

# **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**

Alinne Nogueira Silva Coppus (UFJF)  
Cláudia Bodin (Universidade de Paris VII)  
Daniela S. Chatelard (UNB)  
Lucia Maria de Freitas Perez (UERJ)  
Nadiá de Paulo Ferreira (UERJ)  
Mariângela Máximo Dias (UERJ)  
Sonia Leite (UERJ)  
Cristina Monteiro Barbosa (UFRJ)  
Miguel Angelo (UNIRIO)  
Hélia Freitas (CEFET)  
Valéria Wilke (UNIRIO)  
Sandra Vilma Paes Barreto Edler (UFRJ /SPID)

**Equipe técnica**

Revisores de normas técnicas de publicação:  
Débora de Oliveira Vasconcelos, Geysa Bastos Mariano e Vinícius Mendes Ribeiro.  
Revisora 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@psicanaliseebarroco.pro.br

# **Psicanálise & Barroco em revista**

Ano 10, Número 01: Edição julho de 2012

Rio de Janeiro, RJ.

# Psicanálise & Barroco em revista

(ISSN:1679-9887)

*www.psicanaliseebarroco.pro.br/revista*

Ano 10, Número 01: Edição julho de 2012

## Sumário

**Editorial** ..... 06

*Denise Maurano e Francisco R. de Farias*

### **Artigo**

**Caminhos da Memória Social do Hospital de Custódia e tratamento Heitor Carrilho: uma investigação filosófica**..... 13

*Diana de Souza Pinto e Uriel Massalves de Souza do Nascimento*

**A recordação infantil e a constelação parental de Leonardo da Vinci: psicanálise, constituição subjetiva e biografia**..... 36

*Douglas Emiliano Batista*

**O paradoxo da coexistência de saberes: psicanálise e o poder judiciário**.....60

*Felipe Barreto Nery Coutinho*

**Agas conforme o teu desejo?- Uma reflexão sobre as relações amorosas segundo Lacan**.....73

*Ronaldo Manzi Filho*

**A escrita na loucura: uma questão de inscrição**.....85

*Silvana de Oliveira Tatto e Marcos Pippi de Medeiros*

<b>Morte, angústia e família: considerações psicanalíticas a partir de uma unidade de terapia intensiva.....</b>	<b>97</b>
<i>Camilla Araújo Lopes Vieira e Gardênia Holanda Marques</i>	
<b>O inconsciente lacaniano.....</b>	<b>109</b>
<i>Joyce Bacelar Oliveira</i>	
<b>A dualidade do imaginário, entre Eros e Tânatos.....</b>	<b>122</b>
<i>Julio Cesar Lemes de Castro</i>	
<b>Tornar-se analista.....</b>	<b>139</b>
<i>Lavínia Carvalho Brito Neves</i>	
<b>Theodor W. Adorno e a esperança no progresso.....</b>	<b>148</b>
<i>Sandra Faria de Resende Nascimento &amp; Kety Valéria Simões Franciscatti</i>	
<b>O grande dragão vermelho: paranoia e psicose.....</b>	<b>163</b>
<i>Socorro de Fátima Pacífico Barbosa &amp; Thays Rochelle Carvalho Figueredo</i>	
<b><u>Resenha</u></b>	
<b>Em torno de um olhar impossível.....</b>	<b>187</b>
<i>Vanisa Maria da Gama Moret Santos</i>	
<b><u>Contents</u>.....</b>	<b>190</b>
<b>Sommaire.....</b>	<b>192</b>
<b>Instruções aos autores.....</b>	<b>194</b>

# Psicanálise&Barroco em revista

(ISSN:1679-9887)

[www.psicanaliseebarroco.pro.br/revista](http://www.psicanaliseebarroco.pro.br/revista)

## Editorial – Revista n.º 19

Nossa revista *Psicanálise & Barroco* chega ao décimo ano de sua existência. O percurso até aqui, embora pleno da grande satisfação de veicular artigos, resenhas e ensaios de grande qualidade, favorecendo além de proficuas trocas entre pesquisadores, o deleite dos leigos e interessados nos temas que abordamos, promovendo a transmissão do saber de modo a valorizar desde o princípio a conexão da psicanálise com a arte, a ciência e a cultura, contou com inúmeros percalços.

A revista, originalmente vinculada ao Núcleo de Estudos e Pesquisa em Subjetividade e Cultura da Universidade Federal de Juiz de Fora – UFJF/MG, migrou para a linha de pesquisa *Memória, Subjetividade e Criação* do Programa de Pós-Graduação em Memória Social, ampliando sobremaneira, suas conexões de modo a consolidar sua vocação transdisciplinar. Assim, passamos a receber com fluência ainda maior, artigos do campo da memória social, da filosofia, da literatura, dentre outros.

As dificuldades de nossas condições técnicas, a escassez orçamentária para sustentação da revista, não nos fizeram recuar. Muito pelo contrário, avançamos sempre. Aumentamos e renovamos nosso quadro de pareceristas, aumentamos a quantidade de artigos em cada número e melhoramos a qualidade da revisão e formatação dos mesmos. Tudo isso, contando com a adesão de profissionais de alta qualidade que resolveram encampar a causa de nossa revista.

Encontramo-nos num momento de profundo reconhecimento e **gratidão** a todos que nos acompanharam em algum momento de nosso percurso e a todos que continuam incansavelmente a aderir a nossa causa, colaborando de inúmeras maneiras.

Para além e aquém do furor quantitativo e produtivista que assolou a academia e todas as suas produções, pudemos nos manter fiéis aos princípios que nortearam a fundação desta revista. Podemos nos orgulhar da contribuição que ela prestou e vem prestando à comunidade científica.

Queremos ampliar ainda mais, queremos agregar mais recursos, queremos aumentar nossa divulgação. Temos sede de modernização. Por isso nossas portas estão sempre abertas a todos que são mordidos pela paixão pela escrita e por sua veiculação. Os convidamos a trabalharem conosco. Em tempos de redes de diversas naturezas, tentamos favorecer aqui uma rede de trabalho, onde o rigor do saber não se deixe engessar pela burocracia acadêmica, ainda que respeite seus métodos.

Não acreditamos numa ciência sem criação. Não concebemos a psicanálise sem invenção. Não vislumbramos a arte sem subversão. Não defendemos o engessamento da concepção de subjetividade, da memória, muito menos da memória social. Não recomendamos uma relação com a filosofia, ou com a literatura, ou com as ciências sociais, sem o acolhimento do eco do dinamismo da vida.

Embora todos os trabalhos por nós publicados sejam de responsabilidade de seus autores, nossos leitores podem estar certos que não somos omissos e descomprometidos com o que publicamos. Se acolhemos um trabalho, via sua publicação, é porque em alguma medida vislumbramos nele uma possibilidade de transmissão de nossos princípios.

Assim sendo, passamos a apresentação desse novo número para o qual, homenageando o programa que nos acolheu, escolhemos como texto de abertura o trabalho que privilegia a temática da Memória Social. Trata-se do artigo *Caminhos da Memória Social do Hospital de Custódia e tratamento Heitor Carrilho: uma investigação filosófica*. Nele, Diana de Souza Pinto e Uriel Massalves do Nascimento propõem um interessante cruzamento entre aspectos da fenomenologia de Heidegger e um modo de investigação da Memória Social. O conceito de armação nesse filósofo vem servir de instrumento metodológico para se pensar como uma Memória se constrói numa instituição cuja natureza visa o esquecimento dos internos.

O próximo texto também se vincula a questões da memória, já que tem como título *A recordação infantil e a constelação parental de Leonardo da Vinci: psicanálise, constituição subjetiva e biografia*. Mas esta aparece enfocada a partir de outra perspectiva. Aproveitando os cem anos de publicação do estudo de Freud sobre o artista, Douglas Emiliano Batista, tomando tal estudo como a contribuição que a psicanálise traz por sua concepção de constituição subjetiva, considera que esta propiciou importante elucidação do enigma da vida e obra de Leonardo, na valorização de sua infância como berço das motivações que parecem tê-lo guiado em suas incontáveis produções tanto artísticas quanto científicas. Salienta que Leonardo pode despontar na biografia de Freud como na justa

medida de um sujeito que ainda que tributário de uma forma histórica de socialização, não se limitou as contingências das tradições.

Em sequência, lhes apresentamos o instigante artigo *O paradoxo da coexistência de saberes: psicanálise e o poder judiciário* de autoria de Felipe Coutinho. Nele, o autor abordando a coexistência de saberes no âmbito da rede pública, a partir de uma situação ocorrida no Centro de Acolhimento à Infância e à Adolescência (CAIA), organização não governamental do município de Juiz de Fora (MG) faz uma reflexão que entrecruza uma política que ocupa-se do público, seja no âmbito da saúde, da educação, etc. com o que se pode pensar acerca da posição do analista nesse âmbito. Se o discurso jurídico sustenta o direito de todos em detrimento do direito de Um. O desejo do psicanalista não pode se furtar ao olhar sobre a singularidade, focalização do Um em relação a todos.

Por esse olhar sobre o Um, chegamos ao artigo de Ronaldo Manzi Filho que se apoia na contribuição lacaniana entre 1956 e 1961 para fazer uma análise do modo como as relações amorosas se estabelecem em nossos dias, com a ênfase na fixação imaginária do objeto de investimento libidinal, diferentemente do que se passava com os antigos, que mais voltados para a tendência do que para o objeto se encontrariam menos presos ao ciclo alienante que faz prevalecer o registro imaginário, com todas as suas armadilhas narcísicas. No texto intitulado *Agas conforme o teu desejo?- Uma reflexão sobre as relações amorosas segundo Lacan*, o autor recorre ao estudo da ética da psicanálise para localizar o lugar ocupado pelo desejo em sua dimensão trágica, para tecer considerações muito pertinentes tanto sobre a função do psicanalista quanto sobre a contemporaneidade.

Nessa mesma perspectiva de valorização da singularidade, na sequência, lhes apresentamos o artigo de Silvana Tatto e de Marcos Medeiros, *A escrita na loucura: uma questão de inscrição*. O mesmo trata da escrita como via de possibilidade de inscrição subjetiva buscando contribuir com o estudo da psicose e de sua clínica. Os autores defendem que o “psicótico ao escrever cria um corpo, um nome público, uma vida, uma forma de transmissão de algo que possa ser compartilhado.” Desse modo, a escrita na psicose, que não é uma escrita qualquer, viria em suplência a uma carência no registro simbólico, lhe possibilitando barrar a invasão do exterior que o ameaça todo o tempo.

Enveredando ainda pelo viés da Clínica, encontramos o artigo *Morte, angústia e família: considerações psicanalíticas a partir de uma unidade de terapia intensiva* de Camila Araujo Lopes Vieira e Gardênia Holanda Marques que é bastante ilustrativo, no sentido de focalizar um aspecto particular de pessoas que se encontram em terapia intensiva: a

compreensão do processo de acompanhamento da parte de familiares do doente. Destacam as autoras que é possível realizar uma escuta psicanalítica, nessas condições, considerando o dispositivo clínico como um espaço virtual no qual se instala a transferência, como também tem lugar a associação livre e a atenção flutuante.

A finalidade dessa escuta, enfatizam as autoras, consiste em possibilitar um tipo de reorganização psíquica, quando é criado um espaço de expressão para a experiência dolorosa de quem acompanha um familiar doente, especialmente, ante a possibilidade iminente da morte.

O texto discorre, numa escrita convidativa à leitura, sobre o cotidiano de um paciente em uma UTI, experimentando angústias intensas em relações às múltiplas sinalizações da morte, diante também das angústias e expectativas de seus familiares. A esse respeito advertem as autoras que a função do psicanalista, ao se fazer presente na instituição, deve ser a de ter o “cuidado de não ser tentado a combinar certa quantidade de análise com alguma experiência sugestiva”. Isto que dizer que não se deve lançar mão de estratégias com o objetivo de obter resultados mais rápidos, pois assim haveria o distanciamento da prática psicanalítica. Enfim, as autoras apresentam a UTI como um lugar da ordem do indizível, do não sabido; caracterizado por uma engrenagem em prol da vida. No entanto, nada há que seja, nesse lugar, um suporte para a morte.

O artigo de Joyce Bacelar Oliveira faz uma aproximação epistemológica à clínica pelo fato de problematizar o inconsciente já a partir de seu título: *O inconsciente lacaniano*. A tese da autora consiste em uma articulação entre a estrutura do inconsciente e o advento do sujeito desejante. Para tanto, o campo da Linguística é visitado visando a situar o modo como Lacan aborda esse conceito. Daí então são tecidas considerações, no sentido do estabelecimento de comparações, entre os mecanismos propostos por Freud, a respeito do processo de elaboração onírica: a condensação e o deslocamento, ao mesmo tempo em que é traçado um paralelo com os conceitos linguísticos metáfora e metonímia. Assim a autora sustenta que, de posse desses instrumentos conceituais, Lacan contextualizou o inconsciente em uma nova configuração. Mas, devido à complexidade desse conceito Lacan recorreu também a Topologia. Um aspecto a ser considerado é o destacamento feito pela autora de dois momentos na teoria e na clínica lacaniana: “a clínica que privilegiou a lógica do significante nos processos inconscientes e a clínica do real”. Conclui que a diferença entre esses dois momentos na clínica reside no dato de Lacan ter apontado, no segundo momento, “um além da palavra, o indizível, o que não tem nome, nem nunca terá”. Por se tratar de uma

argumentação contundente, justifica-se a leitura para descobrir a aproximação teórica sobre esse conceito: o inconsciente.

Seguindo o escopo da problematização epistemológica encontramos o artigo de Julio Cesar Lemes de Castro intitulado *A dualidade do imaginário, entre Eros e Tânatos*, no qual é feita uma discussão, bem consistente, entre a ambiguidade do imaginário e a dualidade pulsional. O autor passeia pela fase do espelho para nela situar o processo que oscila entre a identificação e a rivalidade no encontro do *infans* com sua imagem. O ponto argumentativo apresentado parte da articulação entre a tópica do imaginário e a pulsão, momento em que o autor desenvolve sua tese assinalando que o imaginário canaliza a libido e assim está a serviço de Eros, mas também assume aspectos agressivos, colocando-se do lado da pulsão de morte. Eis a tônica utilizada no desenvolvimento das ideias trabalhadas no texto de forma brilhante e original.

Ainda no terreno da metapsicologia o artigo *Tornar-se analista* de Lavínia Carvalho Brito Neves discute uma questão que sempre inquietou e ainda inquieta os analistas: a especificidade da formação do psicanalista. A autora apresenta-nos um roteiro para refletir essa questão, considerando o processo de análise pessoal e a passagem da condição de analisante a de analista.

O ponto de partida de suas formulações é o pensamento freudiano, de onde são cotejados aspectos operadores conceituais em diferentes momentos da obra. Em relação à fase final do pensamento freudiano é sinalizado que, no que concerne à formação do analista, “o que se aprende na transferência não se esquece” indicando assim a dinâmica do dispositivo analítico como o lugar estabelecido pelo analista para conduzir o trabalho com o analisante. Por esse viés, a autora estabelece uma relação entre o fim de análise, pensado como a travessia da fantasia, porém compreendido como uma possível encenação do objeto causa de desejo e o desejo do analista. Daí focaliza o real da experiência, enfatizando que se trata de uma formação infinita e permanente. Essa conclusão é fundamentada no pensamento de Lacan apresentado em relação à demanda de um sujeito que afirma seu desejo em termos de querer ser analista, razão pela qual o tornar-se é trabalho entendido como o ponto chave da formação, sugerindo assim que esse querer nunca encontra seu término, ou seja, o analista, como afirma a autora, torna-se analista todos os dias em que ouve um analisante.

No espírito da perspectiva interdisciplinar apresentamos o artigo *Theodor W. Adorno e a esperança no progresso* de Sandra Faria de Resende Nascimento e Kety Valéria

Simões Franciscatti que trabalham a noção de progresso em uma articulação à noção de esperança no âmbito da Filosofia.

As autoras fazem um rastreamento no pensamento de Adorno para situar, direta ou indiretamente, os momentos nos quais o conceito de esperança é aventado, pois não aparece claramente em sua obra. No intuito de trabalhar as contribuições de Adorno são tecidas considerações acerca da ideia de progresso de modo a situar essa ideia como uma grande armadilha para o homem na segunda metade do século XX, uma vez que tal ideia exige, necessariamente, o redimensionamento da razão e de suas certezas. Por esse motivo, a esperança no progresso é apresentada como uma alternativa desesperada.

Não obstante, feito esse esclarecimento, o acento colocado pelas autoras recai na ideia de esperança, mas desvinculada da concepção de algo transcendental, para ser analisada em um contexto relacional que congregue o homem, a sociedade, a natureza e a cultura. Enfim, concluem as autoras que a esperança refere-se à “potencialidade humana de busca pela liberdade, o que implicaria seu progresso”. Assim a articulação entre os dois conceitos é devidamente construída a partir de argumentos que consideram a configuração da ordem social.

O último artigo desse número intitulado *O grande dragão vermelho: paranoia e psicose*” é de autoria de Socorro de Fátima Pacífico Barbosa e Thays Rochelle Carvalho Figueiredo. Nele as autoras realizam um passeio pelo cinema, literatura e psicanálise, abordando, de forma bastante interessante, um personagem que teve e ainda tem expressão considerável no século XX, em termos da dificuldade de entendimento das motivações de suas ações criminosas: o *serial killer*. Muitos foram os pensadores que tentaram explicar as razões pelas quais alguém se encarrega da prática de assassinato em uma sequência infundável. O que dizer de alguém que toma ofício matar? Eis a pergunta que o texto se ocupa em responder, partindo de uma metodologia de trabalho, demonstrando como a arte cinematográfica incorporou conceitos da psicanálise, para trabalhar questões relativas a determinados criminosos que colocam em xeque as explicações teóricas até então conhecidas em vários campos do saber científico e também do senso comum.

Nesse contexto a literatura policial é convocada, tanto no âmbito do roteiro de filmes quanto de textos que podem ser lidos a partir do instrumental teórico da psicanálise. Essa conjunção leva as autoras a analisarem o personagem principal desse filme, considerando a paranoia. Nesse sentido é feita uma reflexão entre a paranoia e a psicose numa escrita que convida o leitor a acompanhar o empreendimento realizado. A conclusão

apresentada é a de que, nos crimes do *serial killer*, pode ser destacado um ponto de reflexão: é insuportável ao sujeito reconhecer seu eu e seus desejos destrutivos. Esse é o argumento do qual as autoras se valem para explicar as motivações do *serial killer* a luz das considerações formuladas a partir da teoria psicanalítica. A falta de reconhecimento e a incapacidade de avaliação do alcance da destrutividade do desejo levam o *serial killer* a ação na forma de uma paixão enlouquecida que por nada se apazigua.

Finalizamos esse número com a resenha de Vanise Maria da Gama Moret Santos, intitulada *Em torno de um olhar impossível*, sobre o livro de Paulo Proença *Em torno de Alberto Giacometti*. Vania apresenta, em uma construção de uma escrita bem contundente a obra de Paulo Proença, destacando e trabalhando os aspectos que a caracteriza: a articulação entre a arte, a ética e a psicanálise. Vale a pena conferir!

Denise Maurano  
Francisco Ramos de Farias

© 2012 *Psicanálise & Barroco em revista*  
[www.psicanaliseebarroco.pro.br](http://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](http://www.memoriasocial.pro.br/proposta-area.php)

[revista@psicanaliseebarroco.pro.br](mailto:revista@psicanaliseebarroco.pro.br)

[www.psicanaliseebarroco.pro.br/revista](http://www.psicanaliseebarroco.pro.br/revista)

**CAMINHOS DA MEMÓRIA SOCIAL DO HOSPITAL DE CUSTÓDIA E  
TRATAMENTO HEITOR CARRILHO:  
uma investigação filosófica**

*Diana de Souza Pinto*<sup>\*</sup>  
*Uriel Massalves de Souza do Nascimento*<sup>\*\*</sup>

**RESUMO:**

Será investigado o olhar do pesquisador em Memória Social a partir da perspectiva fenomenológica heideggeriana. Para tanto, a investigação será dividida em três partes: a primeira visará uma explicação sobre conceitos-chave para entender a perspectiva de Heidegger sobre a essência da técnica; num segundo momento será analisada a nota de campo de inspiração etnográfica produzida por uma das pesquisadoras do grupo do qual os autores fazem parte a partir do conceito de armação; num terceiro momento será feita a discussão sobre Memória Social a partir do conceito de armação e do caso específico. O objetivo da investigação é demonstrar em que medida o olhar de um pesquisador em Memória Social, sobre uma instituição cuja natureza visa ao esquecimento dos internos, pode construir uma Memória que se funda no que Heidegger chamou de armação.

**PALAVRAS-CHAVE:** Hospital de Custódia e Tratamento Heitor Carrilho. Filosofia. Memória Social. Heidegger. Armação. Técnica.

---

\* Doutora em Ciências da Saúde pela Universidade Federal do Rio de Janeiro. Atualmente é professora adjunta IV da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, atuando como pesquisadora e docente no Programa em Pós-Graduação em Memória Social. End: Rua dos Oitis 72/802, Gávea, RJ, 22451-050. Email: dianap@globo.com

\*\* Bacharelado em andamento em Filosofia. Participou como bolsista do programa PROEXT-UNIRIO, no qual atuou com *surveys* diagnósticos junto à comunidade. Atua hoje como bolsista de Iniciação Científica junto ao PPGMS/UNIRIO, no qual pesquisa Loucura, Crime e Memória Social de uma perspectiva fenomenológica. End: Rua Ari Silveira, 135, Casa 3 Porto Novo, São Gonçalo, RJ, 24435-740. Email: uriel\_991@hotmail.com.

## Introdução

A Memória Social, enquanto campo de saber, é palco de algumas disputas de conceituações. Nas palavras de Gondar (2005, p. 15) “como os problemas não param de surgir, no campo da memória social o conceito está sempre por ser criado”. Isto posto, temos que a Memória não é estanque, mas, antes, processual e composta, móvel e reestruturável. Até aí apenas chegamos à definição de que a Memória Social não se define, mas, antes, é uma *μετα* (meta) no sentido daquilo pelo qual se passa para se poder ir além. Porém, como é composta a Memória Social das instituições que já nascem de uma visão-de-mundo que são estranhas a essa noção, a exemplo de um manicômio judiciário? Quais as dificuldades encontradas pelo pesquisador em Memória Social ao compor a Memória dessas instituições? Como ele é afetado por tudo isso? São essas perguntas que, neste artigo, visamos a responder tomando o Hospital de Custódia Heitor Carrilho. Para tanto, tomaremos como base o texto “A questão da técnica” de Heidegger e os conceitos ali presentes, para analisarmos uma nota de campo produzida por uma das pesquisadoras que compõe o grupo de pesquisa do projeto “A construção de narrativas acerca da memória social no Hospital de Custódia e Tratamento Psiquiátrico Heitor Carrilho” (UNIRIO/CNPq), buscando vislumbrar caminhos para a seguinte questão, que abarca as perguntas acima relacionadas: como é possível compor uma Memória de uma instituição que nasce visando ao esquecimento dos internos?

Nossa pesquisa coloca-se na interface entre duas perspectivas: a teórica e a empírica. Para que possamos prosseguir na teórica, é necessário ter em mente que o método filosófico de Heidegger segue a peculiaridade de utilizar palavras do cotidiano alemão em sentidos polissêmicos e, dessa polissemia, extrair consequências. À medida do possível, essa polissemia será esclarecida ou, pelo menos, indicada ao longo do artigo.

No caso da face empírica da pesquisa, cabe destacar que ela possui inspiração etnográfica. Esta inspiração implica incursões ao campo e uma produção de experiências que são materializadas num documento de nome sugestivo: notas de campo. Nessas notas, devemos, enquanto pesquisadores, expor nossas experiências *in loco*. A tomada de nota deve ser feita a partir de certas orientações, com base na literatura, para ancorar trabalhos de campo de natureza etnográfica<sup>1</sup> e nas discussões do grupo de pesquisa do referido projeto. Reitera-se que o foco é no olhar do pesquisador que deve constituir uma memória sobre uma instituição destinada à segregação e ao esquecimento.

---

<sup>1</sup> Cf. Glesne, C. *Becoming Qualitative Researchers*. An Introduction, New York: Longman, 1999.

Dada a dimensão do trabalho, foi feita uma divisão em três partes: a primeira visa a expor o texto A questão da técnica para extrair seus conceitos-chaves, explicitando, com isso, o que Heidegger compreende por essência da técnica; na segunda, será analisada, a partir dos conceitos expostos na primeira parte, a nota de campo etnográfica, objeto empírico eleito; e a terceira parte consiste numa discussão sobre a composição da Memória numa instituição que visa ao esquecimento a partir da análise da nota de campo e dos conceitos heideggerianos. Pelo fato de Heidegger ser um pensador *sui generis*, uma pequena introdução ao seu pensamento faz-se necessária.

Heidegger é um pensador alemão da primeira metade do século XX que viu sua existência atravessada por conturbações que muito o influenciaram. Se sua obra é atravessada pelo problema da ontologia, esta só terá alguma valia porque pensar o ser é pensar o “ser-do-homem”. Não se fala de qualquer ontologia, mas da ontologia que fundamentalmente só pode se pensar a partir de e para o homem. Tanto é assim que, para designar ser-do-homem, Heidegger utilizará uma palavra específica: *Dasein*<sup>2</sup>, único ser para o qual o verbo “ser” (*sein*) se torna ativo; é o único que pode decidir o que será e, cada vez que o faz, “está em jogo o seu poder-ser-no-mundo” (Heidegger, 1989, p. 297). Este conceito (*Dasein*) se faz presente em qualquer de seus textos, quer de forma velada, como no texto que será aqui utilizado, quer explicitamente, como em *Ser e Tempo*.

A nossa escolha por um filósofo como Heidegger, pensador da ontologia, para refletir sobre um documento produzido por uma psicóloga, doutoranda em Memória Social, documento este que pretende ser parte da construção da Memória Social de uma instituição, já explicita nossa inquietação: preocupamo-nos aqui com a redução das possibilidades de ser que este documento aponta, já que há uma forma de conceber a Memória subjacente a este documento. Para essa forma, a Memória é depositária de um conhecimento verdadeiro, sendo verdadeiro tomado enquanto correspondente. Dito de outra forma, a Memória, nesse documento, é compreendida enquanto depósito de verdades. A verdade, por sua vez, é compreendida enquanto correspondência. Portanto, a Memória é compreendida enquanto depósito de correspondências. Voltaremos a este ponto na terceira parte.

---

<sup>2</sup> *Dasein* é comumente traduzido por ser-aí (cf. HEIDEGGER, 1973, p.257): “a essência do ser-aí consiste em sua existência”) mas optamos por manter a forma original. Deve-se ter em mente que ser-aí equivale ao aí-do-ser-do-homem, ao aparente, no exato sentido de “aquilo que aparece”. Ser e aparecer, portanto, se equivalem, uma vez que tratamos de fenomenologia, que preconiza que só os fenômenos existem.

## **A essência da técnica enquanto armação (Gestell)**

Em sua conferência “A questão da técnica”, Heidegger passa a interrogar qual é a essência da técnica atual. Expõe que o questionamento se dá num caminho de pensamento e, a partir deste caminho, é possível abrir uma livre relação com a essência da técnica (Heidegger, 2007, p. 375). Todo seu questionamento é, então, uma grande construção de um caminho em direção ao que é essencial na técnica. Por ser um questionamento que nos leva à livre relação com uma essência, não é uma forma de definir ou circunscrever a técnica desta ou daquela maneira. Pelo contrário, liberar a essência da técnica é tratá-la de maneira fenomenológica, ou seja, sem pressuposições acerca daquilo que a técnica é, e mesmo sem a tentativa de fechar a técnica e sua essência num conceito definido, pronto a ser aplicado. A metáfora que melhor equivale ao que Heidegger faz é a de um polimento em um material: não se objetiva, com o polimento, somente reestabelecer um material ao seu estado anterior, mas, também, visa-se retirar toda a impureza para que o material possa ser visto em seu completo esplendor. A este processo duplo de liberar de toda a impureza (aqui, conceitos *a priori*) e de reestabelecer o fenômeno enquanto tal dá-se o nome de fenomenologia.

Em seu questionamento, Heidegger demonstrará duas concepções comuns de técnica: a instrumental e a antropológica (Heidegger, 2007, p. 376). A primeira preconiza que a técnica é um meio para fins. Isto significa que a técnica em si é apenas um caminho, um processo. A outra diz que a técnica é um fazer humano. Heidegger concorda que estas duas respostas estejam corretas e de acordo com a técnica. Aceita, então, que estas duas definições correspondem à técnica. Não aceita, entretanto, que essas desabriguem a verdade da técnica. “aquilo que é correspondente ainda não é o verdadeiro”, diz Heidegger, e não só não é verdadeiro como toma a causalidade como fundamento necessário da técnica, uma vez que esta é um fazer humano que visa a alguns fins. Por isso, faz-se necessário examinar a doutrina das quatro causas.

Ao expor a doutrina das quatro causas, o filósofo da floresta negra denotará o quanto pensamos que “esta doutrina nos aparece como se tivesse caído do céu” (Heidegger, 2007 p. 377). Tal doutrina preconiza que temos quatro causas para o aparecimento de um objeto. São elas a causa material, a causa formal, a causa final e a causa eficiente. À primeira equivale o material do qual o objeto será feito: prata, ouro, bronze, ferro, barro. A segunda nos diz a forma que a o objeto tomará: um vaso, uma caixa, uma mesa. A terceira nos diz o

fim daquele objeto: depositar objetos, guardar bens, apoiar coisas. A quarta e última nos diz o que interligará as três causas anteriores enquanto agente.

Nessa doutrina, para Heidegger, parece faltar qualquer coisa, uma espécie de “quinta causa” que a subjaz e não é proclamada durante a enunciação das quatro causas. Contrárias a toda a ontologia heideggeriana, as quatro causas possuem um sentido por demais operatório, como bem explicita Silva (2007 p. 369). Sendo Heidegger constantemente preocupado com a concepção que se tem anterior a qualquer produção<sup>3</sup> no mundo, buscará compreender as quatro causas de maneira mais propriamente grega uma vez que foi a concepção grega de técnica que levou Aristóteles a produzir a sua doutrina das quatro causas. Buscará então uma compreensão mais originária. Deste empreendimento, Heidegger aponta que esta dissecação em quatro causas vai possuir, para os gregos, um sentido de comprometimento. O homem procura um material, o molda em determinada forma e com determinado fim porque se comprometeu com aquilo. Há um compromisso com o material, um compromisso com a forma e um compromisso com o fim. Este compromisso é precisamente aquilo que permite que a coisa venha a ser o que é, ou seja, este compromisso permite um vir à luz do ser<sup>4</sup> enquanto tal. É o que se chama ocasionamento.

Nesse sentido, não a técnica, mas a natureza vai ser ocasionamento em seu sentido mais amplo e no mais alto grau. Temos a interpretação de natureza como ambiente natural, aquele no qual os animais habitam em contraposição à cultura, ambiente do homem. A principal diferença entre eles seria que o primeiro é reativo e não intencional (o gato age desta e daquela forma por um imperativo do instinto, a árvore cresce de tal e tal forma por leis que a regem, etc.) e a segunda ativa e intencional, i.e., agimos como agimos por vontade própria e temos a capacidade de modificar a natureza e, mesmo, domesticá-la enquanto os animais têm apenas a capacidade de se modificar em relação à natureza. Nesse sentido, temos que a diferença entre o homem e o animal é profundamente marcada pela concepção instrumental da linguagem, ou seja, linguagem enquanto aquilo que nos permite a

---

<sup>3</sup> Cf, por exemplo, *Ser e Tempo* p. 110: “Embora não apreendido tematicamente, o que primeiro vem ao encontro é o quarto, não como o “vazio entre quatro paredes”, no sentido de espaço geométrico, mas como instrumento de habitação.” Ou seja, o comprometimento se dá com o que o homem pode fazer com as coisas do mundo e não o que o mundo pode fazer pelo homem. Dito de outra forma: quarto não é o nome de uma estrutura qualquer de quatro paredes, mas de uma estrutura específica com função específica dada pelo o homem. Quarto não existe no mundo se não para um ser-no-mundo.

<sup>4</sup> Por *ser* entenda-se: a possibilidade de ser em contraposição ao “nada”, tomando-se assim ser no sentido metafísico da palavra, e não um ser num sentido objetual em contraposição a “outro ser” que se tornou comum desde a dogmática cristã, quando Deus foi interpretado como o primeiro motor imóvel de Aristóteles e ganhou contornos metafísicos e epistemológicos em detrimento do prévio contorno unicamente lógico.

representação e a reorganização desta representação. Mediante esta reorganização da representação, podemos reorganizar, também, os objetos representados.

Não é essa, entretanto, a compreensão heideggeriana do termo natureza. Heidegger parte dos gregos, para quem “natureza” se chamava *physis* e significava: aquela que por si e em si mesma possui a capacidade de surgir, de aparecer, de fazer uma autoprodução (auto-poiesis). A isto se contrapunha a *téchne* (o técnico), que era uma produção que dependia de um agente externo e, portanto, não autoproduzida, mas, ao contrário, heteroproduzida. A técnica seria, assim, restringida a um ocasionar que depende de uma interferência externa, enquanto a natureza (*physis*) seria um ocasionamento no mais alto grau, uma vez que é um ocasionar que se faz por si, em si e para si. As duas, *téchne* e *physis* guardam em comum o fato de ambas serem uma forma de ocasionamento, ou seja, ambas trazem a luz, desocultam uma verdade do ser, verdade enquanto *ἀλήθεια* (alétheia).

*Αλήθεια* (Alétheia), literalmente, des-velamento (a – des; *lethes* – véu) é a forma que Heidegger escolhe para denominar a verdade e diferenciá-la da nossa concepção corrente de verdade. Tomamos verdade como correspondência, ou, mais especificamente, como uma representação correspondente. Assim, “maçã” equivale a um objeto vermelho com tal e tal sabor, automóvel representa veículo de quatro rodas com tais e tais características, etc. Já para Heidegger, verdade é o des-velamento de algo da realidade, a retirada do véu de algo que estava presente, porém, oculto. Temos, então, que ao escolher material, forma, finalidade e resolver juntá-los, o sujeito que escolhe já estava comprometido com essa coisa que virá a ser desvelada no momento em que ele produzir o objeto. A finalização do objeto será a forma de *ἀλήθεια* deste, de des-velar o objeto que já estava ali e que comandou toda a operação de ocasionamento por meio de um comprometimento do homem com o objeto. Em síntese, o objeto já estava ali de forma velada. Não se pode sequer afirmar que estava em potência, como em Aristóteles, uma vez que a pressuposição da potência é a possibilidade de tornar-se ato. Possibilidade não diz “já estar em”, mas sim “poder se tornar” esta e aquela coisa. Já o des-velar é a retirada do véu daquilo que já estava em ato, mas não era sabido como tal.

Após tal demonstração ainda faltará um passo para a completa relação com a essência da técnica, a saber: demonstrar como a técnica de que fala – a técnica contemporânea –, ainda é um ocasionar, mas que possui contornos profundamente diferentes em termos essenciais, uma vez que o que muda na técnica atual é o próprio horizonte de interpretação do ser. Dito de outra forma: Heidegger precisa dar um passo em direção às diferenças e

semelhanças entre a técnica clássica e a técnica contemporânea, uma vez que esta última possui fortes relações com a ciência experimental. Tal passo é necessário, já que se quer abrir uma livre-relação com a técnica. Os exemplos que serão empregados para a diferenciação entre ambas as técnicas serão o do moinho de vento e o da represa do rio Reno.

No moinho de vento, temos uma concepção de aproveitamento da energia naturalmente gerada para utilização do homem. Em outros termos: o homem deixa a natureza ser como é e aproveita-se do seu modo de ser para dali conseguir alguma forma de benefício. Não se vê a natureza enquanto geradora de recursos, já que tal visão supõe uma utilização que modifica a natureza somente para a geração de recursos. O moinho de vento permite que a natureza seja tal qual ela é e se insere no modo de ser da natureza sem interferir nela, buscando, ao contrário, ser afetado por ele de maneira positiva. Já na represa do rio Reno, algo totalmente diferenciado se anuncia: o homem não apenas modifica a natureza, como a desconsidera enquanto objeto e passa a interpretá-la como fonte de recursos. De uma forma muito esclarecedora, Heidegger dirá que não é a represa que está no rio Reno, mas o Rio Reno que está na represa. A prioridade está na modificação feita (a represa). Para Heidegger, a própria ação sobre a natureza indica que houve uma modificação na compreensão do ser de maneira fundamental. Não é que se compreenda o ser a partir das técnicas, mas a própria compreensão do ser é técnica. Não existe mais a noção objetual, na qual há um sujeito que se relaciona com um objeto e deve conhecer sua verdade. É a relação sujeito-subsistência que se desvela aí. É exatamente neste modo de interpretar que repousa o conceito de armação (*Ge-stell*), a própria essência da técnica.

Nas palavras de Heidegger (2007, p. 384), temos que armação é a “invocação desafiadora que reúne o homem a requerer o que se descobre enquanto a subsistência”. “Invocação desafiadora” nos diz que o homem é, ao mesmo tempo, invocado e desafiado pela técnica, ou seja, a técnica não é algo passivo: ao contrário, ela torna os homens passivos. Passivos a ponto de requerer tudo o que é des-coberto<sup>5</sup> unicamente enquanto subsistência. Torna o homem passivo porque o homem técnico passa unicamente a extrair os recursos daquilo com o que se relaciona, anulando qualquer outra forma de relação. Lembremos que as relações dependem sempre de um horizonte de interpretação. Dependem, portanto, de uma forma de ver e decodificar a realidade. Caso só se consiga enxergar a realidade como aquilo que fornece recursos, as possibilidades de ser do próprio homem (intérprete) se encontram

---

<sup>5</sup> Des-coberto assume aqui o mesmo sentido de des-velado, ou seja, algo que já sempre esteve à vista mas precisa de algo que retire seu véu, sua cobertura.

reduzidas porque o próprio homem se torna um “intérprete passivo”. A armação apassiva ao homem, tornando-o técnico, e este reduz o observado à mera subsistência.

Falamos de subsistência (*Bestand*) sem, no entanto, explicá-la. Abriremos aqui um parêntese para a discussão própria do termo alemão e seus ecos no texto de Heidegger. *Bestand*, se traduzido literalmente, significa existência, no sentido de “aquilo se mantém existindo”. Deriva do verbo *Bestehen*, que também indica existir enquanto manter-se, mas enquanto atividade. Por “manter-se” entenda-se: continuar existindo da maneira que já foi anteriormente sem qualquer chance de se colocar em jogo, estando, portanto, dependente de uma identidade que é superior a si mesma. Existir enquanto manter-se tem, portanto, o sentido de permanecer unicamente o mesmo. Como bem já vimos, graças à armação, essa identidade é imposta de fora.

Por se referir à existência, *bestand* se relaciona com *Dasein* (ser-aí). Não é difícil notar que Heidegger se vale dessa relação: se ambos dizem respeito à existência, *Dasein* diz respeito à existência humana ativa, uma existência que se põe em jogo a cada momento, enquanto *bestand* diz respeito a uma existência que só existe em relação a uma identidade previamente imposta por outro. *Dasein* se alinha à noção de possibilidade e *bestand* se alinha à noção de verdade enquanto correspondente a uma representação, e, portanto, única, imutável, engessada.

É importante ressaltar que Heidegger não busca uma simples rebelião contra a técnica. Como bem explica Dreyfus (2002, p. 169), Heidegger somente mostra que se a técnica for o único horizonte de interpretação do ser, teremos o problema da redução dos modos de ser a um modo técnico, e este modo técnico chegará até o homem, tornando-o mera fonte de recursos, ou mesmo, um depósito deles. Isto se torna claro quando Heidegger (2007, p. 394) cita os versos iniciais do *Patmos*, de Hölderlin: “Mas onde há perigo, cresce também a salvação”, ou seja, na própria essência da técnica (que, como dissemos é a armação) nasce a possibilidade de uma salvação da armação. Esta possibilidade está na própria técnica, tomada em seu sentido originário *τέχνη* (*téchne*), que tanto significava o que hoje conhecemos como arte (o tipo de ação que produz uma obra) como o que conhecemos como técnica (um meio pra fins tipicamente humano). Tomando a técnica no seu duplo sentido, vemos aparecer aí outra possibilidade que lhe subjaz, a saber, a arte. E a arte é concebida como uma forma de salvação porque ela é tomada como uma possibilidade do acontecimento da verdade enquanto *ἀληθεία* (*alethéia*), des-velamento a partir do velamento. Não é outro o diagnóstico de Heidegger:

Se para a arte está assegurada esta mais alta possibilidade de sua essência no seio do perigo extremo, ninguém poderá saber. Mas podemos admirar-nos. Diante de quê? Diante da outra possibilidade, de que por todos os lugares a técnica se instale, até que num dia, passando por tudo o que é técnico, a essência da técnica se essencialize no acontecimento da verdade. (Heidegger, 2007, p. 396; grifo nosso).

Uma vez que a técnica se instale em todos os lugares, a outra possibilidade, isto é, a arte, tomará o lugar da técnica. O lugar privilegiado da arte para Heidegger existe unicamente porque a arte é, para Heidegger, o local do acontecimento da ἀλήθεια (alethéia). Sublinhe-se que o foco de Heidegger é a possibilidade do des-velamento que ele vê na arte. A arte não é superior por ser em si superior, mas por ser um caminho à ἀλήθεια. Não é, portanto, por ser esteticamente apreciável que a arte vale, mas por ser uma das formas que permite se chegar ao desvelamento. A preocupação de Heidegger em relação à τέχνη (técnica e arte) é, assim, uma preocupação com a ἀλήθεια, verdade enquanto desvelamento. Isto posto, vamos à nota de campo.

