Gadget* é qualquer ferramenta prática e útil ao cotidiano, que hoje em dia encontra mais eco nos *smartphones* e *tablets*. Geralmente relacionados com tecnologia.

Os outros dois autores a quem iremos recorrer são Guy Debord e Christopher Lasch que postularam, respectivamente, teorias sobre a sociedade do espetáculo (2007) e a cultura do narcisismo (1983). Quanto às visões de Debord, podemos traçar paralelos com o que acima descrevemos no que tange a participação – ou a “vontade de dormir” – expressa pela massa consumidora das performances sociais. Neste livro o autor destaca que passamos do *ser* para o *ter* e que, finalmente, chegamos ao *parecer que tem* (DEBORD, 2000) além de afirmar que quem gera os produtos de consumo, especialmente os midiáticos, são aqueles que tem interesse em reorganizar o povo. As imagens do espetáculo passam a ser mediadoras das relações sociais e a realidade que surge no espetáculo passa a ser real. “Essa alienação recíproca é a essência e a base da sociedade existente” (DEBORD, 2007, p. 15).

A alienação do espectador em favor do objeto contemplado (o que resulta de sua própria atividade inconsciente) se expressa assim: quanto mais ele contempla, menos vive; quanto mais aceita reconhecer-se nas imagens dominantes da necessidade, menos compreende sua própria existência e seu próprio desejo (DEBORD, 2007, p. 24).

Ora, isso está em completo acordo com o que Freud cita de LeBon em *Psicologia de grupo e a análise do eu*, ao afirmar que os grupos nunca ansiaram pela verdade, exigem ilusão e dão procedência do irreal sobre o real (FREUD, 1921).

Em relação às identificações que perpassam as obras de todos os autores já citados, e em consonância com a questão das extensões de McLuhan, introduzimos a cultura do narcisismo de Lasch. “O narcisista não consegue identificar-se com alguém, sem ver o outro como uma extensão de si mesmo, sem obliterar a identidade do outro” (LASCH, 1983, p. 117). Birman (2003) corrobora com essa ideia quando diz que o que interessa para o sujeito da cultura do espetáculo é o engrandecimento do eu sendo o outro um mero objeto para usufruto. Lasch considera ainda o sujeito moderno como um ator em constante necessidade de sustentar suas personas no palco, que faz de seu cenário social sua verdade, fazendo do outro um mero objeto para seu usufruto. Diz ainda que não vivemos sem nossos espelhos².

Todos nós, atores e espectadores igualmente, vivemos cercados de espelhos. Neles, procuramos segurança quanto à nossa capacidade de cativar ou impressionar outras pessoas, ansiosamente procurando por manchas que possam prejudicar a aparência que desejamos projetar (LASCH, 1983, p. 124).

² Aqui faz-se necessário um comentário que aproxima ainda mais esta obra da de Debord, quando fazemos uma análise etimológica da palavra espetáculo, que remete à raiz latina *|spec-*, que significa, também, espelho (SARMENTO, 2012b).

Com a crescente demanda comercialista de uma América do Norte enriquecida pelo pós-guerra, o fordismo³ tomou conta da indústria, o que acarretou em uma produção massiva para um consumo também massivo. Com o apoio das mídias de massa e sua crescente influência, gradativamente o espetáculo e a imagem foram tomando conta do coletivo, especialmente quando se percebeu que o proletariado respondia melhor a essas influências midiáticas, advindas do seu momento de descanso. Os donos da informação tomaram um passo importante para todo o processo: começaram a se importar com a vida de seus trabalhadores fora das indústrias e a lhes oferecer entretenimento. A partir deste período fica impossível falar em cultura sem falar em cultura de massa, a não ser que estejamos analisando povos não-letrados e tribos isoladas (SARMENTO, 2012b, p. 11).

Todo esse desenvolvimento se faz necessário para compreendermos o que significa a nossa demanda pelo espetáculo, pela necessidade de consumir a ficção das telas de cinema como formas de nos manter sãos, de permitir que nossa fantasia flua e que nossas pulsões sejam parcialmente satisfeitas com o que recebemos, dada a nossa condição de dependentes desse bombardeio midiático.

O homem responde a essa demanda consumista fetichista do mercado, e, além de exigir o espetáculo das telas, exige também na vida real. Aliás, como vimos, a nossa própria vida real foi substituída por um simulacro, por irrealidades que nos fornecem. Basta vermos a audiência dos canais de TV ou as bilheterias dos filmes nos cinemas. É bem verdade que novas gerações cada vez mais questionadoras estão emergindo, graças às ferramentas da extensão que é o ciberespaço. Uma geração de fãs e consumidores não aturam mais o conhecimento vertical outrora produzido, fazem questão de participar dos processos criativos das marcas e, se não participam, constroem suas próprias versões delas – como podemos perceber nos filmes de fãs sobre personagens que idolatram na internet.

Desta forma, para que possamos entender melhor a identificação que leva milhões de espectadores aos cinemas ver filmes de super-heróis, como o Batman, nos parece oportuno percorrer um pouco da história deste personagem.

O Homem-Morcego e suas neuroses

³ Técnica de produção de massa e otimização do capital industrial desenvolvida por Henry Ford.

Em trabalhos anteriores (SARMENTO 2009, 2012a, 2012b) desenvolvemos os elementos *Unheimlich* presentes na vida de Bruce Wayne que o levaram a criar seu alter-ego, o Batman. Analisamos, à luz da psicanálise e da semiótica, o que levou Bruce a criar o signo Batman, tendo como objeto de análise os filmes da atual trilogia do Homem-Morcego, dirigidos por Christopher Nolan⁴. Tecemos paralelos entre a presença *Unheimlich* do medo pelos morcegos e aquele do Homem de Areia que Freud analisa em seu artigo, no qual estranhas coincidências que estão sempre associadas aos objetos fóbicos desde a infância e que servem como predecessores da castração (SARMENTO 2012b).

A história básica do herói não é de toda desconhecida: um jovem herdeiro de uma família bilionária de benfeitores e humanistas vê seus pais sendo assassinados na saída de um teatro em um beco escuro, quando este contava não mais que oito anos. Culpado por esse acontecimento que o atormenta a vida inteira, dedica-se a um árduo treinamento no oriente e retorna à sua cidade natal – Gotham City – para fazer justiça e lutar contra os criminosos que fizeram dela uma cidade corrupta e perigosa. Essa é a trama que acompanha a vida de Bruce desde sua criação em 1939. Cada arco narrativo, seja ele em forma de revistas em quadrinhos, séries de TV, desenhos, jogos de vídeo-game ou outros filmes modificam ligeiramente alguns pormenores destes acontecimentos, sem que eles influenciem diretamente nesta questão: bilionário órfão se culpa pela morte dos pais e jura vingá-los. Cada autor reconstrói os detalhes em torno desta jornada para se adaptar melhor às exigências de suas histórias – ou de sua demanda sociocultural de entretenimento. Por isso selecionamos a obra de Nolan, pois os elementos que o autor utiliza nos ajudam a dar um contorno maior às neuroses de Bruce e são fundamentais para a construção do signo Batman⁵.

O estranho se manifesta na vida de Bruce muito cedo e está estritamente relacionado à sua relação com o pai. Brincando nos confins de sua mansão, o menino cai em um buraco no chão, que se mostra uma profunda e escura caverna. O desespero aumenta quando é atacado por morcegos que ali habitam. O desamparo do garoto dura pouco, até que seu pai intervém, lhe salva e ainda diz: “caímos para aprender a levantar” (BATMAN Begins, 2005). Thomas – o pai de Bruce – é um sujeito com o qual seu filho se identifica e tem forte

⁴ A escolha destes filmes, além da clara manifestação do estranho, se deu pela riqueza de detalhes sobre as atitudes do protagonista. Em suma, os filmes representam de forma bastante eficaz todo o universo psíquico já desenvolvido para o personagem ao longo de seus mais de 70 anos de existência. A este desenvolvimento atribui-se grande parte do sucesso da franquia.

⁵ A partir deste momento, toda a referência à vida do personagem será feita exclusivamente aos fatos presentes nos filmes de Christopher Nolan, *Batman Begins* (2005) e *O Cavaleiro das Trevas* (2008).

admiração. Algumas cenas retratam essa relação, inclusive a que leva a família Wayne a ser assassinada. Em uma ópera, Bruce sente medo ao ver figuras que remetem aos morcegos. Ao perceber este incômodo do filho, Thomas sugere que a família saia dali, somente para se dar de cara com um assaltante que atira nos pais do garoto. As últimas palavras do pai – *não tenha medo* – servem como um guia na vida do garoto.

O que associamos ao *Unheimlich* nos trabalhos até agora desenvolvidos é não somente a questão do medo, mas de como os elementos que remetem Bruce a esse medo do morcego desencadeiam os fatos que levam à morte dos pais. Depois disso, Bruce parte em um árduo treinamento, uma espécie de pesquisa empírica sobre o mundo do crime, para poder conhecer a mente dos criminosos e ser capaz de inferir-lhes medo, atacando suas mentes antes de desferir seus violentos golpes marciais. “É, de fato, natural ao homem personificar tudo o que deseja compreender, a fim de, posteriormente, controlá-lo” (FREUD, 1927, p. 31).

Freud (1919) diz que o estranho é algo que deveria ter ficado oculto e que veio à luz, em referência aos fatos que se apresentam novos ao sujeito, mas remetem a algo recalcado, daí a sensação de estranheza. O que nos permite essa leitura é o fato das cenas retratadas sobre a relação de Bruce com o pai serem em *flashback*, em memórias afetivas do personagem. A primeira cena que narramos e que abre o filme – da queda na caverna -, pode ser muito útil, uma vez que ela se apresenta como um sonho. Ora, o inconsciente se manifesta através dos sonhos, pois ali nos deparamos com nossos desejos.

A nossa conclusão podia, então, afirmar-se assim: uma experiência estranha ocorre quando os complexos infantis que haviam sido recalçados revivem uma vez mais por meio de alguma impressão, ou quando as crenças primitivas que foram superadas parecem outra vez confirmar-se. (FREUD, 1919, p. 266).

Algo que sabemos através da psicanálise é a capacidade do deslocamento de nossos desejos e receios, como no caso do pequeno Hans (FREUD, 1909), que deposita na figura do cavalo o medo do pai. Segundo Freud, as fobias têm “a natureza de uma projeção devido ao fato de que substituem um perigo interno pulsional por outro externo e perceptual” (FREUD, 1926, p. 126). Não podemos nos esquecer de que houve, de fato, um ataque em Bruce; mas a presença do pai para tirar-lhe do desamparo e suas demais lembranças, nos apresentam um jovem com questionamentos sobre sua posição no mundo, se estaria apto a alcançar os grandes feitos de seus pais, especialmente no que tange sua benevolência aos cidadãos menos privilegiados da cidade. De fato, não podemos dizer que, com a constituição do alter-ego Batman, seus medos foram superados e ele está livre de seu sintoma. Inclusive é

esta compulsão à repetição do fato traumático – também abordada n’*O Estranho* – que o leva todos os dias às ruas, a cometer atos de violência grotesca naqueles que remetem à figura do assassino de seus pais. É como se ele quisesse reviver aquela cena todos os dias, mas podendo “reconstruir” o final, pois agora tem os instrumentos necessários para punir o criminoso.

No entanto não é isso que ocorre, e a satisfação de suas pulsões destrutivas que têm um breve alívio no momento dos embates, logo volta a inquietar, transformando-as em angústia, lembrando-o de seu desamparo. A experiência de satisfação, destacada por Freud (1895) como fundadora do aparelho psíquico, ocorre quando o sujeito desamparado e com grande desconforto grita e é auxiliado por um outro que tenta eliminar ou diminuir essa tensão, o que deixa uma marca no aparelho psíquico do bebê.