### **Contextualização da instituição**

Ao falarmos de uma nota de campo que se refere a uma instituição, faz-se necessário que a situemos no espaço-tempo em que foi (e é) socialmente composta. O Hospital de Custódia e Tratamento Heitor Carrilho é um Manicômio Judiciário situado no Bairro do Estácio, no Rio de Janeiro. Este presídio-hospital foi o primeiro manicômio judiciário do país. Fundado em 1921, abrigou e abriga pacientes que são denominados loucocriminosos, ou seja, sujeitos que, em decorrência de uma “afecção psíquica”, cometem um delito e são considerados inimputáveis pelo poder judiciário a partir da consideração do laudo médico (Carrara, 2010 p. 27). Após tal consideração o sujeito é designado, por medida de segurança, a um dos hospitais-presídio do sistema penal, sendo um deles o Heitor Carrilho. No entanto, desde 2010, a instituição passa por um momento de mudanças internas. Não mais o Heitor Carrilho figura dentre as instituições que devem receber o paciente-presos quando da sua entrada no Sistema Penal, mas, ao contrário, a instituição passou a ser a “porta de saída” do sujeito do Sistema Penal.

A lei 10216 de 6 de Abril de 2001, a chamada “lei de reforma manicomial”, juntamente com as resoluções nº 5 (2004) e nº 4 (2010) do Conselho Nacional de Política Criminal e Penitenciária são fatores que contribuíram para tal mudança. A lei propõe o fim das internações psiquiátricas compulsórias, o término de instituições com perfil asilar e estabelece uma política de assistência ao doente mental com base na noção de cidadania. Esta lei preconiza, em seu artigo 5º, que os pacientes com grande grau de dependência da instituição devem ser alvos de políticas públicas para que possam ser reinseridos na sociedade. As resoluções citadas acima expandem esta norma aos manicômios judiciários.

Não é muito difícil notar que a instituição guarda, em si, grandes dificuldades pra qualquer pesquisador. Por sua razão de existência advir da necessidade de um local para abrigar pessoas que cometem crime em decorrência de um estado psíquico alterado, as pessoas que nela trabalham são tanto profissionais de saúde (médicos, psicólogos, enfermeiros, assistente sociais) quanto profissionais da área de segurança pública (agentes penitenciários). Daí que a própria instituição se apresenta como um desafio a qualquer um que queira construir sua memória: como compor a memória de uma instituição que surge tão marcada pela imposição de uma identidade e que se alimenta da confirmação desta identidade? Como podemos pensar na composição de uma memória que se alinhe a uma visão não técnica se, ao adentrar a instituição, já sabemos que sua existência se deve a uma necessidade de transformação dos que são internados, de tal modo que estes somente existem enquanto subsistência?

Com estas perguntas em vista, analisaremos o documento a seguir, não buscando respondê-las apenas para esse caso específico, mas para que possamos discutir o quanto a Memória Social pode ser composta de forma a ser diagnosticada como técnica.

### **Um olhar sobre o olhar da pesquisadora**

O documento a ser analisado aqui foi produzido por uma psicóloga, mestra em Memória Social e doutoranda no Programa de Pós-Graduação em Memória Social (PPGMS/UNIRIO) e integra a equipe de pesquisa da qual o autor faz parte. A equipe multidisciplinar (filósofo, pedagogos, linguista, psicólogos e bibliotecários) frequenta

semanalmente o Hospital Heitor Carrilho<sup>6</sup>. A nota de campo em questão refere-se a um evento organizado por uma psicóloga HH que também é professora do curso de Psicologia de uma universidade particular carioca e, atualmente, doutoranda do PPGMS. O evento citado visava expor aos alunos da referida psicóloga o trabalho executado pelos funcionários do HH. Estava previsto que o evento iniciaria com uma apresentação acerca do HH e dos trabalhos ali desenvolvidos, após a qual seria feita uma visita aos internos. Cabe destacar três grupos de internos: os que se encontram desinternados e abrigados, aqueles que estão alocados em casas dentro do próprio HH para começarem a se adaptar com a “vida de fora”; os que se encontram desinternados e não moram nessas casas; e os internados, que se encontram em galerias de celas individuais. A diferença de um internado para um desinternado é que o primeiro é dado como incapaz de conviver em sociedade uma vez que corre o risco de voltar a delinquir, e o segundo é seu exato oposto, ou seja, é alguém que é supostamente capaz de voltar a conviver em sociedade sem delinquir.

Outra observação relevante em relação à nota de campo que ancoram este trabalho deve ser feita: há um caráter predominantemente objetivo. O documento aponta para uma tentativa de descrição tal qual o observado quando dentro da instituição, especialmente se levarmos em consideração que a terceira pessoa do singular (ele/a) tem prevalência sobre as outras. Tal tentativa de descrição segue a orientação dos coordenadores do projeto para que o documento pudesse ficar o mais livre de impressões pessoais quanto possível, por um lado, e para que pudesse haver um distanciamento do objeto de pesquisa do outro. Estamos, então, calcados na compreensão do benefício tanto pessoal quanto epistemológico do distanciamento do objeto de pesquisa. Uma recomendação quanto à expressão de nossas impressões exclusivamente pessoais (no sentido de uma tentativa de chamar atenção para ou ressaltar algo) foi feita: a de que estas fossem escritas entre colchetes ou parênteses, de forma a identificar o que é ou não é de um viés “exclusivamente interpretativo”, o que sugere uma concepção da possibilidade de separar o subjetivo do objetivo.

Pode-se supor que esta tentativa de descrição é relacionada à formação dos dois coordenadores da pesquisa: um deles com toda sua formação em Psicologia (de graduação a doutorado) e outra com sua formação multidisciplinar (graduada em letras, mestra em Linguística Aplicada, doutora em Saúde Mental). Isto quer dizer que, em decorrência de suas formações em campos predominantemente observacionais, ambos teriam retido certos modos

---

<sup>6</sup> Para facilitar a visualização, passaremos a chamar o Hospital de Custódia e Tratamento Heitor Carrilho apenas de “HH”, seguindo Carrara (2010).

de apreender o objeto que lhes foram ensinados. É claro que sua inserção num campo que se constitui a partir da interdisciplinaridade (ou seja, só há Memória Social no diálogo com outras disciplinas) modifica, e muito, a interpretação exclusivamente observacional dos orientadores. No entanto, isto não invalida a possibilidade de existir uma forte influência de sua formação no modo de aprender o objeto. Ao contrário, sugere que a possibilidade de mudança de visão existe muito exatamente porque os orientadores-pesquisadores reconhecem e dialogam com o a priori que suas formações fornecem e retém algumas características dos seus campos de origem. É exatamente este re-conhecimento que permite o desvelamento. Eis aí a ἀληθεία. Com essas observações preliminares, vamos à nota propriamente dita.

O evento descrito pela pesquisadora em sua nota de campo é consiste em uma palestra a ser proferida aos alunos de Psicologia de uma universidade particular por uma psicóloga da instituição que também é professora desses alunos. O evento seria, então, uma possibilidade destes conhecerem o trabalho desenvolvido por sua professora em um hospital de custódia e tratamento.

O documento inicia com uma descrição predominantemente formal do ocorrido, tal qual orientado. Há um uso recorrente da expressão (sic) significando “segundo informações concedidas” assim como uma recorrente preocupação de atribuição de autoria às falas ali citadas. Como exemplos, podemos citar, logo no início do documento: “segundo a Assistente Social”; “A *Psicóloga*<sup>7</sup> fala que houve”; “A Psicóloga ressalta”.

Em um momento em que ela começa a relatar o ocorrido na palestra, vemos os primeiros indícios da hipótese já anunciada de que a subjetividade transborda (vai além das bordas) do padrão exigido<sup>8</sup> para o registro do ocorrido. No momento em que se inicia a descrição do vídeo produzido por uma aluna de Comunicação da UFRJ, a autora nos diz que “A Psicóloga passa para o grupo um vídeo belíssimo” (grifo nosso). Ressalte-se aqui a impossibilidade de descrição salvo por uma apropriação do ocorrido pelo sujeito e sua tomada de posição frente ao experienciado. Entretanto, apesar de tal eclosão, o padrão retorna até o fim do mesmo parágrafo. Quando finaliza a descrição do vídeo, a pesquisadora fornece uma interpretação formal. Relata a forma da realização dos vídeos para concluir o parágrafo na

---

<sup>7</sup> Toda vez que estiver grafado *Psicóloga* com “P” maiúsculo e em itálico significa que autora a chamou pelo nome próprio e nós, por razões éticas, preferimos elidir o nome da funcionária para não causar exposição desnecessária. Sinto como necessária tal elucidação para não haver um conteúdo no presente trabalho inexistente na letra dos trechos citados.

<sup>8</sup> É importante ressaltar que se chegou ao padrão mediante acordo. Não houve uma imposição, mas sim uma discussão sobre qual seria a melhor forma de documentar as visitas. Entretanto, isto ainda configura um padrão. É necessário padronizar quando se trabalha em pesquisas de caráter científico, mas esta necessidade, ainda que sabida, não invalida o fato de que se tem um padrão.

seguinte frase: “cantam músicas cujo teor sempre aponta para o desejo de liberdade”. A padronização – base do método científico – é aqui utilizada de uma forma, se não clara, pelo menos visível. A interpretação segue-se assim: todos os internos que compunham as imagens do vídeo estão presos, logo, suas músicas e poesias (que revelam certo olhar – talvez momentâneo – sobre a estadia no HH) denotam que estes desejam a liberdade. A criação de um padrão a partir de acontecimentos (indução) ou o tratamento da fala como expressão de um desejo contínuo do sujeito são também formas da psicologia de apreender um sujeito. A palavra-chave aqui é continuidade: não há base para se supor que os internos queiram sempre sair da instituição, que isto é, portanto, um desejo deles. Pode-se dizer que houve um momento em que tal fato ocorreu e foi registrado no vídeo, mas isto não nos dá base para atribuir aos internos um desejo de liberdade. Temos, como contraponto, o caso de uma interna, aqui nomeada de Maria dos Anjos, que oscila entre a vontade de liberdade – que lhe permitiria gozar da vida “lá fora” – e o seu medo da mesma liberdade já que toda liberdade para qualquer sujeito, implica uma responsabilidade sobre si. Note-se que falamos de vontade, não de desejo. Desejo remete a algo mais profundo no sujeito e essa profundidade não pode ser alcançada por uma observação de um cântico em um vídeo.

Após esse ponto no relato, a pesquisadora segue descrevendo o ocorrido formalmente, ou seja, constantemente posicionando-se como testemunha. Em um dos momentos, entretanto, ao não se recordar com exatidão daquilo que presenciara na palestra, enuncia que “ESTÁ MEIO CONFUSO.”, em caixa alta e entre parênteses. Isto ocorre quando passa a relatar como se classificam os tipos de crime.

O que interessa a este trabalho é a própria enunciação da confusão, porque esta nos abre algumas possibilidades de interpretação: a pesquisadora considera que a confusão deve ser anunciada de tal modo que não deva integrar o corpo do texto da mesma forma que as demais informações. A isto equivale dizer que a indicação “ESTÁ MEIO CONFUSO” desqualifica a informação precedente. Daí segue-se que ao considerar a confusão como algo que precisa de indicação, a pesquisadora crê possuir informações que não estão confusas, quais sejam, as que não estão indicadas como tais. Podemos deduzir disso que se há informações confusas, há também informações não confusas. Podemos indicar essas “informações não confusas” como a verdade do dito. Verdade aqui tomada como aquilo que corresponde, como indicado por Heidegger (2007). Nessa necessidade de correspondência entre dito e ocorrido podemos identificar a operação da armação. A armação se mostra, assim, na tentativa da pesquisadora reforçar, a partir de um conceito de correspondência, a memória

correta da sua visita ao local. Isto nos lança a hipótese de que só há esta possibilidade de correção e correspondência porque há um a priori sobre como é a representação de uma instituição tal qual o Hospital de Custódia e Tratamento. Não nos é aqui muito difícil supor que este a priori se deve à formação da pesquisadora quer em psicologia quer no nosso grupo de estudos, o que, como já dissemos, implica um aprendizado que pode se tornar excludente de outras possibilidades.

Entretanto, uma descrição da pesquisadora pode apontar um caminho contrário. Nesse mesmo dia havia alunos do curso de psicologia e, segundo suas palavras, eles traziam um “terror estampado no rosto que não é muito diferente do terror que eu mesma trazia quando da minha primeira visita ali”. Esta cena se dá quando do contato deles com os internados. No documento, isto ocorre no último parágrafo, após a descrição de como havia sido a visita às casas nas quais os desinternados estão abrigados, ou seja, primeiro houve uma visita aos desinternados, para só depois haver a visita às celas com os internados. Decorrem, então, duas situações passíveis de interpretação.

A primeira: a ausência de terror no momento de um contato com os desinternados. A situação com os desinternados é mais próxima da realidade vivida pelos alunos de psicologia do que a situação com os internados. Em função da incursão no campo da loucura por parte de ambos - os alunos enquanto supostos conhecedores da loucura e os desinternados enquanto os “afetados” por ela - o medo não some porque a identidade “louco” se esvai, mas sim porque este apenas se modifica. Enxergavam o louco criminoso internado enquanto alguém que delinuiu por motivo de loucura e buscavam confirmar nele a verdade apreendida pela psicologia; portanto, temiam uma nova ocorrência da transgressão da lei, já que a falta de controle é a condição para se manter internado. Enxergam o louco criminoso desinternado como alguém controlado pela técnica psi. Dito de outra forma: a partir do mesmo horizonte de interpretação encaixam um sujeito em outra denominação, mas, de ambas as maneiras, o horizonte de interpretação ainda não nota a singularidade do sujeito, mas, antes, a forma como os internos encarnam a possibilidade de confirmar o que se tem como verdade. Não é enquanto sujeito que o louco criminoso é encarado pelos estudantes de psicologia, mas enquanto recurso. É o que podemos chamar do operar da armação.

A partir do velamento inicial, impõe-se, pela técnica, uma verdade ao sujeito. Este se torna conhecido por uma identidade que lhe é imputada: louco criminoso. A partir de então, a voz desse sujeito não será a voz de um sujeito, mas de um louco criminoso e tudo o que essa voz disser será reunido como confirmação do acerto da Ciência, confirmando, assim,

sua loucura. Se o sujeito é louco, é, portanto, passível de estudo, não um estudo qualquer, mas um estudo exploratório. A relação com o louco passa, então, ao local de relação no modo da subsistência: não estamos mais diante de um ser humano, mas de um portador de “psiquismo” que sofre desta ou daquela patologia. Esse psiquismo suplanta o sujeito, que passa a ser interessante unicamente enquanto patológico. Extinguem-se os modos de ser. Há só um modo de ser: louco.

A segunda situação que podemos interpretar: se aceitarmos o terror como uma eclosão de uma possibilidade da existência, tocando, então, a particularidade de sua existência enquanto *Dasein*, teríamos de pensar que a armação não opera nesse cenário, já que o terror pode muito bem ser pensado enquanto impossibilidade de preconcepção, coisa muito necessária a uma visão técnica. Porém, a presença do terror guarda mais proximidade com a presença de uma verdade previamente estipulada (e, portanto, com a técnica) do que com a ausência de verdades ou, nas palavras de Freud (1920, p. 23) “o medo exige um objeto definido de que se tenha temor”. Tomando o terror como uma amplificação extremada do medo, vê-se que, na realidade, o terror estampado no rosto de todos (no da autora em sua primeira vez e no dos alunos) tem sua razão de ser não tanto pelo fato de serem desconhecedores daquilo que lhes pode ocorrer, mas por uma antecipação daquilo que supõem como passível de ocorrência consigo. É a confirmação que coroa a interpretação da primeira situação: retorna o louco, portador de um psiquismo que é afetado por uma patologia e que, portanto, é capaz de tudo, inclusive da destruição do outro. Caso um ato como esse se realize, seria como que a extração máxima de recursos de um louco: a ciência fecharia seu círculo na predição e no cálculo do comportamento humano, como o faz com a natureza.

Outra experiência relatada no documento, perto de seu fim, corrobora o uso de Heidegger nesta análise. Após descrever todo o processo de visita no qual observou o terror dos alunos e traçar um paralelo com o seu próprio, a autora finaliza o documento com as seguintes palavras “dessa vez achei tudo muito tranquilo e calmo”, “talvez nem tanto pela mudança na geografia externa, mas talvez por esse período da pesquisa e a própria obra interna que já foi feita em mim para derrubada de muitos muros de preconceito” (grifo nosso). Tomando preconceito na acepção comum ou corriqueira da palavra, preconceito significa: discriminação enquanto forma de exclusão de algo ou alguém. Pensando, entretanto, preconceito como conceito anterior ao conhecimento do que se fala, vê-se que é possível outra interpretação e que esta outra interpretação se encontra presente mesmo na acepção corrente da palavra.

Tal interpretação sugere a possibilidade de existência de conhecimento ou mesmo conceito acerca de um assunto indeterminado (no sentido de sem determinações seguras). No momento mesmo que se formula o conhecimento, a indeterminação dá lugar à determinação de algo, agora, tomado como objeto. Como bem aponta Heidegger (1929, p. 233-234) o conhecimento (especialmente o da ciência) se compõe a partir de delineações do nada. Assim, não é de se espantar que o preconceito construa um objeto, uma vez que esta constituição se dá a partir de um contato de alguém com um objeto e este contato pode ser ou não passado adiante enquanto experiência ou ciência. A partir dessa passagem do conhecimento e da adoção deste, bem como se sua desvinculação da experiência do sujeito passante, forma-se o preconceito. Em outros termos: quando um conhecimento é passado adiante e aceito sem que haja questionamento ou experiência com aquilo sobre o que ele versa, este se torna, necessariamente, um preconceito.

A autora escreve que seus “muros de preconceitos” foram derrubados. Tem-se, na escrita desta, elementos para supor que a derrubada dos muros de preconceito se deu por conta do contato com os loucocriminosos. Em outras palavras, a partir do contato com o loucocriminoso (quer seja a partir da pesquisa e de estudo teórico, quer seja por contato empírico) a autora deixou de interpretar aquilo que via como exclusivamente “a pessoa que delinuiu por motivo de loucura” e passou a interpretar a loucura e a delinquência como possibilidades de ser-no-mundo. A diferença se dá na própria possibilidade de considerar qualquer contato ou aproximação com o sujeito e a conseqüente produção de memória da instituição destinada a ele.

Por outro lado, o reconhecimento do muro de preconceito existente se alinha à ἀληθεία heideggeriana: o sujeito desvela a verdade daquilo que lhe estava velado e derruba o muro de preconceito por re-conhecê-lo enquanto tal e não como uma verdade que corresponde ao observado.

### **Memória Social em um local de esquecimento: o operar da armação**

Se, por um lado, analisamos a posição da autora e pudemos notar que esta se posiciona enquanto espectadora de acontecimentos, por outro, deixamos deliberadamente de lado o peso que há no fato da mesma se encontrar em um Hospital de Custódia e Tratamento, local que já nasce da técnica. Tratamos aqui de um local para loucocriminosos: só é louco

quem é considerado, por um médico psiquiatra perito, incapaz de ter controle sobre si; só se é criminoso quando se infringe à lei e o juiz decreta uma pena, ou uma medida de segurança no caso de delinquência por motivo de loucura.. Em ambos os casos são duas formas de tratar o sujeito enquanto subsistência (Bestand). Ignoram-se quaisquer traços de subjetividade e particularidade em detrimento de uma confirmação da lei e da psiquiatria. Podemos dizer, portanto, que a cada vez que um sujeito é caracterizado como loucocriminoso confirma, a um só tempo, a instância jurídica e o saber psiquiátrico, e cada ação e cada sintoma serão minuciosamente descritos como pertencentes a um paciente (como consta nos arquivos do HH). O diagnóstico e a posterior medida de segurança funcionam como uma forma de manter a técnica operante, impondo e extraindo desses sujeitos uma e a mesma verdade: seu diagnóstico enquanto loucocriminosos.

Ora, se o homem é provocado a requerer outros homens enquanto subsistência numa instituição como essa, isto só é possível pela forma que a Memória Social da instituição é concebida<sup>9</sup>. A Memória dos arquivos institucionais é uma Memória dos pacientes e não dos sujeitos. Os nomes passam a designar internos da instituição e não pessoas componentes desta. Os relatos são sempre de outra pessoa em relação ao interno. Este perde o direito à voz e perde a possibilidade de criar e se apropriar de sua própria Memória, condição fundamental para se apropriar de sua existência.

Cabe destacar ainda que a Memória Social do local se baseia numa noção que é, ao mesmo tempo, cumulativa e representativa. Não se compromete (no sentido heideggeriano exposto acima) com uma mudança dos pacientes em agentes; ao contrário, só existe enquanto representação do ocorrido, tal qual o documento por nós analisado. Em uma analogia, funciona como um conjunto de fotos que, portanto retratam o momento, ao passo que a Memória Social é “bem mais que um conjunto de representações; ela se exerce também em uma esfera irrepresentável: modos de sentir, modos de querer, pequenos gestos, práticas de si, ações políticas inovadoras” (Gondar, 2005, p. 24).

Tendo isto em mente, sugerimos que a instituição destina-se ao esquecimento dos internos: inicialmente, o interno é mantido na representação que o identifica (loucocriminoso), identificação essa da qual, como já vimos, extraem-se recursos (confirmações e hipóteses para as diversas técnicas), tornando o sujeito uma mera subsistência (Bestand); posteriormente, o interno passa a ter sua identificação inicial confirmada pela

---

<sup>9</sup> Ao dizer “concebida”, não queremos dizer que haja um esforço conceitual do HH de pensar sua Memória Social desta forma. Ao contrário, queremos dizer que esta concepção é capaz de explicar o que encontramos quando fazemos incursões em campo. É, portanto, uma interpretação nossa à luz dos referenciais escolhidos.

constante produção de documentos que se destina a um arquivo que unicamente reforça a identidade a ele imposta; e por fim, o sujeito não pode se colocar no movimento da sociedade, uma vez que sua única participação na Memória Social da instituição é enquanto integrante de um arquivo. Um processo de desumanização, portanto.

Aqui a posição dos autores é bem firme: defendemos que em uma instituição, cuja Memória se funda na armação (*Gestell*), temos a própria desumanização do homem, já que os sujeitos não apenas são reduzidos às suas representações, mas, ao contrário, têm sua representação num nível ontologicamente maior do que ele mesmo, uma vez que esta (a representação) é requerida pela técnica como forma de recurso para que o mundo externo possa se manter funcionando. Isso desumaniza o homem, pois o reduz a mero confirmador de algo preexistente. Analogamente, pensar o homem, nessas condições, é pensar no homem como um rato no qual se testa os produtos cosméticos para que a segurança dos outros homens seja mantida. A diferença é que não há um teste de remédios ou de cosméticos, mas um teste epistemológico que, pela própria orientação da ciência, já colhe seu resultado antes mesmo do teste (i.e. quando o sujeito é dado como loucocriminoso todos os seus atos são tidos como decorrente dessa rubrica).

Como Heidegger (1973, p. 234) bem sublinha, “A ciência, porém, se caracteriza pelo fato de dar, de um modo que lhe é próprio, expressa e unicamente, à própria coisa a primeira e última palavra”. No momento em que a ciência se apropria de algo para investigá-lo este passa a ser seu objeto de estudo que, pela característica objetual, não tem voz. Será este o ponto final ao qual a ciência nos leva? De acordo com o filósofo da Floresta Negra, não. O que é a técnica atual se não a técnica clássica apoiada na ciência experimental que visa a medir e calcular? A ciência experimental é, então, o apoio, a base da técnica atual. Nesse sentido, ao fazermos ciência estamos, indiretamente, fomentando a técnica que, por sua vez, fomenta a ciência ao extrair do que enxerga aquilo que poderiam ser recursos.

Se a técnica da qual falou Heidegger visava extrair recursos, podemos, seguindo o filósofo, fechar um círculo: a técnica de que falamos aqui é da Memória que se configure enquanto representação. Exatamente igual à proposição de Heidegger ao definir armação (*Gestell*<sup>10</sup>), é a Memória que visa apenas a representar. Pois o que é a reunião de representações estáticas de um homem – que, como vimos, é o *Dasein*, fundamentalmente composto de possibilidades de ser – se não a forma mesma da técnica de operar extraindo os

---

<sup>10</sup> Armação é a “invocação desafiadora que reúne o homem a requerer o que se descobre enquanto a subsistência”.

recursos para torná-los disponíveis? O que faz esse processo se não tornar o homem uma mera subsistência (Bestand)? O quanto que um pesquisador em Memória Social pode afetar esta construção?

O percurso desta investigação sugere o quanto que a construção de uma Memória Social de uma instituição com as características descritas é muito mais uma tarefa de uma reflexão não absolutamente técnica que tenta encontrar uma suposta verdade, mas sim um pensar<sup>11</sup> que se faz de forma fragmentária com diversas interlocuções entre técnica e sujeito. É também uma tarefa que não é assente e pacífica: ao contrário, pela natureza da instituição, a tarefa do pesquisador comprometido é sempre um conflito entre a sua subjetividade e a técnica na qual se inscreve o local.

Por ser um presídio-hospital, pode-se depreender que a própria formação da instituição enquanto tal se dá única e exclusivamente porque existe um grupo específico de sujeitos que a ela se destinam. Tendo esta especificidade por base, não é difícil supor que o olhar do pesquisador tende a se tornar um olhar que busca extrair do local sua verdade enquanto abrigo de louco-criminosos, ou seja, o próprio *a priori* do estigma “Hospital de Custódia e Tratamento” constitui a verdade que se busca no local, o que o reduz a mera fonte daquilo que se sabia antes mesmo de adentrá-lo. Em suma, ao compor a Memória deste local, corre-se o risco de reproduzir a forma como este mesmo se pensou a longo dos anos, ou seja, como um conjunto de representações, ignorando qualquer outra possível significação. Como exemplo de outras possíveis significações, podemos pensar a perspectiva que os sujeitos produzidos pelo contato com o local podem ter (internos, funcionários), bem como a perspectiva dos trabalhadores do local. Ao ignorar tais perspectivas, há o perigo de enxergar (e, conseqüentemente, conceber) instituições de natureza similar às do Hospital de Custódia e Tratamento como uma grande fonte de recursos, destinados a serem desabrigados pelas técnicas que o compõem.

A mudança esperada é a uma mudança que na verdade não se concretiza ou se torna estanque, como um novo *modus operandi*. Isto seria apenas mudar de um lado a outro mantendo o problema. Não é a substituição de uma forma de fazer memória por outra, mas sim a própria noção de que não se faz memória, uma vez que o verbo fazer implica uma noção

---

<sup>11</sup> No sentido Heideggeriano do termo, i.e. o pensar enquanto atividade. A substantivação do verbo não visa um apassivamento da ação, mas, ao contrário, denotar que o processo mesmo de construir o pensamento é também uma ação. Em outro tom, pensar é ativo, uma vez que se pensa sobre algo e a partir de algo e para esse algo, num a busca de proximidade e cuidado. O pensar, não se detém em uma verdade e a aceita: ao contrário, o pensar é constante. CF. HEIDEGGER, Martin. O que quer dizer pensar? In: *Ensaio e conferências*. Petrópolis: Edições Vozes.

de que é um processo com um fim. Ao contrário, o que se buscou é a própria compreensão de que a memória é, ela mesma, um processo autotélico (que tem um fim em si mesmo), que se funda em multiplicidades e movimento, que passa pelos conflitos do sujeito consigo e com sua passagem da inconsciência para a consciência-de-si, com sua imposição de padrão e impossibilidade de segui-lo, além dos conflitos entre a instituição e sua subjetividade. Qualquer tentativa de compor uma memória que vise a reconstituir um ocorrido tende a ser uma tentativa técnica, que exclui a multiplicidade em detrimento de uma assertividade. Em instituições como a tratada, a situação se agrava, mas a própria impossibilidade de se conter por padrões pode nos levar à outra Memória.

## Referências

BRASIL. *Lei n° 10216* de 6 de Abril de 2001.

CARRARA, S. A história esquecida: os manicômios judiciários no Brasil. *In: Revista Brasileira de Crescimento e Desenvolvimento Humano*. Centro de Estudos do Crescimento e do Desenvolvimento do Ser Humano da Faculdade de Saúde Pública da Universidade de São Paulo. 2010; 20(I): 16-29.

CONSELHO NACIONAL DE POLÍTICA CRIMINAL E PENITENCIÁRIA. *Resolução N° 5*, de 4 de Maio de 2004.

\_\_\_\_\_. *Resolução n° 4*, de 30 de Julho de 2010.

DREYFUS, H. Heidegger on Gaining a free relation to technology. *In: Heidegger Reexamined Vol3: Art, poetry, technology*. New York, Routledge, 2002.

FREUD, S. “Além do princípio do prazer” *In: Edição Standard Brasileira*. vol. XVIII. Rio de Janeiro: Imago, 1976.

GLÉSNE, C. *Becoming Qualitative Researchers*. An Introduction, New York: Longman, 1999.

GONDAR, J. Quatro Proposições sobre Memória Social, in: GONDAR, Jô; DODEBEI, Vera. *O que é memória social*. Rio de Janeiro: UNIRIO, 2005.

HEIDEGGER, M. A questão da técnica. *Sci. stud. [online]*. 2007, v.5, n.3, p. 375-398. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1590/S1678-31662007000300006>>. Acesso em: 1 de mar. de 2012.

\_\_\_\_\_. O que quer dizer pensar? In: *Ensaaios e conferências*. Petrópolis: Edições Vozes.

\_\_\_\_\_. Que é metafísica? In: *Conferências e escritos filosóficos*, tradução de Ernildo Stein, São Paulo: Abril Cultural, 1973.

\_\_\_\_\_. *Ser e Tempo* Pt 1. Traduzido por Maria de Sá Schuback. 3ª ed. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 1989.

SILVA, F. L. *Martin Heidegger e a técnica*. Sci. stud. [online]. 2007, vol.5, n.3, pp. 369-374. ISSN 1678-3166. <http://dx.doi.org/10.1590/S1678-31662007000300005>.

WERLE, Marco Aurélio. *Heidegger e a produção técnica e artística da natureza*. Trans/Form/Ação [online]. 2011, vol.34, n.spe2 [cited 2012-05-21], p. 95-108 . Available from: ISSN 0101-3173. <http://dx.doi.org/10.1590/S0101-31732011000400007>.

## **SOCIAL MEMORY PATHS OF HEITOR CARRILHO CUSTODY AND TREATMENT HOSPITAL: A PHILOSOPHICAL INVESTIGATION**

### **ABSTRACT:**

This paper exams the Social Memory researcher's view from Heidegger's phenomenological perspective. The present investigation is split into three parts: the first aims at explaining the key concepts in order to understand Heidegger's perspective on the essence of technique. As for the second part, based on Heidegger's enframing concept, it analyses an ethnographic field note produced by a researcher who participates in the research team along with the authors of this article. The third and last part discusses the Social Memory field based on both the concept of enframing and the case at hand. This investigation aims at illustrating to what extent a Social Memory researcher's view might create a memory grounded on what Heidegger has coined enframing when she faces an institution whose nature aims at forgetting its interns.

**KEYWORDS:** Heitor Carrilho Treatment and Custody Hospital. Philosophy. Social Memory. Heidegger. Enframing. Technique.

## **CHEMINS DE LA MÉMOIRE SOCIALE DE L'HÔPITAL DE GARDE E TRAITEMENT HEITOR CARRILHO: UNE ENQUÊTE PHILOSOPHIQUE**

### **RÉSUMÉ:**

Nous enquêterons sur le regard du chercheur en Mémoire Sociale en partant d'une perspective phénoménologique heideggerienne. Notre enquête sera par conséquent divisée en trois parties: la première visera à expliciter certains concepts-clés pour comprendre les vues d'Heidegger sur l'essence de la technique; dans un second temps, on analysera en recourant au concept d'arraisonement les notes d'un terrain d'inspiration ethnographique produites par l'une des chercheuses du groupe dont les auteurs font partie; et dans un dernier temps, on débatera sur la Mémoire Sociale à partir du concept d'arraisonement et du terrain mentionné. Le but de cette recherche est de démontrer dans quelle mesure le regard d'un chercheur en Mémoire Sociale qui se penche sur une institution dont la nature est d'oublier ses patients internés peut construire une Mémoire fondée sur ce qu'Heidegger a dénommé arraisonement.

**MOTS-CLÉS:** L'Hôpital de Garde e Tratamiento Heitor Carrilho. Philosophie. Mémoire Sociale. Heidegger. Arraisonement. Technique.

Recebido em: 04/04/2012

Aprovado em: 30/05/2012

©2012 *Psicanálise & Barroco em revista*

[www.psicanaliseebarroco.pro.br](http://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](http://www.memoriasocial.pro.br/proposta-area.php)

[revista@psicanaliseebarroco.pro.br](mailto:revista@psicanaliseebarroco.pro.br) [www.psicanaliseebarroco.pro.br/revista](http://www.psicanaliseebarroco.pro.br/revista)

**A RECORDAÇÃO INFANTIL E A CONSTELAÇÃO PARENTAL DE  
LEONARDO DA VINCI:  
psicanálise, constituição subjetiva e biografia**

*Douglas Emiliano Batista\**

**RESUMO:**

O estudo de Freud sobre Leonardo da Vinci completou há pouco tempo cem anos. “Destinado” desde o berço à polêmica, o referido texto segue dando asas a debates espicaçantes. Por óbvio, tal estudo possui para os psicanalistas um interesse teórico endógeno (assim como possuía para Freud, ademais, valor transferencial). À parte de tais facetas, neste artigo retomaremos o fio do debate entre Freud e Schapiro e, na sequência, indagaremos pelas virtudes biográficas do texto de Freud. Com a ajuda não apenas de autores psicanalistas, procuraremos aportar argumentos que mostram que a psicanálise contribuiu para a compreensão biográfica de Leonardo da Vinci por dispor de um modo singular de conceber a constituição subjetiva.

**PALAVRAS-CHAVE:** Psicanálise e cultura. Freud. Leonardo da Vinci.

---

\* Doutorando pela FEUSP – Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo. Membro do LEPSI – IP-FE-USP (Laboratório de Estudos e Pesquisas Psicanalíticas e Educacionais sobre a Infância). Email: [demilian@uol.com.br](mailto:demilian@uol.com.br) Telefone: (11) 2894-0235 / (11) 9125-3260.

## Introdução

A infância de Leonardo da Vinci não cessa de se inscrever como um enigma para seus biógrafos, para os intelectuais e para os literatos que se debruçam não apenas sobre o fecundo e largo espectro de sua obra – tanto artística quanto científica – mas que se detêm também sobre as motivações “inapreensíveis” que parecem ter guiado o renascentista ao longo de sua vida igualmente enigmática.

Sabe-se da influência que Leonardo exerceu sobre Freud. Ao cabo de seu estudo sobre Leonardo (1910, p. 138-39), Freud afirmou ter “sucumbido” à transferência ao artista florentino. Embora não deixemos de reconhecer as ressonâncias transferenciais que a figura de Leonardo provocou em Freud (e, por conseqüência, certas projeções imaginárias por parte deste sobre aquele), nem por isso estamos inclinados a supor que o Leonardo desenhado por Freud resultou de um mero “decalque” narcísico. É inequívoco também, para além dessa dimensão transferencial, que o referido estudo possui para os psicanalistas um interesse endógeno, uma vez que seus aportes teóricos gozam até hoje de enorme potestade conceitual. Mas para além de tudo isso, acreditamos que seja razoável afirmar que a psicanálise ofereceu também um quinhão de contribuições para a compreensão (sempre limitada, é verdade) do enigma em que se constituiu a vida e a obra de Leonardo. O estudo de Freud não deixa de resguardar, assim, um interesse biográfico enquanto tal<sup>1</sup>.

É certo que Freud, já em 1898, demonstrara em carta a Fliess um insuspeito interesse voltado para a obra e a vida do renascentista. Em 1909, em carta a Jung, Freud declarara – tal qual “um monarca tomado pela paixão da expansão territorial” (Andersen, 2001, p. 3) – que era chegada a hora de marchar rumo ao território da biografia (lembramos que o reconhecimento internacional da psicanálise começara então a se consolidar). Em que pese, contudo, a influência dessas e outras variáveis que urdiram o pano de fundo da reflexão de Freud (e sobre o qual ressoou ainda a análise do Homem dos Lobos), por hora nos interessa destacar que foi a insuficiência de dados históricos acerca dos primeiros anos de existência do renascentista o que, ao menos alegadamente, motivou Freud a candidatar-se a dizer “algo a mais” acerca do gênio do *quattrocento*. Eis que foi por serem parcos, polêmicos e obscuros os dados disponíveis sobre a infância de Leonardo – quadro que ainda hoje

---

<sup>1</sup> No presente artigo, não será nosso objetivo adentrar diretamente no debate teórico acerca do “teor da verdade do inconsciente”, isto é, se tal verdade diz respeito estritamente ao universo psíquico do sujeito do desejo ou se chega a tocar de alguma maneira a realidade do vivido.

permanece relativamente inalterado – que então a psicanálise se pronunciou a respeito da enigmática origem do polímata do Renascimento.

Vale dizer que não escapou à psicanálise o fato expressivo de o único registro deixado por Leonardo sobre sua infância – e isso em meio às milhares de páginas remanescentes que compõem seus manuscritos – narrar um evento tão “insignificante” quanto ininteligível. Como é notório, tal “recordação” infantil dava conta de que, estando o pequeno Leonardo ao berço, um milhafre (um falcão do Velho Mundo) desceu sobre ele, abriu-lhe então a boca com a cauda, e daí fustigou o interior daquela com esta última<sup>2</sup>. Ademais, foi ainda por conta dessa “lembrança” que o próprio Leonardo compreendeu-se como inelutavelmente destinado a amar e pesquisar o voo das aves. Por certo que não apenas o conteúdo “insignificante” da recordação, como também a sua ininteligibilidade, além da sua alegada “inevitabilidade”, ensejaram a Freud compreendê-la como uma recordação encobridora, isto é, como uma solução de compromisso constituída com vistas a encobrir um conteúdo mnêmico recalcado.

### **1. Abutre ou milhafre?**

É preciso ter em conta que, tal como fizeram alguns literatos especialmente na virada do século XIX para o XX (Andersen, 2001, p. 4), Freud traduziu como “abutre” (*Geier*) o que na recordação infantil era a bem da verdade um “falcão”, um milhafre (*nibio*, nas palavras de Leonardo, e cuja grafia atual é *nibbio*). É digno de registro que Freud, não obstante, citou em seu estudo o texto de Scognamiglio acerca da recordação, e onde, paradoxalmente, a palavra utilizada é *nibio* (vide nota 2). Ademais, ele utilizou na versão prévia de seus estudos apresentada na Conferência de Viena em 1909 o termo *Hühnergeier* para a tradução de *nibio*, sendo que *Hühnergeier* era a palavra utilizada correntemente para designar o milhafre (não obstante a partícula “geier” – abutre – que a compõe).

Dentre os mais destacados autores a que Freud fez referência em seu texto, Marie Herzfeld e Woldemar von Seidlitz também lançaram mão da palavra *Hühnergeier* para traduzir *nibio*, enquanto que na tradução alemã do livro de Edmondo Solmi e também na tradução da novela em que o literato russo Dmitry Merezhkovsky abordou a vida de Leonardo

---

<sup>2</sup> “Questo scriver si distintamente del nibio par che sia mio destino, perchè nella mia prima recordatione della mia infantia e’ mi parea che, essendo io in culla, che un nibio venissi a me e mi aprissi la bocca colla sua coda e molte volte mi percuotesse con tal coda dentro alle labbra” (Scognamiglio apud Freud, 1910, p. 90).

(uma das fontes capitais para o estudo de Freud e também uma das obras confessadamente mais estimadas por este último) utiliza-se simplesmente a palavra *Geier* (Andersen, 2001, p. 4)<sup>3</sup>.

Para além de tudo isso, seria relevante destacar que a relação entre abutres e milhafres tem sido, no âmbito do imaginário social, muito mais “promíscua” do que supõem muitos dos detratores de Freud, os quais o acusam pelo erro de tradução negligenciando o fato de que outros autores compartilharam com ele o uso da palavra *Geier* (abutre). Naturalmente, entendemos que quando Freud optou por tal tradução, ele se fez co-responsável por ela, não importando com respeito *estritamente* a isso quais teriam sido suas motivações inconscientes.

Uma boa maneira, entretanto, de começar mal a análise da aludida tradução é fazer como fez Schapiro (1956). Para o autor, abutre é abutre e milhafre é milhafre. Logo, “o milhafre é também uma ave de rapina, mas [que] não se alimenta de carniça e tem a aparência bastante diferente da de um abutre” (p. 151). De saída, é preciso dizer que o milhafre se alimenta, sim, de despojos putrefatos, embora também de pequenos roedores, pequenos mamíferos, outras aves, etc. Não será exagerado, com efeito, supor que o lapso de Schapiro diante dessa simples evidência se deveu a sua pretensão de escavar um fosso demasiadamente profundo entre essas aves com vistas a subtrair qualquer possibilidade de que Freud, tendo uma vez mirado no abutre, pudesse ter acertado no milhafre (como de fato Freud o fez. Veremos isso mais à frente).

Entretanto, outros autores flagraram a associação por demais comum desses pássaros no imaginário social em contextos culturais bastante diversificados. Vejamos o que disse a esse respeito, no século XIX, Paul Lafargue (2006, p. 2):

A águia, que se parece com o abutre, é o símbolo de Isis, mãe [a bem da verdade, a ave que simboliza a deusa-mãe Isis é o *milhafre*, o que é um detalhe relevante, como se verá à frente]. Pode-se confundir as espécies de um país ao outro; espécies intermediárias, tais como falcões, abutres, águias, são parecidas. A águia, assim como o abutre e outros pássaros de garras, possuem, dizem, certas particularidades, as fêmeas são mais robustas e mais audaciosas que os machos.

---

<sup>3</sup> Andersen (2001, p. 19) afirma que mesmo o *korshun* (milhafre, em russo) designava no texto original de Merezhkovsky “abutre”, de modo que a tradução alemã e a inglesa (ambas do início do XX, as quais se valeram respectivamente das palavras *Geier* e *vulture*) não estavam em absoluto erradas. No contexto da obra de Merezhkovsky, a preferência pela utilização de “abutre” se deveu ao traço sibilino do mesmo: afinal, se o falcão é tido como uma espécie de ave capaz de ver agudamente, o abutre era tomado como capaz de ver o futuro, de prever o destino.

Para o caso de o leitor julgar que as similaridades acima apontadas são muito “vagas” e “abstratas” e que, assim, não seriam capazes de realmente ajudar a esclarecer o equívoco de tradução que está posto em tela, sugerimos a leitura do que asseverou Pictet (1859, p. 462-63), também no século XIX, acerca da etimologia das palavras “milhafre” e “abutre”: “Os nomes do milhafre [*milan*] se confundem frequentemente com aqueles do abutre, com o qual ele se assemelha por seus hábitos”.

Ainda no século XIX, o erudito tradutor da *Iliada* de Homero (2008), Odorico Mendes (2008), verteu a seguinte passagem da referida obra: “Em cima Automedon, que a dor comprime // Rui qual de chofre abutre sobre gansos” (p. 629). Pois bem, na nota atinente a esse mesmo verso lê-se: “*abutre*: Falcão” (p. 628; grifo no original).

De mais a mais, uma consulta ao “Illustrated Bible Dictionary” (Easton, 2005) – outra obra produzida no XIX – nos revela mais uma pérola. No verbete “abutre” (p. 685-86), fica-se sabendo que, quanto aos “animais limpos e animais imundos”, as diferentes traduções bíblicas instauraram uma verdadeira “babel” ornitológica. É assim que em Levítico 11:14 uma das palavras hebraicas empregadas é *da'ah* (abutre), enquanto que em uma passagem paralela a essa, Deuteronômio 14:13, emprega-se a palavra *ra'ah*, traduzida como ‘glede’, ‘gups’, ‘milvus’ (isto é, milhafre). Já o verbete “milhafre” (Easton, 2005, p. 411) diz especificamente que: “A palavra hebraica empregada, ‘ayet’, é traduzida como ‘abutre’ em Jó 28:7 na Versão Autorizada, e ‘falcão’ na Versão Revisada. Trata-se provavelmente do milhafre-real (*Milvus regalis*) [...]”.

A confusão bíblica entre o abutre-do-egito (*Neophron percnopterus*) e o falcão-gerifalte (*Falco rusticolus*) repousa sobre fundamentalmente o mesmo problema (sendo que a palavra “gerifalte” remete a *Geier* e *Falke*, e traduz *Gyrfalcon* ou *Gierfalcon*). Nesse caso, o sufixo *gyr*, *gier* – que faz referência às proporções grandiosas desse falcão, mas que também está associado às raízes de *Geier* (abutre) – ensejou aí toda sorte de mal-entendidos. De acordo com Andersen (2001, p. 15-16), a explicação para isso se deve a que *Gier* era um adjetivo relacionado às aves de rapina em geral. Tratava-se, desse modo, de “uma palavra descritiva que acabou se transformando em um substantivo” (p. 20). Por essa razão é que mesmo “nos dicionários modernos de alemão o primeiro significado de ‘Geier’ é ‘abutre’; mas o substantivo pode também designar ‘falcão’” (p. 16). Eis então que o termo *Geier*

reclama sua associação com *nibio* [lembramos que *hühnergeier* era a palavra que traduzia *nibio*] no interior de um vasto vocabulário trans-

européu que tem por base ‘grups’ [em grego] e ‘gryps’ [em latim]. Qualquer europeu do século XIX tardio, com conhecimento de Latim, poderia ter traduzido o nibio de Leonardo como milhafre, falcão, abutre, grifo ou abutre-fouveiro (Andersen, 2001, p. 49).

Não pense o leitor, contudo, que ao aportarmos os argumentos acima teríamos em vista o objetivo de tentar “justificar” a tradução de Freud e de outros autores apostando nossas fichas na “confusão”. Trata-se, antes, de tentar historicizar a referida tradução, e isso de modo a tornar possível entender por que no final do século XIX e início do XX ela pôde ser tomada como correta. Nesse sentido, esperamos que os apontamentos realizados acima possam ter colaborado para fazer com que o leitor concorde que a tradução que levou não poucos literatos a tomarem o abutre pelo falcão possui um estofa tal que não o permite reduzir ao nível da mera inépcia ou ao da mais estrita tolice. Já uma demonstração efetiva da ancestralidade lingüística em comum dessas aves pode ser apreciada em Andersen (2001, p. 14-22), desde que se deem por descontadas certas incongruências por parte do autor.

Considerando então que o milhafre e o abutre são com frequência tomados como “primos-irmãos” no imaginário-social<sup>4</sup>, ou seja, considerando que os significantes têm produzido aí tal similitude (e o que ensejou a Freud atirar no que viu e acertar no que não viu), podemos agora nos deter propriamente na recordação. Ainda que mantenhamos em vista que a tradução de “nibio” (isto é, milhafre) por “abutre” não poderia ser sem consequências, nem por isso agiremos como os afoitos que pretenderam desqualificar ainda no ninho a totalidade do estudo freudiano.

Deixaremos, entretanto, em aberto aqui uma hipótese: tal como diz Strachey (Nota do Editor Inglês *in* Freud, 1910/1996, p.72), a influência que exerceu Merezhkovsky sobre a concepção de Freud acerca da recordação é incomparável a qualquer outra. E quando o russo se referiu ao “abutre” da recordação (Andersen, 2001), ele disse apenas que tal ave roçou suas asas nos lábios de Leonardo, e não que introduziu através deles a cauda. Em que pese que Freud nunca tenha omitido a cauda da ave (aspecto capital de sua interpretação, como veremos), ele cometeu outro lapso – corrigido na edição de 1919 – ao deixar de dizer

---

<sup>4</sup>. Tal “promiscuidade” alcança também a mitologia egípcia, afinal a forma de ave adotada por Isis a fim de pairar sobre a múmia de Osiris (o pai por assim se dizer “ausente”) e engendrar Hórus (o deus-falcão) foi a de um milhafre (lembramos ainda que a deusa, para tanto, teve de forjar um “falo” já que a múmia de Osiris se encontrava dele desprovido). A deusa, entretanto, era às vezes representada portando um toucado de abutre, o que se deveu a ser ela uma mãe divina (herdeira das prerrogativas de Mut, a deusa-abutre, a deusa-mãe por excelência na mitologia egípcia). Andersen (2001) chega a esboçar uma reconstrução – a partir do mito de Ísis, e não a partir do de Mut como fez Freud – do núcleo do fantasma leonardesco tal como foi essencialmente suposto por Freud.

que a ave introduziu a cauda através dos lábios de Leonardo, tendo Freud a princípio dito apenas que o pássaro fustigou os lábios daquele. Pois bem, não seria talvez isso um indicativo de que a “influência” transferencial de Merezhkovsky sobre Freud foi decisiva para que este optasse pela utilização de *Geier* em lugar de *Hühnergeier*, o que fez então com que o falcão desaparecesse de seu horizonte interpretativo? Bormans (2005) discute preliminarmente se essa “escotomização” se define em termos de lapso, recusa, forclusão ou sublimação. Não obstante tais possibilidades de análise propostas por Bormans sobre a referida “escotomização” da parte de Freud, o fato é que em meados dos anos 20 o erro do psicanalista vienense foi apontado formalmente por Eric Maclagan. E para todos os efeitos, há, pois, que se admitir que “milhafre” traduz *nibio* mais convenientemente do que “abutre”. Para além disso, talvez fosse razoável reconhecer ainda que a resistência de Freud em admitir tal apontamento foi, sem dúvida, proporcional à má-fé de alguns intelectuais que estavam então dispostos a sacrificar – no altar do ódio à psicanálise – a acuidade de suas análises acerca da tradução de Freud e da efetiva dimensão que ela possuiu em sua psicobiografia sobre Leonardo.

## **2. A interpretação de Freud**

Freud compreendeu a “lembrança” de Leonardo sob o signo da felação, a qual por sua vez foi compreendida como tributária do gesto inocente pelo qual uma criança de peito é amamentada. O estranhamento inicial causado por tal enunciação talvez se reduza se lembrarmos que, não só na língua portuguesa, há um sem-número de nomes de aves utilizados para designar os genitais (masculino e feminino, embora muito em particular o pênis<sup>5</sup>); e que, além disso, em latim *fellare* significa tanto chupar quanto mamar, bem como, em português, é com a mesma palavra que se designa o *bico* de borracha em forma de mamilo e também a felação propriamente dita. Em que pese, desse modo, a tradução de Freud, pode-se entretanto admitir, inicialmente, que o núcleo de sua interpretação – tanto no tocante à fantasia de Leonardo com respeito à amamentação (tornada aí passiva) quanto no que concerne à elaboração da premissa universal fálica – ficou intocado.

É bastante conhecida a crítica que Schapiro (1956) endereçou a essa interpretação de Freud. Com o objetivo de desabonar o texto freudiano, Schapiro procurou

---

<sup>5</sup> Eis que tal compreensão é compartilhada também por autores que não são psicanalistas: “Desde as origens do idioma italiano, pássaros em geral têm sido usados para simbolizar o órgão sexual masculino. Por conseqüência, deve possivelmente haver um componente erótico no sonho/lembrança” (Beck, 1993, p. 188).

demonstrar que a visita do milhafre não possuía nenhum conteúdo mnêmico, posto que não passava de um “padrão literário estabelecido” (p. 153). Schapiro então nos lembra o que Cícero escreveu sobre Midas: ainda criança, este foi visitado enquanto dormia por formigas que encheram sua boca com trigo, o que era um presságio de que ele seria um homem abastado. Cícero também relata que, quando Platão era uma criança de berço, abelhas pousaram em sua boca, o que era um presságio da doçura que caracterizaria sua eloquência. E já segundo o que foi relatado por Plínio, um rouxinol pousou na boca de Estesícoro quando este era uma criança e se encontrava adormecido: isso prenunciava o seu destino de poeta lírico.

A nosso ver, o modo com que Schapiro compreendeu o *topos* dos presságios infantis permite, pois, esclarecer o núcleo mesmo de sua equivocada crítica a Freud. Para Schapiro, quando a psicanálise se detém em torno de cânones estéticos, ela daria supostamente pouca atenção à “história e à situação social ao lidar com os indivíduos e mesmo com a origem dos costumes, das crenças e das instituições” (Schapiro, 1956, p. 177). Tudo se passaria, então, como se na teoria psicanalítica o sujeito agisse, por assim se dizer, tal como age a aranha, a qual retira de dentro de si todo o fio de sua teia. Tudo se passa, assim, como se Freud tivesse atribuído a Leonardo uma espécie de “originalidade absoluta”. Ora bem, o ponto de vista de Schapiro a esse respeito é insustentável.

Freud (1910), já mesmo em seu estudo sobre Leonardo, foi claro o bastante acerca do modo como o sujeito é concebido pela psicanálise: “Não abandonaremos, no entanto, o campo da pesquisa puramente psicológica. Nosso objetivo continua a ser demonstrar a relação que existe, seguindo o caminho da atividade instintiva [pulsional], entre as experiências externas de um indivíduo e suas reações” (p. 140).

Contrariamente ao que asseverou Schapiro, a psicanálise concebe o sujeito como “histórico, desnaturado e tributário dos modos de socialização aos quais foi submetido” (Koltai, 2000, p. 49). Entretanto, embora a realidade psíquica inclua, por assim se dizer, o “social”, nem por isso a subjetividade, segundo a psicanálise, se constitui apenas por meio da “transmissão dos elementos da cultura e história que guiam a apreensão e inteligibilidade do mundo pelo Sujeito, mas principalmente pela constituição do recalco originário, em torno do qual este, num primeiro momento, estrutura sua relação de desejo ao outro e à imagem que faz de si mesmo” (p. 50). Ademais, ao se admitir que as memórias infantis são falseadas quando se as invocam após a infância (e de tal forma que elas são inconscientemente postas a serviço de interesses do tempo presente), ou ainda, ao se admitir que as recordações encobridoras estão para o elemento mnêmico real tal como o conteúdo manifesto do sonho

está para o latente, então o caráter literário ou “tradicional” dos presságios infantis (devidamente apontado por Schapiro) não se achará em contradição com a elaboração *a posteriori* do tesouro mnêmico por parte de um sujeito singular. De fato, o que está em pauta aí é antes o modo como o aparelho psíquico no tempo presente se apropria do passado, apropriação essa que é sobredeterminada pelo recalque, pelo inconsciente.

Seguramente, o “Questo scriver...” que abre a recordação (vide nota 2) pontuou o momento em que o renascentista, tendo ultrapassado cinquenta anos (por volta de 1505), uma vez mais pesquisava afincadamente o voo das aves. Isto é, o “Questo scriver” pontuava o momento em que o canhoto Leonardo se concebia cumprindo o destino evocado pela sua “lembrança”<sup>6</sup>. Provavelmente, Leonardo acabara de registrar uma série de anotações, de ilustrações, e de diagramas sobre o voo – todos decorrentes de suas incansáveis pesquisas científicas – quando então, e tendo talvez se detido aí por um átimo, escreveu no verso de uma das páginas que constituiriam o “Codex Atlanticus” a tão controversa “recordação”.

A certa altura dessas anotações (nas quais se incluiu a “lembrança” infantil), Leonardo – que havia tomado por objeto de estudo um sem-número de aves, mas dentre elas sobretudo o milhafre – aludiu à semelhança que há entre o movimento da cauda desse pássaro e o movimento do leme de um navio (alusão que, provavelmente, está relacionado com o fustigo fantasístico da cauda da ave no interior da boca da criança). Muitos autores, como Schapiro e também Beck (1993, p. 187), viram em tal alusão os efeitos da influência da obra de Plínio sobre o renascentista, e isso em virtude de que o romano fez a seguinte afirmação sobre o milhafre: “parece que este pássaro, pela manipulação de sua cauda, ensinou a arte de pilotar navios [...]”(apud Beck, 1983, p. 187). Contudo, se se pode dizer que há uma diferença capital entre a apreciação de Beck e a de Schapiro acerca dessa provável influência de Plínio sobre Leonardo, é que para Beck o lastro que a recordação infantil mergulha nessa tradição milenar não exclui o valor fantasístico ou onírico que ela comportava para o renascentista, enquanto que para Schapiro (1956, p. 151-52) a cauda do milhafre (e senão a ave em si) resguardaria tão-somente um sentido científico para Leonardo (isto é: Schapiro coagulou o significante “cauda” em torno do significado “leme”). Beck, com vistas a comprovar sua convicção acerca do teor que a “ricordazione” possuía no interior das pesquisas de Leonardo (e onde o milhafre e a respectiva cauda excediam o interesse científico sem de forma alguma

---

<sup>6</sup> Lembrança que não deixa assim de guardar certa similitude com o “sopro” do anjo torto, dos que vivem na sombra, e que disse a Drummond: “Vai, Carlos! ser *gauche* na vida” (Andrade, 1962, p. 13).

o excluir), cita uma esclarecedora passagem do próprio Da Vinci acerca da “memória humana” (Beck, 1993, p. 186):

Nosso julgamento não julga coisas produzidas em diferentes intervalos do tempo de acordo com sua devida e apropriada distância, porque muitas coisas do passado remoto parecem próximas e avizinhas do presente, e muitas coisas próximas a nós parecem velhas, do tempo de nossa juventude. E assim o olho [analogamente] faz com que coisas que estão distantes quando iluminadas pelo sol apareçam próximas ao olho, e com que muitas coisas que estão próximas apareçam distantes.

Essa sentença genial arvora, a nosso ver, considerável semelhança com a seguinte passagem de Guimarães Rosa (1986, p. 159):

Contar é muito, muito dificultoso. Não pelos anos que se já passaram. Mas pela astúcia que têm certas coisas passadas – de fazer balancê, de se remexerem dos lugares. O que eu falei foi exato? Foi. Mas teria sido? Agora, acho que nem não.

Também Marmor (2005), por sua vez, argumenta que embora o caráter literário da “lembrança” seja inequívoco, isso não exclui a sua faceta “autobiográfica”. Embora o “parece que” da recordação (“par che sia mio destino” e ainda “mi parea che”) sugira a olhos modernos hesitação, ele na verdade alude a uma convenção poética que era familiar para Leonardo a partir da leitura da “Divina Comédia” de Dante. Por meio dessa convenção literária, diz Marmor, o artista deu crédito à remanescência ao longo de sua vida adulta do interesse em torno do voo e seu controle. Marmor conclui ao fim de seu estudo (e de modo bem distinto ao que afirmou Schapiro) que a recordação provavelmente carrega sob a forma de significados latentes mais “conteúdos” do que o olho é a princípio capaz de notar. Ou seja: Marmor diz que o fato da “lembrança” obedecer a um *topos* literário em nada contradiz a hipótese de que ela carreie consigo conteúdos latentes, subjetivos, desiderativos.

Voltando uma vez mais à argumentação de Schapiro, pode-se afinal asseverar que, nela, a aporia central reside em que – e tal como Kurt Eissler já observou (Andersen, 2001, p. 78) – o sujeito é reduzido a um mero espelho dos costumes e das tradições. Poderíamos dizer que, a seu modo, e tal como é hegemônico em nossa época, Schapiro forcluiu o sujeito, a subjetividade. Ou tal como disse Andersen, a tese de Schapiro apresenta

um problema que pode ser crônico em certas investigações históricas, e onde se supõe que nada pode existir sob o sol a menos que traga atrás de si um precedente, precedente esse no qual o sentido do novo já estaria dado, consumado. Ora, é indubitável que o legado do pretérito, da tradição, acumula em proveito dos homens do tempo presente a experiência adquirida por aqueles que não mais se contam entre esses homens no mundo. Entretanto, a herança cultural do passado é incapaz de, por si só, substituir-se à contração pelo sujeito de sua dívida simbólica em face dos antepassados. Ou em outras palavras: também Leonardo teve afinal de adquirir aquilo que herdou, e isso muito embora o renascentista contasse – segundo o próprio Freud (1910, p. 128-29) – com uma liberdade de espírito em face da tradição somente comparável àquela que os modernos viriam posteriormente a partilhar.

Vale dizer que Schapiro subestimou outro aspecto não menos relevante da questão, e o qual diz respeito à própria biografia de Freud. É que Schapiro esqueceu-se que também Freud foi objeto de presságios infantis. Como é sabido, o pequeno Sigmund nasceu envolto em membrana amniótica, fato que foi tomado pela sua mãe – tal como ocorre em muitas culturas – como um augúrio da fama de que gozaria o seu “Sigi de ouro”. Tal evento, por certo, não foi em absoluto inócua para o psicanalista, e enseja dizer que Freud, afinal, não poderia ignorar a existência de “presságios infantis”.

Mas não conclua ainda o leitor que os comentadores de Leonardo tenham dado por resolvido o estatuto mesmo da recordação (não obstante o seu lastro em tradições pretéritas e contemporâneas ao artista). Conforme indica Marmor (2005), Marinoni supôs que a recordação era derivada de um sonho infantil (tese que em nada conflita, por sinal, com a de Freud). Já Pedretti, embora tenha em vista que um evento de tal natureza é altamente improvável - não descarta a possibilidade de que algo desse gênero tenha se consumado nas condições peculiaridades de um quente verão toscano. E, por fim, como disse Andersen (2001, p. 221), é notório que, logo após a amamentação, a boca de um bebê – ou a de uma criança após a ingestão de guloseimas, frutas, etc. – transforma-se numa fonte de olores que eventualmente pode atrair pequenos insetos (e por que não pequenas aves?<sup>7</sup>), sobretudo se a referida criança pega no sono após o banquete. Ou em uma palavra: embora não pareça “provável” que a recordação infantil tenha derivado de uma realidade propriamente vivida, tal hipótese não chegará nunca a poder ser totalmente descartada. Contudo, bem mais convincente do que isso será admitir a evidência de que se trata efetivamente de um *topos*

---

<sup>7</sup> O que, a bem da verdade, não é o caso do milhafre, que possui um porte mediano.

literário, mas sobretudo de um *topos* que Leonardo “adquiriu” de forma subjetivamente irrepetível, fato que lança aí algo da ordem de seu desejo inconsciente, de sua subjetividade.

### 3. A mãe e a infância de Leonardo

No que toca à mãe de Leonardo – e, assim, à primeira infância do artista – Schapiro sugeriu que Freud estava errado ao supor que mãe e filho mantiveram aí um contato íntimo ou deveras estreito entre si. Como se sabe, Leonardo era filho ilegítimo de Ser Piero da Vinci e de uma humilde camponesa, Caterina. De acordo com a interpretação de Freud, é provável que o renascentista tenha ficado privado da companhia do pai durante a primeira infância (uma vez que Ser Piero – um tabelião em franca florescência profissional – viria a contrair em meio à burguesia florentina o seu primeiro matrimônio em 1452, ano mesmo do nascimento de Leonardo). Alguns poucos registros históricos sugerem tal “privação”, como é o caso do documento que atesta que aos cinco anos Leonardo habitava a casa de seus avós paternos (registro esse que, por outro lado, não permite concluir desde quando ele ali habitou), além, é claro, daquilo que a própria recordação infantil parece “sugerir”. Expliquemo-nos melhor quanto a isto: segundo Freud, o que o primeiro estrato da recordação “ininteligível” encobre é a magnitude da mãe nas formações fantasmáticas do renascentista (magnitude que, ao nível do conteúdo manifesto, talvez encontre apoio no fato do porte dos milhafres fêmeas exceder o dos machos, não obstante a ausência de dimorfismo sexual nessa ave). Dessa maneira, o que está posto em causa nesse estrato inicial é o comércio entre mãe e filho, e o qual, ante a ausência ou o distanciamento do pai, exacerbou-se a ponto da mãe supercompensar essa dupla falta (a de seu “marido”, para ela; e a do pai, para seu filho) devotando um amor “incondicional” ao pequeno<sup>8</sup>. E bem sabemos que o comércio entre a mãe e sua criança de peito constitui “uma relação amorosa plenamente satisfatória” (Freud, 1910, p. 123) e a qual “satura” desejos inconscientes cuja insatisfação estrutural representa a condição incontornável para a subjetivação mesma do *infans*.

---

<sup>8</sup> Não é preciso insistir no fato de que a carência realista do pai não se confunde “direta e mecanicamente” com a carência da função paterna no interior do complexo de Édipo. Por outro lado, insinua-se aqui como, em princípio, poder-se-ia tentar reconstruir a fantasia de Leonardo a partir do mito egípcio de Ísis (a deusa-mãe associada ao milhafre, e a qual concebeu Hórus, o deus-falcão, na “ausência” do pai deste último, Osíris), e não como o fez Freud, a partir do mito de Mut (a deusa-mãe primordial da mitologia egípcia, à qual era associada o abutre). Vide nota 4.

Para Schapiro (1956, p. 156), a descoberta de outro documento (quase três décadas após a edição *princeps* do texto de Freud) atribuído ao avô paterno de Leonardo, o também tabelião Antônio, e no qual este último declarou o nome do padre que batizou Leonardo e os nomes dos padrinhos deste último (os quais eram avizinados da família), permitiria supor que o artista foi criado junto à família paterna (na casa dos avós), e não junto à mãe, como acreditava Freud. Bem, se isso não deixa de constituir uma hipótese aceitável, talvez não chegue a poder ser tomado simplesmente como um fato. Como já dissemos, a infância de Leonardo segue ainda sendo tão enigmática quanto a sua personalidade. No entanto, outros biógrafos (que escreveram tendo já em mente a existência do dito documento que era desconhecido à época de Freud) nem por isso deixaram de considerar que mãe e filho estiveram a princípio em contato particularmente estreito. White (2002, p. 30.), por exemplo, afirma que “o recém-nascido foi entregue [pelos avós paternos] à Caterina para que ela o criasse”, de maneira que a camponesa serviu como que “ama-de-leite” do próprio filho por um ano ou um ano e meio (costume esse que, aliás, seria socialmente aceito à época, desde que houvesse diferença de extração social entre o homem e a mulher). Já Andersen (2001, p. 43) pondera que, uma vez que inexistem registros que permitam afirmar por quanto tempo Leonardo ficou distante do pai, então inexistem meios que possibilitem dizer com precisão por quanto tempo Leonardo foi amamentado (à época as crianças mamavam até dois ou três anos de idade, diz ele). De toda forma, o autor não parece duvidar que Leonardo ficou mesmo ao lado de sua mãe em seus primeiros anos.

Tanto Andersen quanto White, entretanto, insistirão em afirmar que os avós paternos, Antonio e Lucia (além do tio Francesco), amaram muito Leonardo, e que não o ignoraram, e nem o abandonaram isolado com Caterina (hipótese que, a bem da verdade, é bastante verossímil, embora seja importante mencionar que a tese de Freud não depende do isolamento nesses termos, mas sim do apetite imaginário da mãe em face de sua criança, isto é, da anexação narcísica da criança enquanto falo imaginário da mãe). Não é difícil, por outro lado, constatar ainda que ambos os autores, no que toca ao modo como concebem o psiquismo infantil, estão tomados pela psicologizada lógica da “frustração” (e segundo a qual seria a frustração infantil que engendraria patologias psíquicas). Por decorrência disso, o objetivo de ambos os autores acaba sendo o de provar que a infância de Leonardo foi feliz e prazerosa (Andersen, 2001, p. 44) ou “passada em um ambiente idílico, mas toldado por sombras” (White, 2002, p. 40), o que equivale a dizer que, de um modo ou de outro, a família de Leonardo acabou se constituindo afinal como uma “família estruturada” (tal como se diz

hoje em dia). E se a sua família era “estruturada” (terminologia que consideramos equivocadamente “psicologizante”), Leonardo não poderia ter sido uma criança marcada então por frustrações, o que supostamente faria cair por terra a psicobiografia de Freud, dado que sem frustrações narcísicas não haveria – supõem erroneamente os autores – complexos infantis. Ora bem, tamanha psicologização da infância, a bem da verdade, deixa muito a desejar do ponto de vista conceitual, ficando irremediavelmente aquém das conjecturas de Freud. É que para além das frustrações da criança, dos danos imaginários (em sentido psicanalítico) que a acometem ou não, o que está em causa para a psicanálise é a produção de inscrições inconscientes no aparelho psíquico, e as quais se (de)cifram pela maneira irrepetível com que uma criança consegue ou não se haver com as vicissitudes que marcaram a sua socialização, uma vez que todo pequeno têm de realizar sacrifícios pulsionais a fim de ingressar – ou, em um primeiro momento, a fim de ser “introduzido” pelos seus pais – no mundo pré-existente à própria criança.

#### **4. Duas fábulas de Leonardo sobre a maternidade**

Não obstante tenha sido Freud quem viu por trás do “abutre” da recordação infantil a figura fantasmática da “mãe” (até então nunca suposta aí), Schapiro (1956, p. 157) insistiria em dizer que, ainda que o milhafre tenha despontado em fábulas de autoria de Leonardo sob uma figuração maternal (como veremos à frente), tal ave não encarnava o “modelo da boa mãe” suposto por Freud, de modo que a teoria de Freud permaneceria ainda assim fundamentalmente errada, diz o autor.

É curioso que já White diga o oposto (do que disse Schapiro) acerca da mãe de Leonardo (isto é, o oposto em relação ao modo como ela como foi “desenhada” por Freud). É que segundo White (2002, p. 36), Freud supostamente acreditou “[...] que Leonardo guardava um ressentimento profundamente arraigado para com a mãe, por ‘tê-lo deixado ir’ quando bebê [...]”, ou mesmo que o “[...] trauma infligido pela mãe levou Leonardo a diversificar a sua busca intelectual ou a tratar dos assuntos de maneira por demais superficial” (p. 36). O autor conclui – equivocadamente, a nosso ver – que o objeto da pesquisa do psicanalista foi “A influência da infância infeliz de Leonardo sobre sua vida posterior” (White, 2002, p. 35). Nada poderia ser mais enganoso do que isso.

Ora, como tais autores podem ter chegado a conclusões tão díspares acerca da “Caterina” (mãe de Leonardo) tal como foi concebida por Freud? Talvez porque ambos, afinal, subestimaram um conceito psicanalítico basilar, a saber, a ambivalência. Vejamos como Freud (1910, p. 123) se pronunciou sobre a mãe de Leonardo: “Porque a ternura de sua mãe lhe foi fatal [...]. A violência das carícias evidentes em sua fantasia [na fantasia de Leonardo] sobre o abutre eram muito naturais. No seu amor pelo seu filho, a pobre mãe abandonada procurava dar expansão à lembrança de todas as carícias recebidas e à sua ânsia por outras mais”.

Em “Três ensaios sobre a teoria da sexualidade” (1905, p. 212) há uma outra interessante passagem de Freud – embora mais abstrata – e que versa fundamentalmente acerca da mesma questão:

[Quando a pulsão sexual se “desenvolve” prematuramente], a criança porta-se como o adulto, na medida em que transforma sua libido em angústia quando não pode satisfazê-la; e, inversamente, o adulto neurotizado pela libido insatisfeita comporta-se como uma criança em sua angústia: começa a sentir medo tão logo fica sozinho, ou seja, sem uma pessoa de cujo amor se acredite seguro, e a querer aplacar esse medo através das medidas mais pueris.

Na fábula de Leonardo intitulada “Inveja”, o florentino escreveu acerca do milhafre que quando tal ave nota em seu ninho que os filhotes estão fornidos, ela os espicaça por causa da inveja, e os deixa sem comida<sup>9</sup>. Ora bem, o fato de o milhafre despontar numa fábula de Leonardo sob uma figuração “parental” (ou até mesmo maternal) já deveria ter rendido a Freud algum reconhecimento pelo mérito de suas análises. Contudo, ao que parece nem todos os literatos estavam dispostos a reconhecer isso. De toda forma, vejamos mais esta passagem em que Freud (1910, p. 120) se debruçou sobre a “inveja” da qual foi talvez acometida Caterina (e sejamos razoáveis: se algum laço psíquico se constituiu entre ela e o seu primogênito, só muito laboriosamente é que se poderia imaginar que Caterina estivesse em condições de furtar-se a esse sentimento ou a algo equivalente a ele): “O artista parece ter usado o sorriso bem-aventurado da Sant’anna [no quadro “A virgem, o Menino e Santa Ana”] para negar e encobrir a inveja que sentiu a pobre mulher quando foi obrigada a entregar o

---

<sup>9</sup> “Do milhafre lê-se que quando ele vê as suas crias no ninho estarem demasiado gordas, por inveja lhes dá bicadas nas costas e as mantém sem comer” (da Vinci, 2004, p. 15).

filho à sua rival nascida em berço mais nobre [D. Albiera, a primeira esposa de Ser Piero], assim como lhe havia entregado o pai” (Freud, 1910, p. 120).

Supomos que se arrojaria mais um pouco de luz sobre isso em se invocando uma tese de Freud sobre uma teoria sexual infantil bastante arcaica na vida anímica. Por meio dessa teoria os pequenos compõem “uma longa lista de acusações e queixas contra a mãe, as quais, supõe-se, justificam os sentimentos hostis da criança” (Freud, 1932, p. 122). Tais sentimentos hostis aludem, é claro, à ambivalência psíquica (que não foi suficientemente compreendida por Schapiro nem por White): “A censura contra a mãe, que remonta à época mais remota, é a de que esta deu à criança muito pouco leite – censura que lhe é feita como falta de amor. [...] Mais parece que a avidez da criança pelo primeiro alimento é completamente insaciável, que a criança nunca supera o sofrimento de perder o seio materno” (Freud, 1932, p. 122). Talvez, o contexto no qual supomos o desenrolar da infância de Leonardo – e em que ele se viu obrigado a deixar o seio materno para ser reconduzido à família paterna – tenha colaborado para que uma teoria infantil desse teor ganhasse relevo em seu psiquismo.

Schapiro (1956, p. 156), entretanto, argumenta hipoteticamente – e alternativamente à tese de Freud – que algum familiar de Caterina bem poderia ter feito as vezes de “pai” de Leonardo (antes deste ter sido reconduzido à casa paterna, por óbvio); ademais, Caterina poderia ter sido hostil à ilegitimidade da criança; ou mesmo – continua Schapiro –, ela poderia ter “compensado” a falta de seu pequeno mediante o nascimento de outros filhos (os quais, de fato, ela teve posteriormente com seu efetivo marido, chamado “Acatabriga”). Novamente, temos de reconhecer que isso tudo é mesmo plausível: quem o saberá? Talvez não se possa inferir a partir de possíveis elementos fantasmáticos de Leonardo qualquer verdade acerca de determinados acontecimentos que ditaram os desdobramentos de sua infância. Em que pese, no entanto, essa dificuldade praticamente incontornável, não deveríamos talvez perder de vista uma outra expressiva fábula de Leonardo que possui como tema o amor materno excessivo. O próprio Schapiro (1956, p. 157) chamou atenção para ela. O seu título é “A macaca e o passarinho” (da Vinci, 2004, p. 46):

Encontrando a macaca um ninho passarinhos, toda contente procura aproximar-se, mas sendo eles já capazes de voar, só conseguiu apanhar o menor. Cheia de alegria, com ele na mão foi para a sua toca; e pondo-se a olhar para o passarinho, começou a beijá-lo; e levada pelo profundo amor, tanto o beijou e revirou e apertou que lhe

tirou a vida. Aplica-se àqueles que, por não castigarem os filhos, lhes fazem mal.

A origem dessa fábula remete a Esopo. E o mais notável é que na fábula 307 de Esopo (2007, p. 151) não há referência aos passarinhos, o que implica que também aí Leonardo adquiriu o que herdou. A versão original conta que uma macaca, tendo gerado dois filhotes, ama o primeiro e menospreza o segundo. Todavia a macaca, por abraçar com violenta paixão o filhote favorito, o sufoca, enquanto que o outro cresce e se torna um adulto. “O significado da fábula”, diz Beck (1993, p. 196), “é que o destino é mais forte do que todo o nosso cuidado; amor excessivo ou incontrolado irá destruir o objeto de afeição”. Como se vê, Leonardo substituiu nessa fábula os *filhotes* da macaca pelos *passarinhos*, sendo que apenas o menor destes – o menos capacitado para voar, para seguir por si seu destino – foi apanhado. Solitário e passivo, na toca para onde foi conduzido ele é objeto do desmesurado amor da macaca, a qual o beija arrebatadamente até roubar-lhe o destino. Ou melhor, até preparar-lhe um, já que o significado da fábula é que a ausência de castigos, derivada do amor excessivo, é fatídica ao filho favorito, enquanto que os outros supostamente seguem seu destino. Beck, em face dessa fábula, conclui que não se pode rejeitar uma interpretação de teor psíquico, isto é, não se pode ignorar seus conteúdos latentes. Pensamos, com efeito, que tais conteúdos condizem com a interpretação de Freud de que a ambivalente ternura da mãe do renascentista foi decisiva para este. Isto é, o apetite imaginário de Caterina lhe deve ter sido fatídico, ou assim pareceu ao florentino, já que tal amor – manifestado pela tão pungente oralidade<sup>10</sup> – lhe teria feito mal, isto é, lhe teria imposto um destino. Dando então ouvidos a esses conteúdos latentes, pode-se admitir que o encobrimento da mãe na recordação infantil manifestou que Leonardo nada queria saber acerca de que nosso destino é por princípio – e não apenas acidentalmente – preparado por nossas mães, isto é, que de início nosso destino é inconscientemente cifrado por nossas primeiras educadoras.

## **5. Leonardo e algumas figurações do pai**

Sendo plausível a tese de que Leonardo deixou a casa materna um pouco avançado em anos, será legítimo também supor que a inscrição inconsciente de Leonardo com

---

<sup>10</sup> A marcante oralidade pulsional presente nessas carícias não poderia deixar de se inscrever, mesmo que de modo neuroticamente inibido ou “represado”, no sorriso de Mona Lisa.

respeito ao pai não chegou a se consumir a tempo de estender uma influência considerável sobre sua identidade sexual. Isto é, quando Leonardo deixou a casa materna, a identificação sexual do pequeno à mãe já se cristalizara, a exemplo do que alude a recordação encobridora. Entretanto, a “influência do pai” (a identificação a certos traços paternos) se faria perceber em outros âmbitos da vida do artista e, sobretudo, com respeito ao desejo de, por um lado, copiar e, por outro lado, superar o “nobre cavaleiro” que seu pai fora aos olhos da pobre camponesa que ficaria incumbida de amamentar o filho ilegítimo (filho por quem Ser Piero, afinal, se “desinteressara”, ou a quem ao menos deixara para trás).

A “relação” transferencial por parte do renascentista, tempos mais tarde, em face de seu *patrono* Ludovico Sforza – o duque de Milão – conferiu elementos para Freud sustentar a tese de que foram as inscrições inconscientes de Leonardo com respeito ao pai (aquelas pelas quais Leonardo o copiava) que levaram o artista a se desinteressar reiteradamente por inúmeras obras de arte que criara, a exemplo de como o próprio Leonardo fora um dia deixado para trás pelo seu criador. É que Leonardo registrou em seus manuscritos uma observação acerca de seu patrono, observação que foi feita após o ocaso da corte de Ludovico em Milão (corte em que o florentino – enquanto perdurou o patrocínio desse destacado sucessor na série transferencial – viveu um dos mais estáveis períodos de produção artística). Em tal anotação o artista declarou, precisamente, que seu patrono nunca terminava as obras que principiava (“característica” pela qual o próprio Leonardo seria reputado). Pois bem, diante desse registro acerca de Ludovico, Freud avançou a ideia de que a identificação inconsciente ao pai é que sobredeterminava o refreamento dos impulsos artísticos do renascentista, na medida em que induzia o florentino – salvo quando encontrava um sucessor transferencial – a cumprir ele mesmo o destino de abandonar inacabadas muitas de suas criações artísticas<sup>11</sup>.

Como é notório, o literato Meyer Schapiro (1956, p. 176) considerou tal “analogia” (nas palavras do autor) entre filho e pai algo a que poucos poderiam dar crédito. Ao contrário, entretanto, dessa previsão por parte de Schapiro, Marmor, por exemplo, identificou na seguinte anotação de Leonardo acerca da morte de Ser Piero um traço

---

<sup>11</sup> Quando Leonardo escreveu sobre Ludovico, destacou uma “característica” (“não terminar aquilo que começa”) tal como se não possuísse qualquer implicação com ela (e muito embora viesse a ser reputado, e com razão, por essa mesma “característica”). Ora, aquilo que Leonardo atribui ao patrono - e que soa quase como uma queixa de abandono após o fim do ducado - é sobretudo um traço relativo ao próprio Leonardo, traço que torna o florentino mais assemelhado com o patrono e com o pai do que provavelmente ele admitiria. Por fim, tal identificação “estranhamente familiar” com um sucessor transferencial é um indicativo típico de que o traço em questão foi recalcado (e de modo tal que a anotação em tela atuou como uma espécie de “texto cifrado” na vida do adulto).

marcadamente transferencial: “*Em 9 de julho de 1504, quinta-feira, às 7 horas morreu Ser Piero da Vinci, tabelião do Palácio de Podestà. Meu pai, às 7 horas. Tinha 80 anos de idade e deixou 10 filhos e 2 filhas*” (Marmor, 2005, p. 156). Marmor associa a formalidade e a impessoalidade desse registro de Leonardo ao típico modo com que somente um tabelião – profissão essa não só do pai, mas também do avô de Leonardo – registraria um evento de tal ordem. Só mesmo muito artificialmente, diz Marmor, é que a formalidade estrita ou a frieza dessa nota autobiográfica poderia ser dissociada da profissão exercida por Ser Piero (profissão pela qual Leonardo fora, de certa forma, preterido em sua primeira infância). Como lembra ainda Marmor, Freud também se deteve nesse registro do renascentista, tendo este último destacado o estilo tão engessado pela rigidez formal e a redundância pleonástica da hora da morte, “às 7 horas” (como se vê acima), redundância que Freud compreendeu como “perseveração”, e a qual derivaria, tal como um lapso, de uma falha na coercitiva inibição ou no represamento sobre as emoções que era característico de Leonardo<sup>12</sup>. Pois bem, em face disso, eis que não é conveniente que se subestime, como fez Schapiro, a linha sucessória no campo transferencial com respeito à biografia do florentino. Dessa forma, a anotação de Leonardo a respeito de seu patrono Ludovico Sforza desponta, pois, como uma manifestação de um traço latente que concerne ao pai fantasmático.

Ora, assim como tal inscrição inconsciente constrangeu Leonardo em sua vida como artista (levando-o a fazer aquilo que por suposto seu patrono teria feito), ela não deve ter deixado de repercutir também no âmbito de suas experimentações científicas: “Se sua imitação ao pai o prejudicou como artista, sua rebeldia contra ele foi a determinante infantil do que foi talvez uma realização igualmente sublime no campo da pesquisa científica (Freud, 1910, p. 128). Em uma palavra: em suas representações fantasmáticas de superação do pai, a tradição do passado (tradição aristotélico-tomista) remontava à autoridade paterna, enquanto a “verdade da Natureza” remontava à sua mãe, que o embalou e amamentou na primeira infância<sup>13</sup>. Isto é: se por um lado a identificação fantasmática ao pai levava Leonardo a abandonar suas obras de arte (fato que o prejudicava como artista), por outro lado, a sua *rebeldia* contra a autoridade do pai (contra a tradição) o relançava incansavelmente ao seio mesmo da (Mãe) Natureza, isto é, o relançava às incansáveis pesquisas empíricas que – subsidiadas pela sublimação da libido em desejo de saber – acabaram fazendo de Leonardo

---

<sup>12</sup> Leonardo se equivocou também, nesse registro, quanto à idade de seu pai e ao número de irmãos.

<sup>13</sup> Sob a aura da constelação parental – a qual se encontrava, é claro, mergulhada em um contexto histórico preciso – é que as investigações sexuais infantis de Leonardo provavelmente produziram inscrições psíquicas marcadas pela violência das carícias maternas e pela angustiante acentuação da pergunta: “o que é um pai?”.

um pioneiro na ciência natural. Lembremos que, de acordo Freud, o renascentista foi precursor de Copérnico e de Bacon.