Assim, destacamos as palavras de Freud que “segundo essa sequência, ansiedade – perigo – desamparo (trauma), podemos agora resumir o que se disse. Uma situação de perigo é uma situação reconhecida, lembrada e esperada de desamparo” (FREUD, 1925, p. 162).

O morcego “super-egóico”⁶ e seu luto

Batman – ou Bruce – segue um estrito código moral: causa a maior dor física que puder em seus inimigos, mas jamais mata alguém. Várias vezes o herói afirmou coisas como “o que me diferencia deles [os vilões] é que eu não mato ninguém; se cruzar esta linha, me tornarei um deles” (BATMAN Begins, 2005). Não mata, mas não hesita em causar danos com força bruta⁷.

Freud (1929) diz que o sadismo e o masoquismo são manifestações das pulsões destrutivas mescladas ao erotismo. No mesmo trabalho, o psicanalista sugere que uma das saídas do sujeito contra as decepções das relações humanas é o isolamento. Bruce Wayne é um sujeito com sérias dificuldades de adaptabilidade social, chegando a ser sugerido que tomou Robin como companheiro por tendências homossexuais. Vários papéis femininos foram criados para combater essa hipótese, mas nenhum romance que poderíamos chamar de

⁶ Neologismo que visa brincar com os sentidos de “super-heroico” e superego, aproveitando de sua proximidade fonética e possibilidades linguísticas.

⁷ A própria arte marcial utilizada no filme é chamada Keysi, que consiste em um sujeito pensante utilizando todos os artefatos e potência corporal ao seu favor, causando o maior dano possível no menor espaço de tempo pretendido.

definitivo. Talvez a violência seja sua forma de satisfazer suas pulsões sexuais. “Na experiência do desamparo, cabe ao sujeito a tarefa imperiosa de construir circuitos pulsionais estésicos para dominar satisfatoriamente as intensidades que lhe perpassam, assim como tecer derivações simbólicas para os excessos pulsionais” (BIRMAN, 2003, p. 44).

Em *Inibições, sintomas e angústia* (1925), Freud afirma que os sintomas construídos pelo neurótico obsessivo visam inflar seu amor próprio, conferindo-lhe o sentimento de superioridade ante às outras pessoas por se considerar especialmente limpo ou consciencioso. O eu precisa mediar o conflito entre o isso e o supereu e tirar o maior proveito do sintoma para satisfazer as duas instâncias. Sintoma que se funde ao ego, tornando-se insperáveis. Há um enorme conflito entre a punição e a satisfação - i.e, entre supereu e isso -, muito explorado ao longo de sua trajetória. A todo momento ele deve se controlar para não ultrapassar a linha que o separa dos vilões: o assassinato. Uma auto-vigilância imposta a si mesmo que, se viessem a serem satisfeitas essas pulsões tão destrutivas, já não o separaria deles. O inconsciente inclina-se para eliminar e matar os estranhos (FREUD, 1915) e esse é um passo que Bruce sabe não ter volta. Segundo Guy Debord, “toda coisa terrestre caminha para corromper-se” (DEBORD, 2007, p. 96).

Gotham tem um sujeito que carrega uma eterna culpa e uma sensação de onipotência a cada empreitada, como os neuróticos carregam, segundo a psicanálise. “No fundo ninguém crê em sua própria morte, [...] no inconsciente cada um de nós está convencido de sua própria imortalidade” (FREUD, 1915, p. 299). Mas este sujeito ambivalente age acima do poder legislativo e, de acordo com as tendências narcisistas, sente-se mais “limpo” e especialmente mais correto que outras pessoas. Não há erros de julgamento aparente revelados pelo personagem. O remorso que sente é de quando era pequeno e incapaz de defender sua família. Em *O Cavaleiro das Trevas* (2008), Bruce volta a se culpar pelas mortes na cidade proporcionadas por seu arquiinimigo, o Coringa. Porém continua se sentindo o grande “guia” moral da cidade, um dos poucos a carregar a certeza e a clareza de enxergar a diferença entre o certo e o errado. Birman (2003) nos permite ler essa necessidade de simbolização – essa dependência de seu alter-ego – como uma forma de evitar o sofrimento de reviver o trauma e que, ao se colocar em uma situação de limite entre a vida e a morte, o sujeito pode constituir possibilidades efetivas de sublimação e criação, “pela construção de uma forma singular de existência e de um *estilo* próprio para habitar seu ser” (p. 45).

O efeito do impacto pulsional é sempre a angústia. A constituição de circuitos pulsionais ligados a um campo de objetos de satisfação, possibilitando a

simbolização das forças pulsionais em representantes-representação, constitui a condição *sine qua non* para a transformação da angústia do real em angústia do desejo, impossibilitando, pois, a instalação, no sujeito, do horror do trauma (BIRMAN, 2003, p. 45).

Isto está bem de acordo se considerarmos o que foi dito na primeira parte deste artigo, isto é, que as construções auxiliares permitem ao sujeito remodelar sua realidade. É verdade que a compulsão à repetição leva Bruce a reviver seu trauma, mas, como dissemos, ele ajusta o final desse trauma, e, temporariamente, transforma a angústia decorrente dele em liberação pulsional da violência e, especialmente, da sensação de finalmente ter “punido” o assassino de seus pais, deslocados para a figura de quem quer que seja que não siga suas regras de conduta moral.

Os espelhos-telas

Em uma sociedade mediada pelo espetáculo imagético, na qual a demanda pelo muito é sempre insuficiente, coube ao sujeito mergulhar em um mar de fantasias e alucinações para escapar de sua angústia. As duas dimensões da tela de cinema se mostraram um perfeito aglomerado estético para essa alienação. Talvez alienação seja uma palavra não muito correta para a situação, pois o sujeito se distancia somente no ponto de experimentar uma realidade altera, mas, para continuar a extrair sua substância humana – como postula Edgar Morin (2009) – precisa se aproximar da tela, se aproximar daqueles personagens.

Na técnica cinematográfica, um efeito semelhante a este é produzido e reproduzido quando o diretor percebe a necessidade de dar um *close* no ator e, simultaneamente, ampliar a visão do cenário, deixando o ator mais próximo da tela, mas, ao mesmo tempo, o fundo mais aberto. Este recurso foi popularizado por Alfred Hitchcock, o mestre do suspense, e é conhecido como *dolly zoom* ou simplesmente o “efeito vertigo”, tanto por conferir um aspecto vertiginoso quanto por ter sido utilizado no filme de mesmo nome⁸.

Poderíamos, então, sugerir que há uma instância como essa em ação, um efeito *vertimagem*⁹ de perspectiva da realidade por parte do espectador. O resultado, como poderia

⁸ Este efeito de ilusão óptica é resultado de um movimento da câmera para frente e, ao mesmo tempo, o zoom da câmera sendo “puxado” para trás, abrindo o ângulo. Dessa forma, o zoom mais amplo capta as dimensões do cenário enquanto o movimento de entrada – *dolly* – traz o ator mais perto da tela. Seu oposto também é utilizado.

⁹ Esse neologismo nos parece apropriado pois une as palavras *vertigo* e *imagem*, além de soar como um *ver-te-na-imagem*, ver a si próprio na imagem.

ser suspeitado, vai ser sempre a angústia, uma vez que esse afastamento jamais jogará o sujeito completamente para fora da realidade – salvo na psicose. Por isso, a metáfora desse dispositivo técnico do cinema pode convir com nossos propósitos.

Batman sempre foi um dos heróis mais populares, com uma enorme comunidade de fãs e seguidores fiéis de suas histórias. E é de consenso geral que os filmes atuais, embora não 100% satisfatórios para cada fã em particular, são uma forte empreitada no universo do herói, talvez – e isto é apenas uma hipótese – mudando para sempre a forma de retratar o Homem-Morcego. Isso pode se dar, em parte, pela introdução de traços psíquicos no personagem que não eram identificados anteriormente. Um homem com bilhões de dólares no banco, um carro blindado e uma armadura preta com capa, que salta entre os prédios para punir bandidos, sabemos que é algo fantasioso; mas um sujeito que perdera os pais quando criança, assassinados na sua frente e em decorrência de estranhas coincidências, que se culpa pelo fato e desenvolve decorrentes neuroses deste trauma é a mais pura realidade.

Os próprios heróis vivem em uma “realidade” na qual eles precisam remodelar e projetam suas vidas em *outros-eus* (os alter-egos dos super-heróis modernos). Eles próprios precisam construir suas extensões a fim de liberar suas pressões e satisfazer suas pulsões, mesmo que parcialmente. Batman retorna sempre à sua angústia: seus pais continuam mortos, suas neuroses continuam atuando, sua culpa nunca cessa e seu superego continua o impedindo de matar seus inimigos. Isso gera ainda mais culpa, pois a consequência dessa permissão de vida gera mais mortes em decorrência das ações maléficas dos vilões.

A transferência da violência do mundo contemporâneo e das angústias do sujeito para a ficção não é novidade. O que nos surpreende é como esta realidade estranha está se presentificando, também, no universo dos super-heróis. São os ecos da sociedade do espetáculo, demandando cada vez mais seus reflexos como autoamputações nos processos midiáticos através de seu consumo. O que fascina, no entanto, é a capacidade de identificação com o personagem, através de seus traços cada vez mais verossímeis, alinhados com a certeza de que, no final, o Bem prevalecerá, o vilão perecerá e o herói vai sempre salvar a cidade, tendo, como consequência, que fazer escolhas. Em *Reflexões para os tempos de guerra e morte*, Freud diz que “acolhemos as ilusões porque nos poupam sentimentos desagradáveis, permitindo-nos em troca gozar de satisfação” (FREUD, 1915, p. 290).

Joel Birman articula bem as ideias de Freud com as de Debord e Lasch em seu livro *Mal-estar na atualidade* (2003) especialmente acerca do sujeito que cria suas máscaras para desfilar no cenário social. Como podemos observar, na sociedade do espetáculo o que

vale é a performance em busca de uma completude, em busca de satisfação. Valorizamos quem está no topo, quem mais atua, quem comanda o show. Segundo Freud (1915), as pulsões egoístas se misturam a componentes eróticos, e isso as transformam em identificações sociais. “Aprendemos a valorizar o fato de sermos amados como uma vantagem em função da qual estamos dispostos a sacrificar outras vantagens” (p. 191-2). Criamos obras, interações, identificações com este único intuito. Amamos tudo o que, por excelência, falta ao eu (Freud, 1914) e é neste aspecto que entra a arte, para reconciliar o homem com seus sacrifícios.

O desejo pelo consumo das obras de ficção pode se dar em decorrência de uma suposta suspensão do desamparo e eliminação dos estímulos pulsionais que geram desprazer (FREUD, 1985). Em *Futuro de uma Ilusão*, Freud trata do tema como forma de alívio das pressões sociais, quando afirma que além dos preceitos internalizados de uma civilização no sujeito, há satisfação derivada dos ideais do grupo na forma de criações artísticas (1927). O autor ainda argumenta que a arte serve para “reconciliar o homem com os sacrifícios que tem de fazer em benefício da civilização” (1927, p. 23). Isso gera a demanda por violência, por horror e por filmes sangrentos, pois nos aproxima das nossas forças destrutivas. Se isso for atrelado a personagens que já possuem cargas afetivas por parte do público, mais chances essa obra tem de ser bem sucedida. Não podemos bater em ninguém sem sofrer as consequências legais deste ato, mas podemos ver em um programa de TV dois lutadores se degladiando ou vídeos amadores de mortes e acidentes. Melhor ainda se pudermos ver isso de forma a termos a certeza da ficção sem o espantamento da realidade com um personagem afetivo que nos garantirá nossa “imortalidade” naquele processo estético, durante o tempo em que consumimos a obra. É difícil sustentarmos nossa posição de deuses de próteses com nossos súditos *gadgets*, com ávida fome por consumir nossos reflexos que nos distanciam das draconianas realidades e nos inebriam dionisicamente da imortalidade inabalável do inconsciente.

Referências

- BATMAN BEGINS. Produzido por Charles Roven, Emma Thomas e Larry J. Franco. Dirigido por Christopher Nolan. Roteiro por Christopher Nolan e David S. Goyer. Música de: James Newton Howard e Hans Zimmer. Intérpretes: Christian Bale, Morgan Freeman, Michael Caine, Liam Neeson et al. [S.l]: Warner Bros. Pictures, c2005. 1 DVD (140 min), color.
- BATMAN - O CAVALEIRO DAS TREVAS. Produzido por Christopher Nolan, Charles Roven e Emma Thomas. Dirigido por Christopher Nolan. Roteiro por Christopher Nolan e Johnattan Nolan. Música de: James Newton Howard e Hans Zimmer. Intérpretes: Christian Bale, Heath Ledger, Aaron Eckhart, Morgan Freeman et al. [S.l]: Warner Bros. Pictures, c2008. 1 DVD (152 min), color.
- BIRMAN, Joel. *Mal-estar na atualidade: a psicanálise e as novas formas de subjetivação*. 4.ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.
- DEBORD, Guy. *A sociedade do espetáculo*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2007.
- FINGEROTH, Danny. *Superman on the couch: what superheroes really tell us about ourselves and our society*. New York: Continuum, 2008.
- FREUD, Sigmund. (1950 [1895]). Projeto para uma psicologia científica. In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas*. Rio de Janeiro: Imago, 1980. vol. I.
- _____. (1914). Sobre o narcisismo: uma introdução. In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas*. Rio de Janeiro: Imago, 1980. vol. XIV.
- _____. (1915). Reflexões para os tempos de guerra e morte. In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas*. Rio de Janeiro: Imago, 1980. vol. XIV.
- _____. (1917 [1915]). Luto e melancolia. In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas*. Rio de Janeiro: Imago, 1980. vol. XIV.
- _____. (1919). O Estranho. In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas*. Rio de Janeiro: Imago, 1980. vol. XVII.
- _____. (1921). Psicologia de grupo e a análise do eu. In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas*. Rio de Janeiro: Imago, 1980. vol. XV.

_____. (1926 [1925]). Inibições, sintomas e angústia. In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas*. Rio de Janeiro: Imago, 1980. vol. XX.

_____. (1927). O futuro de uma ilusão. In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas*. Rio de Janeiro: Imago, 1980. vol. XXI.

_____. (1930 [1929]). O mal-estar na civilização. In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas*. Rio de Janeiro: Imago, 1980. vol. XXI.

LASCH, Christopher. *A cultura do narcisismo*. Rio de Janeiro: Imago, 1983.

McLUHAN, Marshall. *Os meios de comunicação como extensões do homem*. 12.ed. São Paulo: Cultrix, 2002.

MORIN, Edgar. *Cultura de Massas no Século XX: volume 1: Neurose*. 9. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009.

O'NEIL, Dennis; TAYLOR, Robert Brian; ANDERS, Lou et al. *Batman Unauthorized*. Dallas: Benbella, 2008.

SARMENTO, Tiago A. M. *A semiótica do medo*. 107 f. Trabalho de Conclusão de Curso (Monografia – Graduação em Comunicação Social). Centro de Ensino Superior de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2007.

_____. *O estranho mundo de Batman: o que as neuroses de um personagem nos diz de nós mesmos*. 50 f. Trabalho de Conclusão de Curso (Monografia – Especialização em Subjetividade e Cultura). Universidade Federal de Juiz de Fora, 2012(a).

_____. O Estranho mundo de Batman – Manifestações Unheimlich no Desenvolvimento de um Personagem. *Anais do XVII Congresso de Ciências da Comunicação na Região Sudeste*, Ouro Preto, 2012(b). Disponível em <http://www.intercom.org.br/papers/regionais/sudeste2012/lista_area_DT04.htm>.

THE BAT-SIGNS: AN ANALYSIS OF THE CHARACTER FROM SEMIOTICS AND PSYCHOANALYSIS PERSPECTIVES

ABSTRACT:

This essay aims to discuss some aspects of the psyche of the Batman character, as seen on the movie *Batman Begins* (2005). Assuming that we are facing a neurotic subject, it is possible to identify some key elements that guides the character's life, like a strong presentification of the superego, the mourning and some Unheimlich elements standing on his way that drove him to create the Batman sign. Using semiotics as a tool to analyse this signical construction and psychoanalysis to understand the character's drives, it may be possible to amplify the dialogs between art and subjectivity and maybe, at last, comprehend why the super-heroes attracts so many people and allows such a great identification with contemporary subjects.

KEYWORDS: Unheimlich. Neurosis. Semiotics. Hero.

LES SIGNES DE BATMAN: UN ANALYSE DU CARACTERE DU POINT DE VUE DE LA SEMIOTIQUE ET DE LA PSYCHANALYSE

RÉSUMÉ:

Cet article vise discuter quelques aspects de la psyché du personnage Batman présentés dans le film *Batman Begins*, 2005. Vu que nous sommes devant un sujet névrosé, c'est possible identifier des éléments frappants qui déterminent la vie du personnage, comme la forte présence du super je, le deuil et les éléments Unheimlich qui font partie de sa trajectoire et l'emmènent à élaborer le signe Batman. En prenant la Sémiotique comme outil d'analyse de cette construction du signe et de la Psychanalyse pour que nous comprenions mieux le personnage, nous pouvons amplifier le dialogue entre art et subjectivité et essayer, enfin, de comprendre la raison par laquelle les figures de super-héros sont de grands attractifs de public et permettent une identification si forte avec le sujet contemporain.

MOTS-CLÉS: Unheimlich. Névrose. Sémiotique. Héro.

Recebido em 08.10.12

Aprovado em 30.10.12

©2012 *Psicanálise & Barroco em revista*

www.psicanaliseebarroco.pro.br

Núcleo de Estudos e Pesquisa em Subjetividade e Cultura – UFJF/CNPq

Programa de Pós-Graduação em Memória Social – UNIRIO.

Memória, Subjetividade e Criação.

www.memoriasocial.pro.br/proposta-area.php

revista@psicanaliseebarroco.pro.br www.psicanaliseebarroco.pro.br/revista

**ERRAR NO VALE DO MAL:
Judaísmo e Pensamento em “Um Homem Sério”**

*Adriano Bier Fagundes**
*Analice de Lima Palombini***

RESUMO:

O artigo apresentado consiste num dos três ensaios que compuseram a dissertação de mestrado do primeiro autor, orientada pela segunda. A dissertação ocupou-se da investigação da ideia de “vida danificada”, pensada por Adorno, no campo do cinema. Neste ensaio, o filme tomado como objeto de estudo é “Um Homem Sério” (2009), dos irmãos Coen. Pela análise da *mise en scène* da obra e por um breve cotejo da filmografia dos cineastas, entendemos que o filme oferece indícios para pensar “vida danificada” como sintoma da modernidade. A peculiaridade do cinema dos irmãos Coen é pensar o problema do mal, expresso, nos filmes de combate, pela figura do vilão e, nos filmes de crise, pela própria cultura. Integrante dessa segunda categoria, “Um Homem Sério” permite uma reflexão sobre a visão de mundo de seus autores e sobre a própria modernidade ao versar sobre a cultura judaica e destacar o problema do pensamento. Salientamos o forte caráter ensaístico do texto, entendendo que sua forma é pertinente ao tipo de reflexão que procuramos empreender.

PALAVRAS-CHAVE: Cinema. Irmãos Coen. Judaísmo. Pensamento. Vida Danificada.

* **Adriano Bier Fagundes.** Psicólogo (PUCRS), Mestre em Psicologia Social (UFRGS).

** **Analice de Lima Palombini.** Psicóloga (UFRGS), Docente do Instituto de Psicologia da UFRGS.

Os Judeus

Em algum lugar no tempo, o judeu é um homem que ri. Não o tempo todo, mas mesmo em interstícios improváveis. Na manhã da História, perto do vale de Elá, em meio a sombras e intempéries. Fugindo dos tortuosos *pogroms*, tempos de vacas magras. Em confronto com o estranho – tantos são os oponentes; e pior – em conflito consigo mesmo. Enquanto espera por algo, o que é subentendido – o judeu é aquele que aguarda. Enquanto transita, paradoxalmente, em constância. No galope, na partida, à espera, tudo lhe é peculiar, enquanto de tudo ele é expatriado. E ri, ainda assim, um judeu, mesmo depois de morto, quando é assassinado, morte abrupta e absurda, a faca de uma mulher cética encontrando as carnes flácidas, imateriais, de seu cadáver velho. Nesse momento, gargalha.

Precisar o que é próprio da essência do judeu não é simples. Também por isso, é a condição judaica muito interessante. O que é propriamente judeu é condicionado pela religião judaica, embora extrapole esse domínio. Foi, na História, identificado puramente pela marca étnica, que com, o passar do tempo, tornou-se pouco relevante, devido à miscigenação. Há um arcabouço cultural, um patrimônio irrenunciável, que orienta regras de “como viver”, implicado no ser judeu. Mas não é simples – há todas as modulações, heterogeneidades e peculiaridades que constroem uma identidade judaica de dada forma. Judeu é uma palavra-suporte, que carrega em si muita conotação; nos ombros, um peso que mal se suporta, mas que não se consegue descrever em poucas palavras. É curioso, de toda forma, que a história do judaísmo confunda-se com a de alguém que se perdeu no caminho de casa.

Após o Holocausto, frente à política sionista, ocupada com a defesa do Estado de Israel, definir um judeu tornou-se mais que necessário, embora não seja simples. E Johnson (1995) discorre pelos problemas: é judeu quem nasceu de mãe judia, ou que se converteu ao judaísmo, ou não pertence a nenhuma outra religião? É judeu quem se diz assim ou quem é definido pelo antissemita? É judeu quem se sente judeu? E isso é aceito perante a Lei? Um cidadão israelense que fale hebraico é, por si só, um judeu?

A acidentada história dos judeus, vales de tempestades em meio a um curso ininterrupto, fala de um povo que se viu – se vê? – como eleito. Diante de uma promessa, a da Terra, e da fragilidade das condições de posse dessa Terra, os eleitos andam. Sempre estrangeiros, peregrinos, seguem. À espera do Messias, imbuídos na confiança que só as promessas podem realmente conferir. Ensaçando seguir os passos dos antepassados, apoiando-

se num norte que é histórico, cultural, mais que isso – transcendental. Há, afinal, apenas um povo eleito. Nisso se fiam os eleitos, aportando aqui ou ali – *oleh*, portanto, quando regressando à Terra, *nostos* de obstares, aguardando, travessia milenar.

Ri, ainda assim. E faz questionamentos. Não é simples, afinal, ser sério. Scliar (1985) diz que é próprio da condição judaica, mesmo que não necessariamente da religião judaica, fazer perguntas. O judeu é um homem que questiona. Ritos, dogmas, também. Mais que isso: a própria sorte. Eleito que foi, descendente de Abraão que é, ainda assim, pergunta. Como Jó, o impaciente:

Por que não morri eu na madre? Por que não expirei ao sair dela? Por que houve regaço que me acolhesse? E por que os peitos, para que eu mamasse? (...) Se quereis engrandecer-vos contra mim, e me argüis pelo meu opróbrio, sabei agora que Deus é que me oprimiu e com a sua rede me cercou. Eis que clamo: Violência! Mas não sou ouvido; grito: Socorro! Porém não há justiça. O meu caminho ele fechou, e não posso passar; e nas minhas veredas pôs trevas (...) Acaso não é a perdição para o iníquo, e o infortúnio para os que praticam a maldade? Ou não vê Deus os meus caminhos e não conta todos os meus passos? (BÍBLIA, Jó, 3:11-12; 19: 5-8; 31: 3-4, 1969).