Pois bem, feito esse esboço acerca de algumas figurações paternas de Leonardo, será agora o caso de retomar as condensações e deslocamentos que giram em torno das aves e do seu voo.

De fato, e tal como é intrínseco ao registro simbólico, mediante um giro na constelação de significantes recobrem-se outros distintos sentidos (isto é, produzem-se novos efeitos de significação). Em um primeiro momento (ou no primeiro extrato da recordação infantil), tal giro foi o que colocou a ave ora numa posição materna, ora numa posição filial. Entretanto, o mesmo giro da constelação de significantes é capaz também de colocar a ave numa posição paterna. Com respeito a isso, basta pensar no quadro “Leda e o cisne” de Leonardo (quadro que só se conhece por cópia, uma vez que o original se perdeu). Nesse quadro, o cisne é nada menos do que o pai; e, mais precisamente, o cisne é Zeus (que adotou tal forma de ave para seduzir Leda, a rainha da Esparta). Na esteira disso, acreditamos que a seguinte profecia de Leonardo – a qual é contemporânea ao referido quadro – bem merece ser lida à luz deste último: “O grande pássaro alçará o seu primeiro vôo partindo do dorso de seu Grande Cisne; fará o mundo ficar maravilhado, será por todos descrito e *será a glória eterna do ninho onde nasceu*” (apud Freud, 1910, p. 130, grifo nosso). Pois bem, a nosso ver, a profecia sobre o Grande Cisne corrobora a tese de que o desejo de superar o pai favoreceu o pesquisador Leonardo, uma vez que este, estando “destinado” desde o berço a pesquisar e amar o voo das aves (como nos “diz” a recordação infantil), finalmente excederia o Grande Cisne (o pai) alçando o primeiro voo a partir do dorso deste, e o que então redimiria a origem ilegítima de seu ninho (origem essa cifrada na fábula da macaca, fábula a qual aponta também, tal como o vimos acima, para o destino “adulterado” ou imposto desde o berço)<sup>14</sup>. Eis, portanto, que a pesquisa científica e experimental sobre a Natureza (mãe), indo então de encontro à tradição aristotélico-tomista (pai), encheria de glória o ninho aviltado pela ilegitimidade.

### Algumas conclusões

---

<sup>14</sup> Vale lembrar que Leonardo, em razão da origem ilegítima, ficou privado dos estudos formais e do aprendizado do Latim. Por conta de tal origem, ele, ainda jovem, foi encaminhado pelo pai à oficina de Andrea del Verrocchio, na qual formou-se em meio ao universo cultural do artesãos.

Acreditamos que se pode admitir que o próprio Leonardo estaria afinal “correto” quando disse que o seu destino fora mesmo definido desde o berço (a saber, o “destino” de amar e pesquisar cientificamente o voo das aves). É que à luz das duas fábulas mencionadas (a do milhafre e a da macaca) obtêm-se razões ainda mais sólidas para posicionar o milhafre e o filhote de ave como significantes da anexação narcísica do filho pela mãe, isto é, como significantes do apetite fálico da mãe pelo filho, ou simplesmente como significantes da enigmática implantação do significante materno na criança (implantação que deflagra a humanização de um recém-chegado ao mundo ao mesmo tempo em que o “lança” em dada direção). É, pois, na medida em que se considera que “aquilo que se inscreve na criança atuará como um texto cifrado no adulto” (Jerusalinsky, 1991, p. 11) que se pode então sustentar que os conteúdos manifestos da lembrança infantil – a qual, tal como as fábulas, não deixa de obedecer a cânones literários identificáveis, cânones esses a que Leonardo parece ter acrescido afinal algo de *sui generis*, algo de si, de seu desejo inconsciente – operaram como “cifras” da traumática implantação do significante materno, e de tal modo que, tomada a recordação como lembrança infantil, fantasia ou sonho, não poderia ela senão despontar como solução de compromisso destinada a encobrir tal implantação. Viu-se, ademais, que se pode asseverar ainda que há outros extratos da recordação infantil que atinem ao pai fantasmático, ou seja, viu-se que a profecia do primeiro voo (isto é, a profecia do grande pássaro) também opera como cifração de inscrições relativas à identificação sexual tardia de Leonardo ao pai.

Em resumo quanto a isso, podemos asseverar então que os conteúdos manifestos registrados tanto na própria recordação infantil quanto nas fábulas e profecias mencionadas constituem “textos cifrados” cuja inter-relação inicialmente ininteligível na biografia adulta de Leonardo foi evidenciada, pela primeira vez, pela análise freudiana acerca da vida e da obra do renascentista florentino. Acreditamos, dessa forma, que aquilo que alguns biógrafos costumam – mediante intuições brilhantes com respeito a “conteúdos latentes” – “descobrir” no tocante à vida e à obra de seus “personagens” corresponde, no caso da psicanálise, àquilo que é franqueado no mais das vezes por conta de seu modo intrínseco de operar, isto é, pela forma peculiar como a psicanálise analisa a singularidade cultural ou histórica de um sujeito irrepitível, ou seja, pela maneira com que a psicanálise enseja uma interpretação rigorosa acerca do modo pelo qual – na “extimidade” da vida subjetiva – conteúdos latentes sobredeterminam conteúdos manifestos, sobredeterminação essa que outra coisa não é senão o retorno mesmo do recalado. Em outras palavras, deveu-se ao modo específico da psicanálise conceber a constituição subjetiva a possibilidade de se estabelecer

um liame entre a recordação infantil, as fábulas, a profecia do primeiro voo, determinados quadros, rasgos biográficos, etc. Foi, portanto, graças a essa particular concepção de constituição subjetiva (a qual não autoriza, de forma alguma, qualquer sorte de “análises selvagens”) que então o “personagem” Leonardo pôde despontar na biografia de Freud como um *sujeito* que, embora tributário de uma forma histórica de socialização, não se limitou a ser um mero “replicador” de tradições, um mero “espelho dos costumes de época”. Eis que a psicanálise propiciou entrever – sem com isso esgotar um enigma que em si mesmo é inesgotável – certos “rasgos” absolutamente singulares de um sujeito como nome e sobrenome.

## Referências

- ANDERSEN, W. *Freud, Leonardo da Vinci and the vulture's tail: a refreshing look at Leonardo's sexuality*. Nova York: Other Press, 2001.
- ANDRADE, C. D. *Antologia Poética*. Rio de Janeiro: Vozes, 1962.
- BATISTA, D. E. *O declínio da transmissão na educação: notas psicanalíticas*. São Paulo: Annablume, no prelo.
- BECK, J. “The dream of Leonardo da Vinci”. In: *Artibus et Historiae*, v.14, n.27: 185-198, 1993.
- BORMANS, C. (2005). *Freud et le souvenir d'enfance de Léonard de Vinci*. Texte de l'intervention au séminaire interne de l'École Psychanalytique de la Salpêtrière, 14 dez. 2005. Disponível em <<http://www.psychanalyste-paris.com/Le-Leonard-de-Vinci-de-Freud.html>>. Acesso em: 06 abr. 2011.
- DA VINCI, L. *A virgem, o Menino e Santa Ana*. 1510. 1 original de arte, óleo sobre madeira, 168cm x 112cm, Museu do Louvre, Paris, França.
- \_\_\_\_\_. *Bestiário, Fábulas e outros escritos*. Lisboa: Assírio e Alvim, 2004.
- \_\_\_\_\_. *Leda e o cisne. 1510-1515*. 1 Cópia de Cesare da Cesto, óleo sobre tela, 112cm x 86 cm. Galeria Borghese, Roma, Itália.
- EASTON, M. G. *Illustrated Bible Dictionary*. Nova York: Cosimo, 2005.
- ESOPO. *Fábulas: Esopo – Texto Integral*. São Paulo: Martin Claret, 2007.
- FREUD, S. (1905d). 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[1909]). Leonardo da Vinci e uma lembrança da sua infância. *In: Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1996, v. XI.

\_\_\_\_\_. (1932). Novas Conferências Introdutórias sobre psicanálise – Conferência XXXIII – Feminilidade. *In: Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1996, v. XXII.

HOMERO. *Ilíada / Homero*. Campinas: Unicamp, 2008.

JERUSALINSKY, A. “Infância sem fim”. *Boletim APPOA*, s/v, n. 6: 11-13, dez. 1991.

KOLTAI, C. Impasses subjetivos e contemporaneidade: primeiras reflexões. Colóquio do Lugar de Vida / LEPSI: A psicanálise, a educação e os impasses da subjetivação no mundo moderno. São Paulo. *Anais do Colóquio do Lugar de Vida / LEPSI: A psicanálise, a educação e os impasses da subjetivação no mundo moderno*. Instituto de Psicologia e Faculdade de Educação da USP, São Paulo, 2000, p. 49-55.

LAFARGUE, Paul. O mito da imaculada concepção - Estudo de mitologia comparada. *A Nova Democracia*, ano V, n.31, p. 2, set. 2006. Disponível em: <<http://www.anovademocracia.com.br/no-31/422-o-mito-da-imaculada-concepcao-estudo-de-mitologia-comparada>>. Acesso em: 06 abr. 2011.

MARMOR, M. “‘...par che sia mio destino...’: The profetic dream in Leonardo and Dante”. *In: Raccolta Vinciana*, s/v, n. 31: 145-180, 2005. Disponível em: <[http://archiv.ub.uni-heidelberg.de/artdok/volltexte/2006/195/pdf/Marmor\\_Par\\_che\\_sia\\_mio\\_destino.pdf](http://archiv.ub.uni-heidelberg.de/artdok/volltexte/2006/195/pdf/Marmor_Par_che_sia_mio_destino.pdf)>. Acesso em: 06 abr 2011.

PICTET, A. *Les origines indo-européennes ou les Aryas primitifs*. Paris: Joël Cherbuliez, 1859.

ROSA, J. G. *Grande Sertão: Veredas*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.

SCHAPIRO, M. “Leonardo and Freud: An Art-Historical Study”. *Journal of the History of Ideas*, v.17, n.2: 147-178, 1956.

WHITE, M. *Leonardo, o primeiro cientista*. Rio de Janeiro: Record, 2002.

**A MEMORY OF CHILDHOOD AND THE PARENTAL CONSTELLATION OF  
LEONARDO DA VINCI: PSYCHOANALYSIS, SUBJECTIVE CONSTITUTION AND  
BIOGRAPHY**

**ABSTRACT:**

Freud's study on Leonardo da Vinci has completed a hundred years. Since birth surrounded by controversy, this study still gives wings to incisive discussions. Admittedly, this study has an endogenous interest for psychoanalysts (and, moreover, it had for Freud a value of transference). Apart from these aspects, this article will also take up the thread of the debate between Freud and Schapiro, and then it will evaluate the biographical qualities of the text. With the help of not only psychoanalytic thinking, I will try to bring arguments that legitimize psychoanalysis contribution to the understanding of the renaissance artist's biography regarding its particular way of conceiving the subjective constitution.

**KEYWORDS:** Psychoanalysis and culture. Freud. Leonardo da Vinci.

**LE SOUVENIR INFANTILE ET LA CONSTELLATION PARENTALE CHEZ  
LEONARDO DA VINCI: PSYCHANALYSE, CONSTITUTION DE LA  
SUBJECTIVITE ET BIOGRAPHIE**

**RESUME:**

L'étude de Freud à propos d'un souvenir de Leonardo da Vinci a fait déjà cent ans. En étant «destiné» à ne pas faire l'unanimité, il donne encore lieu à de débats aigus. L'étude revêt pour les analystes un intérêt endogène (comme il avait pour Freud aussi une valeur transférentielle). Dans ce contexte, nous abordons dans cet article le débat entre Freud et Schapiro pour ainsi interroger en suite la valeur biographique de l'étude freudienne. Nous essaierons de montrer, à l'aide des différents commentateurs, que la psychanalyse ouvre la possibilité d'une autre compréhension biographique de Leonardo da Vinci, dû au fait de nous proposer une approche singulière de la constitution subjective.

**MOTS-CLES:** Psychanalyse et culture. Freud. Leonardo da Vinci.

Recebido em 14/04/2011

Aprovado em 17/11/2011

©2012 *Psicanálise & Barroco em revista*

[www.psicanaliseebarroco.pro.br](http://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](http://www.memoriasocial.pro.br/proposta-area.php)

[revista@psicanaliseebarroco.pro.br](mailto:revista@psicanaliseebarroco.pro.br) [www.psicanaliseebarroco.pro.br/revista](http://www.psicanaliseebarroco.pro.br/revista)

**O PARADOXO DA COEXISTÊNCIA DE SABERES:  
psicanálise e o poder judiciário**

*Felipe Barreto Nery Coutinho\**

**RESUMO:**

O artigo que se segue pretende abordar a coexistência de saberes no campo do trabalho da rede pública. Para tanto, partindo da psicanálise enquanto referencial teórico e clínico e do poder judiciário como uma das esferas presentes nesta circunstância, destaca, num primeiro momento, a temática do Gozo e a relação desta com o regimento jurídico vigente e, num segundo instante, utiliza o recorte de uma dada situação ocorrida para tratar da posição do analista no campo público e as nuances de sua atuação.

**PALAVRAS-CHAVE:** Psicanálise. Gozo. Poder Judiciário. Analista. Rede Pública

---

\* Graduação em Psicologia, Especialização em Psicanálise e em Gestão Social e Políticas Públicas (cursando) pela Universidade Federal de Juiz de Fora; Atuação profissional como psicanalista no terceiro setor e em consultório particular. Endereço: 7L Boulevard Jourdan, Cite Univesitaire, Paris, 75014, France. Telefone: (33)0970245489; e-mail: felipebarretojf@yahoo.com.br.

## 1. Delimitação do campo do gozo

Todo desenvolvimento da psicanálise pura e aplicada e, sobretudo, suas consequentes intervenções refletidas nas discussões sobre a *policy*<sup>1</sup> alcançam status de mecanismo em prol de uma saúde pública mais humanizada. Fazem dessa, não somente uma técnica aplicada a alguém num pequeno espaço retangular, mas um arcabouço do pensamento moderno capaz de exercer influência nas decisões no campo do Público. Para isso, as considerações de Freud quanto ao papel da civilização, suas consequências e renúncias implicadas nesse processo constitutivo, talvez sejam fundamentais. Aqui, a função da lei assume correspondência de determinações tanto enquanto regras para a manutenção da ordem essencial da vida civilizada, quanto estrutural para o sujeito, deflagrada a partir da imersão que precede este mesmo sujeito em grau de poder determiná-lo pelo significante.

A existência de um Estado democrático de direito, republicano, exige um tripé governamental: Executivo, Legislativo e Judiciário. A este último é peculiar a responsabilidade de se fazer cumprir a lei. É o que nos chega enquanto conceito de justiça, cuja nomeação dá-se através da figura personificada da deusa romana *Lustitia* (Justiça ou Justitia), correspondente na Grécia à deusa *Dice* ou *Diké*. À *Lustitia*, lhe são instrumentos a espada, a balança e a venda. A primeira representa a força e a coerção necessárias à ordem para que esta se cumpra. A segunda faz menção ao escopo de considerações fundamentais para o julgamento, representando o equilíbrio das decisões aplicadas pela lei. Finalmente, a terceira pretende um pouco mais. A venda torna cega a deusa, servindo ao propósito da imparcialidade, sobre o pressuposto de que esta pode ser enganada pela imagem.

Para a psicanálise, a imagem é responsável pelo engano fundamental do sujeito neurótico quando este se deixa ser captado pelo que do Outro advém enquanto sua imagem especular, portanto, refletida através desse Outro. Porém, desse reflexo oriundo da relação com o Outro não se faz possível a representação fálica pela imagem, já que “em tudo o que é demarcação imaginária, o falo virá, a partir daí, sob a forma de uma falta” (LACAN, [1962] 2005, p. 49). Isto equivale afirmar que, quanto ao falo, lhe falta negativização, ele é impossível de se negativizar.

---

<sup>1</sup> Termo inglês utilizado em contraposição ao *politics*. Enquanto *politics* designa a política como sendo um campo próprio inerente ao jogo partidário, *policy* se refere à aplicação, próxima ao âmbito do direito público, como nomeação da política administrativa e de sua execução governamental específica (política de saúde, de educação, aposentadoria, etc.)

A passagem do (-φ) (phi minúsculo) da imagem fálica de um lado ao outro da equação do imaginário e do simbólico positiva-o, de qualquer modo, ainda que ele venha preencher uma falta. Por mais que seja suporte do (-1), ali ele se transforma em Φ (phi maiúsculo), o falo simbólico impossível de negativizar, significante do gozo. E é essa característica o Φ que explica tanto as particularidades da abordagem da sexualidade pela mulher quanto o que faz do sexo masculino o sexo frágil no tocante à perversão. (Lacan, 1960, p. 838).

Miller segue a proposta reflexiva de Lacan acrescentando que a travessia da fantasia deve dar-se em direção a esse impossível de negativizar, subvertendo o sentido a partir da desconstrução de uma parte da experiência na qual o sujeito neurótico joga sua partida fantasística com um Outro, que supostamente demandaria sua castração para dela gozar.

Esse Outro, que pelo significante acaba por determinar o imperativo do modo de gozar desse sujeito, lhe parece então total, todo poderoso e sem furos. Não ao acaso, aprisionado nessa relação imaginária, o sujeito lança mão de ações que evidenciam conflitos e rivalidades, respondendo à suposta invasão com tentativas de se libertar dessa alienação. Há aqui o desconhecimento de que esse Outro também está submetido à norma fálica, ou seja, “não há Outro a demandar sua castração, não há Outro para gozar da castração de vocês. Esse Outro não existe e seu gozo tampouco” (Miller, 2011, p. 183).

A enunciação “*a justiça é cega*” resgata o que é imprescindível à função da lei, na qual se detém também a psicanálise, e sua transmissão enquanto funcionamento estrutural para o sujeito, a saber, o “*ser cega*”, barrada, o que lhe confere o seu estatuto fálico, seu poder, no caso, o do julgamento imparcial. Apesar de deusa, é cega, não pode tudo, pois se assim fosse incorreria em equívocos responsáveis por danos civilizatórios.

Ao estabelecimento de direitos há as determinações de deveres. Os deveres, então, circunscrevem enquanto delimitação as possibilidades de direitos. Direitos do sujeito de gozar “livremente” até os limites impostos pelos seus deveres enquanto cidadão, fundamentados pela existência da lei jurídica. Os direitos estabelecidos por esta apresentam ao sujeito uma gama de possibilidades, seus meios de gozo.

Lacan inicia seu Seminário livro 20, “*Mais, ainda*” (1973), fazendo a interface entre o que cabe ao regimento jurídico, para isso usando-se da instância do usufruto e a função do supereu, responsável a partir de determinação imperativa pelo modo de gozar do sujeito. “O usufruto quer dizer que podemos gozar de nossos meios, mas que não devemos

enxovalhá-los” (Lacan, 1973, p. 11), a saber, o verbo *Jouir* do francês, aplicado por Lacan na forma substantiva como *Jouissance* no que se refere a denominação do gozo, traz sua marca fundamental da etimologia a respeito da aplicabilidade da palavra que designa o desfrutar. O campo jurídico, por sua vez, é o ator para a determinação desse limite que comporta a permissividade do usufruto, portanto “o que é o gozo? Aqui ele se reduz a ser apenas uma instância negativa. O gozo é aquilo que não serve para nada. O direito ao gozo não é o dever. Nada força ninguém a gozar, senão o superego. O superego é o imperativo do gozo – Goza!” (Lacan, 1973, p. 11).

Ao sujeito, cabe fazer a entrada no campo do Outro, o qual também é submetido à castração. A posição fálica é então alcançada como decorrente da aceitabilidade pelo sujeito desta sua própria limitação, visto o Outro também estar inserido na linguagem e, portanto, ser também dividido. A determinação lacaniana de não haver Outro do Outro passa inevitavelmente pela impossibilidade do encontro sexual que faz das pulsões parciais e do desejo insatisfeito.

Obviamente, quando se pretende alguma aproximação com o campo jurídico e, portanto, das leis por regimento das constituições nacionais, é preciso considerações acerca da distinção entre a lei jurídica e aquela da qual a psicanálise faz uso. Nas constituições dos países republicanos de Estados de direitos democráticos, a elaboração e a execução têm pretensões que passam sempre por estabelecer, através do registro significativo de um emaranhado de ações, nomeações de atitudes que não serão permitidas e toleradas e a elas achando correspondências penais.

No Brasil, a constituição de 1988 faz-se enquanto uma das mais extensas dentre todas as existentes no mundo, tornando evidente a pretensão do controle pelo significativo e, simultaneamente, sua insuficiência vigente. Há o estabelecimento do limite legal através da existência prévia registrada, escrita, o que hoje equivale afirmar que ali supostamente se esgotam pelo registro escrito todas as possibilidades quanto aos significantes que pretendem fazer operar a lei jurídica – “não há crime sem lei anterior que o defina, nem pena sem prévia cominação legal” (Constituição Federativa do Brasil, 1988, art. 5º inciso XXXIX). Tal concepção não é somente privilégio do Estado democrático brasileiro, e sim fonte das discussões iluministas que tomaram o século XVIII a partir da barbárie consequente de um Estado ainda não laico, cujos governantes do alto clero da igreja católica imprimiam medidas fundamentalistas como a conhecida “caça às bruxas” e os senhores de terra exerciam suas próprias leis à revelia.

Indubitavelmente, os regimentos jurídicos desempenham um papel fundamental para a vida civilizada, sendo necessários ao laço social. Porém, para o discurso analítico tal perspectiva poderia conduzir a equívocos danosos ao tratamento, tanto com efeitos a respeito da lei, quanto da tentativa, quase que por um método científico, de se obter o controle do real com possibilidade de antevê-lo.

Dizer que, num primeiro momento lacaniano, o significante do Nome-do-Pai é responsável pela inserção da lei que funda o sujeito no discurso neurótico, e que possui tempo hábil para tal entrada, pois senão prescreve, foraclui, não equivale a equiparar para todos aquilo que figurará neste lugar. Simplesmente porque esse Outro, do significante, é único para o sujeito e o precede, pelo mesmo fato da linguagem também o preceder.

Para além, Lacan alcança a partir do desenvolvimento acerca da psicanálise pura e aplicada a constatação de que do real não se pode ter notícia pelo simbólico, ou seja, aquilo que se faz marca do real é a impossibilidade de alcance pelo significante, “(...) o real é sem lei. O verdadeiro real implica a ausência de lei. O real não tem ordem”. (Lacan, 1976, p. 133).

Os possíveis entraves oriundos do encontro interdisciplinar no campo da saúde pública, das suas distinções acerca dos discursos apresentados, oferecem-nos um fio condutor através do qual o conceito de verdade emerge, e emerge sob pressupostos efetivos de problemática. Toda preocupação do Estado enquanto órgão responsável pela garantia de direitos de uma dada população, faz de suas ramificações, ou melhor, de seus órgãos competentes, estruturas administrativas e de execução. Obviamente, para tanto, o conceito do que é fatídico assume preponderância no julgamento. Através do papel desempenhado pelo judiciário isto se torna ainda mais evidente. Está aí posta a relação entre saber e verdade como artifício último para decisões legais. “A verdade, digamos, para irmos direto ao assunto, é, de origem *ἀλήθεια*, termo sobre o qual tanto especulou Heidegger. *Emet*, o termo hebreu, tem, como todos os usos do termo verdade, origem jurídica”. (Lacan, 1973, p. 98).

Em se tratando de psicanálise, tal concepção nos coloca diante da necessidade de distinções quanto à atuação do psicanalista no campo da *policy*. A psicanálise não desfruta das mesmas conceituações que partem o campo jurídico, na medida em que sua prática denota um outro caminho, o qual não se sustenta nas mesmas relações de causalidade e empreitada em torno do verdadeiro enquanto fato. Lacan resgata o exemplo da testemunha, a quem se solicita dizer a verdade, toda, nada a mais, na tentativa de que se fale toda a verdade sobre o que esta sabe. Porém, “o que é procurado, e mais do que qualquer outra coisa no testemunho jurídico, é do que poder julgar o que é do seu gozo. O objetivo é que o gozo se confessa, e

justamente, porque ele pode ser inconfessável. A verdade procurada é essa aí, no que diz respeito à lei, que regra o jogo” (Lacan, 1973, p. 98).

O conceito de verdade assume variações na obra lacaniana. A princípio, pensado enquanto causa, apoiado na relação de causa de desejo, cujo objeto *a* lhe conferiria seu estatuto do saber a ser perseguido como último e particular ao sujeito em análise. “A verdade como causa, irmão vocês, psicanalistas, recusar-se a assumir sua questão quando foi a partir disso que se alçou sua carreira?” (Lacan, 1966, p. 883).

Num segundo momento, Lacan, instituindo uma orientação analítica inerente ao real, resgata a problemática de se interpretar o real enquanto verdadeiro, ou seja, procurando na verdade o que há de real, através da fala enquanto suporte, isto não poderia ser senão um ideal. “Quanto à análise, se ela se coloca por uma presunção, é mesmo por esta, de que se possa constituir, por sua experiência, um saber sobre a verdade.” (Lacan, 1973, p. 98).

O que há de elementar no discurso analítico é que o significante do saber ( $S_2$ ), no lugar da verdade, oferece sustentação ao lugar do agente ocupado pelo mais gozar (*a*), possibilitando ao analista interrogar o  $\$$  quanto ao seu significante mestre. “A definição que dou do significante ao qual confiro o suporte  $S$  índice 1 é representar um sujeito como tal, e representá-lo verdadeiramente. *Verdadeiramente* quer dizer, nesse caso, *conforme à realidade*.” (Lacan, 1976, p. 128).

## 2. Convocação ao profissional da psicanálise no campo da rede pública

O Centro de Acolhimento à Infância e à Adolescência (CAIA), organização não governamental do município de Juiz de Fora (MG), tem pretensões de tratamento daqueles menores de idade cujas ações problemáticas destes no mundo assumem, enquanto caso clínico, denominação de baixa ou média complexidade. As demandas variadas de um universo de duzentos menores marcam o serviço, bem como o acesso de uma população economicamente desfavorecida ao tratamento, em suma, de ordem pública e orientação psicanalítica.

O estrangulamento econômico dos repasses de verba inerentes aos programas e projetos governamentais, bem como os oriundos de convênios, nos impõe, aos que se pretendem psicanalistas, um desafio quanto à existência das condições básicas a uma análise no escopo institucional da rede pública de saúde. Questões como pagamento, entrada no

tratamento, localização da demanda, encaminhamentos de órgãos variados, números de atendidos, trabalho em rede multidisciplinar, etc., são algumas das variáveis que estão em jogo no trabalho dentro de instituições.

Tais dificuldades não podem operar enquanto empecilho capaz de impedir o campo de atuação do profissional da psicanálise na cidade, nem são suficientes para fazer parar sua execução. Por ora, resgatar o lugar Alpha do analista na transferência lembrado por Miller, onde o analista faz do discurso que lhe chega, e por ele é conduzido, seu instrumento de trabalho capaz de subverter minimamente modos de gozo problemáticos para o sujeito em questão, parece suficiente:

(...) é um lugar de resposta, um lugar onde a verborragia do analisando toma a forma de uma pergunta, e a pergunta, ela mesma, torna-se resposta. Não há Lugar Alpha senão na condição de que, pela operação do analista, a tagarelice do cliente acabe por conter um tesouro, um sentido que conta como outra resposta, como um conhecimento dito inconsciente. É a esta mutação da conversa que nós chamamos de transferência, que permite que o evento interpretativo tenha lugar [...]. Para que haja Lugar Alpha, é preciso, e é o bastante, que se instale o circuito pelo qual 'o emissor recebe do receptor sua própria mensagem sob uma forma invertida', o sujeito se encontra, portanto, conectado ao saber suposto do qual ignorava ser, ele mesmo, a morada. (Miller apud Rambeau, 2011, p. 70).

Dando continuidade através de um recorte de uma dada situação importante ao caso clínico, cujo desenvolvimento dá-se sob minha responsabilidade nesta mesma instituição acima mencionada, faço uso desta passagem enquanto ilustração da coexistência de posições de saberes divergentes operando sobre, a princípio, um mesmo objetivo.

A paciente K., nove anos, chega até o CAIA encaminhada pela Família Acolhedora, braço do poder judiciário, mais precisamente, da Vara da Infância e da Juventude de Juiz de Fora (MG), em decorrência de sofrer com o processo de guarda dos filhos pelo qual sua mãe, R., passa. A família vive em situação de vulnerabilidade social, o que equivale a afirmar, sob necessidade de intervenção pelo Estado.

K. é a terceira filha de sete no total, passou por aproximadamente dois meses sob os cuidados da Família Acolhedora, longe da mãe, quando esta se encontrava em internação hospitalar por razões de sua forte dependência com o crack. Simultaneamente, R. estava grávida de sua filha mais nova, que nessa altura totalizava oito meses de gestação.

Após o nascimento desta, K. retorna aos cuidados de R., porém, até os dias atuais, a recém-nascida se encontra ainda sob os cuidados do Estado, que possibilita à mãe visitas previamente agendadas. A família reside em ocupação irregular, sem o acesso básico àquilo que caracteriza o direito à habitação. A família numerosa, além de composta por mãe e filhos, conta ainda com a mãe e um irmão de R.

A Vara da Infância e da Juventude, através do exercício do poder da Juíza responsável pelo caso, convoca então uma reunião com a rede de saúde, de assistência social e do poder judiciário com intuito de levantamentos de saberes para traçar um âmbito de intervenção para o caso de R.. Ali, averiguam-se os modos de atuação profissional inerente às instituições que, de alguma forma, acompanham esta família.

Logo de início é anunciada a interrogação norteadora para a decisão do poder judiciário, na qual esta instância se detém, a saber, caso se constate qualquer modalidade de uso de drogas por parte de R., esta perderá a guarda dos filhos. Isto dispara uma discussão que nutre no crack, ou seja, no uso desta substância por R., o foco abordado pela reunião.

Ali, eu estava enquanto profissional responsável pelo tratamento de K., cuja manifestação sintomática (enurese) sintetiza o que do real não se fez apreensível pelo simbólico. Nesse sentido, fica evidente toda sua angústia oriunda do afastamento da mãe quando fornece, a mim pela via da palavra, sua vontade de fazer do mundo diferente, sem a existência da noite. Este momento é supostamente peculiar por aquilo que levaria K. a não mais permanecer sob os cuidados da mãe, isto é, em decorrência do uso do crack. Eis a fonte desencadeadora do ponto de desestrutura no caso de K..

Freud articula o sintoma enquanto um substituto de uma satisfação pulsional, decorrente do processo do recalque, onde o eu exerce uma função fundamental, a saber, “sua própria natureza o obriga a fazer o que deve ser considerado como uma tentativa de restauração ou de reconciliação” (Freud, 1926, p. 101). O sintoma de K. evidencia sua tentativa de arranjo diante da ameaça de distanciamento da sua mãe, o que lhe gera uma regressão cuja manifestação sintomática acha na enurese expressão e na construção simbólica de querer mudar o mundo, para que a noite inexista, a possibilidade de tratamento pela palavra.

Entretanto, é impossível prescindir do diagnóstico de R. para o que se efetiva enquanto discussão norteadora à decisão judicial, a saber, devendo considerar-se a sua estrutura psíquica e o tipo de gozo em jogo na repetição compulsiva do toxicômano. Deixando de lado as considerações utilitaristas nas quais a droga se manifesta enquanto produto de

capital sob aliança científica, característica do mundo moderno, e detendo-se à operação deste objeto de satisfação enquanto meio de gozo impreterível para o sujeito, temos aí um referencial da discussão.

Para o toxicômano, o seu investimento libidinal se acha, em última instância, vinculado ao objeto droga, capaz de lhe oferecer uma satisfação outra acompanhada por um resto experimentado enquanto angústia e que lhe faz, novamente, lançar-se a próxima obtenção de tal prazer. Sob a ordenação superegoica do gozar, o toxicômano manifesta sua relação de alienação no gozo Outro, mais precisamente o do corpo do Outro. Nesta perspectiva, a função de ruptura da droga pode ser concebida sob o pressuposto de resgate do gozo do Outro. “É possível supor-se, a partir daí, que o toxicômano, em seu ato, se ofereça ao gozo do Outro a fim de completá-lo e, assim, evitar o que lhe parece insuportável” (Santiago, 2001, p. 171), a saber, a sua própria castração.

O toxicômano é aquele que se nega a entrar no gozo fálico, como alguém que se recusa a entrar no jogo competitivo característico do laço social. Isto leva Santiago a afirmar que, “a rigor, no ato toxicomaniaco, o sujeito não transgride nada, senão o casamento que, um dia, ele contraiu com o falo” (Santiago, 2001, p. 196). Porém, para o judiciário, as coisas não são bem assim.

Retomando o imperativo jurídico que carrega na sua marca a proximidade com um significante mestre, ou seja, o uso do crack enquanto determinante para a decisão judicial da perda da guarda da mãe, tem-se aí um suposto entrave. Minha ocupação enquanto profissional da psicanálise responsável pelo tratamento de K. não me permite outro posicionamento senão o de relativizar tal concepção no âmago desta rede, visto que todo o sofrimento da paciente dá-se a partir do seu distanciamento com a mãe.

Assim, levo considerações acerca da clínica do toxicômano e aproveito-me dos esforços por parte de R. narrados pela equipe, que refletiam o movimento de sua tentativa de restabelecimento, para introduzir uma interrogação. Interrogação esta que eu mesmo não sabia onde desembocariam seus efeitos, mas que naquele momento me parecia prudente, isto é, por que o foco da conversação teria na droga seu norteador, já que tudo até então expresso manifestava a tentativa de restabelecimento a partir de alguns pequenos êxitos quanto ao posicionamento de R. e, conseqüentemente, os dos filhos(as)? De imediato a assessora judicial parece compartilhar do questionamento proposto e rapidamente adverte a equipe sobre a importância de manifestações aleatórias de falas que carreguem evidência de uso do crack por R., por poder levá-la a perder tal guarda de seus filhos.

Entretanto, minha interrogação vigente pautava-se no que seria o meu papel ali enquanto profissional da psicanálise responsável pelo tratamento de K., além do meu lugar na rede em questão, sobretudo no que diz respeito ao que prevaleceria a partir das distinções quanto a uma conduta discursiva pela dialética do desejo e uma outra conduta certamente normativa.

Sirvo-me aqui do que Miller propôs quando “dizia que há uma via, que é a da sugestão social e da psicoterapia autoritária”, e uma outra via que é a da “explicitação do desejo” (Miller, 2011, p. 34), distinção elementar do fazer que traz o sujeito de volta à norma e o analítico, o qual se trata da norma do próprio desejo que é comunicada nas entrelinhas.

O desejo do analista não é de torná-lo ‘em conformidade com’, não é fazer-lhe o bem, não é de curá-lo. O desejo do analista é o de obter o que há de mais singular naquilo que faz seu ser. É o de que você seja capaz, por seus próprios meios, de cercar, de isolar o que o diferencia como tal e de assumi-lo, de dizer: *Sou isso, que não é legal, que não é como os outros, que não aprovo, mas é isso*. E isso somente se obtém, de fato, por uma ascese, por uma redução. (Miller, 2011, p. 35).

*O analista na cidade*, qual sua função? O que o caracteriza? O recurso gramatical próprio ao sentido da oração em destaque oferece-nos o caminho para uma resposta. O analista, se supõe, é dotado de um saber-fazer, ou mesmo um dever-fazer que o caracteriza enquanto agente, sujeito da frase, onde ele é antes analista do que *onde está* no local que ele ocupa no advérbio de lugar, na cidade. Disto decorre que seu cuidado com o tratamento clínico e sua prática analítica deve preceder sua entrada na cidade, na *policy*, para que dessa forma efetive a pretendida torção dos discursos a partir do seu desejo de analista no campo do público e possa, assim, caracterizar-se enquanto um analista, ou mais precisamente, enquanto profissional norteado pela psicanálise, então, na cidade.

De certo, esta concepção introduz um possível paradoxo oriundo da coexistência de saberes característicos ao âmbito do trabalho em rede. Ao sujeito analítico lhe é peculiar a determinação por um significante primeiro, que se localiza *a priori* pelo curso da existência da linguagem, nomeado enquanto S1, significante mestre, com o qual o analista opera. No campo do público talvez não seja tão diferente. É o que o exemplo trazido aqui pelo recorte de uma experiência tentou elucidar, a saber, o imperativo categórico do poder judiciário, ao qual o uso da droga é aqui instrumento, faz-se significante mestre com o qual o analista deve operar a subversão do sentido através do giro discursivo.

A psicanálise promove o direito de um só com relação ao discurso do mestre que faz valer o direito de todos. Isso revela quanto a psicanálise é frágil, como ela é fraca, como é sempre ameaçada. Ela só consiste, só se sustenta pelo desejo do analista de dar lugar ao singular, ao singular do Um. O desejo do analista se coloca do lado do *Um*, com relação ao *todos*. O *todos* tem seus direitos, sem dúvida, e os agentes do discurso do mestre se vangloriam de falar em nome do direito de todos. O psicanalista tem uma voz trêmula, uma voz bem pequena para fazer valer o direito da singularidade. (Miller, 2011, p. 31).

## Referências:

BRASIL, Constituição (1988). *Constituição da República Federativa do Brasil*. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.

FREUD, S. (1905). “Três Ensaio Sobre a Teoria da Sexualidade”. In: \_\_\_\_\_. *Edição Standard Brasileira das Obras completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1996. vol. VII.

\_\_\_\_\_. (1926). “Inibições, Sintomas e Ansiedade”. In: \_\_\_\_\_. *Edição Standard Brasileira das Obras completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1996. vol. XX.

LACAN, J. (1960). “Subversão do Sujeito e a Dialética do Desejo no Inconsciente Freudiano”. In: \_\_\_\_\_. *Escritos*. Rio Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

\_\_\_\_\_. (1966). “Ciência e Verdade”. In: \_\_\_\_\_. *Escritos*. Rio Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

\_\_\_\_\_. (1969-1970). *O Seminário, livro 17: O Averso da Psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992.

\_\_\_\_\_. (1972-1973). *O Seminário, livro 20: Mais, Ainda*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

\_\_\_\_\_. (1975-1977). *O Seminário, livro 23: O Sinthoma*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007.

MILLER, J. A. *Perspectivas dos Escritos e Outros Escritos de Lacan: entre Desejo e Gozo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2011.

SANTIAGO, J. *A Droga do Toxicômano: uma Parceria Cínica na Era da Ciência*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

RAMBEAU, J. “*Em Defesa de Certa ‘Desinserção’*”. In *Responsabilidades. Revista interdisciplinar do Programa de Atenção Integral ao Paciente Judiciário - PAI-PJ*, Belo Horizonte, Tribunal de Justiça do Estado de Minas Gerais, v.1, n. 1: p. 69-74, mar./ago. 2011.

## **THE PARADOX OF CO-EXISTENCE OF KNOWLEDGE: PSYCHOANALYSIS AND THE JUDICIARY**

### **ABSTRACT:**

The proposal of this article is to address the coexistence of knowledge in the field of public work. For this it considers psychoanalysis as theoretical and clinical and the judiciary as one of the spheres present on this occasion, at first, highlight the theme of Enjoyment and the correlation with the existing legal regime, in a second moment, using a cut of a given situation that occurred to address the position of the analyst in the public field and the nuances of his performance.

**KEYWORDS:** Psychoanalysis; Enjoyment; Judiciary; Analyst; Public.

## **LE PARADOXE DE LA CO-EXISTENCE DES CONNAISSANCES: PSYCHANALYSE ET LA MAGISTRATURE**

### **RESUME:**

La proposition de cet article c’est approcher la coexistence des connaissances dans le domaine des système publique. À cet effet, compte tenu de la psychanalyse comme théorique et clinique et de la magistrature comme l'une des sphères présentes à cette occasion, au premier, en approchant de mettre en évidence le thème de Jouissance et de la corrélation avec le règlement juridique existant et, dans un deuxième moment, en utilisant un coupure d'une situation donnée qui a eu lieu à l'adresse de la position de l'analyste dans le domaine de publique et les nuances de sa performance.

**MOTS-CLES:** La psychanalyse. Jouissance. Magistrats. Analyste. Publique

Recebido em 25/04/2012

Aprovado em 10/05/2012

©2012 *Psicanálise & Barroco em revista*

[www.psicanaliseebarroco.pro.br](http://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](http://www.memoriasocial.pro.br/proposta-area.php)

[revista@psicanaliseebarroco.pro.br](mailto:revista@psicanaliseebarroco.pro.br) [www.psicanaliseebarroco.pro.br/revista](http://www.psicanaliseebarroco.pro.br/revista)

## AGES CONFORME TEU DESEJO?

### Uma reflexão sobre as relações amorosas segundo Lacan

*Ronaldo Manzi Filho\**

#### **RESUMO:**

Pretendemos mostrar como, a partir de um diagnóstico de que as relações amorosas em nossos dias cultuam objetos ideais, a psicanálise abre um campo ético por excelência em suas investigações (mais especificamente, a psicanálise lacaniana entre 1959 e 1961). Mostraremos assim como as análises de Lacan buscam localizar o lugar do desejo, que não pode ser ocupado por nada, curiosamente, num lugar atópico – modo de dizer que Sócrates trazia um segredo ao campo do discurso ao assumir a lei do significante. Para tanto, será necessário pensar o que o psicanalista compreende por amor e a relação entre gozo e transgressão.

**PALAVRAS-CHAVE:** Imaginação. Amor. Coisa. Gozo. Interdição.

---

\* Doutorando em Filosofia pela Universidade de São Paulo. Co-organizou os livros *A filosofia após Freud* (Humanitas) e *Paisagens da fenomenologia francesa* (UFPR). Publicou artigos em periódicos especializados, além de diversas traduções de artigos e revisões de livros. Atua principalmente nas áreas da Fenomenologia francesa e da Epistemologia da Psicanálise. Participa do grupo de pesquisa Latesfip (Laboratório de Estudos em Teoria Social, Filosofia e Psicanálise). Bolsista CNPq.  
Rua Heitor Penteado, n. 1797, ap. 13, Sumarezinho, 05437-002, São Paulo – SP. Telefone: (11) 38624096. E-mail: manzifilho@hotmail.com.