Judeu é um homem que sofre. Sua fé é provada. Sua condição de habitar um lugar é provada. Sua dignidade é provada. Seu centro moral é exposto ao escárnio do universo; feridas abertas percorridas por estilhaços, as carnes tangíveis na pele frágil. A travessia de um judeu seja talvez a de fazer perguntas; as respostas, muitas vezes, vêm em formato de imagens, parábolas ou absurdo. Mas as perguntas surtem-se, infinitamente mais sobejas, como interrogações, quando não com o aspecto de nuvens, desespero, filosofia – literatura.

Nesse último caso, é expressa uma judeidade de valor ímpar – a de Kafka. Fala, por meio da escrita, de existências sufocadas, em suplício, derrotadas e inundadas numa busca por significado que sempre, ou quase sempre, prova-se inútil. A vida é uma jornada cujo sentido é recôndito. Talvez inacessível. Talvez oculto por um guardião, ou um Deus silencioso. Não devemos nos equivocarmos: a obra de Kafka remete à condição humana, a um mal-estar imenso, do tamanho de uma vida. Mas há nessa obra a presença de um componente judaico distinto, que fala por si, sem histrionismo; fala mudo, triste, transversal às palavras pintadas no papel. O exílio como vaticínio, a expatriação solitária num corpo estranho, a errância diaspórica, o encontro inevitável com a Lei aos solavancos. Isso não é judeu? É também um reportar-se indeciso ao próprio judaísmo porque atravessado de coisas não judias; linguagens, geografias, experiências outras, paisagens assépticas cuja generalidade remete ao detalhe minucioso e atento, na liturgia do racionalismo. E o que não se atinge. Castelo, porta

ou absolvição. Recôndito também. Apresenta-se turvado aos nossos olhos, não se quer revelar – ou só o faz por subterfúgios caprichosos: mistério. Isso não é judeu?

Em texto sobre Kafka, Walter Benjamin (1994) evoca uma antiga lenda talmúdica, que ajuda a ressaltar o teor alegórico da obra do escritor tcheco. Uma princesa exilada padece numa aldeia estrangeira, cuja língua ela não compreende. Um dia ela recebe uma carta do noivo, que anuncia que não a esqueceu, e que estava a caminho para resgatá-la. O noivo representa o Messias; a princesa, a alma; e a aldeia, o corpo. Essa aldeia, essa história estão no centro do universo kafkiano, diz Benjamin. O exílio é nossa morada. Os padecimentos experimentados pelo corpo, ar rarefeito de uma atmosfera insólita, angustiam a alma, essa princesa, encerrada em si mesma, mas à espera. Há espera.

A América

Nesse aguardo movente, a princesa e a aldeia ancoram numa espécie de terra prometida, também, chamada América. Terra dos livres e lar dos bravos, a América do século XVIII é um lugar propício para a chegada de estrangeiros. Diferente das seculares nações europeias desde os princípios da Modernidade, apegadas que eram a tradições espirituais, a tolerância religiosa é palpável. Mais que isso: o arvorecer multicultural faz a América. E acredita-se na América, a América fez nossa fortuna. No momento de instauração e consolidação do capitalismo, lá estava a América, pronta a receber braços despojados e mentes sagazes, sem fazer distinção – não até aquele momento – de marcadores identitários. Para o judeu, a América tornou-se lampejo – ou mais que isso – do sacramento primeiro.

A América dos irmãos Coen, por peculiar que seja, provê um substrato classicamente judaico. Ironicamente judaico. Tragicomicamente judaico. As Américas, nevadas ou áridas, populosas ou ermas, colaborativas ou mecânicas, são diferentes e são a mesma. A América é o descampado da solidão. A solidão das ações concretas e definitivas, das consequências nefastas, dos erros lógicos e da aleatoriedade divina. Esse é o momento capital, que marca a regra das contradições; a liberdade da escolha individual é o aprisionamento da vida numa cadeia de ações ilógicas e sem sentido.

No cinema dos irmãos Coen, como na literatura de Kafka, por mais que não haja aviso luminoso anunciando: “Isso é judeu!”, há qualquer coisa que é inegável pertencer à cultura judaica. Mesmo tratando de góis, ações laicas ou demasiado humanas para

restringirem-se a um grupo somente, há uma piscada, um questionamento, um sofrimento, um errar e, por fim, um riso judeu. Mas, no cinema dos Coen, há também algo eminentemente americano. É difícil dissociar um elemento do outro, portanto. A experiência da América é levada às últimas consequências, minuciosamente territorializada; dificilmente o espaço é indefinido na obra dos irmãos. A América é uma entidade bastante específica aqui. O fato, portanto, de se realizar uma judeidade com destino não é casual. A terra promete algo, também – e não é a mesma coisa ser judeu no Brasil, em Israel ou nos Estados Unidos da América.

O passeio que os irmãos oferecem é vasto. Nos vales da Califórnia, diante do Pacífico, junto à Falha de San Andreas, é contada a história de um barbeiro, espécie de atualização do Meursault de Camus (“O Homem que Não Estava Lá”); acompanha-se o jogo de gato e rato entre o casal que trata a própria relação como recreação, comédia romântica à Howard Hawks (“O Amor Custa Caro”); são expostas as aventuras psicodélicas de um vagabundo que se torna figura folclórica na comédia estadunidense dos anos 90 (“O Grande Lebowski”); e é desfiada a trama genial de um escritor que vai a Hollywood tentar narrar a vida de um homem comum (“Barton Fink – Delírios de Hollywood”). Tomando o Mojave, ao Sul, descemos até encostar no deserto Sonoran, estéril paisagem do Arizona. Ali é retratada em tom pastelão a história de um casal que rouba o bebê de uma família milionária (“Arizona Nunca Mais”). É preciso descer mais para aportar ao cume da aridez. No Texas, no velho Texas, as coisas se dão de um jeito diferente daquele que foi inventado pelos russos; cada homem sabe de si e o deserto faz parte de todos num *noir* trágico e fatalista (“Gosto de Sangue”). Ali também, terra de decisões que valem uma vida, corre-se em busca de algo que não se sabe muito bem o que é. Arrisca-se a própria vida para aproximar-se de um dinheiro maldito, estado de leis em que não há Lei: o mais fraco é devorado pelo mais forte; o mais forte é devorado pela condição fortuita das coisas (“Onde os Fracos Não Têm Vez”). Pouco adiante, ao leste, é terreno de punir os ímpios; na recriação de um *western* clássico dos anos 60, haverá castigo, resposta, ou o que for, para aquele que age injustamente, mesmo que pelas mãos de uma menina de 14 anos (“Bravura Indômita”). Ao sul, típico Sul americano, o retorno às raízes da nação. Pontuada pelos diversos mitos fundacionais da América, desenrola-se odisseica releitura da história de Ulisses (“E Aí, Meu Irmão, Cadê Você?”). Também no Mississipi, reconta-se comédia de humor negro britânica dos anos 50, duelo entre trapaça e destino (“Matadores de Velhinhas”). Então chegamos à outra costa. É lá que, entre Nova Iorque, Nova Jérsei e Washington D.C., mais três histórias se desenvolvem: um filme

de *gangsters*, (aparentemente) amoral, fermentado à irlandesa, em que uma palavra de honra vale tanto quanto um chapéu dançando ao vento, numa floresta vazia (“Ajuste Final”); outra comédia à anos 50, tépida, que acompanha a trajetória de um ingênuo recém-formado alçado à condição de presidente de uma grande corporação, na terra da Wall Street (“Na Roda da Fortuna”); e uma sátira à máfia, que narra uma sucessão de desastres rumo a um bombástico temor apocalíptico (“Queime Depois de Ler”). Hora, então, de, circularmente, fazer o giro de volta. Justamente na metade, na ponta de cima, ponta gelada, entre Minnesota e Dakota do Norte, a história séria de um crime com conotações engraçadas, de complexa resolução, a ser investigado por uma policial simples (“Fargo”). Mas isso no inverno, pés sobre a neve. Pois, no verão, o verão do amor, em 1967, o que se conta é outra coisa – a história espirituosa de um judeu sério. A história de conotação mais autobiográfica dos irmãos, no coração da infância. A história do peso de uma tradição que se leva nos ombros. A história mais contemporânea, “datada”, de um homem comum; simples; justo?

Os Irmãos Coen

E a América dos Coen é esse redemoinho de absurdos porque a vida do homem dos Coen é do tamanho de um absurdo; o mundo é absurdo. O que se percebe diante do excuro geográfico panorâmico sobre a América é uma diversidade de temas e tendências cinematográficas. Naturalmente, há impossibilidade de circunscrição a um gênero na obra dos irmãos. Comédia de humor negro, pastiche, farsa, atualização do humor à *screwball*, *western*, suspense, tragédia, flerte com o horror por vezes – todos caracterizam tons que se adéquam ao cinema estilizado dos Coen. Há, contudo, uma recorrência a lhes atribuir a etiqueta de *neonoir* (CONARD, 2009). E parece mesmo haver uma atualização do gênero *filmnoir*, ao que pesem as imprecisões do conceito, e por mais que talvez essa marca seja percebida mais explicitamente em filmes como “Gosto de Sangue” e “O Homem que Não Estava Lá” do que nos demais. Andrew Spicer (apud MAYER, 2007, p. 3) nota que, em relação ao *noir*, há uma mitologia chã que afirma ser sua quintessência “aqueles filmes em preto e branco dos anos 40, banhados em sombras profundas, que ofereceram um ‘espelho negro’ à sociedade americana e questionaram o otimismo fundamental do sonho americano”. No contexto histórico, por mais que a mitologia careça de envergadura conceitual, parece ter sido justamente esse o peso do *filmnoir*; aquele rebento incômodo que surge das profundezas do clássico melodrama,

apontando outra luz ao horizonte, rabisco sobre a moral confortavelmente branca (ameaça ao egrégio *happyending* hollywoodiano?). Pois, em especial nos anos 40 e 50, certo tipo de filme acontece, comumente herdeiro de uma estética do expressionismo alemão, estilo visual característico, com luzes e *mise en scène* a provocar efeito de um mundo deslocado, desconhecido, perpetrado por alienação e desespero humanos. Uma narrativa que põe em voga um conflito essencialmente interno do personagem, a habitação de uma moral ambígua, por vezes universo amoral, compreendido pela literatura de autores como Dashiell Hammett, Raymond Chandler e James M. Cain, *chiaroscuro* adensando-se para além de uma dicotomia, rumo a um mundo de significados e verdades turvos. Escamoteados os elementos para os quais não se acha consenso entre os teóricos, eis o chamado *filmnoir*. Filmes que partilham desse universo e ensaiam atualizá-lo, a partir dos anos 70, passaram a ser chamados de *neonoir*. E, por mais que os filmes dos irmãos Coen naveguem em águas diversas, percorrendo uma infinidade de gêneros, parece justo aproximá-los dessa noção de “atualização do *noir*”, porque partilham de certa moral que lhes é peculiar. A visão de mundo dos irmãos, judaísmo cético, que de tudo duvida e de tudo ri, adere com apuro à realidade sombria e errática do *filmnoir*. A judeidade coeniana, que faz troça do sofrimento humano, tentando elaborá-lo, mas tentando correr dele, serpente que devora a própria cauda distraidamente, encontra na América e em suas contradições o gatilho perfeito para disparar contra si próprio; o tiro no pé parte de uma inconsciência e vulnerabilidade mundanas, que fazem com que o homem seja o próprio alvo de toda sua desajeitada malfeitoria. Nenhum lugar comum é mais exato entre as personagens coenianas: errar é humano.

O homem dos irmãos Coen é um dado, lançado contra a própria sorte; a gravidade, as leis da física que o determinem. Mas não há garantias. O caminho trilhado é o do erro, única inevitabilidade do percurso: curioso como o fortuito pode assumir as cores de destino. Pese-se a fragmentação da realidade, a amoralidade como imperativo de valores, o acaso como lei da vida: há aqui o anúncio de uma saga, que toma contornos de fado. A comicidade patética da trilha errática é, afinal, essencialmente, uma tragédia. E tudo é tão incerto que parece até mesmo que se habita um universo chamado pós-modernidade. Seria possível, afinal, um “o cinema dos irmãos Coen” antes da invenção do pós-moderno? Esse lugar em que o natural é o incerto, a realidade é compartimentada e o tangível é uma lasca. Esse lugar que carece tanto de sentido, que opera com as regras do niilismo e que é nosso, tão premente. Esse lugar, de um moderno que se acentua ao ponto de romper consigo próprio, de criar algo além de si, pós de si... não achará ele eco num quarto de hotel soturno, em que as

paredes começam a se romper, a fundação do edifício moral passa a se esfacelar e o fogo incendiário ilumina, com as labaredas abrasivas, o levante do inferno que realmente é a vida da mente? O homem, seja ele um andorlho ou não – e parece que sempre, ou quase sempre, é –, está condenado a errar. E, ao errar, está advertido: não há garantias.

Na estrada, seja ou não personagem de um filme *noir*, depara-se com algo que o inquieta: o mal. E o mal está no centro da narrativa coeniana. O mal está por vezes no externo, por vezes no interior; ora no Texas, ora em Minnesota; o mal intimida-nos, à espreita. E, na luta contra o mal, esteja ele onde estiver, não há garantias.

Como influências no cinema dos irmãos Coen, Ciccarini (2009) aponta as filmografias de Fritz Lang e Hitchcock. No que se refere ao problema do mal, a ascendência parece ser ainda mais flagrante. A ideia de um ciclo do mal é bastante clara na obra do cineasta alemão; quanto ao cinema do mestre britânico, sabe-se, por exemplo, que Truffaut, um de seus mais célebres e apaixonados admiradores, estava convencido de que a marca da autoria hitchcockiana apontaria para uma procura por Deus (BAECQUE, 2010). Por vezes, as pessoas fazem as melhores perguntas, mas procuram as respostas nos lugares mais inconvenientes. De todo modo, a reflexão ética que nos proporcionam os irmãos pode apontar justamente para esse questionamento. Diante de um mundo visto como absurdo; de uma amoralidade anárquica que assedia a ação humana; do erro como parâmetro da experiência do homem; e do mal como algoz das esperanças; o que resta? Há resquício, reação ou alento? A judeidadecoeniana, por cínica que seja, ressalta o elemento da espera; o homem, exilado numa pátria pós-moderna, espera ainda por alguma coisa. E relaciona-se com o mal que o aguarda em tocaia. De que forma?

O elementar no cinema dos irmãos é o deparar-se com esse mal, tangenciar o encontro, cartografar o seu lugar. É fatal esse encontro, ainda que pareça acidental. E dele não se parte incólume, resultando nas mais diversas formas de resposta. Lida-se com o mal por vezes por meio da graça, do cinismo, da simplicidade. Aponta-se a loucura, incongruência do mal. Ri-se dele. Por vezes, o encontro é deletério. O efeito é a violência, o sangue facilmente derramado. A vida, e a vida da mente, inquietam-se perante o mal.

Se for correto esse prenúncio, é possível lançar mão de uma categorização. Os grandes filmes que os Coen nos apresentaram até aqui podem desdobrar-se em duas tríades, que se orientam em torno da questão do mal. Há os filmes de combate, mais dialéticos, inspirados mais proximamente pela literatura *noir* e pelo cinema moderno. Nesses filmes, a distinção entre o mal e o bem é bastante clara. Os conflitos são dispostos em torno da

violência, da disputa de poder, da tentativa de dominação. E o sangue ganha cores muito vivas, viscosas. Do ponto de vista dramático, diante da perplexidade do bem, num estado de profunda confusão mental, o mal está fora. Necessita ser combatido. Nessa chave de leitura, orbitam “Gosto de Sangue”, “Fargo” e “Onde os Fracos Não Têm Vez”. Há ainda outro grupo de obras: os filmes de crise. Sejam eles revestidos de uma capa mais ou menos realista, é notório que possuem qualidade pós-moderna, em detrimento dos anteriores. E o que se avalia aqui não é propriamente o aspecto moral das ações dramáticas. O que se percebeem relação a esse grupo, é que o mal é apresentado de outro modo. É diluído na realidade, pinga da atmosfera nos corações intranquilos da modernidade. Muito menos tangível, o mal é exposto como ausência. O mal não está mais fora de nós: é nós, faz parte de nós. É o mundo e somos nós, está fora e está dentro. A violência é sensivelmente mais delgada. Mais sofisticado, o banho de sangue é invisível, asséptico. O mal, então, tem a potência da ausência, como a corporeidade de um morto: não é apenas mal, mas mal-estar. Advém a crise. Circulam, nesse agrupamento, “Barton Fink – Delírios de Hollywood”, “O Homem que Não Estava Lá” e “Um Homem Sério”.

O Filme

É suficiente demonstrar que assumimos o pressuposto de modo a deter-nos sobre o terceiro filme desta segunda trilogia. Um universo de absurdos e erros, uma violência impalpável, uma tradição que pesa: conforta, mas assola. Um filme de crise. Assim apresentasse “Um Homem Sério”. O judaísmo como referência máxima, num momento recortado da contracultura. No verão do amor, em algum lugar em Minnesota, as perturbações de um homem tomam contorno. Como os demais, um homem comum, um homem moderno. Pai de família, professor universitário, membro da comunidade judaica. Os aborrecimentos prosaicos de um simples sujeito levam a uma jornada colérica, ao cataclismo do pensamento racional em sua vida. E há algo tão judeu nessa fábula, em sua forma. Algo mais mudo e expressivo, kafkianamente, que o anúncio luminoso. Algo poético, um enigma. Algo cômico, embora tão triste: faz perguntas porque sofre ou sofre porque faz perguntas?

A história de Larry Gopnik confunde-se com a de seu filho, Danny. Efeito do riso sarcástico coeniano, a montagem sugere que o adolescente sardento, escutando Jefferson Airplane bradar a plenos pulmões pelo fone de ouvido, na tediosa aula de iídiche, pode ser o

distinto senhor que, anos mais tarde, vai fazer o *checkup* usual e escuta o doutor perguntar: “Como vai a audição, senhor Gopnik?”. Pouco depois, descobrimos que são, na realidade, pai e filho. E a história começa. Mas a história, na realidade, começou muito tempo antes, na ancestralidade da família Gopnik, na ancestralidade da cultura judaica. Num *shtetl*, em algum lugar na Polônia, a história começa.

Nesse lugar, aparentemente todo alheio à narrativa da família Gopnik, ocorre o insólito. Velvel retorna para casa, trazendo seu cavalo. No lar, conta à esposa, Dora, que encontrou no caminho um conhecido, o velho TraitleGroshkover, que o auxiliou na jornada, quando perdeu uma roda da carroça. Dora pausa, dramaticamente, e enuncia convicta: “Deus nos amaldiçoou.” Dora está certa de que Groshkover está morto, a própria sobrinha dele, que chegou a sentar *shiva* pelo velho, revelou. Velvel não acredita, gargalha, ele viu o homem com os próprios olhos, alguns instantes atrás. Batidas na porta. É Traitle Groshkover, que foi convidado por Velvel para tomar sopa, como agradecimento. O homem se vê numa situação difícil. Não pode desconvidar o velho, mas sua mulher não quer recebê-lo, certa que está de que ele é um *dibbuk*. Groshkover graceja da acusação de Dora, e Velvel não pode crer, afinal, como ele mesmo afirma, é um homem racional. Dora, impassível, enterra uma faca na barriga de TraitleGroshkover; quer provar, afinal, que ele é um homem morto. A reação do velho é estarrecedora: uma gargalhada. É mesmo, então, ele, um *dibbuk*, um fantasma? Diante da desfeita, Groshkover deixa o lar do casal, a porta aberta atrás de si. Velvel se desespera; eles estão arruinados, pois logo se descobrirá o cadáver do homem. E são culpados. Dora segue despreocupada. Acredita que o Senhor está ao seu lado e que apenas espantou uma maldição, como quem tira o pó dos móveis. Dora empurra a porta, que fecha contra o vento. É o estrondo de porta batendo, na escuridão, que escutamos quando Airplane passa a entoar a canção-símbolo, *Somebodyto Love*, que o jovem Danny Gopnik escuta em seu fone de ouvido, na aula de ídiche, em 1967.

E o enigma, mais um, é: o que terá causado a ruína do casal, como temia Velvel? Ele acreditaria que seria o homicídio, performado pela esposa. Para ela, a maldição foi o fato de o marido ter cruzado com um *dibbuk* pelo caminho. Agredi-lo, espantá-lo, seria o antídoto, não o veneno. Mas sabemos realmente o que causou o feitiço, se é que algum foi lançado? Tão importante, talvez, quanto responder à pergunta é compreender qual o sentido do prolegômeno. Numa acepção coeniana, prelúdios não são incomuns, embora esse não se assemelhe aos anteriores em maior medida. Já houve preâmbulos informativos que preparam o terreno para o desenvolvimento do enredo ou mesmo a narração em *off*, ilustrada por planos

cuidadosamente escolhidos, dando o tom da história. Na realidade, no aspecto narrativo, a história de Velvel, Dora e TraitleGroshkover não deixa de ter essa função, a de nos preparar para a atmosfera do que vem a seguir. Num universo coeniano, contudo, não soa especulação infundada imaginar que os judeus poloneses do passado estão atados intimamente à família Gopnik. A cadeia de erros, elemento tão familiar ao cinema dos irmãos, é aqui precipitada. Alguém cometeu um engano capital (Dora? Velvel?). Agora, é mister que se pague por isso. Se não forem as personagens de nosso excuro inicial, pode muito bem ser alguém que, como o primeiro homem da narrativa, acredita ser racional. Ações têm consequências, informa-nos Larry Gopnik. Na epígrafe da obra, há também uma advertência útil: receba com simplicidade tudo o que lhe acontece. Quem diz isso é Rashi, rabino francês medieval, fundamental na teologia judaica por ter oferecido comentários compreensivos elementares ao Talmud e ao Tanach. É possível conciliar os dois empreendimentos? Ser um homem racional e receber os acontecimentos da vida com simplicidade? Parece, de qualquer forma, que o conto sobre o *shtetl* polonês, fora ou dentro da cadeia de erros, do círculo do mal, funciona como uma fábula judaica, como a da princesa, do noivo e da aldeia, que Benjamin nos traz. Há algo absolutamente insólito, desprovido de sentido, nessa vida? Como acomodar isso ao encadeamento lógico das coisas? Como ajustar o improvável, o absurdo, às crenças do que tomamos como possível? Há realismo, então, em esperar que as coisas façam sentido?

Larry Gopnik está tentando ser um homem sério, seja lá o que isso queira dizer. Sua mulher quer se separar, descobriu que não o ama mais, tem um *affair* com um membro exemplar da comunidade judaica, o viúvo SyAbleman. Sua filha, Sara, passa a maior parte da adolescência no banheiro, arrumando o cabelo. Seu filho, Danny, prestes a passar pelo *bar mitzvah*, está com problemas com um valentão da escola, mas só demanda a atenção do pai para consertar a televisão. Seu irmão, Arthur, está acampado em sua casa, passando por uma crise existencial. Seu vizinho comporta-se como um valentão escolar, intimidando-o e desrespeitando a fronteira da cerca que separa as duas casas. Um aluno está tentando corrompê-lo moralmente para ser aprovado no curso ministrado por Larry. Seu chefe, que avalia o processo de promoção, alerta-o de que alguém está escrevendo cartas anônimas pondo em xeque a idoneidade de Larry. Uma empresa de discos alega que, ao não fazer nada, ele adquiriu a assinatura de uma coleção de álbuns e deve pagar pelo serviço. É demais esperar que as coisas façam sentido? Os adultos portam-se como crianças, ou como adultos demasiado civilizados. As crianças portam-se como adultos. A moral de Larry Gopnik está em xeque. Ser judeu, para Larry, significa assegurar-se de que seu filho tenha um *bar mitzvah*

e que aprenda ídiche na escola, e tentar ser um bom homem: bom marido, bom pai, bom trabalhador, bom vizinho, bom membro da comunidade. Ele deve, e o sabe, ser um homem sério.