*De quoi manque-t-il, celui qui aime?*  
(Lacan, 1960-1961, p. 152)

O diagnóstico lacaniano da relação amorosa nos dias atuais é no mínimo curioso. O psicanalista encontra nos romances de “amor cortês” algo que ainda estaria em operação na organização sentimental do homem em relação ao seu objeto de amor (Lacan, 1959-1960). É no mínimo estranho esse diagnóstico, mas sua argumentação tem um sentido crítico, sem dúvida: os objetos de amor nas relações eróticas contemporâneas seriam objetos de privações; de inacessibilidade (Lacan, 1959-60). Esta relação ao objeto seria algo que nos diferenciaria dos antigos, por exemplo. Enquanto estes acentuariam seu amor na tendência (trágica de sua ambiguidade (Lacan, 1960-61)), nós acentuaríamos no objeto (Lacan, 1959-60, p. 118; ver Freud, 1905, p. 22), ou seja, no ponto de fixação imaginária que daria satisfação parcial da pulsão (Lacan, 1959-60).

No primeiro caso, segundo Lacan, o objeto seria uma *transição* em direção a algo que está para além de qualquer objeto (Lacan, 1960-61). Ao contrário dos antigos, que não estariam presos a um ciclo alienante do desejo ligado ao imaginário, nossa relação seria marcada pelo reino imaginário; nosso objeto de amor seria um objeto fantasmático, com a superestimação narcísica do sujeito suposto no objeto amado (Lacan, 1960-61); nossa civilização cultuaria objetos “idealizados”. Enfim, os vínculos sociais estariam numa esfera onde a identificação entre os sujeitos seria guiada por imagens idealizadas, marcados por uma lógica própria do imaginário de projeções e introjeções: o narcisismo.

Esta temática certamente é cara à psicanálise e abre um campo ético por excelência em sua reflexão, uma vez que, se há a primazia da relação objetal, então não é o “modo de relação” que estaria em jogo na nossa relação com o outro (apesar de sempre pressuposto). O interessante, no entanto, é que seria exatamente este modo relacional o problema central da ética para Lacan (1959-60): é isto que estaríamos buscando ao nos dirigirmos para o ponto “mítico” que é articulado nos termos de relação objetal (p. 109). Trata-se de “algo” que orienta nossa relação objetal (a causa da paixão humana mais fundamental (p. 116), mas “algo” que não se pode alcançar no nível empírico. Uma “Coisa” (*das Ding*) que não se consegue assimilar na identificação com o outro por “sua natureza estrangeira, *Fremde*” (p. 64-65).

Uma “Coisa” que representa um “Vazio”, um “Nada” (Lacan, 1959-60, p. 146) na existência humana: “o objeto verdadeiro, autêntico, do qual se trata quando dizemos do

objeto, não é de modo algum conhecido, transmissível, trocável. Ele está no horizonte em torno do qual gravita nossos fantasmas” (p. 285). É exatamente por isto que Lacan definia o desejo como *desejo puro*, um desejo que não pode nomear qualquer objeto, marcando uma pura negatividade do sujeito: um desejo que está em relação à falta, pois “o desejo é uma relação de ser com falta. Essa falta, é falta a ser, propriamente falando. Não é falta disto ou daquilo, porém falta ser através do que o ser existe” (Lacan, 1954-1955, p. 280).

Mas dizer de uma falta pela qual o ser existe não significa afirmar que tal se dá por uma perda empírica de um objeto. Não se trata, tal como em Freud ou na leitura de Klein, da perda de um objeto materno, “do corpo mítico da mãe” (Lacan, 1959-1960, p. 127). Trata-se de uma perda que marca o lugar do sujeito como sujeito da falta que é condição para constituição dos objetos de desejo do homem. É um “objeto perdido” que jamais foi perdido e jamais será reencontrado (Lacan, 1959-1960, p. 72). É por isto que a falta marca toda a reflexão moral para Lacan. Quer dizer, a falta instauraria um lugar do desejo que não poderia ser “preenchido” por nenhum objeto, nos condenando a um processo metonímico, que descreveria nossa relação fantasmática com os objetos ou constituindo uma alienação fundamental do homem (Lacan, 1959-1960, p. 340; ver Lacan, 1955-1956).

A consequência é que, no nível do princípio do prazer (que descrevia Freud) não poderíamos encontrar plena satisfação de nossos desejos, porque este princípio nos levaria de significante a significante (Lacan, 1959-1960, p. 143), condenando-nos a derivar infinitamente nesta cadeia, onde sempre escaparia “algo” velado que conservaria nosso distanciamento da plena satisfação de nosso desejo (Lacan, 1959-1960, p. 72). Como se Lacan estivesse afirmando que o desejo não tem lugar em nenhum lugar, *fosse atópico*, numa zona de *no-man's land*, de entre-duas-mortes (como veremos) (Lacan, 1959-1960, p. 102).

É esse o “segredo de Sócrates” que Lacan descrevia no início da década de 60: ao instaurar a episteme, Sócrates instaura o valor absoluto da *função do significante* na consciência (Lacan, 1959-1960, p. 176). E é nesse segredo que Sócrates não estaria em lugar nenhum: ele instaura a atopia do desejo no próprio discurso, num discurso infinito que remete a ele mesmo, metonímico, que é inclassificável, não situável. Como se ele quisesse afirmar que a função do significante na consciência não tivesse nenhum lugar. Por que ele não hesita diante da morte? Por que entrar no jogo interno dos significantes? Para o psicanalista, a resposta a essas perguntas é esse o *segredo de Sócrates*: ele assume a lei dos significantes:

o passo sem dúvida essencial de Sócrates é assegurar a autonomia da lei do significante (...). Mas a novidade da análise na medida em que

aquilo que lhes ensino concernente à revolução freudiana esteja correta, é justamente isto, que algo pode se sustentar na lei do significante, não somente sem que isto comporte um saber, mas excluindo expressamente, se constituindo como inconsciente, quer dizer, como necessitando em seu nível a eclipse do sujeito, para subsistir como cadeia inconsciente, como constituinte ao que lhe há de irredutível, em seu fundo, na relação do sujeito ao significante (Lacan, 1959-1960, p. 143).

Em poucas palavras: a Coisa nos “barraria” ao lugar do objeto enquanto objeto do gozo (Lacan, 1959-1960, p. 239), devido ao “poder do imaginário” de velá-la (p. 212). É por isto que Lacan sempre afirma que a Coisa é sempre representada por outra coisa (Lacan, 1959-1960, p. 143). Ou ainda, ao dizer que esta Coisa nos indica um lugar Vazio de significantes, afirma um lugar Real que está no intermédio do Simbólico e do Imaginário. Entendemos assim a tese de Lacan: a lei moral enquanto estruturada pelo simbólico, presentifica o real como tal (enquanto pode ser garantido pela Coisa) (Lacan, 1959-1960, pp. 28; p. 92). Como nos diz Boothby, o enigma do desejo só pode ser compreendido na relação do objeto imaginário com a Coisa Real (Boothby, 2000, p. 215).

Entretanto, o resultado daquela “barragem” à Coisa (que nos condenaria à cadeia fantasmática metonímica) traria “perturbações graves” no indivíduo (Lacan, 1959-1960, p. 110) se não fosse por uma certa plasticidade da nossa pulsão (*Triebe*) (Lacan, 1959-1960, p. 113) para “responder” a uma certa “exigência libidinal”. Quer dizer, o próprio processo metonímico que se desloca ao infinito (como na má dialética hegeliana), sempre traz uma satisfação parcial da pulsão mesmo não alcançando a Coisa. Isto significa que, mesmo que nós entremos neste mundo fantasmático, haveria uma satisfação parcial da pulsão devido a uma lógica de substituição que “elevaria” o objeto ao nível da “Coisa” (Lacan, 1959-1960, p. 133) – como se o objeto tomasse o *valor de incorporação* do significante que guia o desejo (Lacan, 1959-1960, p. 339).

Ora, é essa satisfação parcial que o sujeito visa inconscientemente no amor: o *agalma*, o objeto *a*, que o sujeito projeta num objeto – o que Lacan denomina como o pivô, o centro, a chave do desejo: “se o objeto lhe seduz, é porque lá nele, escondido nele, há o objeto de desejo, agalma” (Lacan, 1960-1961, p. 176). Entretanto, este objeto do desejo culmina para cada um numa fronteira, num ponto limite, considerado como a metonímia do discurso inconsciente: o fantasma. “É na medida em que o sujeito se identifica ao fantasma

fundamental que o desejo como tal toma consistência (...)” (p. 202). O fantasma, este objeto que amamos é, segundo o psicanalista, o que pode ser o objeto do desejo do outro ao qual nos identificamos. “Trata-se do que Freud nos anuncia como sendo o essencial do enamoramento (...). A saber, o reconhecimento do fundamento da imagem narcísica, na medida em que ela faz a substância do eu ideal” (p. 190).

É com esses olhos que Lacan irá definir o amor: amar é dar o que não se tem (Lacan, 1960-1961, p. 46), ou, de um modo mais claro: amar é não adequar o desejo a seu objeto, uma vez que, aquilo que quem ama visa, jamais poderá corresponder ao que o amado possa ter. Amar, nesse sentido, é assumir uma falta de *não se sabe o quê*, que outrem supostamente teria para oferecer. Por outro lado, este outro, aparece como uma figura emblemática: como aquele que assume que *tem não se sabe o quê*, escondido em seu ser, que o faz ser amado. Trata-se assim, para Lacan, de um *não se sabe o quê*: que um visa e o que o outro esconde (Lacan, p. 53).

O sujeito amado é assim um objeto que recobre os fantasmas do sujeito que ama (Lacan, 1960-1961, p. 61) – um objeto sobrevalorizado que representa o desejo do sujeito. Consequentemente, o objeto amado não é senão uma coisa que representa a Coisa, no deslizamento infinito do desejo. E é exatamente por isso que Sócrates não ama Alcebiades: ele sabe que não pode dar a este o que lhe é demandado. Sócrates sabe que “este objeto [que é visado nele], objetivo e fim para cada um, limitado sem dúvida porque o todo está para além, não pode ser concebido senão para além do fim de cada um” (Lacan, 1960-1961, p. 247). Por isso afirmar que “nada está mais afastado da mensagem de Sócrates que *tu amarás teu próximo como a ti mesmo*, fórmula que é, notavelmente ausente na sua dimensão de tudo o que ele diz” (p. 186). E daí também a fórmula socrática de: ocupe-se de sua alma.

Como se vê, o problema é que este “valor incorporado” (que dá ao objeto um valor de desejabilidade), este valor que permite uma satisfação parcial do desejo (que Lacan denomina de “sublimação”), nos abre também a uma relação de poder com o outro imaginário (que lhe permite ou não privar deste bem) (Lacan, 1959-1960, p. 270; p. 274). Ou seja, há um problema de justificação moral que acompanha toda esta problemática da sublimação.

Sabemos que para os moralistas tradicionais, o prazer se equivale ao bem – basta para isto nos lembrarmos do cálculo de prazer/desprazer de Jeremy Bentham, por exemplo (Bentham, 1789). Mas no arcabouço clínico o diagnóstico é outro: estar a serviço do bem equivaleria à renúncia do homem ao seu desejo (Lacan, 1959-1960, p. 367); ou ainda: fazer as coisas pelo nome do bem ou pelo nome do bem do outro seria como ceder a uma

catástrofe interior (Lacan, 1959-1960, p. 368). O erro de Bentham seria o mesmo de Creonte para o psicanalista: um “erro de julgamento” (querer o bem de todos) (p. 301)<sup>1</sup>.

A indignação de Freud ao mandamento bíblico “ame teu próximo como a ti mesmo” nos aponta isto: isto é o mesmo que barrar o acesso ao gozo – a via mais cruel (Lacan, 1959-1960, p. 229). Isto porque o gozo contém uma agressividade inconsciente que, nas palavras de Georges Bataille, é uma violência que busca alcançar seu gozo (Lacan, 1959-1960, p. 215). Ou seja, o gozo é um “mal”, porque contém o mal do próximo (p. 217) ou mesmo uma certa marca de “crime” que não é acessível ao outro imaginário (p. 278) (porque o homem só se satisfaria pela agressão, pela exploração do outro, fazendo do outro objeto de prazer). Com isso Lacan pode dizer com todas as letras que “o desejo não é um bem em nenhum sentido do termo” (p. 82) – a realização do desejo está o mais distante da posse de qualquer bem, e mais próximo da destruição, na dispensa de qualquer bem. Com isso compreendemos porque o psicanalista destaca o papel do analista nestes termos: “eu não estou lá, no fim das contas, para seu bem, mas para que ele ame” (p. 25).

É essa transgressão da Lei, essa ruptura total com a forma, a tradição, a religião que está em jogo quando Lacan descreve a entrada de Alcebiades no *Banquete*. Aliás, Lacan nos lembra como, nas descrições dos comportamentos dos deuses gregos, estes sempre estão em cena sob uma certa transgressão: estupros, assassinatos, traições... O que Lacan está nos indicando na verdade, pressupõe um jogo entre gozo e transgressão, algo que encontramos, por exemplo, nestas linhas de Georges Bataille: “o interdito jamais aparece, humanamente, sem a revelação do prazer; nem jamais o prazer sem o sentimento do interdito” (Bataille, 1957, p. 119). A argumentação de Lacan parte do “único mito sustentável” na época moderna (Lacan, 1959-1960, p. 207) (aliás, só possível numa época em que deus está morto) (Lacan, 1959-1960, p. 209): o assassinato do Pai descrito em *Totem und Tabu* de Freud. O palco trágico deste assassinato, inversamente do que poderíamos pensar, não nos abre a via ao gozo, mas reforça a interdição da Lei (Lacan, 1959-1960, pp. 207-208).

É como a “festa” descrita por Roger Caillois (que Lacan conhecia bem): tem como função a transformação do indivíduo (por meio do escape do excesso), mas também

---

<sup>1</sup> Bentham age como se seguisse uma utopia moderna: o direito à felicidade seguindo um cálculo de prazer/desprazer nos vínculos sociais. O problema é que ele toca em algo caro a Mill (ver Mill, 1861, pp. 69-94): a junção dos interesses de todos (o universal) com o interesse particular de cada um. A pergunta é óbvia: seria possível um Estado justo a partir deste cálculo de prazer/desprazer? A universalidade da lei garantiria a promessa de felicidade para todos? Para alguém como Menger, por exemplo, este princípio artificial de interesses só tem sentido segundo a satisfação das necessidades de todo homem (ver Menger, 1871, pp. 94-113). E o problema ainda é óbvio: qual é a necessidade de todos os homens?

para que as interdições habituais sejam reforçadas e para que as proibições novas sejam impostas (ver Caillois, 1939, p. 126). A lição é clara: mesmo com o Pai (ou Deus) morto, o gozo é interdito (Lacan, 1959-1960, p. 217). O que nos fica claro na retomada deste mito e a relação entre a lei e a transgressão que organiza os significantes que suportam as antinomias de algumas relações psíquicas (Lacan, 1959-1960, p. 177).

O que está em jogo aqui pode ser descrito em outros termos: “(...) o desejo do homem, longamente anestesiado, adormecido pelos moralistas, domesticado pelos educadores, traídos pelas academias (...)” (Lacan, 1959-1960, p. 374) parece só ser acessível ao atravessarmos a “muralha” da Lei. O que isto quer dizer senão que a experiência da satisfação do desejo exige uma experiência de transgressão? Quer dizer, a Lei marca um lugar para a Coisa (um lugar interdito) que daria Forma ao desejo.

Este mesmo desejo de transgressão nos leva a um certo paradoxo da Lei: ela instaura o desejo e, ao mesmo tempo, lhe interdita. Mais ainda: é a partir da transgressão (do “crime” propriamente dizendo) que Freud nos descreve a origem da Lei: a morte do Pai. É como se fosse na tragédia da ação humana que se inscreveria a origem do valor de desejabilidade (Lacan, 1959-1960, p. 361), mas que se inscreveria como “barrado” desde sua origem devido à assunção do sujeito do *Nom-du-Père* (do pai assassinado) (p. 357) como suporte da Lei (enquanto imperativo)<sup>2</sup>. Lacan toma também a análise Claude Lévi-Strauss: haveria uma lei fundamental que instauraria a cultura e nos separaria da natureza: a lei da interdição do incesto introduziria ao mesmo tempo uma nova relação do inconsciente com a Coisa (Lacan, 1959-1960, p. 83), uma demanda inconsciente que surge com a própria proibição.

Vemos assim que é a “forma da lei” que circunscreve a desejabilidade. Não podemos esquecer de Emmanuel Kant neste momento e a afirmação do *das Gute* como amor à Lei. Quer dizer, o imperativo kantiano conta apenas com o problema formal da ação do homem em respeito à sua universalidade a um “Soberano Bem”. Isto possibilitava a Kant pensar a questão do Bem em relação à Lei. Mas para Lacan algo fica desproporcional aqui quando levamos em conta que este imperativo pode ser aproximado do “direito ao gozo do corpo do outro” sadeano (Lacan, 1959-1960, p. 96). Os personagens de Sade seguem um princípio análogo de universalidade, mas em relação “ao desejo recalcado em Kant”: “ao *Tu*

---

<sup>2</sup> Trata-se de assumir algo que assegura o sujeito na ordem simbólica na presença constante do real (ver Dews, 1987, p. 107).

*deves* de Kant, se substitui facilmente o fantasma sadeano do gozo erigido como imperativo” (p. 364).

Ambos parecem erigir uma correlação entre Lei e ação – como se o sujeito kantiano e o sujeito sadeano fossem apenas instrumentos da Lei ou da universalidade (não por menos a apatia como pressuposto indispensável da virtude para ambos – há uma incondicionalidade e indiferença tanto no desejo sadeano como no imperativo kantiano em relação ao objeto empírico – máxima moral com pretensões universais). Lacan encontra aí uma identificação entre o sujeito da ação e a universalidade da Lei que são incompatíveis. Ora, é por esta universalidade que se manifesta a Coisa, porque “(...) sem a lei, a Coisa é morta” (Lacan, 1959-1960, p. 101), mas é na transgressão da mesma universalidade da Lei que se poderia ultrapassar o princípio do prazer. Não há outro bem que aquele que pode servir para pagar o preço do acesso ao desejo (Lacan, 1959-1960). Não é porque os personagens sadeanos agem perversamente que estão no campo da realização do desejo – seria a Lei que estaria gozando por intermédio do sujeito.

Um dos exemplos de Lacan mais claros no *Seminaire VII*, que demonstra a ultrapassagem do princípio de prazer, é o de Antígona. Segundo o psicanalista, ela nos faz ver o ponto que define o desejo (Lacan, 1959-1960, p. 290), onde há um clamor insuportável, para além dos interditos que nos mantém na universalidade da Lei. Certamente não é só a persistência de Antígona que nos fascina nesta tragédia, segundo Lacan, mas o efeito da travessia daquilo que ele denomina a “segunda morte”. Ela estaria seguindo um desejo puro, fixando sua vista para a Coisa que não pode ser expressa por nenhum significante.

Em suma, ela revela a verdade do desejo inconsciente numa zona onde “não há mais vida”: onde os significantes tendem a um não-sentido e onde qualquer cálculo perde sua significação (Lacan, 1959-1960, p. 67). Quer dizer, Antígona parece alcançar a Coisa que os interditos não nos deixam enxergar: o “triunfo da morte” ou do “ser-para-morte” (Lacan, 1959-1960, p. 361) – um lugar onde não há mais identidade do sujeito no campo simbólico (ela não está mais na cadeia fantasmática metonímica). Antígona age assim como o “soberano” de Carl Schmitt: seria possível encontrar um lugar de “suspensão” da cadeia significante onde o sujeito estaria condenado às relações fantasmáticas com o outro: Antígona é não-idêntica a si mesma, ela é inumana (p. 306).

É nesta “segunda morte” que o homem, segundo Lacan, aspira se aniquilar para se inscrever nos termos do ser (Lacan, 1960-1961, p. 120) – se destruir num ato que lhe eterniza. Mas sob qual “comando” o sujeito age nesta segunda morte senão num *não sei o*

*quê?* É esse o lado trágico que Lacan tanto destaca e que está presente na tragédia edípica: Édipo não sabe por que matou seu pai e dormiu com sua mãe (Lacan, 1960-1961). E é por aí também, nesta “segunda morte” (ou morte simbólica), que se tornaria possível a satisfação da pulsão, através de uma des-alienação do imaginário pela confrontação do sujeito com sua posição de negatividade (a algo que não poderia mais estar submetido às ligações de representação). É isto que ele nos mostra ao indicar como Antígona “esposa” o Nada (Lacan, 1959-1960, p. 357), renunciando e suspendendo o bem e o poder de punição da lei. Na verdade, é esta a pretensão do fim da clínica neste momento da obra de Lacan: levar o sujeito a buscar algo para além daquela conduta de repetição fantasmática; levar o sujeito a sair do regime simbólico e fantasmático da formação alienante de identidade do eu.

Nesse sentido, Lacan irá afirmar que o desejo se localiza “entre-duas-mortes”, introduzindo assim “(...) um reparo na tradição ética, na reflexão sobre os motivos e as motivações do Bem” (Lacan, 1960-1961, p. 15). Podemos concluir que Lacan age como se fosse necessário pensarmos *por quais meios é possível operar honestamente com o desejo para preservá-lo no ato*, ao mesmo tempo criticando uma relação do reino imaginário com o problema do *ocularcentrismo*: Antígona alcança um lugar inacessível ao olhar (Lacan, 1959-1960, p. 85). O que isto nos diz senão uma crítica ao *ocularcentrismo* descrita por exemplo por Martin Jay? Quer dizer, uma crítica do olhar enquanto uma “metáfora”, seja da alienação do sujeito ao reino imaginário, seja, seguindo outras tradições, da instituição da vigilância (como em Michel Foucault), ou ainda da instauração de uma sociedade do espetáculo (como em Guy Debord)...

## Referências

BATAILLE, Georges. (1957). *L'Érotisme*. Paris: Les Editions de Minuit, 1970.

\_\_\_\_\_. (1949). *La Part Maudite*. Paris: Les Editions de Minuit, 1995.

BENJAMIN, Walter. (1921) “Critique de la Violence”. In: \_\_\_\_\_. Oevres I. Traduit par Gandillac; Rochlitz; Rusch. Paris: Gallimard, 2000.

BENTHAM, Jeremy. (1789). *The Principles of Morals and Legislation*. New York: Prometheus Books, 1988.

- BOOTHBY, Richard. *Freud as Philosopher – Metapsychology After Lacan*. New York: Routledge, 2001.
- BORCH-JACOBSEN, Mikkel. *Lacan – The Absolute Master*. Translated by Douglas Brick. Stanford: Stanford University Press, 1991.
- BUCCI, Eugênio; KEHL, Maria Rita. *Videologias*. São Paulo: Boitempo, 2004.
- CAILLOIS, Roger. (1939). *L'Homme et le Sacré*. Paris: Gallimard, 1963.
- DEBORD, Guy. (1967). *La Société du Spectacle*. Paris: Gallimard, 1992.
- DEWS, Peter. *Logics of Disintegration – Post-Structuralist Thought and the Claims of Critical Theory*. New York: Verso, 1987.
- DUNKER, Christian Ingo Lenz. *Cálculo Neurótico do Gozo*. São Paulo: Escuta, 2002.
- FREUD, Sigmund. (1905) “Una teoría sexual”. In: \_\_\_\_\_. *Una teoría sexual y otros ensayos*. Traducción del alemán por Luiz López-Ballestros de Torres. Buenos Aires, 1952.
- JAY, Martin. *Downcast Eyes – The Denigration of Vision in Twentieth-Century French Thought*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1993.
- LACAN, Jacques. *Écrits*. Paris: Éditions du Seuil, 1966.
- \_\_\_\_\_. (1954-1955). *Le Séminaire II – Le Moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*. Paris: Éditions du Seuil, 1978.
- \_\_\_\_\_. (1955-1956). *Le Séminaire III – Les Psychoses*. Paris: Éditions du Seuil, 1981.
- \_\_\_\_\_. (1959-1960). *Le Séminaire VII – L'Éthique de la Psychanalyse*. Paris: Éditions du Seuil, 1986.
- \_\_\_\_\_. (1960-1961). *Le Séminaire VIII – Le Transfert*. Paris: Éditions du Seuil, 1991.
- MENGER, Carl. (1871). *Principles of Economics*. Translated by Dingwall; Hoselitz. Grove City: Libertarian Press, 1994.
- MILL, John Stuart. (1861). *O Utilitarismo*. Tradução de Alexandre Braga Massella. São Paulo: Iluminuras, 2000.
- SAFATLE, Vladimir. Atravessando a Modernidade dobrando os joelhos – Benjamin, Freud, Bataille e o diagnóstico moderno de desencantamento do mundo. *Cult*, ano 9, n. 106. São Paulo: Bregantini, 2006.
- \_\_\_\_\_. Espetáculo e Imagem de Si. *Carta na Escola*, Vol. 13. São Paulo: Confiança, 2007.
- \_\_\_\_\_. “Depois da Culpabilidade: figuras do supereu na sociedade de consumo”. In: DUNKER; AIDAR. *Žižek Crítico: política e psicanálise na era do multiculturalismo*. São Paulo: Hacker, 2005.

SCHMITT, Carl. (1922). *Political Theology – Four Chapters on the concept of Sovereignty*. Translated by George Schwab. Chicago: The University of Chicago Press, 2005.

**ACTS ACCORDING TO YOUR DESIRE? – A REFLECTION ON LOVE  
RELATIONS ACCORDING TO LACAN**

**ABSTRACT:**

We intend to show how, from a diagnostic of the amorous relations in our days that makes a cult of ideal objects, the psychoanalysis opens an ethical field par excellence in its investigations (more specifically, Lacan's work between 1959 and 1961). We will show then how Lacan's analysis pursues to localize the desire's site, that can't be occupied with nothing, curiously, in an atopic site – way to say that Socrates brings out a secret to the field of the discourse when he assumed the law of the significant. For that, it will be necessary to think what the psychoanalyst understands by love and the relation between joy and transgression.

**KEYWORDS:** Imagination. Love. Thing. Joy. Transgression.

**AGISSEZ-VOUS SELON VOTRE DÉsir? – UNE RÉFLEXION SUR LES  
RELATIONS AMOUREUSES SELON LACAN**

**RESUME:**

Nous recherchons montrer comment, à partir du diagnostic qui les relations amoureuses dans notre jour cultivent des objets idéalisés, le psychanalyse œuvre un champ éthique par excellence dans ses recherches (particulièrement, dans les travaux de Lacan entre 1959 et 1961). Nous montrerons donc comment les analyses de Lacan cherchent localiser le lieu du désir, que ne peut pas être occupé pour rien, curieusement, dans un lieu atopique – mode de dire que Socrate avait un secret dans le champ du discours quand il assume la loi du signifiant. Pour cela, nous devons penser ce que le psychanalyste comprend pour amour et le rapport entre jouissance et transgression.

**MOTS-CLES:** Imagination. Amour. Chose. Jouissance. Transgression.

Recebido em 14/04/2011

Aprovado em 17/11/2011

©2012 *Psicanálise & Barroco em revista*

[www.psicanaliseebarroco.pro.br](http://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](http://www.memoriasocial.pro.br/proposta-area.php)

[revista@psicanaliseebarroco.pro.br](mailto:revista@psicanaliseebarroco.pro.br) [www.psicanaliseebarroco.pro.br/revista](http://www.psicanaliseebarroco.pro.br/revista)

## **A ESCRITA NA LOUCURA: uma questão de inscrição<sup>1</sup>**

*Silvana de Oliveira Tatto\**  
*Marcos Pippi de Medeiros\*\**

### **RESUMO:**

Este artigo busca realizar uma investigação em psicanálise a partir de uma pesquisa bibliográfica sobre a relação da escrita com a psicose e suas implicações a respeito do nome-próprio, do corpo, do *sinthoma* e do ato de escrever. Consideramos que a escrita na psicose é uma forma de inscrever o sujeito, questão que vem a contribuir para os estudos dos processos na psicose e sua clínica.

**PALAVRAS CHAVE:** Psicose. Escrita. Corpo. Sinthoma.

---

<sup>1</sup> O presente artigo foi extraído do trabalho de conclusão de curso, da primeira autora, do curso de Psicologia do Centro Universitário Franciscano – UNIFRA – em 2009, sob orientação do segundo autor.

\* Graduada em Psicologia pelo Centro Universitário Franciscano – UNIFRA (Santa Maria, RS, Brasil), cursando Especialização em Clínica Psicanalítica na Universidade Luterana do Brasil (ULBRA, Santa Maria, RS, Brasil). Rua Vereador Lauro Machado Soares, Quadra Três, 131 – Bairro São José CEP: 97095-750 Santa Maria, RS, Brasil. Telefone: (55) 8441.2630. Email: siltatto@hotmail.com.

\*\* Graduado em Psicologia pela UNIJUÍ (Ijuí, RS, Brasil). Mestre em Psicologia Clínica pela PUC (São Paulo, SP, Brasil). Professor do Curso de Psicologia do Centro Universitário Franciscano – UNIFRA (Santa Maria, RS, Brasil). Rua dos Andradas, 1250 – Bairro Centro CEP: 97010-030 Santa Maria, RS, Brasil. Telefone: (55) 9128.4495 Email: marcosdemedeiros@uol.com.br.

## Introdução

Ao nos depararmos com um texto literário escrito por um neurótico comparado com um texto escrito por um psicótico, é notável a diferença da escrita. Na densidade da escrita na psicose, percebe-se a criação quase heróica do psicótico em se fazer sujeito pelo que escreve, sendo comum o despertar de um sentimento de estranheza e falta de conexão. Segundo Mandil (2003), a função que a escrita tem para o psicótico se distingue da função de um texto escrito para ser lido e decifrado, no qual a demanda de interpretação é instituída pelo próprio autor, que traz uma autointerpretação do inconsciente, ou seja, o que não pode ser interpretado pode ser escrito.

A falta de coerência no texto do psicótico se dá por uma falta em relação à significação. Isso não ocorre efetivamente na estrutura neurótica, o que não quer dizer que ao ler um texto de um neurótico ele seja de tamanha clareza, até porque, segundo Lacan (1955-1956), na neurose a significação pode desaparecer por um tempo, porém, a realidade permanecerá. Já na psicose é no Real que vai aparecer o que deveria proteger o sujeito, o que acaba por ser aterrorizante a este último.

Ao escrever, o psicótico cria um corpo, um nome público, uma vida, uma forma de transmissão de algo que possa ser compartilhado. A escrita é um meio de inscrever um sujeito, uma lei que não foi inscrita, simbolizada. No que diz Lacan (1955-1956), a carência da simbolização na psicose ocorre pela forclusão da metáfora paterna, do *Nome-do-Pai*, sendo que essa metáfora é responsável pela criação do registro simbólico, de significações, da centralização do sujeito no mundo, guiando-o por uma lei.

O louco, após ser dito como louco, após ter perdido a sua bengala de apoio<sup>2</sup>, após ter quebrado o terceiro pé do tamborete, encontra-se sem referências que lhe deem sustentação e, então, delira. Na escrita do louco os devaneios se tornam muito presentes, como se os delírios se tornassem criações por excelência. Sendo assim, nos textos de psicóticos é comum a escrita de delírios, de falas que lhe foram faladas, da invasão da voz do outro, que acaba por ser fixada no papel, no pano, na parede.

A produção deste artigo se justifica pela importância de compreender a relação da escrita com a psicose e o que esta relação pode contribuir para o tratamento daquela. Este trabalho visa realizar uma investigação bibliográfica em psicanálise a partir da leitura de

---

<sup>2</sup> No livro *O Seminário, livro 23: O Sinthoma* (1975-1976), Lacan fala que a escrita era a bengala de James Joyce, e foi pela via do *sinthoma* que Joyce se retirou da condição de pobre-diabo, ou seja, louco. Joyce não delirou.

escritos psicóticos, buscando, através destes, a definição desta estrutura, a relação de sua escrita com o corpo, com o nome-próprio, com o *sinthoma*, assim como a implicação do ato de escrever. Esta pesquisa ainda busca contribuir para investigações futuras sobre o tema, assim como para novas intervenções na clínica das psicoses.

### **Psicose: uma questão de escritura**

Nasci louca  
Meus pais queriam que eu fosse louca  
Os normais tinham inveja de mim  
Que era louca.  
(Stela do Patrocínio, 2009, p. 60).

A loucura traz consigo uma gama de interrogações, de medos e fascínios. O que é real? É no Real que a loucura grita, é no Real que aparece o que ninguém mais pode ver, senão os loucos.

“Anos a fio pode-se caminhar sem ver, anos a fio pode-se buscar sem compreender, anos a fio pode-se lutar sem saber, tão espesso o nevoeiro que nos envolve, tão escuro o sono em que estamos mergulhados.” (Bresson, 1993, p. 13) É constatada a presença da loucura no momento em que ocorre uma perturbação da realidade e esta última deixa de ser como era antes e passa a ser guiada por uma nova realidade, um novo mundo que só quem tem acesso é o próprio sujeito psicótico (Lacan, 1955-1956; Freud, 1924; Násio, 1989).

Segundo Freud (1924), o *ego* do sujeito entra em conflito com o mundo, onde a percepção deste mundo acaba por não ter mais efeito. Então, o *ego* cria um novo mundo interno e externo, que vai de acordo com os impulsos do *id*, para se defender.

O novo mundo criado não conhece limites, carece deles. Os loucos tornam-se deuses, santos, reveladores de verdades jamais ditas, porque assim afirmam ser. E como diz Lacan (1955-1956), os psicóticos amam seus delírios como amam a si mesmos.

O delírio do psicótico é orientado pelas coisas que foram marcadas – esparsas amarragens – ao longo de sua vida. É sempre necessário dar crédito ao que dizem os loucos, porque o que dizem é fundado sobre uma apercepção da realidade psíquica, comunicando-nos o que é a realidade psíquica. O psicótico fala sobre o que lhe foi falado (em delírio) e

certamente o objeto de que fala não é como o dos outros (Jerusalinsky, 2004; Melman, 1993; Lacan, 1955-1956).

Conforme diz Dor (1989), o psicótico tem seu desejo suspenso e vai se consumindo a satisfazer um desejo que não é o seu, é um desejo materno. A mãe, “era mamãe e era o contrário de confiança, o contrário de espaço, o contrário do que se dispende e o contrário de viver” (Bresson, 1993, p. 29).

O que ocorre na psicose é uma falha na castração inconsciente. Segundo Laplanche e Pontalis (2001), na forclusão do *Nome-do-Pai* não há essa castração, sendo que a psicose se confirma com o aparecimento de fenômenos elementares. Para Calligaris (1989), o que invoca uma crise é uma injunção, um apelo feito à vinda de uma referência simbólica, que não foi inscrita na psicose, então, o sujeito delira. Complementa Nasio (1989) que quem faz este apelo é um terceiro denominado *Um-Pai*.

Para Dor (1991), a mãe do psicótico é uma figura fálica e onipotente; possui a responsabilidade de inscrever a metáfora paterna na criança. O pai é visto como “silencioso em seu andar, cinzento em seu trajar, sem paixão, sem alegria, sem prazer, comprimido num sorriso que nunca era riso, encafuado mesmo nos ofícios religiosos à sombra de um pilar, sempre tive a impressão de que ele estava se escondendo” (Bresson, 1993, p. 23).

Pelo fato de não ter ocorrido a castração inconsciente de forma efetiva, o psicótico acaba por ter dificuldade em tornar-se homem, ou tornar-se mulher. Schreber nos traz esta questão quando escreve sobre os seus delírios de emasculação, dizendo que os Raios de Deus zombavam dele, chamando-o de Miss Schreber (Laplanche; Pontalis, 2001; Freud, 1911).

O saber do discurso psicótico é sem agente porque não pode se referir a uma amarragem paterna central já que não lhe foi inscrito e simbolizado. Assim, não haverá uma organização de saber e de mundo centralizada, sendo que este fato acarreta uma errância sem fim, mas não sem significação (Calligaris, 1989).

Lacan (1955-1956) diz que o psicótico encontra-se fora do discurso, porém, não fora da linguagem, oferecendo o testemunho direto da existência do inconsciente. É o que testemunha Emmanuel Bresson (1993), diagnosticado como esquizofrênico, no seguinte fragmento de seu livro autobiográfico: “Existe, no fundo da alma, uma região recuada. Havia sido esquecida, mas nós a conhecemos melhor que qualquer outra, e nela a luz é tão íntima que ilumina a lembrança.” (p. 31).

## O corpo e a escrita psicótica

O psicótico possui uma relação peculiar com o seu corpo, visto que possui uma falha no processo de simbolização. Segundo Lacan (1957-1958), devido a essa falha o sujeito não consegue ordenar a sua estrutura corporal e nem sustentar suas relações imaginárias, não fazendo diferenciação do seu corpo com o corpo do outro.

Para Lacan (1955-1956), na psicose não ocorre a entrada efetiva de um terceiro que instaure o corte necessário para a inscrição do processo de simbolização. Por isso, complementa Goidanich (2003), que o corpo do psicótico é tido como despedaçado, sem inscrição de marcas deixadas, sem referenciais. Stela do Patrocínio<sup>3</sup> traz a ilustração disso em seus versos:

Eu não sei como pode formar uma cabeça  
Um olho enxergando, nariz respirando  
Boca com dentes  
Orelhas ouvindo vozes  
Pele, carne, ossos  
Altura, largura, força  
Pra ter força  
O que é preciso fazer?  
É preciso tomar vitamina.  
(Stela do Patrocínio, 2009, p. 75).

A “vitamina” de que se refere Stela do Patrocínio pode ser associada à escrita, pois, através desta, o psicótico cria tentativas de fazer um corpo, de ter uma forma, e isso é sustentado incessantemente pelo próprio sujeito. Acrescenta Rosa (2009) que a escrita escreve o corpo, produz forma. Escrevendo, cria-se um corpo.

O fato do corpo de o psicótico não ser simbolizado fez com que Schreber vivesse anos sem determinados órgãos vitais a qualquer outro humano, pois na condição de ser humano é que Schreber era imortal. Viveu sem estômago, sem intestinos, quase sem pulmões, com as costelas despedaçadas, o esôfago rasgado, sem bexiga, e ainda engolia partes de sua laringe junto com a comida (Freud, 1911).

---

<sup>3</sup> Stela do Patrocínio ficou internada durante 30 anos na Colônia Juliano Moreira no Rio de Janeiro, onde morreu. Tinha o diagnóstico de “personalidade psicopática mais esquizofrenia hebefrênica, evoluindo sob reações psicóticas”. Diferenciava-se dos outros internos por sua fala poética. Suas falas foram gravadas, transcritas e publicadas no livro *Reino dos animais e dos bichos é o meu nome*, de 2001, na sua primeira edição. Stela escreveu em papelões, mas estes materiais foram perdidos.

“Que diabos terei eu nestas cabeças? Parece que tem espinhos! Ora picam-me as pernas, ora as coxas e até na cintura me importunam ou ferem. Safa! O que havia de ser?”<sup>4</sup> No que diz Goidanich (2003), a sensibilidade do corpo do psicótico parece, por vezes, ficar amortecida, alheia à dor, ao frio, ao calor. Porém, nos momentos de crise os psicóticos ficam tomados por afecções que sentem atingir seu corpo, são enxurradas de estímulos que os afligem e aos quais não conseguem controlar.

No documentário *Estamira*<sup>5</sup>, a personagem principal, diagnosticada como “portadora de quadro psicótico de evolução crônica”, fala que é o “controle remoto artificial” que a faz sentir dores no corpo, “é na costela, é em tudo que é lugar”; se diz ser formato “homem par”, e transborda de raiva por ter que ficar invisível “com tanta hipocrisia, com tanta mentira, com tanta perversidade, com tanto trocadilo”.

### Psicose e o nome-próprio

Meu nome verdadeiro é caixão enterro  
Cemitério defunto cadáver  
Esqueleto humano asilo de velhos  
Hospital de tudo quanto é doença  
Hospício (...)  
Reino dos bichos e dos animais é o meu nome.  
(Stela do Patrocínio, 2009, p. 110).

O nome próprio é um operador linguístico que, ao ser enunciado, marca injunções imaginárias e simbólicas, onde o sujeito da enunciação sempre irá defrontar-se ao ser chamado pelo seu nome. Todo nome se remete a um sentido, a uma filiação, ou seja, os nomes próprios se diferem dos nomes comuns por suporem um objeto referentemente único, obtendo um ato de nomeação autenticado por Lei nas certidões de nascimento. E é justamente a Lei que falha na psicose. (Novaes, 2006; Lacan, 1975-76).

<sup>4</sup> Qorpo-Santo (2001, p. 361), escritor gaúcho considerado louco. Isola-se da sociedade e passa a escrever de forma incessante, criando uma forma de escrita peculiar.

<sup>5</sup> Este documentário conta a história de uma mulher de 63 anos, que sofre de transtornos psiquiátricos, que trabalha e vive em um lixão no estado do Rio de Janeiro. Seu nome ganha o título do documentário produzido por Marcos Prado, lançado no ano de 2005, vencedor de 23 prêmios nacionais e internacionais. Disponível em <[www.estamira.com.br](http://www.estamira.com.br)>. Acesso em: 29 out. 2009.

Serge Bedere (2007), em seu artigo “As tentativas extremas de Antonin Artaud de recobrar o nome sob a letra”, traz a questão do escritor com relação à sua convicção delirante referente ao nome. Artaud pedia que fosse considerada a morte de Antonin Artaud (seu nome verdadeiro), pois Antonin Nalpas apoderara-se de seu corpo, onde esta convicção criada chegou ao ponto de Artaud querer processar a administração do hospital em que estava internado, para que fosse considerado este “novo” nome. Também Schreber, ao escrever sobre sua vida, seus delírios, nomeou sua obra de “Memórias de um doente dos nervos”, não usando assim o seu nome, desprendendo-se dele para escrever justamente sobre o sujeito, o “doente dos nervos”.