Somos Judeus

Interagindo com tantas forças e entidades, campo gravitacional dos absurdos onde ações devem ter consequências não somente físicas, mas morais, Larry tenta agir conforme os fatos lhe demandam que aja. Um homem sério, afinal, não espera pelos milagres divinos, embora eles possam, naturalmente, ocorrer. Um homem sério, pai de família, conforme os costumes, em vez de sentar-se, esperando que as coisas se resolvam por si, assume sua responsabilidade, e sobe ao telhado num dia quente, acreditando que poderá consertar a televisão da casa. Ele sobe por uma escada, em direção ao telhado, e contempla. Carros passando. Jovens andando de bicicleta. A rua tranquila de um subúrbio de Minnesota. A vida tranquila de um mundo em ordem. Os filhos dos vizinhos jogando bola no quintal. Uma vizinha atraente tomando banho de sol nua. E uma antena, o caos. Uma antena é uma vara de metal, que recebe ondas de rádio, convertendo-as em sinais elétricos. Sintonia de dimensões, o mundo transmitido. Se Larry Gopnik fosse personagem de outro filme, possivelmente nesse momento ele teria subido ao terraço de algum arranha-céu, dando-se conta dos erros que cometeu. Ao invés, há o sol. O sol modorrento e fastidioso, que impregna, assedia e flerta com a loucura de cada um. O sol flerta com Larry, preso a uma antena de TV, num telhado, forçando-o à queda.

Na sequência seguinte, Larry é um homem que sofreu de insolação, pele avermelhada, aspecto cansado. Uma insolação que provoca miragem e, coadunada com o *raccord* meticuloso, associa o delírio da mente ensolarada de Larry com o mentaculus de Arthur Gopnik, amontoado de rabiscos e garatujas, ou o mapa de probabilidades do universo, como Arthur o descreve. O mentaculus, seu projeto pessoal, é tudo e diz de tudo: o mundo e o vazio. A música nos esclarece: algo está prestes a acontecer. Contudo, a cena no telhado nos lembra: nada realmente acontece. E vivemos nesse mundo. Universo de probabilidades. Essa é a esfera de seriedade que habitamos.

Envolto na névoa de confusões que embranquece seus óculos e turva-lhe a visão, Larry tem um diálogo esclarecedor com uma amiga, Mimi. Num piquenique familiar na praia,

ele lhe confia a respeito dos problemas que tem enfrentado, em especial a separação de Judith, que deseja obter um *get*- um divórcio na religião judaica. Larry está transtornado: “Tudo o que eu achava que era de um jeito, na verdade é de outro.” Mimi contemporiza, argumentando que esse pode ser o momento para se ver as coisas como realmente são, e que nem sempre é fácil decifrar o que Deus quer nos dizer. Mas há um bom augúrio: eles não precisam investigar sozinhos, afinal são judeus. Podem beber num milenar poço de tradições, podem contar com a experiência dos rabinos, para contar-lhes histórias de pessoas que tiveram no passado os mesmos problemas que eles enfrentam hoje. Para Larry Gopnik, a alternativa não soa tão natural, de início. Ele sabe que, como bom judeu, deve ser um homem sério. Mas, quando Judith o confronta em relação ao *get*, a ela ser uma *agunah*, ele é pego de surpresa. Tanto judaísmo, feito em linguagem ou ritos, não lhe é tão orgânico. Mas talvez não haja solução mais adequada para contornar a crise. Arthur aparece feliz, vindo de um banho de mar, anunciando categoricamente: “Se alguém pudesse engarrafar este ar, ganharia um milhão de dólares!”. Para Larry Gopnik, nada poderia ser mais vantajoso que obter experiência engarrafada, e saber como lidar com os problemas. Não apenas a experiência de um homem, por mais sábio que ele seja; a experiência de toda uma cultura, é o que parece. É isso, também, ser judeu. Tirar proveito de um patrimônio cultural incomensurável, da transmissão de experiências que não tem preço. Aprender com uma história, com uma imagem, com uma fábula. Ouvimos o som de uma porta batendo, como a porta fechada por Dora, no *shtetl* polonês. Esse é o indício de que iniciamos a travessia pelo mundo dos rabinos. Larry irá agora consultar-se com o primeiro rabino.

Os Rabinos

O rabino Scott, o primeiro rabino, é basicamente um rabino júnior, como ele próprio se proclama. Substitui o rabino sênior, Nachtner, em consulta a Larry Gopnik, por uma eventualidade. Evidencia-se isso quando, de pronto, ele demora a compreender o que é o *get*, que Judith tanto deseja. Não tem muita experiência de vida a oferecer e pode apenas brindar Larry com um discurso otimista, que é naturalmente derrotado pelos fatos. Pouco importa tentar ver o estacionamento como expressão da vontade de *Hashem*.

O segundo rabino, Nachtner, certamente tem mais sabedoria a compartilhar. Infelizmente, nem toda a sabedoria engarrafada é capaz de auxiliar Larry Gopnik a sair de sua

crise. Nachtner entende o conflito de Gopnik: como Deus fala conosco? Onde escavar a cultura material por ele deixada, como rastros do segredo da vida? Como saber o que fazer? Como orientar-se? Que pegadas podemos perseguir? Nachtner conta, então, a bizarra história dos dentes do *gói*. Um dentista judeu descobre gravado nos dentes de um paciente não judeu uma mensagem, escrita em hebraico. “Ajude-me, salve-me.” Que quererá dizer? Sinal de Deus? Uma convocação para ajudar o próximo? A história, por absurda que pareça, não é uma fábula; Sussman, o dentista, foi, também aflito, procurar o rabino Nachtner, tentando dar sentido àquilo. Mas o rabino não alivia a aflição, nem de Sussman, nem de Gopnik. E por um detalhe, simples, mas crucial: não sabemos. “Os dentes? Não sabemos. Sinal de *Hashem*? Não sabemos. Ajudar o próximo? Mal, não faria.” É simples assim. Larry, infelizmente, é um homem racional. É também comum, moderno e sério. *Precisa* saber. Quem não quer compreender as razões do sofrimento? (O judeu, mesmo sendo rabino – ou talvez especialmente *por isso* – segue fazendo perguntas.) E parece que a relação de Deus para com o homem é essa, justamente: por que nos faz urgir, arder pelas perguntas, se não nos provê respostas? Larry, não sabemos.

Há, contudo, uma explicação. Ela é evocada primeiramente por Freddy Riedenschneider, o advogado da esposa de Ed Crane, o barbeiro existencialista de “O Homem que Não Estava Lá”. Riedenschneider recorda do princípio da incerteza, teorizado pelo físico alemão Werner Heisenberg. Supostamente, na Física como na vida, quanto mais detidamente se examina um elemento, mais as condições de percepção alteram-se, e perde-se a precisão. Ao questionamento “O que aconteceu? O que está acontecendo?”, a resposta mais acurada possível é: “Não podemos *realmente* saber o que aconteceu, ou o que está acontecendo.” Não é surpresa que, em “Um Homem Sério”, o professor de Física Larry Gopnik também se remeta ao princípio da incerteza, embora por sonho, quando explica uma intrincada equação para seus alunos, antes de ser confrontado pelo fantasma de SyAbleman. E, embora seja nos sonhos que a responsabilidade se inicie, Larry é, infelizmente, incapaz de valer-se de uma preciosa informação, presente em sonho, que poderia, mesmo, ser uma revelação divina. Larry ainda precisa saber.

Devido a isso, a única informação preciosa que Larry recolhe de seu sonho é Sy, batendo-lhe a cabeça contra o quadro negro, após instigá-lo, dizendo que dormiu com sua mulher, aconselhando-o: vá ver Marshak. Marshak, o sábio. O mais respeitado e mais velho rabino da comunidade, que agora está praticamente aposentado, não realiza mais trabalho pastoral, apenas felicita semanalmente os meninos em seus respectivos *bar mitzvah*. E

Marshak é ocupado. Mesmo assim, Larry Gopnik o procura, com a esperança de que ele possa lançar alguma luz em seu caminho obnubilado. Nesse ponto da narrativa, a situação de Larry parece agravadamente mais complexa; SyAbleman morreu, mas ele segue vivendo com seu irmão no hotel *Jolly Roger*, já que sua esposa continua afetivamente ligada à memória daquele homem; problemas financeiros e legais, de toda ordem, tendo de ser equacionados junto a um advogado; problemas com Arthur. Larry *precisa* saber. E faz um apelo à secretária de Marshak: tem tentado ser um homem sério, seu pedido para ver o rabino não é frívolo. Há todo tipo de apuro em sua vida, e ele precisa de ajuda. A secretária consulta um Marshak muito ancião e tranquilo, numa imensa sala austera. Larry observa de longe, a porta aberta. Quando ela retorna, tudo o que diz é “O rabino está ocupado.” Desconcerto. Larry Gopnik tenta ainda argumentar: “Ele não parece ocupado.” A isso, ouve algo com o que não se pode mais argumentar: “Ele está pensando”. O rabino está pensando. E não há energia no corpo da racionalidade para medir forças com o mais nobre dos empreendimentos da vida da mente. O pensamento é soberano.

O Pensamento

Pensar, nos diz Hannah Arendt (2010), é diferente de conhecer. São faculdades que se filiam a buscas distintas: o conhecimento persegue a verdade; o pensamento acoessa o sentido. O ato de pensar diz respeito à capacidade humana de refletir sobre seu lugar no mundo, de interrogar pelo sentido, de questionar, face às experiências das quais não podemos nos despojar. O pensamento é fascinado, intrigado, pela possibilidade de encontrar o significado, segue-o, como o inseto procura a luz. E, no entanto, o pensamento é intrincado, difícil. Pensar cansa. “O pensamento é como a teia de Penélope, desfaz-se toda manhã o que se terminou de fazer na noite anterior.” (ARENDRT, 2010, p. 107). O pensamento é altivo, sofisticado, faz com que tenhamos que parar de fazer o que quer mais que estejamos fazendo. Não posso pensar enquanto frito um ovo. Não posso pensar enquanto preencho um formulário. Não posso pensar enquanto o mundo desaba sobre mim. Mas o pensamento não é exclusivo de um filósofo enclausurado num gabinete abarrotado de livros. Ou de um rabino. Marshak não pensa porque é rabino: é rabino porque pensa. E o pensamento não necessariamente produz um resultado sólido, diferente do conhecimento; sua atividade é muito pouco utilitária. Extremamente visceral, contudo. Pensar advém de uma necessidade

inexplicável, das entranhas. Pensar é a escolha que o homem é condenado a fazer quando atravessado pela lança da dor pungente. A essa escolha, é possível declinar. É possível mesmo não se aperceber de que a escolha nos foi apresentada. Mas o sentido que se persegue, no imerso do absurdo, é o caminho que o pensamento percorre.

Lá onde o pensamento se projeta para além daquilo a que, resistindo, ele está ligado, acha-se a sua liberdade. Essa segue o ímpeto expressivo do sujeito. A necessidade de dar voz ao sofrimento é condição de toda verdade. Pois sofrimento é objetividade que pesa sobre o sujeito; aquilo que ele experimenta como seu elemento mais subjetivo, sua expressão, é objetivamente mediado. (ADORNO, 2009, p. 24).

O pensamento é um contorno. Ele expressa uma dor. Mais que isso: o pensamento é talhado como forma de dor. Expressa dor justamente por constituir-se como tal. Pensar dói.