“Após o vazio sem fim do mundo de si, minha alma ainda quer um ponto fixo onde possa apoiar-se, ainda quer uma referência sobre a qual possa se reconstruir”, é o que escreve Emmanuel Bresson (1993, p. 257), antes de terminar seu livro assinando-o como o “Homem Doente”. Percebe-se aí que este ponto fixo, esta amarragem não lhe foi concedida.

Ao escrever, Stela do Patrocínio (2009) traz em seus versos o “mistério” que envolve os sobrenomes. Diz: “Vim de importante família / Família de cientistas, de aviadores/ De criança precoce prodígio poderes / Milagres mistério” (p. 59). Segundo Novaes (2006), esse mistério na psicose acentua-se pelo fato de o sobrenome ser uma marca simbólica, uma marca sobre outra, visto que ocorre na psicose uma carência no nível simbólico e, caso o psicótico reaja mal a seu nome, é possível que ele não se reconheça nas injunções em torno deste.

A escrita do psicótico ao grafar algo que represente o sujeito mesmo, que não o próprio nome, vem da ausência do significante nome-próprio. Logo, o que surge são representações associadas a esta falta. O psicótico assina um nome, não necessariamente o seu de batismo, mas o nome que inventa.

### **Inscrevendo um sujeito “ao pé da letra”**

Eu gosto mesmo é de escrever  
De fazer número  
Em papelão  
Continuar repetindo o que eu acabei de fazer no dia  
Quando eu to com vontade de falar  
Tenho muito assunto muito falatório (...)  
(Stela do Patrocínio, 2009, p. 131).

A escrita é a passagem do que pode ser transmitido, visto que, na psicose a escrita aparece como possibilidade de fazer um nome em público. Na escrita da psicose, não há a passagem do Eu ao Ele, que segundo Blanchot (1987) é inerente à escrita. Complementa Masagão (2004) que o que ocorre na escrita psicótica é a passagem de um Ele exterior ao Eu escrito, inscrito. Segundo Sobral (2008), a escrita inscreve, fixa o real da materialidade significante.

A psicose consiste em uma falha ao nível do significante. Não havendo uma cadeia destes, o S1 aparece isolado. Pela dificuldade de simbolização do psicótico, os significantes aparecem no Real, deixando o sujeito à deriva, numa continuidade de significações sem sentido. A palavra torna-se maciça, pesada, é a coisa mesma sem mediações, onde o significante e significado são a mesma coisa. Logo, o psicótico acaba por levar as palavras/coisas “ao pé da letra”. Talvez por isso exista um apego desses sujeitos com a escrita (Lacan, 1955-56; Sobral, 2008; Novaes, 2006).

Através da escrita o sujeito faz um nome: “Um homem chamado cavalo é o meu nome” (Patrocínio, 2009, p. 42). Produz borda no corpo, pois não possui a inscrição simbólica de seu corpo, não tem onde “ter pele, ter carne, ter ossos, ter altura, ter largura/ Ter o interior, ter o exterior.” (p. 79).

No que diz Sobral (2008), a escrita aparece como delírio – o que faz com que se torne de difícil compreensão – e a palavra vem para produzir marca, produzir gozo, efetuar o corte que não foi feito, afastar o gozo total do Outro da linguagem. Em suas histórias a psicose não busca coerência, não busca o que falta ser dito, pois a própria não se funda na falta. Para Sobral (2008), a escrita do psicótico o singulariza, faz com que o sujeito expresse sua subjetividade por meio da alteridade.

A escrita na psicose pode ser vista como uma criação capaz de fazer suplência à falta da função paterna não simbolizada. O psicótico ao escrever, tenta encontrar a qualquer custo um pai, que pode se dizer indigno, pois não é encontrado em qualquer grau, o que faz com que haja uma tentativa desesperada de dar vida a algo fantasmático e ao mesmo tempo Real. No que confere o *sinthoma*, no registro da escrita, ele aparecerá como forma de gozar do inconsciente, tanto na neurose, como na psicose. (Guerra, 2009; Lacan, 1975-76; Guerra, 2009).

Segundo Lacan (1975-76), é através da escrita que entramos no Real, ou seja, paramos de imaginar, e é no momento em que se escreve que se pode tocar o Real, sendo que na psicose está presente a volta no Real do que não foi simbolizado. A escrita por si aparece de forma crua, como uma totalidade absoluta.

A escrita na psicose aparece como um elo, que mantém entrelaçadas as três instâncias – do Real, do Simbólico e do Imaginário – no *nó borromeano* e faz com que o sujeito compareça no discurso, que habite a linguagem. Este elo é denominado *sinthoma*. O pai é o *sinthoma*, é o quarto elemento do nó; sem ele nada é possível no nó do Simbólico, do Real e do Imaginário. Na medida em que o inconsciente se enoda ao *sinthoma*, ele singulariza o sujeito, coloca um ponto final na invasão total do Outro. Na psicose não há a inscrição simbólica do *Nome-do-Pai*, o que faz com que os três registros RSI sejam apreendidos em uma totalidade, sem furo, mas através da escrita como *sinthoma*, o nó toma aparência de *nó borromeano*. O papel do *sinthoma* é enlaçar os três registros RSI, pelos quais passam todas as experiências de um sujeito (Guerra, 2009; Lacan, 1975-76).

Para Sobral (2008), o ato de escrever na psicose implica em uma possibilidade de substituição do vazio deixado pela forclusão do *Nome-do-Pai*. A escrita vem suprir a metáfora paterna faltante na psicose, o que traz certo equilíbrio ao sujeito, sendo, em alguns casos, uma tentativa de cura.

### Considerações finais

A escrita quando tomada como uma suplência bem sucedida da metáfora paterna permitirá a ligação dos três registros do Simbólico, Real e Imaginário, impedindo uma desordem total do sujeito. A amarragem das três instâncias pelo *Nome-do-Pai* suplente concederá ao sujeito o acesso do ser falante aos discursos, permitindo, assim, uma movimentação no social. Essa movimentação vem para acrescentar de forma positiva no tratamento das psicoses, permitindo que o sujeito passe a ter laços sociais, que não se torne ao todo isolado, nem visto como alguém aterrorizante para a sociedade, mas sim, respeitado em sua diferença.

Quem inventa o que fazer com o seu sintoma é o próprio sujeito. Essa invenção é denominada *sinthoma*, que tem por função singularizar, responsabilizando o sujeito pelo seu gozo. O *sinthoma* aparece, assim, como uma solução para o sujeito, como uma forma de enlaçamento dos três registros. A escrita constrói o *sinthoma*. A escrita na psicose é como um enigma e se assemelha à análise que, segundo Lacan (1975-76), é a resposta de um enigma. No *Livro 23, o Sinthoma*, Lacan aproxima a psicanálise da arte, dizendo que esta última pode

atingir o sintoma e pode obter melhor resultado do que uma análise poderia alcançar em seu término.

Como foi descrito no decorrer deste artigo, é através da escrita tomada como suplência que o psicótico inscreve-se, produz corpo, cria um nome, uma identidade, procura barrar a invasão do exterior da qual é acometido o tempo inteiro. Isso não quer dizer que o sujeito não continue delirando, até porque se sabe que os delírios também são uma tentativa de cura para o psicótico e se tornam criações por excelência.

A escrita na psicose não é uma escrita qualquer, diz respeito somente a quem escreve, nem sempre precisa estar sujeita à compreensão. É fundamental ressaltar o caráter de singularidade que a escrita possui, pois, através disso, o psicótico se faz sujeito, escreve o que anteriormente não lhe foi inscrito, podendo amarrar seus delírios ao escrevê-los. Inscreve-se um sujeito no ato de escrever.

## Referências

BEDERE, S. As tentativas extremas de Antonin Artaud de recobrar o nome sob a letra. *Ágora* (Rio J.), Rio de Janeiro, v. 10, n. 1, June 2007. Disponível em <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S151614982007000100001&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S151614982007000100001&lng=en&nrm=iso)>. Acesso em: 08 out. 2009.

BLANCHOT, M. *Espaço literário*. Rio de Janeiro: Rocco, 1987.

BRESSON, E. *O menino que perdeu sua morte: autobiografia de uma loucura*. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

CALLIGARIS, C. *Introdução a uma clínica diferencial das psicoses*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1989.

DOR, J. *Introdução à leitura de Lacan: o inconsciente estruturado como linguagem*. Trad. Carlos Eduardo Reis. Porto Alegre: Artes Médicas, 1989.

FREUD, S. (1924). Neurose e psicose. In: *Obras Completas*. Rio de Janeiro: Imago, 1976, v. XIX.

\_\_\_\_\_. (1924). A perda da realidade na neurose e na psicose. In: *Obras Completas*. Rio de Janeiro: Imago, 1976, v. XIX.

\_\_\_\_\_. (1911). Notas psicanalíticas sobre um relato autobiográfico de um caso de paranóia. *Obras Completas*. Rio de Janeiro: Imago, 1976, v. XIX.

GOIDANICH, M. Configurações do corpo nas psicoses. *Psicol. Soc.*, Porto Alegre, v. 15, n. 2, dez. 2003. Disponível em <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0102-71822003000200005&lng=pt&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-71822003000200005&lng=pt&nrm=iso)>. Acesso em 08 out. 2009.

GUERRA, A. A escrita na psicose e seus efeitos no encontro com um psicanalista na atenção psicossocial. *Arquivos Brasileiros de Psicologia*, v. 61, n. 1, 2009.

JERUSALINSKY, A. *Psicanálise e desenvolvimento infantil*. 3. ed. Porto Alegre: Artes e Ofícios, 2004.

LACAN, J. (1955-56). As Psicoses. *O seminário*, livro 3. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

\_\_\_\_\_. (1957-58). As Formações do Inconsciente. *O seminário*, livro 5.: Rio de Janeiro: Jorge Zahar., 1999.

\_\_\_\_\_. (1975-76). O Sinthoma. *O Seminário*, livro 23: Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007.

LAPLANCHE, J. *Vocabulário da psicanálise*. Laplanche & Pontalis. Trad. Pedro Tamen. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

MASAGÃO, A. A gramática do corpo e a escrita do nome. *Psicol. USP*, São Paulo, v. 15, n. 1-2, jun. 2004. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0103-65642004000100024&lng=pt&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-65642004000100024&lng=pt&nrm=iso)>. Acesso em: 09 set. 2009.

MELMAN, C. Melancolia. *Psicose*. Porto Alegre, v. 9, p. 32-43, nov. 1993.

NASIO, J. *Lições sobre os sete conceitos cruciais da Psicanálise*. Rio Janeiro: Jorge Zahar, 1989.

NOVAES, M. *A letra e o significante-nome próprio na psicose*. *Rev. Dep. Psicol. UFF*, Niterói, v. 18, n. 1, jun. 2006. Disponível em <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0104-80232006000100008&lng=pt&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-80232006000100008&lng=pt&nrm=iso)>. Acesso em 08 out. 2009.

PATROCÍNIO, S. *Reino dos Bichos e dos Animais é o meu Nome*. (org.). Viviane Mosé. 2. ed. Rio de Janeiro: Beco do Azougue, 2009.

ROSA, M. A psicose ordinária e os fenômenos de corpo. *Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental*, São Paulo, v. 12, n. 1, p. 116-129, mar.2009.

SANTO, Q. *Teatro Completo*. São Paulo: Iluminuras, 2001.

SOBRAL, P. *Psicose e a escrita: a inscrição de um sujeito*. 80 p. Dissertação de Mestrado em Linguística. Universidade Federal da Paraíba de João Pessoa, 2008.

## WRITTING IN MADNESS: A MATTER OF INSCRIBING

### ABSTRACT:

In this paper, we conducted an investigation in psychoanalysis starting from a bibliographic research about the relationship between writing and psychosis, as well as its implications in the proper noun, the body, the *sinthome* and the act of writing. We consider writing in psychosis to be a way of inscribing the subject, and that can contribute to the depth of the studies surrounding the process of psychosis and its related clinic.

**KEYWORDS:** Psychosis. Writing. Body. Sinthome.

## L'ÉCRITURE DANS LA FOLIE: UNE QUESTION D'INSCRIPTION

### RÉSUMÉ:

Ce rapport cherche la réalisation d'une investigation en psicanalyse d'après une recherche bibliographique sur la relation de l'écriture avec la psychose et leurs implications sur le nom, le corps, le *sinthome* et l'acte d'écrire. On considère que l'écriture dans la psychose est une manière d'inscrire le sujet, question qui contribue aux études sur les processus dans la psychose et leur clinique.

**MOTS-CLÉS:** Psychose. Écriture. Corps. Sinthome.

Recebido em: 15/04/2012

Aprovado em: 25/04/2012

©2012 *Psicanálise & Barroco em revista*

[www.psicanaliseebarroco.pro.br](http://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](http://www.memoriasocial.pro.br/proposta-area.php)

[revista@psicanaliseebarroco.pro.br](mailto:revista@psicanaliseebarroco.pro.br) [www.psicanaliseebarroco.pro.br/revista](http://www.psicanaliseebarroco.pro.br/revista)

**MORTE, ANGÚSTIA E FAMÍLIA:**  
**considerações psicanalíticas a partir da Unidade de Terapia Intensiva**

*Camilla Araújo Lopes Vieira* \*  
*Gardênia Holanda Marques* \*\*

**RESUMO:**

O texto busca compreender como o processo de acompanhar um ente querido é vivenciado pelos familiares em uma unidade de terapia intensiva. Nossas considerações nos permitem afirmar que a prática psicanalítica no hospital é possível na medida em que consideramos a clínica como um espaço virtual e não físico; desde que atenda as condições necessárias para um trabalho analítico: transferência, associação livre e atenção flutuante. Permitir um espaço para a expressão do sujeito é nada mais que possibilitá-lo a se reorganizar psiquicamente. Longe de apenas dar suporte ou “apagar incêndio”, dentro de um modelo tradicional de atuação, é possível viabilizar um espaço para a expressão da dor diante do acompanhamento de um familiar doente, proporcionando espaço para a voz, o olhar, o toque, enfim, a expressão subjetiva.

**PALAVRAS-CHAVE:** Família. Angústia. Morte. Unidade de Terapia Intensiva. Psicanálise.

---

\* Professora do curso de psicologia da Universidade Federal do Ceará (UFC) - Campus Sobral. Doutoranda em Saúde Coletiva pela UFC. Coordenadora da Liga de Psicologia Hospitalar de Sobral (LIPHS).

\*\* Acadêmica do curso de psicologia da Universidade Federal do Ceará (UFC) - Campus Sobral. Estagiária da Santa Casa de Misericórdia de Sobral-Ce. Membro da Liga de Psicologia Hospitalar de Sobral (LIPHS).  
Endereço para correspondência das autoras - Avenida Lúcia Sabóia, 215, Centro, Sobral-Ce. CEP 62.010.830.

Vislumbrar a morte em seu curso histórico é perceber mudanças nas relações humanas. Em épocas anteriores as pessoas morriam em suas casas, numa proximidade física que sugere uma proximidade também afetiva muito mais demorada no que se refere ao ritual de passagem, pois estão acompanhados dos seus entes queridos e no seu habitat natural: o lar. Hoje, com o advento da industrialização, os avanços tecnológicos na medicina, a superespecialização, as alterações sociais e culturais não há mais a proximidade do doente com os entes queridos e todas as formas de permanecer com o corpo vivo são realizadas na intenção de manter as funções vitais custe o que custar. Entretanto, desde os primórdios a morte é temida (Ariès, 1977), pois não sabemos como ela é de fato. Muitas foram as tentativas de interpretá-la, mas nenhuma foi tão forte o suficiente para permitirmos pensá-la como algo normal, sem sofrimento.

Freud adverte quanto ao sofrimento humano diante da morte, do limite humano, esta entendida enquanto um acontecimento medonho, pavoroso. Em “Mal-estar na civilização”, Freud (1929) diz que uma das ameaças do sofrimento humano vem do nosso próprio corpo que está condenado à decadência e à dissolução, e que nem mesmo pode dispensar o sofrimento e a ansiedade como sinais de advertência. Assim sendo, a experiência perante esse acontecimento nos permite dizer que a morte entendida como limite humano é experimentada a partir da angústia que se tem diante da não significação que ela apresenta em nós, já que conhecemos dela apenas aquilo que se apresenta no outro. Daí, todas as tentativas de tentar adiá-la.

São muitas as formas de tentar encobrir a morte, quer seja não falando sobre ela ou produzindo ferramentas tentando afastá-la de nós. O fato é que mesmo diante de inúmeros instrumentos para impedi-la, ela ainda nos desampara. Não há o que se fazer por ela. Percebemos, sim, inúmeras tecnologias para aumentar o tempo de vida, ou será a qualidade de vida? Temos a vacinação para erradicar inúmeras doenças, a quimioterapia que decresceu o número de moléstias infecciosas, o aumento do número de anciãos e, com isso, aumento do número de pessoas com tumores e doenças crônicas associadas à velhice (Kübler-Ross, 2008). Inúmeros instrumentos tentam prolongar o tempo de vida, mas nenhum é capaz de dominá-la.

O hospital, hoje, reflete um lugar de cura e, paradoxalmente, um melhor local para morrer, e, para tal, os avanços tecnológicos buscam maximizar o tempo de vida mesmo que para isso o paciente sobreviva apenas por meio de aparelhos. Entretanto, na maioria dos casos, a família quer o ente querido vivo de qualquer jeito, com quaisquer limitações, pois

encarar a morte é mais doloroso. O período de internação, na unidade intensiva, requer por parte da família uma separação do seu ente querido, visto que nesse local as visitas ocorrem por horários determinados e não é consentida a permanência de um acompanhante no setor. Frente a isso, é evidenciada nos familiares certa desestabilização emocional, já que os mesmos são privados do cuidado e da atenção ao enfermo, ficando o paciente completamente dependente da equipe. Assim, como nos traz Oliveira (2002), o doente, potencial cadáver, passa a ser escondido do mundo, passa a ser solitário e o silêncio passa a marcar essas mortes, passa a querer ludibriá-la.

A Unidade de Terapia Intensiva (UTI) é um ambiente no qual as angústias e esperanças se confrontam cara a cara. Por um lado, a equipe de saúde tenta manter o corpo vivo, trazendo com isso esperança para a família; por outro, os familiares sofrem por ser o último lugar no hospital ao qual podem recorrer. A UTI “é um recurso hospitalar destinado ao tratamento de graves enfermidades. O paciente crítico é especial pelas suas condições e por toda a demanda de cuidados que lhe são propostos ou impostos - os cuidados intensivos” (Biaggi, 2002, p. 1). O tratamento na referida unidade é considerado invasivo e doloroso, tendo em vista que o paciente fica exposto aos diversos mecanismos hospitalares, está sujeito a possíveis sequelas irreversíveis, corre risco de vida, além do distanciamento da família que acarreta, geralmente, sofrimento para ambas as partes.

Nasio (1997) considera que há duas maneiras de reagir dolorosamente à perda do ser amado: quando estamos preparados para o seu fim, no caso, por exemplo, de pacientes terminais ou quando a perda vem súbita e imprevisível. O sentimento doloroso advém da ruptura do laço social estabelecido com o objeto de amor. Quando esse objeto falta, há o processo de luto que, em geral, “é a reação à perda de uma pessoa amada, ou à perda de abstrações colocadas em seu lugar” (Freud, 1917/2006). Geralmente, o enlutado afasta-se do mundo exterior e volta-se para si, tentando apaziguar esse objeto de amor perdido através das lembranças e dos objetos pertencentes àquele que se foi.

A ruptura desse laço amoroso provoca uma desestabilização psíquica, causando uma tensão desprazerosa e afetando o princípio do prazer. Como este se caracteriza por buscar uma constância, um equilíbrio (Freud, 1920), quando é afetado, o princípio do prazer busca uma descarga, assim, “os primeiros recursos para conter esse desmoronamento, e que tardam a vir, são o grito e a palavra” (Nasio, 2007, p. 78). Possibilitar um espaço para a expressão do sujeito é nada mais que possibilitá-lo a se reorganizar psiquicamente. E o hospital é um local

onde o sofrimento está escancarado e o grito e o choro são manifestações constantes desse não saber sobre a vida.

Percebemos na prática o quanto o desamparo diante da enfermidade de um familiar impõe sensações e pensamentos outrora desconhecidos. Observamos que a doença abre espaço propenso para trabalhar o luto e florescer a angústia da qual muitas vezes não queremos saber.

O sofrimento põe o sujeito face às impotências, aos limites e à decadência corporal, expondo-o à perspectiva da morte e precipitando defesas e estratégias de enfrentamento que excedem a dimensão do organismo. Entender a clínica à escuta das doenças orgânicas significa concebê-la como invenção do sujeito, como momento em que ele emerge, mesmo que atado às amarras do corpo sofrente e gozante (Teixeira, 2006, p. 72).

Diante da doença, da desconfiguração do corpo, o psicanalista se oferece dentro do hospital com a possibilidade de uma escuta que não separa o sujeito de sua doença ou de seu sofrimento, pois o corpo submete-se ao campo da linguagem e, portanto, aos efeitos da palavra. Dar voz a esse corpo e escuta a esse sofrimento não é uma tarefa fácil, já que se revela em nós mesmos a finitude e o desamparo.

### **Família, Equipe de saúde e Paciente**

Os membros de uma família compõem uma sinfonia peculiar daquele grupo e, quando há um grave adoecimento de um membro, a orquestra possivelmente desafina. A crise, segundo Silva (2007), se instala para além do indivíduo e assume dimensões diferenciadas de acordo com cada configuração familiar. Retirar um deles pode provocar um descompasso no ritmo grupal. É isso que acontece quando um ente familiar necessita de cuidados especiais e precisa se internar em uma UTI.

O que se percebe é que o tempo destinado à hospitalização é indeterminado enquanto o tempo que os familiares dispõem ao ente é limitado. Como dizer a um pai que ele não poderá ficar com sua filha durante o dia? Como dizer a uma filha que ela não poderá sentir as mãos de seu pai durante um procedimento doloroso? São essas questões que nos apontam formas de intervenção em familiares de pacientes que se sujeitam ao tratamento

intensivo junto ao membro enfermo e que necessitam de acompanhamento da equipe de saúde ou psicológico.

Andreolli e Silva (2008) ressaltam a importância dos membros da família na UTI, pois estes promovem o conforto e suporte ao doente e aos demais familiares que se encontram fragilizados. Contudo, o ambiente de terapia intensiva – que para a equipe é algo natural – é algo estranho para a família, algo intenso e ameaçador. Ainda citando essas autoras, “membros da família são necessários para tomar decisões importantes e são também a fonte da história clínica, social e psicológica pregressa do paciente e de seu mundo – dados vitais para a compreensão do caso” (p. 119). Daí a família ser uma forte aliada na busca por bem-estar e qualidade de vida do paciente durante a internação.

Para que tal fato ocorra, é necessária uma boa comunicação entre equipe e família. Haberkorn e Bruscato (2008) compreendem que a equipe deve estar atenta para ouvir o que os familiares têm a dizer, permitindo-lhes expressar suas dúvidas, medos, anseios, bem como obter mais informações sobre o tratamento. A relação com a equipe deve se configurar de forma clara, com informações precisas e uma linguagem acessível aos familiares, pois saber o que ocorre com o paciente ou familiar, mesmo sendo algo grave, é menos amedrontador do que não saber. Entretanto, percebemos que a equipe, na maioria das vezes, se esquece da família e cuida apenas do corpo doente. Provavelmente esse esquecimento advém de não se querer falar sobre a possível morte, porque isso a remete a um não saber e a coloca numa posição de impotência.

Diante do não saber frente à vida do paciente, alguns membros da família ficam angustiados. Moretto define angústia como sendo aquilo do qual “não se têm significantes que simbolizem o buraco no real” (2006, p.22). A falta de significantes caracteriza a dúvida que se tem diante da não certeza da perda, como acrescenta Nasio (2007, p. 84), “a angústia nasce na incerteza de um perigo temido”, ou seja, angústia é aquilo que não damos conta, aquilo que não conseguimos expressar nem transformar em linguagem, pois nos faltam representações que nos possibilite significantizá-la.

À medida que essa morte se assemelha ao inominável, “o sujeito fica sem palavras para abordar aquilo que o toca na provação que ele partilha com o enlutado” (Mannoni, 1995, p. 57). Assim, os familiares trazem para a UTI suas angústias desencadeadas pela forma abrupta de rompimento do laço amoroso/familiar, bem como pelos conflitos psíquicos que ora se encontravam latentes. Também não podemos esquecer os profissionais que atuam nesse ambiente, já que eles também se deparam com esse inominável. Como não

há representação psíquica dessa experiência, daí, talvez, as tentativas de se silenciarem sobre a morte e de preferirem falar óbito em vez de morte (Neto, 2009).

Os pacientes internados na UTI – bem como seus familiares – trazem fantasias e especulações sobre o momento vivenciado, considerando também a forma inesperada que, muitas vezes, é ocorrida a ruptura familiar, ocasionando angústia. Então, para que essa angústia seja minimizada é preciso que permitamos um espaço no qual o angustiado fale e seja escutado para assim possibilitar ao sujeito significar aquilo que está vazio de representação: a falta.

### **A função do psicanalista**

A UTI é um espaço que inevitavelmente necessita de uma equipe multiprofissional, principalmente das ciências biomédicas. As diversas áreas que aqui atuam tentam dar uma resposta para o adoecimento do paciente. Cada um será guiado pela ética que constitui a profissão. E quando esse saber falha? Quando o saber biomédico não tem respostas para dar?

A clínica médica evidencia-se como uma clínica da decodificação. Trata-se de uma prática que se sustenta numa decodificação entendida como a conversão de uma mensagem codificada (signo/sintoma) em linguagem inteligível (significado/doença). Quando esta decodificação do sintoma como signo de doença não se encaixa no conjunto dos significados médicos a própria equipe médica encaminha o paciente para os psicólogos que são convocados a lidar com aquilo que resiste a simbolização. Configura-se, assim, a clínica do sujeito. (Sarno; Fernandes, 2004, p. 5).

Talvez tenha sido nesse sentido que o saber psi tenha entrado no hospital, quando o saber biomédico não dá conta. A ciência biomédica não trata do sujeito, mas da doença. Quando a sua clínica é afetada pela dimensão subjetiva do paciente o saber médico claudica abrindo espaço para a entrada do saber psi na instituição hospitalar. No entanto, devemos estar cientes de que o trabalho da psicanálise não é de adaptação, mas de permitir que o sujeito se coloque, assim concordamos com Moretto (2006) ao falar sobre a ética da psicanálise que

O psicanalista não se presta a transformar o seu trabalho num trabalho adaptativo, referenciado em padrões de patologia e normalidade que cada vez mais se distanciam da singularidade do desejo de cada um. Em psicanálise existem normas, sem dúvida alguma, mas estas se limitam às normas do desejo de cada um (Moretto, 2006, p. 53).

Portanto, quando entramos em cena não é para fazer com que o paciente ou familiar atenda às regras da instituição, que seja mais “paciente” e colaborador, mas permitir que o sujeito apareça. Enquanto que para a biomedicina o sujeito é dependente do saber na medida em que o enquadra em um diagnóstico, para a psicanálise o sujeito produzirá um saber outro que difere do saber produzido pela medicina. Isso reflete um diferencial na medida em que há a implicação do sujeito, quer seja paciente ou família, no seu sofrimento. O sujeito tem voz. E é esse sujeito que interessa à psicanálise. Esse sujeito a que tratamos, está fora do alcance dos cuidados médicos uma vez o saber biomédico tendo sua promessa de cura abalada a ele nada pode oferecer.

Ao entrar na instituição, o psicanalista deve ter o cuidado de não ser tentado a combinar certa quantidade de análise com alguma influência sugestiva a fim de que se chegue a um resultado mais rápido e perceptível (Freud, 1912), pois isso não caracterizaria uma verdadeira psicanálise.

Da perspectiva dos psicanalistas envolvidos com a clínica nas instituições públicas, a aposta é de que o trabalho psicanalítico independe do espaço de atendimento em que ocorre, seja no consultório ou no ambulatório público, uma vez que ele visa à singularidade, cabendo-lhe acompanhar o sujeito na construção de sua história, conforme o seu desejo, e levando-o a responsabilizar-se por ele (Barcellos, 2010, p. 22).

É certo que diante das regras institucionais somos pressionados a dar respostas e efeitos com visibilidade, quando isso nos é pedido é necessário que nos questionemos quanto a nossa função e ao lugar que ocupamos na relação com a instituição e com o sujeito.

Alguns pacientes e familiares provavelmente buscarão o analista para que este lhe ofereça uma cura, mas sabemos que a análise não se propõe a isso. Embora haja muitos efeitos durante seu processo, ela “não pode determinar de antemão exatamente quais os resultados que produzirá” (Freud, 1913, p. 145). O efeito do processo analítico dependerá de cada análise, da direção a que cada uma levará. E esses efeitos deverão ser as consequências e não o objetivo do processo terapêutico. O efeito da análise, como Moura (2000) nos relata,

depende do psicanalista, pois é ele que direcionará, através do manejo da transferência e do discurso trazido pelo sujeito, os caminhos da análise bem como o surgimento do sujeito do inconsciente.

O que o psicanalista deverá fazer, independente de estar em sua clínica privada ou na instituição é permitir que o sujeito fale. A escuta do psicanalista deve atentar a uma atenção flutuante e deve estar longe das influências externas, como nos aponta Freud (1912, p. 126) “ele deve conter todas as influências conscientes da sua capacidade de prestar atenção e abandonar-se inteiramente à memória inconsciente... Ele deve simplesmente escutar”. Fazendo isto, o analista atende a uma das recomendações necessárias ao procedimento psicanalítico.

Para o início e continuação do tratamento, deve-se deixar o paciente falar livremente e não fazer nenhum juízo moral quanto ao que ele traz, o que nos remete à célebre frase do psicanalista: “diga tudo o que lhe vêm a mente”. Quando nos referimos ao hospital, percebemos que o paciente e a família, por estarem passando por um momento de enfermidade, inicialmente, trazem assuntos específicos desse momento. Entretanto, com o desenrolar do trabalho analítico notamos que outras questões surgem, por isso não esperarmos uma lógica sistemática na fala. É essa não sistematização que permitirá ao sujeito conhecer o desconhecido através da repetição, dos lapsos, dos sonhos, enfim, das formações do inconsciente.

Assim, como nos aponta Neto (2009), o ambiente de UTI, que inicialmente parece inóspito para o analista, revela-se como um lugar propício para a construção de uma cadeia de significantes que propicie o estabelecimento de novos significados que, por sua vez, apontem para saídas possíveis nesse contexto.

### **Considerações finais**

A família, geralmente, é esquecida pela equipe de saúde, pois a atenção é voltada, principalmente, para o doente. Mas a família, na maioria das vezes, também adocece junto, pois há uma ruptura desse laço social que unificava os membros e isso acaba por atrapalhar o andamento do processo na medida em que não se comunica à família as reais condições do paciente, não se fala em uma linguagem que seja possível o entendimento, apresentando como consequências angústia e uma maior tensão entre a equipe e a família.

Quem sabe se essa linguagem rebuscada adotada pelos membros da equipe de saúde não seja uma resistência contra aquilo que marca o limite humano?

O psicanalista inserido na equipe multiprofissional da UTI fará o acompanhamento dos familiares e se possível do paciente. O atendimento proporcionará um espaço no qual é permitido a fala dos envolvidos. Assim, o familiar terá como simbolizar aquilo que antes não conseguia ou não era permitido, pois na UTI o silêncio é a marca do ambiente.

Para que seja possível uma práxis da psicanálise, conforme assinala Moura (2000), não devemos pensar na sua aplicação na instituição hospitalar, mas na implicação de todos numa construção. Sem que tenha medo de perder o lugar que lhe é devido, o psicanalista pode escutar familiares, pacientes e profissionais tendo a convicção de que a palavra na medida em que é simbolizada pode ajudar o ser falante a suportar melhor a condição humana, a condição de finitude, de incompletude.

Há quem diga que não é possível fazer análise em hospital, mas acreditamos que permitir uma terapia analítica no âmbito hospitalar é possibilitar que o sujeito se constitua enquanto tal. E para que seja possível o trabalho do psicanalista nesse espaço é necessário que haja a transferência, a associação livre e a atenção flutuante, portanto, a análise não se resume a um espaço fechado com um divã.

Talvez a UTI seja um local isolado, longe de todos para que não se fale sobre o limite entre a vida e a morte, porque é da ordem do indizível, do não-sabido. Embora haja toda a parafernália tecnológica para dar conta da vida, não há nada que dê conta da morte. Daí, permitirmos aos familiares falarem sobre suas angústias, medos, sobre o momento em que estão vivendo (se quiserem) mesmo que para falar *nisso* eles silenciem, pois até o silêncio quer dizer alguma coisa.

## Referências

ARIÈS, Philippe. *História da morte no Ocidente*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1977.

ANDREOLLI, Paola B. A., SILVA, Ana Lúcia M. “Cuidando de pacientes difíceis ou famílias difíceis”. In: KNOBEL, Elias et al.(org.). *Psicologia e humanização: assistência aos pacientes graves*. São Paulo: Atheneu, 2008.

- BIAGGI, Therezina Maria Di. *A atuação do psicólogo hospitalar em unidade de terapia intensiva – adultos*. Disponível em: <<http://www.alapsa.org/v2/web/spip.php?article14>>. Acesso em: 28 Dez. 2010.
- FREUD, Sigmund. (1912). “Recomendações aos médicos que exercem a psicanálise”. In: *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. 2. ed. Rio de Janeiro: Imago, 1969. Vol. XII.
- \_\_\_\_\_. (1913). “Sobre o início do Tratamento”. In: *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. 2. ed. Rio de Janeiro: Imago, 1969. Vol. XII.
- \_\_\_\_\_. (1917). “Luto e Melancolia”. In: *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 2006. Vol.II
- \_\_\_\_\_. (1920). “Além do princípio do prazer”. In: *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 2006. Vol.II.
- \_\_\_\_\_. (1929). “Mal-estar na civilização”. In: *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. 2. ed. Rio de Janeiro: Imago, 1969. Vol.XXI.
- HABERKORN, Adriana. BRUSCATO, Wilze L. “Qualidade de vida e internação em UTI”. In: KNOBEL, Elias *et al.*(org.). *Psicologia e humanização: assistência aos pacientes graves*. São Paulo: Atheneu, 2008.
- KÜBLER-ROSS, E. *Sobre a morte e o morrer*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- MANNONI, M. *O nomeável e o inominável*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.1995.
- MORETTO, Maria Livia Tourinho. *O que pode um analista no hospital?* São Paulo: Casa do psicólogo. 2006.
- MOURA, Marisa Decat de (org.). *Psicanálise e Hospital*. 2. ed. Rio de Janeiro: Revinter, 2000.
- NASIO, J. -D. *A dor de amar*. Trad. André Telles e Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007.
- \_\_\_\_\_. *O Livro da dor e do amor*. Trad. Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.
- NETTO, Marcus V. R. Fagundes. “O analista na unidade de tratamento intensivo: um retorno a Freud”. *Psicanálise & Barroco – Psicanálise em Revista*, v.7, n.2: 103-117 dez. 2009. <<http://www.psicanalisebarroco.com.br>>. Acesso em: 28 Dez. 2010 às 18h 24min.
- OLIVEIRA, Eliane C. do Nascimento. “O psicólogo na UTI: reflexões sobre a saúde, vida e morte nossa de cada dia”. *Psicologia: ciência e profissão*. v.22, n.2: 30-41, jun. 2002. <[http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?pid=S1414-98932002000200005&script=sci\\_arttext](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?pid=S1414-98932002000200005&script=sci_arttext)> Acesso em: 03 Jan. 2011 às 15h 48min.
- SILVA, Rosanna Rita. “Psicologia e Unidade de Terapia Intensiva”. *Revista Salus*, Guarapuava, 1(1): 39-41, jan./jun. 2007.

SARNO, Luisa. FERNANDES, Andréa. "Psicanálise e hospital geral: limites e possibilidades". *Cogito*, Salvador, v.6, 2004. Disponível em: <[http://pepsic.bvs-psi.org.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S151994792004000100034&lng=es&nrm](http://pepsic.bvs-psi.org.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S151994792004000100034&lng=es&nrm)>. Acesso em: 28 Dez. 2010 às 18h 37 min.

TEIXEIRA, Leonia Cavalcante. "Morte, Luto e organização familiar: à escuta da criança na clínica psicanalítica". *Psicologia Clínica*, Rio de Janeiro, 18(2): 63-76, 2006.

### **DEATH, ANGUISH AND FAMILY: PSYCHOANALYTIC CONSIDERATIONS FROM THE INTENSIVE CARE UNIT**

#### **ABSTRACT:**

The text seeks to understand how the process of monitoring a loved one is experienced by family members in an intensive care unit. Our considerations allow us to assert that psychoanalytic practice in the hospital is possible in that regard the clinical psychoanalytic as a virtual and not physical since it meets the conditions necessary for analytical work: transference, free association and evenly suspended attention. Allow a space for the expression of the subject is nothing that allows you to regroup mentally. Far from merely support or "fire off" within a traditional model of operation, it is possible to carry out a space for the expression of pain at follow-up of a sick family member, providing space for the voice, the look, touch, finally the subjective expression.

**KEYWORDS:** Family. Anguish. Death. Intensive care unit. Psychoanalysis.

### **CONSIDÉRATIONS PSYCHANALYTIQUES DE L'UNITÉ DE SOINS INTENSIFS: LA MORT, DE DEUIL ET DE LA FAMILLE**

#### **RÉSUMÉ:**

Le texte cherche à comprendre comment le processus de suivi d'un être cher est vécue par les membres de la famille dans une unité de soins intensifs. Nos considérations nous permettent d'affirmer que la pratique psychanalytique à l'hôpital est possible à cet égard la pratique comme une virtuelle et non physique, car il remplit les conditions nécessaires pour le travail analytique: transfert, libre association et l'attention flottante. Laisser un espace pour l'expression de l'objet n'est rien qui vous permet de regrouper mentalement. Loin de

seulement un soutien ou «feu au large" au sein d'un modèle traditionnel de l'opération, il est possible de réaliser un espace pour l'expression de la douleur lors du suivi d'un membre de la famille malade, fournissant un espace pour la voix, le regard, le toucher, enfin, l'expression subjective.

**MOTS-CLÉS:** La famille. L'angoisse. La mort. Unité de soins intensifs. La psychanalyse.

Recebido em: 13/04/2012

Aprovado em: 25/04/2012

©2012 *Psicanálise & Barroco em revista*

[www.psicanaliseebarroco.pro.br](http://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](http://www.memoriasocial.pro.br/proposta-area.php)

[revista@psicanaliseebarroco.pro.br](mailto:revista@psicanaliseebarroco.pro.br) [www.psicanaliseebarroco.pro.br/revista](http://www.psicanaliseebarroco.pro.br/revista)

## O INCONSCIENTE LACANIANO

Joyce Bacelar Oliveira\*

### RESUMO:

Este artigo apresenta a estrutura do inconsciente lacaniano desde sua formação, com o advento do Sujeito desejante, até seus desdobramentos na vida do Sujeito. Para tanto, o artigo aborda a influência do conceito do inconsciente descoberto por Freud e conceitos da Linguística na elaboração da estrutura do inconsciente em Lacan. Desta forma, o artigo estabelece a relação entre os mecanismos inconscientes freudianos de condensação/deslocamento e representante ideacional juntamente com os conceitos da Linguística de metáfora/metonímia e significante/significado, os quais deram uma nova configuração ao inconsciente freudiano, permitindo, assim, uma visão mais ampla dos processos inconscientes na vida do Sujeito.

**PALAVRAS-CHAVE:** Inconsciente. Lacan. Freud. Linguística. Sujeito

---

\* Psicanalista. Graduada em Letras pela Universidade Federal da Bahia. Atualmente é mestranda em Teoria Psicanalítica na UCL (University College London), Londres - Inglaterra. E-mail: joycebacelar@gmail.com.

*O inconsciente não é o primordial nem o instintivo e, de elementar, conhece apenas os elementos do significante.*

(Lacan, 1957, p. 526)

## **Introdução**

Uma das marcas de Lacan em seu retorno a Freud é o estabelecimento de uma estrutura para o inconsciente e os desdobramentos que a nova abordagem permite. O psicanalista francês formalizou os mecanismos de condensação e deslocamento, visando estabelecer um diálogo com a Linguística, obtendo assim uma ideia mais ampla sobre o funcionamento do inconsciente. Lacan representou esses mecanismos na sua teoria através dos conceitos linguísticos de metáfora e metonímia respectivamente, aquilo que já havia sido feito pelo linguista Roman Jakobson na análise do discurso. Entretanto, Lacan estabeleceu uma conexão dos conceitos de metáfora e metonímia com as noções saussurianas de significante e significado, a partir das investigações a respeito do conceito de sintoma<sup>1</sup> que Freud primeiramente elaborou em *Estudos sobre a Histeria* (1893), *A Interpretação dos Sonhos* (1900), assim como os casos relatados em *Psicopatologia da Vida Cotidiana* (1901) e *O Chiste e sua Relação com o Inconsciente* (1905). Para tal formalização, Lacan usou a topologia, possibilitando a demonstração da dinâmica dos significantes nos gráficos, isto é, a maneira pela qual as palavras se combinam no discurso do Sujeito para significar algo que não está consciente. Esta dinâmica constitui os processos inconscientes de metáfora e metonímia, através da substituição e combinação dos significantes na rede significativa do discurso. Ao longo do texto, demonstrarei os desdobramentos que as formulações lacanianas permitem na sua teoria do inconsciente.