É fácil notar que Adorno não opera com a distinção de Arendt, entre verdade e conhecimento, sentido e pensamento. Não parece impreciso, mesmo assim, aproximar suas ideias acerca do pensamento. Os dois autores entendem que o pensamento é um momento da experiência de habitar o mundo. O pensamento, para aquele que o pratica, é esse posicionar-se, esse recusar-se ao absurdo, esse parar diante do mundo que não pára, que se revolve com muita pressa e truculência. O pensamento é a paralisação diante do tempo que não congela. O pensamento é anacrônico. O pensamento é ridicularizável. O pensamento é a hibernação da vida perante o furacão que se move em nossa direção. O tornado está vindo, os avisos foram dados, é inútil ignorar. E, mesmo assim, o pensamento, revestido de tanta ingenuidade, não está disposto a compactuar com o tornado. O pensamento é irascível, não parece haver outra escolha. Haverá busca de sentido de outra forma? Parece, nesse aspecto, que há acordo entre os dois teóricos alemães. Adorno, em algum momento, dirá, e isso certamente não se aparta da concepção de Arendt, que o pensamento, fosse ele perplexidade em forma de gente, perguntaria aturdido: “O que é tudo isso e para que tudo isso?”.

O Mal

Hannah Arendt informa que seu interesse por faculdades como o pensar, o querer e o julgar, que discute em “A Vida do Espírito”, advém da preocupação com o mal, assunto que abordou em outro momento (ARENDDT, 1963), referente ao julgamento de Adolf Eichmann, coronel nazista que se ocupou da logística da deportação e extermínio de judeus em campos de concentração durante o Holocausto. No discurso de Eichmann, Arendt nota

uma cessação da capacidade de refletir sobre os próprios atos. As justificativas de Eichmann, mecânicas, factuais, desprovidas de uma significação, portanto, impensadas, fazem com que Arendt qualifique suas ações como a habitação da “banalização do mal”. Os atos perversos, irrefletidos, escondidos nas cortinas da burocracia, seriam, assim, a procuração do mal. A banalidade, brotando nos cantos inesperados de vida, mostra que o mal é uma substância rasteira, à espreita, pronta a dar o bote, quando o pensamento é irrealizado. É decorrente desse encontro com o mal banalizado que Arendt ocupou-se de estudar as particularidades do pensamento, os caminhos da “vida da mente”¹.

Agora parece ser o momento de retomarmos o problema do mal na obra dos irmãos Coen e as duas tríades temáticas a que aludimos anteriormente. O mal, explícito ou banal, calculado ou ocasional, está no cerne da questão, para os irmãos. O mal não é a América, mas, no arenoso terreno das paisagens americanas, ali está ele, à espreita. Descampado de solidão, a América é o palco da tragédia, cenário da luta clássica entre as duas forças. Nos filmes de combate, o mal é personagem conhecida, mesmo que subvertida, inesperada, desastrada: o experiente pistoleiro aposentado, bonachão e cínico, que rompe um acordo imoral, pois o que lhe rege são seus princípios amorais, a busca de lucro mais venturoso, tenha ele que matar quem for pelo caminho (“Gosto de sangue”); o engraçado bando de vilões, o patético homem que planeja o sequestro de sua própria esposa e os homens-caricatura, contratados para empreender o crime, “por um dinheirinho” (“Fargo”); um homem inumano, aparentemente ridículo, cuja truculência é comparável à de uma peste, que orienta suas ações pelo sabor do ocasional, e que não pensa duas vezes antes de assassinar suas vítimas como se fossem gado (“Onde os fracos não têm vez”). Nos filmes de crise, o mal é a atmosfera desencantada, o ar gordo como a cruz que cada sujeito carrega nos ombros. Não se sabe bem onde o mal está, mas ele está, mal-estar, à espreita. Ele é diluído na água que todos consomem, no oxigênio que todos respiram. E o mal pode ser ridículo, cômico, podemos rir do mal. Podemos fingir que não está lá? O mal é mesclado ao bem, nesse caso. Talvez a ambiguidade das ações faça com que não possamos muito mais do que rir delas. O mal é, por definição, a vida da mente que nos é mostrada, um hotel em chamas, inferno particular, torneada a experiência caótica do sofrimento e da criação (“Barton Fink – Delírios de Hollywood”); o mal é a dessensibilização diante da vida absurda, que aceitamos por outras

¹ Não deverá ser coincidência que o título original do livro de Arendt seja “The life of the mind”, a mesma expressão que tanto inquieta Barton Fink e seu vizinho de quarto. Os tradutores da obra para o português informam que a opção por “espírito” ao invés de “mente” é feita de modo a ser mais fiel à filiação filosófica de Arendt.

possibilidades não se apresentarem disponíveis, é o questionamento existencial que acaba conduzindo à vida lúgubre, fantasmática: crise, no máximo, desatenta, silenciosa (“O homem que não estava lá”); o mal é o ensaio de mover-se num mundo que não responde, eis a estática de uma sintonia inatingível, quando a frequência da antena não pode captar adequadamente a informação que lhe é transmitida: mundo que nos é oferecido arruinado antes de termos chegado, pois, no passado ancestral, um erro nos convidou ao desastre. Coisas demais acontecem a esse homem simples, perguntas demais ele é induzido a fazer. Racionalidade demais o impele a um erro de lógica: procurar a verdade, quando deveria buscar sentido. A verdade, no mundo moderno, apresenta-se como anacronismo, se for buscada em forma de revelação. Deus revela a verdade por meio de sonhos, também, mas, mesmo quando isso ocorre, nós a ignoramos. O homem moderno deve buscar a própria verdade, por meio de si, fazê-la, dar voz à vida da mente. Mas, quando a vida da mente está em frangalhos, derretendo diante de tanto sol, o sentido, como a verdade, parece escapar de suas mãos ávidas. O mal se expressa como crise, também. O mal é ausência de algo impossível de ser precisado.

Todo esse encadeamento de ideias pode encontrar eco nas investigações de Buber (1992), acerca das origens do bem e do mal, desde a história de Israel, na Bíblia, e de lendas tradicionais do Irã antigo. Sucintamente, é possível resumir a argumentação do autor da seguinte forma: o bem e o mal são ações de naturezas fundamentalmente distintas. Num primeiro estágio – que é o que nos interessa na presente discussão –, fazer o mal não é algo pelo qual se opta voluntariamente: o mal é expresso negativamente, como a não escolha de fazer o bem. Ao analisar algumas das mais primitivas passagens bíblicas, como o conflito de Eva e Adão em relação à árvore do conhecimento, e o fratricídio cometido por Caim, o filósofo detecta que o mal é, fundamentalmente, falta de orientação, uma orientação por fazer o bem. A alma humana, no princípio, habita um universo de caos, turbilhão de possibilidades. Como pêndulo, balança-se à sua frente o bem, a orientação divina. Há, realmente, apenas um caminho, a opção por ele; a outra alternativa é o descaminho, o perder-se no caos, o não optar por coisa alguma – isso, eventualmente, é o que levará ao mal. O mal é, portanto, algo a que estamos sujeitos sempre, continuamente, quando distraídos. Na estrada que trilhamos, o corpo em combate, a vida da mente: é com o mal que flertamos, por estarmos vivos.

A acepção coeniana radicaliza o posicionamento de Buber. Não há garantias, nem mesmo do bem. A opção pelo bem não nos livra do mal, pelo contrário. O mundo é terreno desconhecido, repleto de acasos e de sujeitos que cometem erros, incapazes de refletir sobre a própria condição. Pensar é algo que raramente surge como opção. Mais frequente é o estado

de perplexidade, o qual, comumente, é identificado com o bem. Marge Grunderson não consegue simplesmente compreender por que Grimsrud agiu do modo como agiu, já que “há mais na vida que um dinheirinho” (“Fargo”); Ed Bell sente-se incapacitado, quando tem de escolher “fazer parte desse mundo”, mundo esse tão mais sangrento e amoral do que parecia à primeira vista (“Onde os fracos não têm vez”). Talvez essa perplexidade seja levada ao extremo, na crise experienciada por personagens como Barton Fink, Ed Crane e Larry Gopnik. Precisamos, ainda assim – não parece que nos seja dada alternativa –, fazer parte deste mundo.

O Desfecho

Por isso pensar, se, confrontados com tamanha perturbação, não vemos outra escolha, a não ser pensar. Por isso voltar-se para o patrimônio da cultura que compartilhamos, pedir auxílio ao rabino, fazer perguntas, se somos judeus.

As regras soturnas, contudo, são estabelecidas desde o começo. A fala em *off* de Loren Visser, prólogo de “Gosto de Sangue”, a primeira sequência da carreira dos irmãos Coen, anuncia o que está por vir, o que podemos esperar, desse passeio junto ao descampado da solidão, no Texas vasto e árido.

O mundo está cheio de queixosos. O fato é que não há garantias. Não me importa se você é o Papa, o presidente dos Estados Unidos ou o homem do ano. Algo sempre pode dar errado. Mas vá em frente, queixe-se, conte seus problemas ao seu vizinho, peça ajuda e veja-o sair correndo. Na Rússia, eles se organizaram de um jeito que cada um ajude o outro. Essa é a teoria deles, ao menos. Mas eu só conheço o Texas. E aqui... você está sozinho.

O primeiro plano deste discurso é baixo, fechado num pedaço de caminho, deixando que apareça o vasto céu e uma imensidão de estrada à frente, fragmento de pneu ao lado, como se apontasse o rastro de gente, um erro humano, um percurso difícil apresentando-se, pouco convidativo, mas único caminho que nos leva a alguma coisa. O caminho, ao que consta, é fazer parte deste mundo.

Pouco adianta fugir, como o vizinho: nosso destino é errar. Um andarilho segue caminhando. Um judeu segue exilado e, mesmo na terra prometida, não encontra garantias. O judeu é um homem que ri, fantasma polonês num *shtetl*, personagem de uma piada antiga, cineasta que acha graça no ilógico – algo, realmente, engraçadíssimo. Tudo pode sempre ficar

mais absurdo e, quando não se pode fazer algo além de rir, parece que rir é algo que nos pertence, ainda. Não que o riso seja remédio ou solução, mas, diante do sem sentido, é leveza bem-vinda. Na mais trágica das histórias, o cômico ressalta o absurdo da vida. O riso cínico dos irmãos não expressa felicidade ferida: ele acentua a perplexidade diante das coisas, do mundo do qual aceitamos fazer parte. Não podemos fugir, não podemos ignorar: mas podemos rir daquilo que é risível, contornar o que é contornável.

Nenhuma outra cena expressa melhor o paradoxo do que a conversa entre Larry Gopnik e o senhor Park, pai de Clive, o estudante coreano que está tentando suborná-lo para que o aprove, embora tenha sido reprovado no teste de aptidão. O senhor Park dá duas opções ao professor Gopnik: pode aceitar o dinheiro e aprovar Clive no curso; caso não aceite, será processado por ter difamado a família Park. Difamado como? Eles não tentaram realmente suborná-lo? Apenas se ele aceitar. Mas, senhor Park, isso não faz sentido! A resposta é brilhante: aceite o mistério. Há realmente outra possibilidade?

A sabedoria de Marshak não será transmitida a Larry Gopnik, mas a seu filho, Danny, durante o *bar mitzvah*. E tudo o que o mais sábio, mais sênior, mais professoral dos rabinos tem a dizer é recitar versos da canção que Danny já conhecia, e lembrá-lo de ser um bom menino. Quando, a verdade, descobre-se que é mentira; e toda a alegriaem você morre – então o quê? A resposta, o segredo, a verdade a serem revelados não estão realmente na sabedoria do rabino, mas numa rima fácil de uma canção popular, como Toledo (2011) nos recorda. Não há “a” solução. Há, sim, a possibilidade de aceitar o mistério, o que, por mais ilógico que pareça, soa também como uma alternativa menos angustiante.

A espiral do mal é incontornável. Tome seu tíquete para seguir pela estrada e veja, igual ao vizinho que foge, as paredes que se descolam, o mal-estar se esgueirando pelas bordas, como vento, inundando o trajeto de incerteza. Como quem pára para pensar e, portanto, se distancia; a câmera pode se afastar, mostrar que a estrada faz parte de um vale.

Nesse vale, alguma coisa ainda está lá, mesmo que se esconda, mesmo que a escondam. É um homem – e sua dor, que não pode ser subsumida. É o homem que porta a dor, e não o contrário. Esse homem ainda está lá, mesmo com o mal esgueirado pelos cantos, contaminando a terra prometida. Sua América particular, infectada por gotas vermelhas, pinga o que restou de alma.

De onde vêm os tiros? Às vezes disfarçados, outro tipo de bala. Rompem a carapaça, homem que se disfarça de paquiderme. Sangue sobre a neve. Sangue no deserto. Sangue que escalda da cabeça, como perguntas ou paredes que se rompem, interrompendo o

percurso. Esse homem arqueia-se, tem de carregar uma rocha, tudo praticamente o pressiona, e ele não deve, sabe muito bem, desafiar a Lei. Esse homem ainda erra, como se ele próprio fosse um erro, algo muito mal planejado – mal pensado, até. Dizem dele tudo, e tudo quer ser – comum, moderno, racional, sério. O mal-estar kafkiano está lá, e o homem encurva-se como corcunda. As costas arqueiam-se para suportar a dor que é dele, que é ele, e da qual não pode se despojar. Esse homem ainda anda – prometeram-lhe tanta coisa.

Ele ainda está lá.

Referências

ADORNO, T. W. (1966). *Dialética Negativa*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.

ARENDT, H. (1978). *A Vida do Espírito*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

_____. *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*. New York: The Viking Press, 1963.

BAECQUE, A. *Cinefilia: Invenção de um Olhar, História de uma Cultura*. São Paulo: Cosac Naify, 2010.

BENJAMIN, W. (1934). Franz Kafka. A Propósito do Décimo Aniversário de sua Morte. In: BENJAMIN, Walter. *Obras Escolhidas: Magia e Técnica, Arte e Política*. São Paulo: Brasiliense, 1994.

BÍBLIA. Jó. Português. *A Bíblia Sagrada: Antigo e Novo Testamento*. Brasília: Sociedade Bíblica do Brasil, 1969.

BUBER, M. (1952). *Imagens do Bem e do Mal*. Petrópolis: Vozes, 1992.

CICCARINI, R. *A Visão de Mundo e de Cinema dos Irmãos Coen: Um Estudo da Narrativa Cinematográfica de Joel e Ethan Coen a Partir da Análise de Gosto de Sangue e Barton Fink*. Dissertação (Mestrado). Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2009.

CONARD, M. T. Introduction. In: _____. (Org.). *The Philosophy of the Coen Brothers*. Lexington: The University Press of Kentucky, 2009.

JOHNSON, P. *História dos Judeus*. Rio de Janeiro: Imago, 1995.

MAYER, G. Introduction: Readings on Film Noir. In: MAYER, G.; McDONNELL, B. *Encyclopedia of Film Noir*. Westport: Greenwood, 2007.

SCLIAR, M. *A Condição Judaica*. Porto Alegre: L&PM, 1985.

TOLEDO, J. Um Homem Sério: Sinfonia do Imponderável. *Filmes Polvo: Revista de Cinema*. 2011. Disponível em: http://www.filmespolvo.com.br/site/artigos/corte_seco/981
Acesso em: 26 set 2011.

UM Homem Sério. Direção: Joel e Ethan Coen. Produção: Joel e Ethan Coen. Intérpretes: Michael Stuhlbarg; Richard Kind; Sari Lennick; Fred Melamed; Aaron Wolff e outros. Roteiro: Joel e Ethan Coen. Música: Carter Burwell. Los Angeles: Universal Pictures, 2010. 1 DVD (106min).

WANDERING IN THE VALLEY OF EVIL: JUDAISM AND THINKING IN “A SERIOUS MAN”

ABSTRACT:

We present here one of the three essays that compose the dissertation of the first author's, which was advised by the second one. The dissertation investigated the idea of “damaged life”, thought by Adorno, through the field of cinema. In this essay, the movie taken as object of study is “A Serious Man” (2009), by Coen Brothers. Through the analysis of the film's *mise en scène* and one brief look on the filmmakers' filmography, we understand that the movie offers evidence to think the “damaged life” as a symptom of modernity. The peculiarity of the brothers Coen's cinema is concerned about the problem of evil, which is expressed by the villain character on the combat films and by the culture on the crisis films. An integrant of this second category, “A Serious Man” allows a reflection about the authors' perspective and modernity, by looking on jewish culture and highlighting the problem of thinking. We underline the essayistic quality of the text, understanding that its form suits the kind of reflection we intend to pursue.

KEYWORDS: Cinema. Coen Brothers. Judaism. Thinking. Damaged Life.

ERRERDANS LA VALLÉDU MAL: JUDAÏSME ET PENSEEDANS “UM HOMME SERIEUX”

RESUMEN:

Nous présentons ici l'undestoisessais qui comprenait la thèse de maîtrise du premier auteur, orientée par la deuxième. La thèse est constituée par la recherche de l'idée de "vie endommagée", pensée par Adorno, à travers du champ du cinéma. Dans cet essai, le film que nous prenons comme objet d'étude est "Un Homme Sérieux", par les frères Coen. Par l'analyse de mise en scène cinématographique de cette œuvre et par une brève observation sur la filmographie de les cinéastes, nous comprenons que le film offre indices pour penser la "vie endommagée" comme symptôme de la modernité. La particularité du cinéma des frères Coen est d'extraire du problème du mal, exprimé par la figure du méchant, dans les films de combat, et par la culture, dans les films de crise. Partie intégrante de cette deuxième catégorie, "Un Homme Sérieux" permet de la réflexion sur la vision du monde de leurs auteurs et sur la modernité, pour traiter de la culture juive et mettre en lumière le problème de la pensée. Nous soulignons la qualité essayiste du texte, pour comprendre que sa forme est appropriée au type de réflexion que nous poursuivons.

MOTS-CLES: Cinéma. Frères Coen. Judaïsme. Pensée. Vie Endommagée.

Recebido em 08-05-2012.

Aprovado em 09-12-2012.

© 2012 *Psicanálise & Barroco em revista*

www.psicanaliseebarroco.pro.br

Núcleo de Estudos e Pesquisa em Subjetividade e Cultura – UFJF/CNPq

Programa de Pós-Graduação em Memória Social – UNIRIO.

Memória, Subjetividade e Criação.

www.memoriasocial.pro.br/proposta-area.php

revista@psicanaliseebarroco.pro.br www.psicanaliseebarroco.pro.br/revista

Psicanálise&Barroco em revista

(ISSN:1679-9887)

www.psicanaliseebarroco.pro.br/revista

Volume 10, Issue 02: december, 2012

Table of Content

Editorial07

Denise Maurano e Francisco R. de Farias

Articles

AN ARTICULATION BETWEEN THE CONCEPT OF TRAUMA AND THE CONCEPT OF SOCIAL MEMORY: THE WORKING-THROUGH OF THE TRAUMATIC EXPERIENCE.....18

Flavia de O. Friedl e Francisco Ramos de Farias

FROM LISTENING TO WRITING: THE CONSTRUCTION OF A CLINICAL CASE IN PSYCHOANALYSIS.....42

Débora Franke e Jerto Cardoso da Silva

Reflexions on the normal and pathological and the ethics of psychoanalysis.....61

Claudia Ciribelli Rodrigues Silva

DISCOVERY OF FAITH, CASTRATION AND DEATH ON THE CYBER MACHINE.....73

Fabíola Menezes de Araújo

NOTES ON MYSTICAL EXPERIENCE AND THE FEMININE IN PSYCHOANALYSIS.....88

Pedro Teixeira Castilho

DELEUZE: "HOW TO CREATE A BODY WITHOUT ORGANS?"	113
<i>Bárbara Lucchesi Ramacciotti</i>	
THE DIFFERENCES IN MEMORY IN THE RANGE OF FREUDIAN WORK: CONTRIBUTIONS TO THE THEORY OF TRAUMA	127
<i>Diego Frichs Antonello e Jô Gondar</i>	
"EITHER I DON'T THINK OR I AM NOT": A DISCUSSION ABOUT THE SUBJECT	142
<i>Nilda Martins Sirelli</i>	
NEUROSIS AND PSYCHOSIS: SIMILARITIES AND DIFFERENCES IN THE FREUDIAN PERSPECTIVE	165
<i>Michele Poletto</i>	
THE BAT-SIGNS: an analysis of the character from semiotics and psychoanalysis perspectives	178
<i>Tiago Alves de M. Sarmiento e Alinne Nogueira Silva Coppus</i>	
WANDERING IN THE VALLEY OF EVIL: JUDAISM AND THINKING IN "A SERIOUS MAN"	194
<i>Adriano Bier Fagundes e Analice de Lima Palombini</i>	
<u>Contents</u>	218
Sommaire	220
Instruções aos autores	222

Psicanálise&Barroco em revista

(ISSN:1679-9887)

www.psicanaliseebarroco.pro.br/revista

Volume 10, Numéro 02: Édition décembre 2012

Sommaire

Editorial 07

Denise Maurano e Francisco R. de Farias

Articles

**UNE ARTICULATION ENTRE LES CONCEPTS DE
TRAUMATISME ET MEMOIRE SOCIAL: AN ELABORATION
DE L'EXPERIENCE TRAUMATIQUE**.....18

Flavia de O. Friedl e Francisco Ramos de Farias

**DE L'ECOUTE A L'ECRITURE: LA CONSTRUCTION DU CAS
CLINIQUE EN PSYCHANALYSE**..... 42

Débora Franke e Jerto Cardoso da Silva

**Réflexions sur le normale et pathologique et éthique de
la psychanalyse**..... 61

Claudia Ciribelli Rodrigues Silva

**LA DECOUVERTE DE CIBLES, LA CASTRATION ET LA
MORT À LA MACHINE CYBERNÉTIQUE**..... 73

Fabíola Menezes de Araújo

**REMARQUES SUR L'EXPERIENCE MYSTIQUE ET LE
FÉMININ DANS LA PSYCHANALYSE**..... 88

Pedro Teixeira Castilho

DELEUZE: "COMMENT CRÉER UN CORPS SANS ORGANES"?	113
--------------------------------------------------------------	-----

Bárbara Lucchesi Ramacciotti

LES DIFFÉRENCES DANS LA MÉMOIRE DANS LE CADRE DE L'OEUVRE FREUDIENNE: CONTRIBUTIONS À LA THÉORIE DU TRAUMA	127
-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

Diego Frichs Antonello e Jô Gondar

JE NE PENSE PAS QUE CE SOIT OR'M PÁS": UNE DISCUSSION SUR LE SUJET	142
---------------------------------------------------------------------------------	-----

Nilda Martins Sirelli

NÉVROSE ET PSYCHOSE: RESSEMBLANCES ET DIFFÉRENCES SOUS LA PERSPECTIVE FREUDIENNE	165
----------------------------------------------------------------------------------------------	-----

Michele Poletto

LES SIGNES DE BATMAN: un analyse du caractère du point de vue de la sémiotique et de la psychanalyse	178
------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

Tiago Alves de M. Sarmiento e Alinne Nogueira Silva Coppus

ERRERDANSLA VALLÉDU MAL: Judaïsme et Penséedans "Um Homme Sérieux	194
--------------------------------------------------------------------------------	-----

Adriano Bier Fagundes e Analice de Lima Palombini

<u>Contents</u>	218
------------------------------	-----

Sommaire	220
-----------------------	-----

Instruções aos autores	222
-------------------------------------	-----