## **A Linguística**

Após Freud ter elaborado as estruturas do discurso psicanalítico na *Interpretação dos Sonhos* (1900), Roman Jakobson utilizou na análise do discurso as figuras de linguagem metáfora e metonímia, fazendo referência aos processos de condensação e

---

<sup>1</sup> O conceito de sintoma foi inicialmente abordado sob a influência do sentido sintomatológico da medicina em *Estudos sobre a Histeria* (1893) e, mais tarde, elaborado, adquirindo uma forma conceitual mais psicanalítica.

deslocamento. Para Freud, condensação é um mecanismo inconsciente pelo qual as palavras e as imagens referentes aos conteúdos latente e manifesto são comprimidas, criando novas ideias das coisas. Deslocamento, por sua vez, é o mecanismo pelo qual os afetos<sup>2</sup> são ligados a diferentes ideias que não são as ideias que lhe deram origem, mas estão associadas a elas de alguma forma. Jakobson utilizou os conceitos freudianos de condensação e deslocamento para desenvolver sua técnica de análise do discurso e, com base neles, usou metáfora e metonímia no seu artigo *Dois Aspectos da Linguagem e dois Tipos de Afasia* (1956), para explicar dois tipos clínicos de afasia baseados nas disordens que afetam a articulação e compreensão da linguagem. Contudo, Jakobson limitou-se à análise no campo da Sêmantica, sem considerar o discurso produzido através da associação livre. A abordagem lacaniana, por sua vez, preocupou-se com a articulação do discurso, com a fala do indivíduo em decorrência das expressões inconscientes.

Lacan partiu do princípio de que o inconsciente, formado daquilo que foi reprimido pelo sujeito, emerge através do discurso do Sujeito na experiência analítica. O conteúdo inconsciente se mantém latente até que transformado em conteúdo manifesto através dos mecanismos de metáfora e metonímia, associados com a dinâmica dos significantes. Os termos “significante” e “significado”, elaborados por Saussure no *Curso de Lingüística Geral* (1915), ajudaram Lacan a formalizar os processos de metáfora e metonímia no inconsciente, e a examinar como os indivíduos entram na linguagem e se tornam Sujeitos.

### **A Linguística na teoria de Lacan**

Lacan avançou nas suas formulações sobre o inconsciente em seu seminário *As Formações do Inconsciente* (1958), no qual elaborou que metáfora é um processo de seleção vertical - o qual implica a substituição das palavras na cadeia significante do discurso - um meio criativo que repõe, comprime e cria novas palavras na cadeia em determinado momento no tempo, isto é, em uma dimensão sincrônica. Metonímia, por sua vez, é um processo horizontal de combinação das palavras na cadeia significante, em que um significante desliza para outro, em uma dimensão diacrônica, uma cadeia de eventos sucessivos. A fim de tratar da importância da dimensão diacrônica, que se refere à sequência de diferentes eventos

---

<sup>2</sup> O termo afeto usado em psicanálise não deve ser confundido com emoção. A partir da teorização freudiana, afeto refere-se a um investimento intra-psíquico envolvido em diferentes registros que compõem a memória.

embutidos no discurso do Sujeito, é crucial chamar atenção também para a dimensão sincrônica do significante, já que ela envolve a possibilidade inerente de substituição em uma circunstância particular em um determinado momento. Neste sentido, toda articulação significante implica cadeias discursivas bi-dimensionais, baseadas em duas operações simultâneas.

Quando Lacan tomou as noções freudianas de condensação e deslocamento para sua teoria do inconsciente, ele também utilizou o conceito de Freud de representantes ideacionais para desenvolver sua teoria. Freud formulou o conceito de representantes ideacionais para dar nome às expressões inconscientes daquilo que sofreu repressão. Portanto, na teoria lacaniana, como já mencionado, os mecanismos de condensação e deslocamento estão representados por metáfora e metonímia, respectivamente, enquanto os representantes ideacionais são representados pelos significantes.

De acordo com Lacan, metáfora e metonímia são efeitos de linguagem e são o resultado do trabalho de repressão que acontece no inconsciente. Para a psicanálise, repressão é um mecanismo pelo qual determinadas situações de difícil manejo na vida do Sujeito são suprimidas da memória como, por exemplo, os desejos edipianos, e, conseqüentemente, representadas por significantes através dos processos de metáfora e metonímia. Os efeitos de linguagem revelam simbolicamente ao Sujeito a causa da sua repressão primordial, permitindo, desta forma, uma subjetivação da realidade ao seu redor, que ocorre no momento em que o Sujeito consegue significar as circunstâncias em sua volta, criando, assim, um entendimento simbólico de perdas e faltas.

Efeito de linguagem, por nascer dessa fenda original, o sujeito traduz uma sincronia significante nessa pulsação temporal primordial que é o *fading* constitutivo de sua identificação. Esse é o primeiro movimento. Mas, no segundo, havendo o desejo feito seu leito no corte significante em que se efetua a metonímia, a diacronia (chamada “história”) que se inscreveu no *fading* retorna à espécie de fixidez que Freud atribui ao voto inconsciente (Lacan, 1960, p. 849).

## **O Sujeito Lacaniano**

A existência do Sujeito lacaniano acontece a partir do advento do inconsciente que é o resultado da castração. A formação do inconsciente é ocasionada quando um primeiro significante, que representa uma situação insustentável para a criança, sofre repressão. Caso não houvesse castração, a criança seria apenas capaz de formar conceitos e hipóteses usados para dar conta da realidade em sua volta, porém, sem uma dimensão subjetiva dessa realidade, como acontece na psicose. É verdade que a linguagem, assim como a dimensão simbólica, pré-existe o Sujeito, dessa forma o seu nascimento já é marcado por uma inscrição simbólica. Contudo, o discurso do inconsciente é o que funda a estrutura do Sujeito. Como diz Lacan (1957, p. 498): “Também o sujeito, se pode parecer servo da linguagem, o é ainda mais de um discurso em cujo movimento universal seu lugar já está inscrito em seu nascimento, nem que seja sob a forma de seu nome próprio”.

Lacan formulou que o discurso do inconsciente, a verdade lógica sobre o desejo do Sujeito, se instaura a partir da metáfora paterna, também conhecida como *O Nome do Pai*. A metáfora paterna é que faz a mediação da lei responsável pelo funcionamento da sociedade, permitindo que a criança tenha acesso à ordem simbólica, ou seja, às regras e à estrutura da sociedade. Portanto, o processo psíquico no desenvolvimento da criança, iniciado pela metáfora paterna, faz com que a criança se constitua como Sujeito e tenha acesso ao registro simbólico, o que também estabelece a divisão psíquica do Sujeito. A metáfora paterna é sustentada primeiro pela repressão do significante primordial, o falo imaginário que a criança tenta ser para sua mãe, segundo, em uma substituição desse significante, e, finalmente, no advento do inconsciente ou do Sujeito desejante.

Através das suas investigações sobre a emergência do Sujeito, Lacan deu-se conta de que a divisão do Sujeito é um elemento essencial para fundar a subjetividade e permitir a formação do inconsciente. Uma vez que o Sujeito é inserido na ordem simbólica, torna-se dividido ou barrado, ou seja, parte dele é reprimida por causa da interdição do seu desejo primordial. Isto significa dizer que a criança é interditada de ser o objeto de desejo da mãe através da lei simbólica que a metáfora paterna substancia. Esta lei é ativada pela substituição do primeiro significante, o significante do desejo da mãe (falo), pela metáfora paterna. Em outras palavras, no lugar de objeto fálico imaginário de sua mãe, ou seja, o objeto que complementa a falta da mãe enquanto Sujeito desejante, a criança, a partir da castração, faz uma manobra simbólica para ter o falo. Como consequência desse movimento subjetivo, a criança renuncia à experiência de ser o falo da mãe e encontra substituição ou representação

para este lugar através do significante da metáfora paterna. Portanto, uma vez que o Sujeito passa pela metáfora paterna, ele abandona o lugar de objeto do desejo de sua mãe.

Qual é, pois, esse outro a quem sou mais apegado do que a mim, já que, no seio mais consentido de minha identidade comigo mesmo, é ele que me agita?

Sua presença só pode ser compreendida num grau secundário da alteridade, que já o situa, a ele mesmo, numa posição de mediação em relação ao meu próprio desdobramento de mim comigo mesmo como também com o semelhante (Lacan, 1957, p. 528-529).

Nesse sentido, a linguagem simboliza, metaforicamente, o primeiro objeto de desejo que se tornou o objeto perdido, também conhecido como o significante primordial que sofreu repressão. Portanto, a linguagem é usada para significar algo que está além do que é anunciado pelo Sujeito, uma vez que o objeto de desejo fundador foi perdido na substituição pelo significante da metáfora paterna. Porém, de acordo com Lacan, o desejo fundamental sempre tentará um retorno por ter sido transformado simbolicamente em linguagem. O efeito dessa transformação não permite que o significante tome forma de significado, em vez disso, o desejo entra em um movimento metonímico causando seu perpétuo deslocamento. Sendo assim, o desejo é impossível de ser realizado e está sempre insatisfeito. A metáfora paterna dá ao Sujeito a condição de ser desejante, porém, o benefício desta condição é apenas alcançado em uma nova alienação<sup>3</sup>, pois a essência original do desejo está perdida. Consequentemente, Lacan concluiu que o desejo é apenas representado por significantes do *Outro*.

### **O Outro como Linguagem e o Outro como Desejo**

Lacan formulou o conceito de *Outro* para representar o lugar designado por uma autoridade subjetiva na vida do Sujeito. Dessa forma, segundo a conceitualização lacaniana, o inconsciente é o discurso do *Outro*, da mesma forma que o desejo do Sujeito é o desejo do *Outro*. Isto é, em procurando reconhecimento, o Sujeito é alienado ao desejo do *Outro* e, sendo assim, ele adota uma posição de sujeição ao *Outro* enquanto linguagem e ao

---

<sup>3</sup> O termo alienação em Lacan é usado para descrever a condição do Sujeito de reconhecer a si mesmo através do *Outro*. Ou seja, é usado como uma inferência à condição de identificação do Sujeito com o *Outro*.

*Outro* enquanto desejo, uma vez que a linguagem e o desejo do Sujeito vêm do *Outro*, como efeito da castração. Além disso, o desejo nunca é satisfeito, uma vez que o desejo primordial tornou-se linguagem e o desejo do *Outro* é representado apenas através de significantes. Por isso, o desejo é sempre metonímico, deslocando-se de uma ideia para outra. No seu artigo *Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano* (1960), Lacan formulou que o desejo é articulado no discurso ético, o discurso do inconsciente no qual a verdade subjetiva do desejo do Sujeito aparece, mas ele não é articulável no discurso psicológico, isto é, de forma manipulativa e direcionada. Consequentemente, Lacan estabeleceu que o acesso ao desejo do Sujeito é somente possível através da cadeia significante do discurso na experiência analítica. Nesse sentido, é através das implicações do Sujeito no seu próprio discurso que ele se torna capaz de subjetivar sua posição de sujeição ao desejo do *Outro*, assumindo, assim, esse desejo como seu. Portanto, para a compreensão do funcionamento do discurso analítico, é crucial um entendimento da estrutura do inconsciente.

Se eu disse que o inconsciente é o discurso do Outro, foi para apontar o para-além em que se ata o reconhecimento do desejo ao desejo de reconhecimento. Em outras palavras, esse outro é o Outro invocado até mesmo por minha mentira como garantia da verdade em que ela subsiste. Nisso se observa que é com o aparecimento da linguagem que emerge a dimensão da verdade (Lacan, 1957, p. 529).

Em relação à constituição do inconsciente, Lacan elaborou que o inconsciente está estruturado como uma linguagem e se esforçou para formalizar e demonstrar como esse processo acontece e o que ele envolve. Através desta formulação, Lacan inferiu que o inconsciente está estruturado como um sistema semiótico, uma sequência de signos que podem ser postos juntos, formando um significado. Lacan também utilizou a topologia para demonstrar como esses processos de metáfora e metonímia, juntamente com a dinâmica dos significantes, acontecem no inconsciente. Segundo a conceitualização lacaniana, *S* representa o significante e *s* o significado na cadeia significante. Além disso, o uso de uma barra entre *S* e *s* indica a relação entre o significante e o significado (*S/s*) no processo metafórico. Esta barra também representa uma resistência à significação, a fim de fazer emergir um novo significado, ratificando, aprofundando, dando um sentido de verdade à mensagem do discurso. A articulação significante no processo metonímico acontece com a combinação dos significantes na cadeia, o que também permite o surgimento de um novo significado quando um significante desliza para um outro significante. Portanto, parece haver uma arbitrariedade

na relação entre o significante e o significado, pelo fato de o significante mudar constantemente de sentido. Conclui-se, dessa forma, que eles funcionam independentemente um do outro no trabalho representacional psíquico. Este descompasso entre o significante e o significado, permite o surgimento do inconsciente nos tropeços da fala ou nas intenções conscientes. Essa arbitrariedade na articulação significante mostra que o inconsciente segue regras lógicas, não cartesianas, a serem identificadas na escuta, pelo analista, da lógica da dinâmica do significante. Por isso, para investigar a trajetória do desejo do Sujeito é importante procurar as diversas expressões do inconsciente na articulação do discurso, na lógica do significante. O inconsciente é revelado através de formas diferentes nas elaborações do discurso do Sujeito na experiência analítica, como, por exemplo, por meio da narrativa dos sonhos, dos relatos dos sintomas, como também através dos chistes e atos falhos.

### **Sonhos e Sintomas**

Sonhos e sintomas são parte dos maiores trabalhos de Freud nas suas construções sobre o conceito do inconsciente. Freud começou a formular sua teoria psicanalítica baseado nos sintomas das histéricas, e, mais tarde, através do seu trabalho sobre a interpretação dos sonhos. Assim como Freud, Lacan também explorou as manifestações do inconsciente através dos sonhos e dos sintomas, porém, a abordagem lacaniana envolveu os processos de metáfora e metonímia na cadeia significante do discurso, como já mencionado.

No seu artigo *Função e Campo da Fala e da Linguagem em Psicanálise* (1953), Lacan articulou que o sonho tem a estrutura de uma sentença por se apresentar em forma de um rébus, forma de signos, combinações de figuras que representam palavras. Por isso, a maioria dos sonhos parece ser inapreensível para o Sujeito, no sentido que suas formas são geralmente truncadas por causa da combinação de imagens e signos nas suas formações, o que parece ser surreal por vezes. Isto faz com que o Sujeito fique confuso a respeito do significado do conteúdo dos sonhos, acreditando que eles não substanciam qualquer ideia relevante. Portanto, o que é crucial na análise é o relato dos sonhos com suas construções e entendimento das intenções do Sujeito do inconsciente. Dessa forma, o importante é saber a maneira pela qual o Sujeito molda o seu discurso a fim de elucidar uma ideia ininteligível que apareceu no sonho, por exemplo.

O sonho tem a estrutura de uma frase, ou melhor, atendo-nos à sua letra, de um rébus, isto é, de uma escrita da qual o sonho da criança representaria a ideografia primordial, e que reproduz no adulto o emprego fonético e simbólico, simultaneamente, dos elementos significantes que tanto encontramos nos hieróglifos do antigo Egito quanto nos caracteres cujo uso a China conserva (Lacan, 1953, p. 268).

Para Lacan, os sintomas também estão em conformidade com o padrão linguístico do inconsciente, mas de outra forma. Diferente dos sonhos que revelam signos e imagens, a metáfora revela o sintoma em si, que aparece como uma constatação da falta que o objeto perdido deixou. O significante que representa o objeto perdido, o *objeto a causa de desejo*, é aquilo em que o objeto de desejo se transformou. Nessa perspectiva, os significantes são organizados e substituídos um pelo outro na cadeia significativa do discurso em um movimento metafórico como expressão do sintoma. Entretanto, os sintomas, diferentemente dos sonhos que são levados a criar imagens, aparecem como o efeito da manifestação dos processos inconscientes, como, por exemplo, a emergência de ideias obsessivas, fobias.

O mecanismo de duplo gatilho da metáfora é o mesmo em que se determina o sintoma no sentido analítico. Entre o significante enigmático do trauma sexual e o termo que ele vem substituir numa cadeia significativa atual passa a centelha que fixa num sintoma - metáfora em que a carne ou a função são tomadas como elemento significante - a significação, inacessível ao sujeito inconsciente onde ele pode se resolver (Lacan, 1957, p. 522).

O discurso analítico é crucial como via de acesso ao inconsciente do Sujeito. A interpretação dos sonhos e dos sintomas somente acontece na experiência analítica através do discurso do analisando. O discurso analítico constitui uma possibilidade de acesso ao posicionamento do Sujeito desejante.

## **O Discurso Analítico**

As investigações de Lacan, no seu retorno a Freud, levaram-no a articular a cadeia significativa do discurso analítico a partir do conceito freudiano de associação livre. A associação livre é aquilo que confere ao conteúdo latente do inconsciente, que é geralmente

distorcido e truncado por causa da ação da metáfora e metonímia, a possibilidade de emergir no discurso por meio dos relatos dos sonhos, sintomas, e através dos chistes e atos falhos. Desta forma, as revelações do inconsciente são delineadas por meio do discurso analítico, que permite que o Sujeito se reconheça através da sua própria fala e se afine com a sua posição desejante. Para que isso ocorra, é necessário que o Sujeito se aproprie do material inconsciente que surge nas sessões analíticas e assuma responsabilidade sobre o que lhe ocorreu psiquicamente. Isto, certamente, está além de qualquer racionalização por parte do Sujeito.

O *cógito* de Descartes, “*Penso, logo existo*”, incitou em Lacan contribuições valiosas para a sua teoria dos processos inconscientes e seus desdobramentos. Segundo Lacan, o discurso analítico, que revela a verdade lógica do Sujeito, está além de qualquer ação ou intenção consciente por parte do Sujeito. O Sujeito, por ser efeito de linguagem, emerge como o advento do inconsciente, isto é, a existência do Sujeito é o resultado da formação do inconsciente. Uma vez que o inconsciente é formado por significantes e estes são elementos simbólicos relacionados aos afetos, eles não podem ser direcionados a um significado imediato. Por isso, o que surge do inconsciente não pode ser racionalizado. O inconsciente só pode ser sabido através das suas revelações no discurso analítico, de uma forma que o Sujeito assuma a consequência e a responsabilidade sobre o seu lugar de desejante, em vez de tentar justificar suas ações perante ao *Outro*. Além disso, há sempre algo no Sujeito que fica além da sua compreensão sobre si mesmo, além da ideia que ele pode formular sobre ele mesmo, pela qual ele tenta fazer uma síntese de sua pessoa através de suas construções. Por isso, de acordo com a reformulação lacaniana do *cógito* de Descartes, no lugar de “*Penso, logo existo*”, Lacan propôs, eu existo no lugar em que não há racionalização dos meus pensamentos. “*Penso, logo existo*” contradiz toda a teoria psicanalítica, pois implica que o Sujeito é o que ele constrói de si, baseado nas racionalizações de sua trama familiar.

Penso onde não sou, logo sou onde não penso. Palavras que, para qualquer ouvido atento, deixam claro com que ambiguidade de jogo-do-anel escapa de nossas garras o anel do sentido no fio verbal. O que cumpre dizer é: eu não sou lá onde sou juguete de meu pensamento; penso naquilo que sou lá onde não penso pensar (Lacan, 1957, p. 521).

## **Conclusão**

A estrutura do inconsciente em Lacan até hoje provoca controvérsias por causa da sua estrutura complexa. Isso acontece devido ao diálogo que Lacan estabeleceu com a Linguística e, posteriormente, com a Topologia. A Linguística estrutural de Saussure, utilizada por Lacan, muito contribuiu para revelar o inconsciente, mostrando que ele segue regras lógicas a serem detectadas na escuta lógica do significante. Apesar da abordagem lacaniana sobre os processos inconscientes parecer pouco clara a princípio, sua complexidade possui o mérito de evitar brechas para possíveis banalizações e distorções sobre o conceito do inconsciente.

Contudo, há dois momentos na teoria e na clínica lacaniana. A clínica em que Lacan privilegiou a lógica do significante nos processos inconscientes foi parte de sua primeira abordagem do conceito de inconsciente em Freud. A partir de 1970, uma segunda clínica começa a surgir em Lacan, conhecida como a clínica do real ou borromeana. Nesse momento, Lacan voltou-se mais à topologia e à formalização dos gráficos na sua teoria em decorrência da impossibilidade de uma nomeação. Nessa segunda clínica, Lacan não busca mais um acréscimo de saber sobre o não sabido, ou seja, acréscimo de saber sobre a verdade lógica do Sujeito ao longo da experiência analítica, porque ele concluiu que há sempre um limite na compreensão, aquilo que escapa o entendimento. O que está em questão na segunda clínica, então, é o limite do saber e o saber fazer (*savoir faire*) com o inconsciente, com o não sabido, e não mais o seu acréscimo, que está do lado do fazer saber (*faire savoir*) sobre a verdade do Sujeito. Porém, uma clínica não substitui a outra, elas se complementam, pois a linguagem não deixa de ocupar um lugar central na clínica lacaniana, seja na primeira como na segunda clínica. A diferença maior é que na segunda clínica Lacan voltou-se para o além da palavra, o indizível, “*o que não tem nome, nem nunca terá*”.

## Referências

BREUER, J.; FREUD, S. (1893). Sobre o Mecanismo Psíquico dos Fenômenos Históricos: Comunicação Preliminar. In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1996, v. II.

FREUD, S. (1900). A Interpretação dos Sonhos. In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1996, v. IV.

\_\_\_\_\_. (1901). Psicopatologia da Vida Cotidiana. In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1996, v. VI.

\_\_\_\_\_. (1905). O Chiste e sua Relação com o Inconsciente. In: *Edição Standard Brasileira*

*das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1996, v. VIII.

\_\_\_\_\_. (1915). “O inconsciente”. In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1996, v. XIV.

JAKOBSON, R. (1956). “*Dois Aspectos da Linguagem e dois Tipos de Afasia*”; *Lingüística e comunicação*. São Paulo: Cultrix.

LACAN, J. (1953). “Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise”. In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

\_\_\_\_\_. (1957). “A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud”. In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

\_\_\_\_\_. (1958). *O seminário, livro 5, as formações do inconsciente*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

\_\_\_\_\_. (1960). “Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano”. In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

\_\_\_\_\_. (1960). “Posição do inconsciente”. In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

SAUSSURE, F. (1915). *Curso de Lingüística Geral*. 10 ed. São Paulo: Cultrix.

## THE LACANIAN UNCONSCIOUS

### ABSTRACT:

This paper presents the structure of the Lacanian unconscious since its formation with the advent of the desiring Subject, to its developments in the Subject's life. In doing so, it seeks to establish the influence of the Freudian concept of the unconscious and concepts of Linguistics in Lacan's formulations. In this way, it conveys the relation between the Freudian unconscious mechanisms of condensation/displacement and ideational representatives coupled with the linguistic concepts of metaphor/metonymy and signifier/signified in order to show Lacan's formalizations on his concept of the unconscious. The paper discusses how this relation rendered a new configuration to the concept of the unconscious in Freud, enabling a broader view of the unconscious processes in the Subject's life.

**KEYWORDS:** Unconscious. Lacan. Freud. Linguistics. Subject.

## L'INCONSCIENT LACANIEN

### RÉSUMÉ:

L'article discute la structure de l'inconscient lacanien, de sa formation concomitante à l'arrivée du Sujet désirant, en passant par ses développements tout au long de la vie du Sujet. L'article tente de montrer l'influence non seulement du concept freudien de l'inconscient, mais aussi des concepts de linguistique dans les formulations lacaniennes. Il établit ainsi un lien entre, d'une part, les mécanismes inconscients freudien de condensation, déplacement et de représentants idéationnels et, d'autre part, les concepts linguistiques de métaphore/métonymie et de signifiant/signifié et ce, afin de montrer la façon dont Lacan est arrivé à son concept de l'inconscient. C'est cette relation qui a permis une nouvelle configuration du concept de l'inconscient freudien, offrant ainsi une vision plus large des processus inconscients dans la vie du Sujet.

**MOTS-CLÉS:** Inconscient. Lacan. Freud. Linguistique. Sujet.

Recebido em: 21/03/2012

Aprovado em: 10/04/2012

©2012 *Psicanálise & Barroco em revista*

[www.psicanaliseebarroco.pro.br](http://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](http://www.memoriasocial.pro.br/proposta-area.php)

[revista@psicanaliseebarroco.pro.br](mailto:revista@psicanaliseebarroco.pro.br) [www.psicanaliseebarroco.pro.br/revista](http://www.psicanaliseebarroco.pro.br/revista)

## A DUALIDADE DO IMAGINÁRIO, ENTRE EROS E TÂNATOS

*Julio Cesar Lemes de Castro* \*

### **RESUMO:**

Este artigo discute a ligação entre a ambiguidade do imaginário e a dualidade da pulsão em Lacan. A relação da criança com a imagem especular e com seus semelhantes oscila entre a identificação e a rivalidade. A articulação entre o imaginário e a pulsão envolve igualmente duas possibilidades: o imaginário ajuda a canalizar a libido para seus objetos, servindo à pulsão de vida (Eros), e assume aspectos rígidos e agressivos, servindo à pulsão de morte (Tânatos). Isso ocorre porque identificação e rivalidade ecoam no imaginário o dualismo freudiano da pulsão, endossado por Lacan.

**PALAVRAS-CHAVE:** Imaginário. Pulsão. Eros. Tânatos.

---

\* Pesquisador de pós-doutorado em Psicologia Social no Instituto de Psicologia da USP, com bolsa FAPESP.  
Site acadêmico: [www.jclcastro.com.br](http://www.jclcastro.com.br) E-mail: [julio@jclcastro.com.br](mailto:julio@jclcastro.com.br).

## Dualidade no estágio do espelho

Recortado pelas primeiras incidências do gozo e do simbólico, ambos avatares da pulsão de morte, o corpo do bebê despedaça-se. O infante – isto é, aquele que ainda não fala – experimenta o que Lacan (1949, p. 97) descreve como fantasia do “corpo fragmentado” (*corps morcelé*), sentindo suas sensações e impulsos como dispersos, seus órgãos e membros como descoordenados. É para contrapor-se a essa fragmentação, provendo uma unidade ilusória, que intervém o registro do imaginário.

O estopim dessa intervenção, para o Lacan dos anos 30, é o que ele chama de complexo do desmame, por volta dos seis meses de idade, vivido pelo bebê como uma crise psíquica diante da qual ele está mal aparelhado para reagir. Por um lado, ele conta com “um eu ainda no estado de rudimento” (Lacan, 1938, p. 31). Por outro lado, mesmo considerando que o “suposto autismo” do lactente é ilusório, que “os objetos do mundo são para ele tanto múltiplos quanto interessantes e estimulantes” (Lacan, 1957-58, p. 413-414), ainda assim lhe falta “a noção do que lhe é exterior” (Lacan, 1938, p. 32). Posicionar-se face à perda do seio materno requer, pois, desenvolver o eu e diferenciar-se no mundo dos objetos.

Em seu texto sobre o narcisismo, Freud (1914, p. 93) afirma: “Estamos destinados a supor que uma unidade comparável ao eu não pode existir no indivíduo desde o começo; o eu tem de ser desenvolvido. As pulsões autoeróticas, contudo, ali se encontram desde o início, sendo, portanto, necessário que algo seja adicionado ao autoerotismo – uma nova ação psíquica – a fim de provocar o narcisismo”. Se Freud não chega a deslindar a mecânica desse desenvolvimento, Lacan propõe-se precisamente essa tarefa ao teorizar sobre o estágio do espelho, que preside a formação do eu e a constituição do imaginário. No mito de Narciso, aliás, já está presente a ideia da imagem especular, sob a forma da reflexão na superfície do lago, e “o termo ‘narcisismo primário’, pelo qual a doutrina designa o investimento libidinal próprio desse momento, revela em seus inventores, à luz de nossa concepção, o mais profundo sentimento das latências da semântica” (Lacan, 1949, p. 98).

O estágio do espelho é a primeira contribuição importante de Lacan à psicanálise. Em suas palavras, “entrei na psicanálise com uma vassourinha que se chamava estágio do espelho”, uma vassourinha utilizada para demarcar o terreno (Lacan, 1967-68, 10 de janeiro de 1968). O novo conceito é apresentado no XIV Congresso Internacional de Psicanálise, em Marienbad, em agosto de 1936. Entretanto, a exposição é interrompida bruscamente por Ernest Jones, então presidente da Associação Psicanalítica Internacional, por

não se ater ao tempo alocado. Contrariado, Lacan abandona o congresso no dia seguinte e não deixa para ser publicada nos anais sua comunicação (que segundo ele acaba extraviando-se). Esse episódio é relatado dez anos mais tarde pelo próprio Lacan (1946, p. 184-185). O tema é retomado em outros artigos, mas Lacan só volta a dedicar-lhe um texto completo, “O estúdio do espelho como formador da função do Eu tal como ela nos é revelada na experiência psicanalítica”, no XVI Congresso Internacional de Psicanálise, em Zurique, em julho de 1949.

Lacan destaca o fato de que, no período entre seis e dezoito meses de idade, as imagens no espelho capturam a atenção do infante de maneira decisiva. Enquanto o chimpanzé, ao descobrir que a imagem especular é ilusória, não tarda a perder interesse nela, o bebê humano passa por três atitudes distintas ao defrontar-se com seu reflexo: primeiro, confunde-o com uma pessoa em carne e osso; depois, compreende que se trata de uma imagem, mas não a associa a si mesmo; por fim, dá-se conta de que está diante de sua própria imagem.

Freud (1926) relaciona a longa dependência infantil em relação aos adultos, na espécie humana, ao fato de que o recém-nascido é insuficientemente equipado: “Sua existência intrauterina parece ser curta em comparação com a da maior parte dos animais, sendo lançado ao mundo num estado menos acabado” (p. 179). A prematuração do nascimento, afirma Lacan (1946, p. 186), estaria provavelmente relacionada ao processo de fetalização, descrito pelo anatomista holandês Lodewijk Bolk, segundo o qual o homem demora mais para atingir a maturidade física do que os primatas. No infante, o domínio motor evolui mais lentamente que a percepção visual. Nessa fase a criança ainda não discerne seu corpo como uma totalidade. Em contraposição, seu reflexo no espelho exibe um aspecto unificado. Ou seja, há um contraste patente no infante entre sua condição de desorganização corporal, de impotência motora, de dependência em relação aos adultos, por um lado, e a completude de sua figura corporal tal como percebida na imagem especular, por outro. Esse contraste assoma como uma tensão, uma rivalidade entre o bebê e sua imagem.

A superação dessa rivalidade é possibilitada por um movimento de identificação entre bebê e imagem. Nesse movimento, a criança transpõe o intervalo espacial entre seu corpo real e sua imagem virtual, localizada em seu exterior, bem como o intervalo temporal entre seu estado atual de descoordenação motora e seu estado futuro de domínio sobre o corpo. A identificação é acompanhada de um sentimento de júbilo, derivado do triunfo imaginário que a criança vivencia ao antecipar um grau de maturação que ela ainda não atingiu de fato.

O eu resulta dessa identificação, é construído a partir dessa imagem exterior, baseando-se, portanto, numa alienação primordial. Para Freud, “o eu é, primeiro e acima de tudo, um eu corporal; não é simplesmente uma entidade de superfície, mas é, ele próprio, a projeção de uma superfície” (Freud, 1923, p. 40) – “ele pode ser assim encarado como uma projeção mental da superfície do corpo”, que “em última análise deriva das sensações corporais” (p. 40 n. 1). Na mesma linha, pode-se dizer que para Lacan o eu é a projeção mental da superfície corporal pela mediação da imagem especular. No Seminário I, Lacan (1953-54, p. 133) refere-se à “a origem imaginária da função do eu”.

Mesmo após a constituição do eu, a memória do corpo fragmentado sobrevive, manifestando-se, por exemplo, nos sonhos – quando a rigidez do eu é posta em xeque pelo progresso da análise, sonhos envolvendo a desintegração corporal são comuns – e às vezes diretamente no plano orgânico – como ocorre na histeria, em que paralisias e espasmos desestruturam o funcionamento regular do corpo.

Condensando os movimentos de rivalidade e identificação, a relação entre o eu e a imagem especular é tipicamente dual: esta última tem “uma função extremamente polivalente e não neutralizada, visto que funciona igualmente no plano da relação agressiva e no da relação erótica” (Lacan, 1957-58, p. 408).

### **Rivalidade e identificação no imaginário**

Para Lacan, o estágio do espelho não tem somente um valor histórico, como um momento específico no desenvolvimento do homem, mas também – e sobretudo – um valor estrutural, como paradigma da ordem imaginária, como o mecanismo primacial que doravante “estrutura toda a sua vida fantasmática” (Lacan, 1953-54, p. 94).

Uma propriedade essencial do imaginário, que já aparece no estágio do espelho, é a dualidade. A relação com a imagem narcísica, especular, serve de modelo para as relações imaginárias que se estabelecem entre pessoas que possuem semelhanças e afinidades entre si, ou seja, são parecidas fisicamente, têm idades aproximadas, compartilham os mesmos interesses, ocupam posições equivalentes em relação a figuras de autoridade, etc. São relações imaginárias, por exemplo, aquelas que mantemos via de regra com irmãos, colegas e amigos. Conectando pessoas em situações comparáveis e estimulando o cotejo entre elas, as relações imaginárias giram em torno da polaridade entre o diferente e o igual, entre o ódio e o

amor. Esses polos distintos estão presentes inclusive na atitude do eu diante de si mesmo, que oscila entre “as profundidades do nó imaginário da agressão narcisista suicida” (Lacan, 1946, p. 187) e o amor a si próprio a que o narcisismo é comumente reduzido. Ódio e amor remetem respectivamente à rivalidade e à identificação, os dois momentos lógicos do estágio do espelho, que constituem facetas precípua do imaginário, são os “fundamentos imaginários de toda relação com o semelhante” (Lacan, 1956-57, p. 220).

Por conta da “mentalidade antidialética” característica do eu (Lacan, 1948, p. 117), a relação entre o eu e o outro é de exclusão: “Toda relação imaginária produz-se em uma espécie de você ou eu entre o sujeito e o objeto. Isto é – Se for você, eu não sou. Se for eu, é você que não é” (Lacan, 1954-55, p. 201, destaques do autor). Na medida em que a identidade de um se afirma às expensas do outro, eles são rivais. Já em tenra idade, a rivalidade em relação ao outro no espelho estende-se aos semelhantes. Em suas Confissões, Agostinho (1973, p. 30) exemplifica assim a ideia de que a alma das crianças não é inocente: “Vi e observei uma, cheia de inveja, que ainda não falava e já olhava, pálida, de rosto colérico, para o irmãozito colaço”. Lacan considera essa passagem um exemplo particularmente feliz de rivalidade imaginária, citando-a em muitas oportunidades. O paradigma da rivalidade entre irmãos é obviamente aquele que aparece nas Escrituras, assim expressa pelo jesuíta Hopkins (1997, p. 91), poeta místico e inovador da era vitoriana, no poema “O naufrágio do Deutschland”: “Desde a aurora da vida a verdade se destila: /Abel é irmão de Caim, sugam os mesmos peitos, provêm da mesma semente”. As disputas que opõem as crianças a seus irmãos abarcam mais tarde primos, amigos da vizinhança, colegas da escola e do trabalho, e assim por diante. Mesmo grupos e povos vizinhos e afins tendem a desenvolver um certo antagonismo a partir de divergências mínimas, como as que separam paulistas e cariocas, brasileiros e argentinos, árabes e judeus: é o que Freud (1930, p. 136) chama de “narcisismo das pequenas diferenças”.

A rivalidade com quem ocupa o lugar do outro (isto é, é tomado como semelhante) desdobra-se numa tendência a objetivá-lo e controlá-lo: para demarcar-se como separado, o sujeito deve ter algo do qual se separar. O desejo de controlar o outro, por sua vez, instiga a fantasia, como na brincadeira do neto de Freud, que, ao aproximar e afastar repetidamente um carretel de madeira, simula seu comando sobre a presença e a ausência da mãe. Nessa brincadeira, podem-se detectar duas dimensões de simbolização. A primeira, a mais simples, é a substituição da mãe pelo carretel. A segunda é a inversão de posição, que permite à criança passar da posição passiva à ativa, fazendo com que a mãe apareça ou

desapareça: “No início, achava-se numa situação passiva, era dominada pela experiência; repetindo-a, porém, por mais desagradável que fosse, como jogo, assumia papel ativo. Esses esforços podem ser atribuídos a um instinto de dominação que atuava independentemente de a lembrança em si mesma ser agradável ou não” (Freud, 1920, p. 27, destaque do autor).

Se a primeira dimensão já contém algo de imaginário, que permite à linguagem funcionar de maneira metafórica, isso é ainda mais notável na segunda, que consiste na fantasia propriamente dita. Pois a fantasia atravessa os registros: “A fantasia, nós a definiremos, se quiserem, como o imaginário tomado em um certo uso como significante” (Lacan, 1957-58, p. 409). Nesse sentido, há uma nota bastante interessante no relato de Freud, mostrando como num dado ponto a brincadeira se desenvolve e passa a fazer uso da imagem especular: “Contudo, logo se viu que, durante esse longo período de solidão, a criança havia encontrado um método de fazer desaparecer a si própria. Descobriria seu reflexo num espelho de corpo inteiro que não chegava inteiramente até o chão, de maneira que, agachando-se, podia fazer sua imagem no espelho ‘ir embora’” (Freud, 1920, p. 27 n.1, destaque do autor).

A importância de tais exercícios de controle para a economia psíquica da criança é demonstrada a contrario pelo caso de uma esquizofrênica crônica, paciente de Laing, o (anti)psiquiatra escocês. Na anamnese feita com a mãe, chama a atenção o fato de que esta induzira a paciente, na infância, a brincar com “um jogo de atirar”, no qual é possível reconhecer uma espécie de versão invertida do Ford/Da:

A irmã mais velha de Julie brincara na versão costumeira do jogo, exasperando com isso a sra. X. “Assegurei-me de que ela (Julie) não jogasse comigo aquele jogo. Eu atirava coisas que ela trazia de volta para mim” (Laing, 1982, p. 204-205), tão logo começou a engatinhar. É desnecessário comentar as implicações desta inversão de papéis no fracasso de Julie em adquirir qualquer iniciativa verdadeira. (Laing, 1982, p. 204-205, destaques do autor).

Fantasias imaginárias envolvendo um papel ativo, de controle, podem assumir a forma de devaneios diurnos, como os de Anna O. (pseudônimo de Bertha Pappenheim, paciente histérica do período pré-psicanalítico que mais tarde se projeta como líder feminista, assistente social e escritora): “Ela embelezava a sua vida de uma forma que provavelmente a influenciou decisivamente na orientação de sua moléstia, entregando-se a devaneios

sistemáticos que descrevia como seu ‘teatro privado’. Enquanto todos pensavam que ela era uma espectadora, vivia contos de fada em sua imaginação” (Freud, 1893-95, p. 54).

Um efeito semelhante se obtém ainda quando são vividas vicariamente fantasias elaboradas por outrem, como as criações literárias, cuja origem remonta às fantasias infantis. Nos protagonistas das narrativas mais populares “podemos reconhecer de imediato Sua Majestade o Eu, o herói de todo devaneio e de todas as histórias” (Freud, 1908, p. 155).

A relação com qualquer imagem do outro tem um caráter fundamentalmente ambíguo: “a rivalidade com o outro não é tudo, pois há também a identificação com ele”, e nesta o sujeito é levado ao lugar que era do rival, de onde a mesma mensagem lhe virá com um sentido totalmente diferente (Lacan, 1957-58, p. 247). A identificação representa a superação lógica do conflito com o rival, representado pela imagem no espelho ou pelo semelhante (mas não a eliminação do conflito: a balança imaginária passa a transitar entre rivalidade e identificação). Entre a identificação com a imagem especular e a identificação com o semelhante não há solução de continuidade; o corpo do outro funciona como uma espécie de versão tridimensional do reflexo no espelho. Há uma afinidade etimológica entre os termos “identificação”, “idêntico” e “identidade”, todos eles derivados do latim “idem” (o mesmo) – podemos dizer que a identificação implica tentar ser idêntico ao outro para ganhar identidade. A identificação é um aspecto cardinal da ordem imaginária por propiciar a formação do eu. Como pondera Lacan (1955-56, p. 50), uma criança que bate na outra e diz “o outro me bateu” não está mentindo, pois “ela é o outro, literalmente”; “a primeira síntese do ego é essencialmente alter ego, ele é alienado”. E ainda: “O outro não é um outro absolutamente, visto que ele está essencialmente unido com o eu, numa relação sempre reflexiva, intercambiável – o ego é sempre um alter ego” (Lacan, 1954-55, p. 370). A identificação com o outro é facilitada por sua idealização. A imagem no espelho, a imagem do semelhante, todas as imagens idealizadas com as quais o indivíduo se depara no decurso da vida vão-se entretecendo e superpondo para formar a autoimagem egoica. Nas palavras de Freud (1923, p. 43-44), “o caráter do eu é um precipitado de catexias objetais abandonadas”, “ele contém a história dessas escolhas de objeto”. E é por considerar o eu como um outro que Lacan, no início dos anos 50, refere-se em sua álgebra peculiar ao eu como a – a minúsculo em itálico (recurso utilizado por Lacan para indicar o imaginário) –, enquanto o outro propriamente dito é designado por a’, o que ressalta a similaridade e intercambialidade entre eles. O outro imaginário, o outro da imagem especular ou da imagem do semelhante, passa a

ser distinguido em 1955 do grande Outro (expresso por um A maiúsculo), o Outro simbólico (Lacan, 1954-55, p. 276), este sim representando uma verdadeira alteridade.

O imaginário lacaniano guarda relação com o conceito de luta por reconhecimento, um estágio da dialética hegeliana do senhor e do escravo, lida a partir de Kojève. As influentes conferências sobre a Fenomenologia do espírito ministradas por esse intelectual de origem russa, no período de 1933 a 1939, na École Pratique des Hautes Études, em Paris, contaram com a audiência de Lacan entre 1934 e 1937 (entre os nomes da intelligentsia francesa que nelas estiveram presentes, alinham-se também Bataille, Breton, Merleau-Ponty, Queneau, Klossowski e Aron). Kojève (1979, p. 11) afirma que “o homem toma consciência de si no momento em que – pela primeira vez – ele diz: ‘Eu’”, e “é nisso que ele difere essencialmente do animal”. A consciência de si pressupõe o desejo, mas não o mero desejo por objetos (por exemplo, alimentos), pois o eu criado pela assimilação do não-eu teria ainda a mesma natureza deste, seria um eu coisa, um eu animal. O desejo que anima a consciência de si deve ir além da coisa, e o que vai além da coisa é um outro desejo, o desejo de um outro. Na relação entre um homem e uma mulher, por exemplo, o que se deseja a rigor não é o corpo do outro, mas ser desejado, amado pelo outro. Na mesma linha, o desejo por um objeto é humano na medida em que é mediatizado pelo desejo do outro, ou seja, quando se deseja algo que é desejado pelo outro, porque é desejado pelo outro. Trata-se sempre, pois, do desejo de reconhecimento por parte do outro, apoiado em traços de identificação com ele. Mas, para que o desejo seja verdadeiramente humano, é preciso ainda que ele transcenda a natureza animal no que ela tem de mais característico, o instinto de autoconservação, é preciso estar disposto a sacrificar sua própria vida em prol desse desejo. Por isso, “falar da ‘origem’ da Consciência de si é (...) necessariamente falar de uma luta até a morte em vista do reconhecimento” (ibid., p. 14). A dialética do senhor e do escravo não implica necessariamente uma relação efetiva entre dois indivíduos, na medida em que é tomada como um momento no desenvolvimento do espírito; entretanto, ela pretende também servir como modelo de uma realidade social e histórica.

Tal como a consciência de si, o imaginário envolve a noção de um eu e sua diferenciação em relação aos objetos exteriores. Nas duas situações, mesclam-se rivalidade e identificação. Ambos os casos envolvem uma articulação de processos internos e externos. E, ao falar da “viragem do eu especular em eu social”, Lacan refere-se ao desejo do outro e à relação com os objetos em termos muito próximos aos de Kojève:

Esse momento em que se completa o estágio do espelho inaugura, pela identificação à imago do semelhante e pelo drama do ciúme primordial (tão bem destacados pela escola de Charlotte Bühler nos fatos do *transitivismo* infantil), a dialética que desde então liga o eu a situações socialmente elaboradas.

É esse momento que decisivamente faz inclinar todo o saber humano na mediatização pelo desejo do outro, constitui seus objetos em uma equivalência abstrata pela concorrência de outrem (Lacan, 1949, p. 98, destaques do autor).

### **Imaginário entre Eros e Tânatos**

A ambiguidade do imaginário aparece também em sua relação com a pulsão.

Tendo o real como referência, o imaginário confere-lhe consistência, circundando-o e integrando-o, graças à “função da imagem como guia, se podemos dizer assim, do instinto, como canal, indicação, no caminho das realizações instintuais” (Lacan, 1957-58, p. 408). Para entender esse processo, é fundamental levar em conta a diferença entre os animais e os seres humanos. É verdade que o imaginário é a dimensão humana mais próxima da psicologia animal, pois é comum aos animais e ao homem, mas neste último ele já não assume um aspecto natural – o real que lhe serve de referência está contaminado pelo simbólico. Numa intervenção no Seminário I, Octave Mannoni utiliza a expressão “dois narcisismos” para, num dado ponto, resumir a exposição de Lacan (1953-54, p. 141), o qual imediatamente a endossa (tanto que, no texto publicado do seminário, estabelecido por Jacques-Alain Miller, é essa expressão que intitula a sessão). O que se encontra nos animais corresponde ao primeiro dos dois narcisismos, uma espécie de narcisismo instintual. Há casos, citados por Lacan (1949, p. 95-96) a partir da literatura etológica, em que a imagem especular pode exercer efeitos no desenvolvimento do organismo. A maturação da gônada, na pomba, depende da visão de um congênera, independentemente do sexo; tal efeito também é obtido ao aproximá-la de um espelho. No gafanhoto peregrino, a passagem ao gregarismo é desencadeada quando, num dado estágio, o indivíduo se depara com uma imagem similar à dos seres de sua espécie, desde que animada por movimentos suficientemente característicos. Além dessa função formativa, a imagem é prestada para os animais em situações de

reconhecimento e intimidação. Em todos esses casos, a exposição dos animais à imagem é relativamente fugaz, pois o papel que ela desempenha é o de uma mediação específica e transitória, pré-programada pelo instinto: “O animal (...) é adaptado a uma Umwelt uniforme. Há nele certas correspondências preestabelecidas entre sua estrutura imaginária e o que lhe interessa em sua Umwelt, a saber, o que importa à perpetuação dos indivíduos, eles mesmos função da perpetuação típica da espécie” (Lacan, 1953-54, p. 144).

Assim, basta a força pura da imagem para “estabelecer uma relação do organismo a sua realidade – ou, como se diz, da Innenwelt à Umwelt” (Lacan, 1949, p. 96). A programação instintual é responsável também por padrões seguidos coletivamente, como nessa descrição de Rilke (“Os flamingos”):

Súbito a inveja grita no cenário  
do viveiro; surpresos, muito retos,  
um a um, partem para o Imaginário (Campos, 2001, p. 141).

Esse é um imaginário genuíno. Mas, como adverte Lacan, a experimentação biológica que demonstra os efeitos formativos da Gestalt sobre o organismo é “em si mesma tão alheia à ideia de causalidade psíquica que não pode resolver-se numa formulação como tal” (Lacan, 1949, p. 95). A psique humana é o hábitat do segundo dos dois narcisismos, uma espécie de narcisismo pulsional. “A embreagem mecânica da pulsão sexual é portanto essencialmente cristalizada numa relação de imagens, numa relação – eu chego ao termo que vocês esperam – imaginária. (...) A pulsão libidinal está centrada na função do imaginário” (Lacan, 1953-54, p. 141). Se a pulsão está desenraizada do natural, o mesmo vale para o imaginário correspondente à pulsão, que é um imaginário distorcido: “A relação imaginária, no homem, está desviada” (Lacan, 1954-55, p. 245). O imaginário propicia o investimento da libido em objetos, mas, comparada ao instinto, a pulsão pressupõe uma ancoragem mais livre, mais diversificada, no mundo das imagens que lhe dá contorno, daí porque a sexualidade humana responde a uma variedade de estímulos muito mais ampla que a sexualidade animal. Paralelamente, para dar conta da multiplicidade de estímulos e propiciar a integração do corpo dividido entre pulsões parciais, essa ancoragem precisa ser mais profunda, mais estável. É por isso que um chimpanzé perde interesse rapidamente na imagem especular quando percebe que se trata apenas de uma imagem, e não de um ser vivo, enquanto no homem a atenção é captada pelas imagens de forma duradoura. Se no animal a imagem do corpo próprio não tem

primazia, no homem “a imagem especular é o canal que toma a transfusão da libido do corpo para o objeto” (Lacan, 1960, p. 822).

Mas há um fator adicional a ser considerado. A sensação ou ameaça de fragmentação corporal, no infante, relaciona-se também ao aspecto excessivo da pulsão, à pulsão de morte. Por isso, o imaginário no homem tem outra função distintiva, a de defender-se do turbilhão pulsional. Freud descreve essa defesa como uma oposição do eu ao isso. E Lacan (1960, p. 44-45) chama a atenção para o fato de que *Além do princípio do prazer* (1920), onde Freud desenvolve o conceito de pulsão de morte “preludia precisamente a nova tópica, representada pelos termos eu, isso e supereu” que aparece em *O eu e o isso* (1923). O viés defensivo do imaginário sobredetermina os contornos que ele esculpe na pulsão, fixando-a. Tenta-se congelar o que é visto como excessivo, valendo-se para tanto de atributos tomados à imagem objetificada, como a inércia, a rigidez, a permanência. Assim, a imagem no espelho apresenta-se para o sujeito como uma forma que se “coagula”, “em oposição à turbulência de movimentos com que ele se experimenta” (Lacan, 1960, p. 95). Ela permite passar “de uma imagem fragmentada do corpo até uma forma que chamaremos ortopédica de sua totalidade – e à armadura enfim assumida de uma identidade alienante, que vai marcar com sua estrutura rígida todo seu desenvolvimento mental” (p. 97). Oniricamente, a formação do eu é representada por símbolos como um campo fortificado, ou um estádio rodeado de muralhas, pântanos e entulho (p. 97). Note-se que a referência a este último apensa uma conotação espacial à temporal na expressão “estádio do espelho”; vale observar também que os estádios destinados a práticas desportivas específicas frequentemente contêm metades simétricas – assim, num campo de futebol se dispõem, de ambos os lados, uma meta, uma pequena área, uma grande área etc., a igual distância do centro (teria essa analogia esportiva passado despercebida a Lacan, que, após o revés em Marienbad, deixa o congresso para assistir à Olimpíada de Berlim?). Lacan (1960) refere-se ainda ao poder da imagem especular usando a expressão “captação espacial” (p. 96); o vocábulo “captation” (cunhado pelos psicanalistas Édouard Pichon e Odile Codet) tem em francês tanto o sentido de cativação, sedução, como o de captura, aprisionamento. O assentamento, a fixação, a cristalização, a constância das imagens idealizadas com as quais a criança se identifica, ao mesmo tempo em que permite o surgimento do eu, obsta a efervescência da pulsão. A rigidez do eu envolve as *méconnaissances*, as resistências à verdade e à autocompreensão, os mecanismos de defesa contra o que se quer esconder de si mesmo: “Desse modo se compreende essa inércia própria às formações do eu onde se pode ver a definição mais extensiva da neurose” (p. 99, destaque

do autor). Tudo isso “faz do eu esse aparelho para o qual todo impulso das pulsões será um perigo, ainda que responda a uma maturação natural – a própria normalização dessa maturação dependendo a partir daí no homem de um expediente cultural” (p. 98).

Embora o imaginário tente contrabalançar os efeitos desagregadores da pulsão de morte, ele não é impermeável a esses efeitos. Antes, seu papel é canalizá-los, posto que ele funciona como “o anel, o gargalo” pelo qual devem passar os feixes pulsionais (Lacan, 1953-1954, p. 200). Assim, a pulsão de morte continua a atuar – de uma forma, digamos, congelada – através do imaginário. Uma afinidade com a morte já está presente na fixidez e na permanência do imaginário, que o projetam para além dos limites da vida: “Há na imagem algo que transcende o movimento, o mutável da vida, no sentido de que a imagem sobrevive ao vivente. Esse é um dos primeiros passos da arte, para o *nous* antigo – na estatuária é eternizado o mortal” (Lacan, 1960-61, p. 413).

Uma relação de intercambialidade caracteriza a agressividade dirigida para o interior e aquela dirigida para o exterior. Lacan fala de uma “agressão suicida do narcisismo” (Lacan, 1946, p. 174). E, mercê do paralelismo entre o eu e o outro, o impulso autodestrutivo volta-se igualmente para alvos externos, convertendo-se em fonte de rivalidade com o outro: a agressividade envolvida na relação com o outro ancora-se “na tensão intrapsíquica que percebemos na advertência do asceta de que ‘um golpe em seu inimigo é um golpe em si mesmo’” (Lacan, 1953, p. 16). Isso nos remete a uma historieta narrada por Cooper (1986, p. 22-23), psiquiatra existencial que cunhou o termo “antipsiquiatria”. Um monge tibetano estava sendo afligido, durante suas meditações, por alucinações com uma aranha, que a cada dia se tornava maior e mais ameaçadora. Ele foi então aconselhar-se com seu guru, que o instruiu a desenhar uma cruz na barriga da aranha, fazer uma pausa para reflexão e cravar uma faca bem no centro do desenho. Na ocorrência seguinte da alucinação, o monge seguiu a orientação recebida: traçou a cruz e, prestes a golpear o alvo, parou para refletir. Foi quando percebeu que a marca fora riscada em seu próprio umbigo. Um exemplo similar é o do filme *Clube da luta* (*Fight Club*, direção de David Fincher, 1999), em que o narrador alucina estar lutando com outrem quando na verdade golpeia a si mesmo.

As manifestações de agressividade revestem-se da rigidez típica do imaginário: Lacan (1948, p. 111) enxerga-as como “afecções com um acento de estereotipia que suspende nelas a dialética”, remontando a momentos da organização original das formas do eu. Sentimentos de perseguição, por exemplo, “constituem-se por estancamento de um desses momentos, semelhante em estranheza à figura dos atores quando se deixa de rodar o filme”

(p. 111). A rigidez instaura uma espiral de hostilidade: o outro tornado objeto afigura-se ameaçador, defender-se dele implica controlá-lo ainda mais, e eventualmente se desemboca na violência. Em sua tese de doutorado, *Da psicose paranoica em suas relações com a personalidade*, Lacan analisa o caso de sua paciente Aimée (pseudônimo extraído de uma personagem de um livro da própria paciente, Marguerite Anzieu), que ficou fixada na imagem de sua irmã, transformada num objeto adorado e ao mesmo tempo perseguidor. A ameaça representada pela irmã gerou nela um sentimento de hostilidade, deslocado então para uma atriz que ela tentou assassinar (Lacan, 1932).

A ambiguidade do imaginário articula-se assim à dualidade da própria pulsão. Visto que toda pulsão é natureza artificial, envolve repetição e excesso, extrapola o princípio do prazer, tem algo de destrutivo, Lacan (1964b, p. 181) afirma que há uma “afinidade essencial de toda pulsão com a zona da morte”. Ou seja, a pulsão de morte não é algo à parte, mas algo inerente a cada pulsão: “Toda pulsão é virtualmente pulsão de morte” (Lacan, 1964a, p. 848). Freud sempre sustentou um modelo dualista das pulsões, primeiro entre pulsões sexuais (*Sexualtriebe*) e pulsões do eu (*Ichtriebe*) ou de autopreservação (*Selbsterhaltungstriebe*), depois entre pulsão de vida (*Lebenstrieb*) e pulsão de morte (*Todestrieb*), ou Eros e Tânatos: “nossas concepções, desde o início, foram dualistas e são hoje ainda mais definitivamente dualistas do que antes, agora que descrevemos a oposição como se dando, não entre pulsões do eu e pulsões sexuais, mas entre pulsões de vida e pulsões de morte” (Freud, 1920, p. 73, destaque do autor). A crítica freudiana ao monismo de Jung em *Sobre o narcisismo: uma introdução* (1914) é retomada por Lacan, que, referindo-se a este, qualifica sua “grandiosa concepção unitária da energia psíquica, fundamentalmente diferente em sua inspiração, e mesmo em sua definição, da noção elaborada por Freud sob o nome de libido” (Lacan, 1953-54, p. 137), como “um vasto panteísmo psíquico” (p. 138). Mas Lacan precisa o dualismo freudiano: “a distinção entre pulsão de vida e pulsão de morte é verdadeira na medida em que manifesta dois aspectos da pulsão” (Lacan, 1964b, p. 232). Se “as pulsões de vida têm muito mais contato com nossa percepção interna, surgindo como rompedoras da paz e constantemente produzindo tensões cujo alívio é sentido como prazer” (Freud, 1920, p. 84-85), o aspecto delas que vai além desse nível aceitável de tensão é a pulsão de morte. Posto de outro modo, toda pulsão é simultaneamente pulsão de vida e pulsão de morte. Como afirma o fragmento 48 de Heráclito de Éfeso, “do arco o nome é vida e a obra é a morte” (Os Pré-Socráticos, 1973, p. 90). Segundo o comentário de Lacan (1964b, p. 162) a essa frase, “o

que a pulsão íntegra de imediato, em toda a sua existência, é uma dialética do arco, diria mesmo do arco e flecha”. Ou, como diria Borges (no poema “Mortes de Buenos Aires”):

A morte é vida vivida,  
a vida é morte que vem;  
a vida não é outra coisa  
que a morte que se mostra (Borges, 1998, p. 92).

### Referências:

AGOSTINHO, S. “Confissões”. In: \_\_\_\_\_. *De magistro* (Do mestre). São Paulo: Abril Cultural, 1973.

BORGES, J. L. Caderno San Martín. In: \_\_\_\_\_. *Obras completas: 1923-1949*. São Paulo: Globo, 1998. vol. I

CAMPOS, A. *Coisas e anjos de Rilke*. São Paulo: Perspectiva, 2001.

COOPER, D. *A morte da família*. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1986.

FREUD, S. (1893-1895). “Estudos sobre a histeria”. In: \_\_\_\_\_. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas*. Rio de Janeiro: Imago, 1974. vol. II.

\_\_\_\_\_. (1908). “Escritores criativos e devaneios”. In: \_\_\_\_\_. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas*. Rio de Janeiro: Imago, 1976. vol. IX, p. 145-158.

\_\_\_\_\_. (1914). “Sobre o narcisismo: uma introdução”. In: \_\_\_\_\_. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas*. Rio de Janeiro: Imago, 1974. vol. XIV, p. 83-119.

\_\_\_\_\_. (1920). “Além do princípio de prazer”. In: \_\_\_\_\_. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas*. Rio de Janeiro: Imago, 1976. vol. XVIII, p. 11-85.

\_\_\_\_\_. (1923). “O ego e o id”. In: \_\_\_\_\_. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas*. Rio de Janeiro: Imago, 1976. vol. XIX, p. 11-83.

\_\_\_\_\_. (1926). “Inibições, sintomas e ansiedade”. In: \_\_\_\_\_. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas*. Rio de Janeiro: Imago, 1976. vol. XX, p. 93-201.

\_\_\_\_\_. (1930). “O mal-estar na civilização”. In: \_\_\_\_\_. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas*. Rio de Janeiro: Imago, 1974. vol. XXI, p. 73-171.

HOPKINS, G. M. *A beleza difícil*. São Paulo: Perspectiva, 1997.

KOJÈVE, A. *Introduction à la lecture de Hegel: leçons sur la Phénoménologie de l'Esprit professées de 1933 à 1939 à l'École des Hautes Études*. Paris: Gallimard, 1979.

LACAN, J. (1932). *Da psicose paranoica em suas relações com a personalidade*. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1987.

\_\_\_\_\_. (1938). "Les complexes familiaux dans la formation de l'individu". In: \_\_\_\_\_. *Autres écrits*. Paris: Seuil, 2001. p. 23-84.

\_\_\_\_\_. (1946). Propos sur la causalité psychique. In: \_\_\_\_\_. *Écrits*. Paris: Seuil, 1966, p. 151-193.

\_\_\_\_\_. (1948). L'agressivité en psychanalyse. In: \_\_\_\_\_. *Écrits*. Paris: Seuil, 1966, p. 101-124.

\_\_\_\_\_. (1949). Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je telle qu'elle nous est révélée dans l'expérience psychanalytique. In: \_\_\_\_\_. *Écrits*. Paris: Seuil, 1966, p. 93-100.

\_\_\_\_\_. (1953). Some reflections on the ego. *International Journal of Psychoanalysis*, v. 34, p. 11-17.

\_\_\_\_\_. (1953-1954). *Le séminaire, livre I: les écrits techniques de Freud*. Paris: Seuil, 1975.

\_\_\_\_\_. (1954-1955). *Le séminaire, livre II: le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*. Paris: Seuil, 1978.

\_\_\_\_\_. (1955-1956). *Le séminaire, livre III: les psychoses*. Paris: Seuil, 1981.

\_\_\_\_\_. (1956-1957). *Le séminaire, livre IV: la relation d'objet*. Paris: Seuil, 1994.

\_\_\_\_\_. (1957-1958). *Le séminaire, livre V: les formations de l'inconscient*. Paris: Seuil, 1998.

\_\_\_\_\_. (1960). "Subversion du sujet et dialectique du désir dans l'inconscient freudien". In: \_\_\_\_\_. *Écrits*. (p. 793-827). Paris: Seuil, 1966.

\_\_\_\_\_. (1960-1961). *Le séminaire, livre VIII: le transfert*. 2e éd. corr. Paris: Seuil, 2001.

\_\_\_\_\_. (1964a). Position de l'inconscient. In: \_\_\_\_\_. *Écrits*. Paris: Seuil, 1966. p. 829-850.

\_\_\_\_\_. (1964b). *Le séminaire, livre XI: les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*. Paris: Seuil, 1973.

\_\_\_\_\_. (1967-1968). *Le séminaire, livre XV: l'acte psychanalytique*. Association Freudienne Internationale (publication hors commerce).

LAING, R. D. *O eu dividido*. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 1982.

*OS PRÉ-SOCRÁTICOS*. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

## THE DUALITY OF THE IMAGINARY, BETWEEN EROS AND THANATOS

**ABSTRACT:**

This article discusses the link between imaginary ambiguity and drive duality in Lacan. The relationship between the child and his specular image, or between the child and his comrades, waves from identification to rivalry. The articulation between imaginary and drive implies two possibilities as well: the imaginary helps to channel the libido to its objects, serving the life drive (Eros), and assumes rigid and aggressive aspects, serving the death drive (Thanatos). This occurs because identification and rivalry echo in the imaginary the Freudian drive dualism, which Lacan endorses.

**KEYWORDS:** Imaginary. Drive. Eros. Thanatos.

**LA DUALITÉ DE L'IMAGINAIRE, ENTRE ÉROS ET THANATOS**

**RESUME:**

Cet article examine le lien entre l'ambiguïté de l'imaginaire et la dualité de la pulsion chez Lacan. La relation de l'enfant avec son image spéculaire et avec ses copains oscille entre l'identification et la rivalité. L'articulation entre l'imaginaire et la pulsion comprend également deux possibilités: l'imaginaire permet de canaliser la libido vers ses objets, au service de la pulsion de vie (Éros), et assume des aspects rigides et agressifs, au service de la pulsion de mort (Thanatos). Cela se passe parce que l'identification et la rivalité apportent, dans l'imaginaire, l'écho du dualisme pulsionnel freudien, endossé par Lacan.

**MOTS-CLES:** Imaginaire. Pulsion. Éros. Thanatos.

Recebido em 07/04/2012

Aprovado em 29/05/2012

©2012 *Psicanálise & Barroco em revista*

[www.psicanaliseebarroco.pro.br](http://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](http://www.memoriasocial.pro.br/proposta-area.php)

[revista@psicanaliseebarroco.pro.br](mailto:revista@psicanaliseebarroco.pro.br) [www.psicanaliseebarroco.pro.br/revista](http://www.psicanaliseebarroco.pro.br/revista)

## TORNAR-SE ANALISTA

*Lavinia Carvalho Brito Neves\**

### **RESUMO:**

O artigo aborda a especificidade da formação do psicanalista, seus impasses e vicissitudes como parte do processo de análise pessoal e da passagem de analisante a analista. O fim da análise como possibilidade de encarnação do objeto a, causa de desejo, tendo em seu horizonte o desejo do analista como suporte. E o real da experiência psicanalítica, apontando para uma formação infinita e permanente.

**PALAVRAS-CHAVE:** Formação do psicanalista. Final de análise. Desejo do analista

---

\* Psicanalista, Mestre em Pesquisa e Clínica em Psicanálise pela UERJ, professora do Centro Universitário Barra Mansa e do curso de Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica da Universidade Severino Sombra.

Por mais que existam diferenças e discordâncias no que diz respeito à formação do psicanalista, a análise pessoal constitui uma unanimidade. Tal colocação desperta o interesse porque à primeira vista poderia se pensar que é na prática que se dá o essencial da formação do analista, enquanto a ênfase é colocada justamente na posição de analisando. Nesse sentido, é interessante evocar uma história contada pelo próprio Freud em *A questão da análise leiga* acerca de uma pessoa que ao candidatar-se a uma vaga de ama de crianças foi perguntada se sabia cuidar de bebês, ao que ela respondeu: “Naturalmente, afinal de contas, eu própria já fui bebê” (Freud, 1926, p. 188). Tal história poderia ser vista com graça por qualquer pessoa, mas aqui assume uma conotação bastante séria, uma vez que ela tange uma condição indispensável ou mesmo a mais importante da formação do analista: a análise pessoal. Freud (1926) é claro ao dizer que a experiência da análise imprime ao analista uma agudeza em ouvir o que está inconsciente e recalcado e proporciona a ele receber o material analítico sem preconceitos. No mesmo texto, em que defende a prática de analistas não-médicos, ele desloca a questão da formação do plano acadêmico e ressalta a importância da análise na formação do psicanalista dizendo que:

é somente no curso dessa auto-análise (como é confusamente denominada) quando eles realmente têm a experiência de que sua própria pessoa é afetada- ou, antes, sua própria mente- pelos processos afirmados pela análise, que adquirem as convicções pelas quais são posteriormente orientados como analistas. (Freud, 1926, p. 194).

Anos antes, em sua coleção de artigos dedicados à técnica da Psicanálise, escritos entre os anos de 1911 e 1915, Freud dedica diversos textos à questão da transferência e ainda em 1939, em um dos seus últimos escritos, continua a problematizá-la ao mencionar que “o que se aprende na transferência não se esquece” (Freud, 1939). Daí depreendemos que ocorre um aprendizado no próprio âmbito do dispositivo analítico – entendendo dispositivo analítico como um lugar estrutural em que um analista estabelece um modo inteiramente peculiar de conduzir o trabalho com o analisante. Nesse sentido, é importante observar que tal “aprendizado” é da ordem da elaboração, que em nada tem a ver com uma reflexão intelectual. Trata-se de um trabalho pulsional que opera uma mudança do ponto de vista econômico no aparelho psíquico.

A psicanálise, talvez, seja a única prática em que é exigido do praticante que ele tenha experimentado “o outro lado”. Na verdade, quando dizemos exigência, estamos nos

referindo a algo da ordem de uma imposição natural que se coloca para todo aquele que é atravessado pela experiência do inconsciente e não uma exigência formal. Qualquer exigência nesse sentido aponta para uma concepção de formação do analista baseada num funcionamento burocrático, iniciacionista e tecnicista, onde o rigor é degradado em rigidez. A própria prática impõe ao psicanalista que ele tenha estado no lugar de analisante.

Todavia, é importante ressaltar que não se trata de estabelecer uma empatia com seus futuros pacientes, ou seja, de obter um status de “curador ferido”, em que a tônica do “eu sei o que você está passando” elevaria a identificação a um nível exacerbado. Tampouco diz respeito a uma ideia deformada e amplamente difundida pelo senso comum de que o psicanalista deve ter feito análise para se “livrar” dos próprios problemas e só então estar apto a praticar a psicanálise e “ajudar” nos problemas dos outros. Tal concepção ingênua concebe a psicanálise como uma espécie de vacina e desconsidera totalmente a função do analista, uma vez que o mantém no lugar de sujeito, impedindo que ele desempenhe a função de causar o desejo a partir de uma operação feita do lugar de objeto, função que lhe é própria. Tudo isso está calcado numa ideia psicologizante da psicanálise, onde o que está em cena são os pensamentos e sentimentos conscientes do analista.

Aqui cabe uma digressão, pois a psicanálise tomada como referencial pretende justamente ir mais além do nível consciente dos processos mentais e investigar as motivações e desejos inconscientes que estão por trás do plano meramente comportamental ou mesmo racional. A grande descoberta da psicanálise e também o maior choque promovido por ela foi operar uma terceira ferida narcísica na humanidade<sup>1</sup>, segundo a qual o homem não é regido pela razão, mas pelo inconsciente, que o determina sem que ele saiba porquê. O inconsciente, embora tenha sido banalizado pelo senso comum como aquilo que está nas “profundezas” da mente, foi desmistificado sobretudo a partir do ensino de Lacan e sua ênfase na articulação do inconsciente com o significante. Na verdade, em seu seminário XXII, no ano de 1974, quando trabalhou RSI<sup>2</sup>, Lacan diz que retirou da obra de Freud os elementos para formular os três registros – real, simbólico e imaginário. De acordo com Jorge (2000), é possível dizer que os três registros estavam presentes na obra de Freud, mas não estavam nomeados, cabendo a Lacan fazer isso. Assim, durante um período de sua produção, Freud aborda enfaticamente a

---

<sup>1</sup> Freud fala das três feridas narcísicas da humanidade. A primeira ferida foi causada por Galileu Galilei, ao formular sua teoria heliocentrista e deslocar o homem como centro do universo; a segunda ferida narcísica foi causada por Charles Darwin com a teoria da Evolução, a qual defendia que o homem descendia do macaco e não de Deus e a terceira ferida narcísica foi causada pelo próprio Freud e a formulação do inconsciente, o qual rompe com a ideia de homem racional, senhor de seus atos.

<sup>2</sup> Inédito no Brasil.

influência do inconsciente como corriqueira, fazendo parte da vida das pessoas. Isso fica patente se considerarmos obras como *A interpretação dos sonhos* (1900), *A psicopatologia da vida cotidiana* (1901), *Os chistes e sua relação com o inconsciente* (1905) e *A significação antitética das palavras primitivas* (1910), todas do início do século XX, onde é possível reconhecer claramente a tese de Lacan do “inconsciente estruturado como uma linguagem”. Se Freud deixa isso indicado, Lacan é bastante eloquente ao afirmar que o inconsciente não está nas profundezas, mas sim na superfície, na linguagem. O inconsciente não está lá longe, está esperando pelo trabalho de análise, pois é somente por meio do acionamento pela palavra que um significante, articulado a outro, é passível de produzir significação.

Toda esta digressão tem como objetivo enfatizar que a formação do analista, e mais especificamente a análise com sua dimensão essencial, não fazem parte de algo que possa ser ensinado, no sentido acadêmico do termo. Da mesma forma, a análise, como condição *sine qua non* para se tornar analista, não deve ser entendida como uma mera obrigação burocrática, mas como algo da ordem de uma exigência ética própria a tudo que diz respeito ao desejo em psicanálise.

Se dizemos com Lacan que é somente na análise que se produz um analista, é porque somente no âmbito da experiência analítica que o sujeito, o analisante, vai passar pelas operações que darão a ele a condição de possibilidade de ocupar o lugar de analista e sustentar-se nessa posição.

O fim da análise implica que o analisante tenha se deslocado do lugar de sujeito, a partir do qual ele falava, para se prestar à função de objeto causa de desejo para outro que ele se dispõe então a ouvir. Tal posicionamento não diz respeito a algo da esfera do querer, não faz parte do âmbito da escolha, o que novamente evocaria um referencial consciente. Daí a importância de se fazer uma diferenciação precisa entre “desejo de ser analista” e “desejo do analista”. O desejo de ser analista é como qualquer outro desejo ligado ao fantasma. Isso quer dizer que ele entra como mais um na série de deslizamentos que o sujeito opera, passando de objeto a objeto ao longo da vida. Nesse sentido, é possível dizer que ele se apresenta através da demanda do sujeito: “quero ser analista”. O desejo do analista, por sua vez, diz respeito a uma categoria operacional, ou seja, é aquilo que Lacan definiu como o que sustenta o analista em seu lugar e do qual falaremos mais detalhadamente adiante. É possível dizer que a passagem de analisante a analista não se situa no domínio da escolha consciente porque ela consiste no resultado, numa consequência de um processo de análise levado a termo, daí Lacan dizer que todo final de análise produz um analista, quer ele venha

ou não a ser praticante da psicanálise. Mas paradoxalmente isso comporta uma dimensão de escolha no sentido do consentimento dado pelo sujeito àquilo que o determina desde um ponto mais além de seu controle e poder de deliberação conscientes.

A análise pessoal constitui, junto com o estudo teórico e a supervisão, os três elementos do chamado tripé da formação do analista. O estabelecimento de um protocolo de formação do analista pela IPA teve como causa precipitante o diagnóstico de câncer recebido por Freud, o qual não imaginava, assim como seus seguidores, que ele viveria ainda muitos anos produtivos. No entanto, após sua morte, algumas sociedades de Psicanálise passaram a apresentar uma forma de organização que fez com que se fechassem em si mesmas e passassem a funcionar segundo um mecanismo burocrático que favorecia o prestígio e o dogmatismo, inclusive no que diz respeito a análise pessoal do analista, chamada “análise didática”.

Tal modelo de formação do analista recebeu uma série de críticas, mas Lacan se destaca dos críticos anteriores por propor novas ideias acerca do problema da formação do analista. Didier-Weill (2006) aponta três textos que, segundo ele, marcam a evolução da posição de Lacan em relação a esta questão. O primeiro deles é *Situação da psicanálise e formação do psicanalista em 1956*, momento em que Lacan expressa de maneira mordaz suas críticas em relação ao funcionamento da formação. O segundo texto, referente à fundação da Escola Francesa de Psicanálise é o *Ato de fundação de 21 de junho de 1964*, escrito oito anos mais tarde. Tal texto reflete um outro cenário, no qual Lacan, já expulso da Sociedade Francesa de Psicanálise tenta alicerçar sua própria Escola. E, finalmente, a célebre *Proposição de 9 de outubro de 1967 sobre o psicanalista da Escola*, onde é introduzida não só uma noção chave do ensino de Lacan segundo a qual “o psicanalista só se autoriza por si mesmo”, mas também a proposição do passe. Na realidade, é importante observar que existem duas versões da Proposição, sendo que uma delas enfatiza a proposta do passe e introduz uma alteração no aforisma de Lacan transformando-o em “o analista só se autoriza por si mesmo e por alguns outros”<sup>3</sup>.

Vamos aqui nos deter no terceiro texto mencionado, onde Lacan revoluciona a concepção de formação, até então baseada no clássico tripé análise pessoal, estudo da teoria e supervisão, para formalizá-lo segundo outra lógica que introduz a *raccord* Psicanálise em

---

<sup>3</sup> Embora o passe tenha sido formulado na *Proposição*, esta frase de Lacan foi proferida no Seminário livro 21 *Les non dupes errent*, de 1974.

intensão – que não se refere senão à análise didática – e Psicanálise em extensão – a qual trata de presentificar a Psicanálise no mundo (Lacan, 1967).

É importante ressaltar que para alguns autores, como Marco Antonio Coutinho Jorge (2006), Lacan de modo algum rompeu com a tradição clássica no que diz respeito ao tripé da formação, mas introduziu um questionamento radical em cada um de seus elementos. Uma primeira problematização feita por Lacan pode ser observada quando ele declara nunca ter falado em formação do analista e sim em formações do inconsciente, enquanto passa a falar em seus seminários que seu ensino visa produzir efeitos de formação. Ao dizer que nunca falou em formação do psicanalista e sim em formações do inconsciente, Lacan parece reafirmar a única via pela qual um analisante torna-se analista, ou seja, sua análise pessoal. E o material da análise é constituído de sonhos, chistes, atos falhos, ou seja, derivados do recalcado aos quais Freud chamou de formações do inconsciente.

No que diz respeito aos três elementos do tripé, de uma maneira geral, é possível dizer que a principal modificação introduzida por Lacan foi devolver ao domínio da escolha o que havia passado para o domínio da obrigação com a formação instituída pela IPA. A análise pessoal, considerada o aspecto mais importante da formação, encontrou na proposição do passe uma relativização da afirmação segundo a qual o analista só se autoriza por si mesmo (Quinet, 2000).

Num primeiro momento a afirmação segundo a qual “o analista só se autoriza por si mesmo”, sugere que ninguém, a não ser o próprio analista, pode dizer se ele é ou não passível de ocupar esta função, ou seja, ninguém pode autorizá-lo a não ser ele mesmo. Mas ao mesmo tempo não se trata da “própria pessoa” autorizar-se, pois não é algo que se passa ao nível do eu e dizer “pessoa” remete diretamente a uma referência egóica.

O analista se autorizar por si mesmo poderia trazer grande conforto àqueles que pretendem “ser analistas”, uma vez que são eles mesmos quem decidem quando o são, não dependendo de nenhum aval, certificado, diploma ou coisa parecida. No entanto, para aqueles que pretendem trilhar o caminho deixado por Freud e seguir o ensino de Lacan, o comprometimento com a ética da Psicanálise impõe uma árdua tarefa. Nesse sentido, é justamente essa “liberdade” para se autorizar que pode constituir um ponto de impasse no percurso de quem se propõe a isso. Assumir este ato é muito mais difícil do que frequentar um curso de formação, cumprir todos os requisitos necessários e sair formado. Isso sim dá tranquilidade a alguém cuja implicação não esteja em primeiro lugar, pois é no mínimo de se estranhar que possa haver um psicanalista formado, no sentido em que encontramos no

dicionário. O formar do dicionário refere-se a facilitar a formatura, estabelecer, fixar, determinar. E mais: amoldar, educar, instruir, amestrar, entre outras acepções do termo que denotam algo pronto, terminado, aprendido a partir de técnicas e procedimentos. Se existe algo que constitui outra peculiaridade da Psicanálise é o fato de que nenhuma técnica pode ser ensinada como garantia. É a partir de sua prática e de seu desejo que alguém pode se autorizar.

Por outro lado, existem autores que consideram as inovações feitas na formação do analista por Lacan uma verdadeira ruptura com o tripé clássico análise pessoal, ensino teórico e supervisão. A invenção de uma outra lógica – Psicanálise em intensão e Psicanálise em extensão – coloca a formação em um outro patamar em que não vigora uma divisão entre três pólos distintos. Ao contrário, trata-se de uma relação moebiana<sup>4</sup>, ou seja, uma continua na outra sem, no entanto, reduzir-se à outra. Elia observa que Lacan parte da palavra extensão, e fazendo uso do termo “tensão”, produz um neologismo: intensão (Elia, 2001). Assim, a Psicanálise em intensão é o momento de adjunção entre as duas que faz tender o discurso psicanalítico para dentro e a Psicanálise em extensão é o outro momento de adjunção que faz o discurso analítico tender para fora. É importante ainda observar que não se trata de uma oposição, ambas são regidas pela mesma lógica, pelas mesmas categorias conceituais que regem o discurso analítico.

Na verdade, mesmo se considerando a análise pessoal, o estudo da teoria e a supervisão, não existe aí uma distinção nítida. Cada um destes aspectos interfere e se articula com os outros, denotando a continuidade proposta por Lacan ao cunhar o que ele chamou de Psicanálise em intensão e Psicanálise em extensão. A formação do analista é o que melhor articula esta continuidade, uma vez que há a análise pessoal ou didática na esfera da Psicanálise em intensão e a proposta de comunicar o que foi esta análise à Escola através do passe, na esfera da Psicanálise em extensão. Além disso, a formação do analista articula o que Lacan formulou no Ato de fundação como Psicanálise pura e Psicanálise aplicada. Isto quer dizer que ela articula a Psicanálise enquanto didática, ou seja, enquanto forma de preparar novos operadores, com a Psicanálise enquanto clínica, pois o analisando está aí na posição de candidato a analista sem deixar de ser paciente.

---

<sup>4</sup> Referência à Banda de Moebius, figura geométrica tridimensional, obtida com meia torção dada a uma tira de papel, por exemplo, para depois se tomar as duas extremidades e juntá-las. Fazendo isso é possível percorrer os dois lados da banda ininterruptamente. Ficou conhecida como Banda de Moebius em homenagem ao matemático que criou a fórmula para representá-la e estudou suas propriedades singulares. Ficaria restrita ao campo da Matemática se Lacan não a tivesse trazido para a Psicanálise, ganhando destaque como representação de nossa psiquê.

É interessante pensarmos como a formação do analista possui peculiaridades, uma vez que não existe primeiro a formação e depois a prática, ou seja, as duas coisas ocorrem ao mesmo tempo. No que diz respeito à passagem de analisante a analista, o conceito de *a posteriori* introduzido por Freud aparece com grande força, quando consideramos a formação, ou como preferimos chamar, o tornar-se analista. Optamos por “tornar-se” pela impossibilidade de precisar um final da formação, de forma que o analista está se tornando analista todos os dias, a cada momento em que ouve um analisante, desde quando se autorizou, ou melhor, desde quando, no só depois, percebeu que havia se autorizado.

## Referências

DIDIER-WEILL, A. “A questão da formação do psicanalista para Lacan”. In: \_\_\_\_\_. *Lacan e a formação do psicanalista*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2006.

ELIA, L. (2001). *A relação analista-Escola como exigência de uma estrutura* (Trabalho do Laço Analítico Escola de Psicanálise para as jornadas Psicanalíticas de Convergência em Florianópolis, em maio de 2001, organizada pela Maiêutica Florianópolis – Instituição Psicanalítica, reunindo associações brasileiras de psicanálise integrantes de Convergência Movimento Lacaniano para a Psicanálise Freudiana).

FREUD, S. (1926). “A questão da análise leiga”. In: \_\_\_\_\_. *Edição Standard Brasileira das Obras completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1996, vol. XX.

\_\_\_\_\_. (1939). “Esboço de Psicanálise”. In: \_\_\_\_\_. *Edição Standard Brasileira das Obras completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1996, vol. XXIII.

JORGE, M. A. C. *Fundamentos da Psicanálise de Freud a Lacan*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000, vol. I.

\_\_\_\_\_. “Jacques Lacan e a estrutura da formação psicanalítica”. In: JORGE, M A. C. (Org.). *Lacan e a formação do psicanalista*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2006.

LACAN, J. (1967). Proposição de 9 de outubro de 1967 sobre o psicanalista da Escola. In: \_\_\_\_\_. *Outros Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

QUINET, A. *As 4+1 condições de análise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

## BECOME ANALYST

### ABSTRACT:

The article discuss the specificity of formation of the psychoanalyst, the deadlocks and events as part of the process of personal analysis and the passage of the analysand to analyst. The end of the analysis as a possibility of encarnation the object *a*, cause of desire, having on the horizon the desire of the psychoanalyst as support. And the actual psychoanalytic experience pointing to an infinite and permanent formation.

**KEYWORDS:** Formation of the psychoanalyst. End of analysis. Desire of the psychoanalyst.

## DEVENIR ANALYSTE

### RÉSUMÉ:

L'article aborde le parcours de la formation de l'analyste, ses impasses et ses vicissitudes dans leur rapport à l'analyse personnelle et du passage de l'analysant à l'analyste. Le fin de l'analyse comme possibilité de l'encarnation de l'objet *a* cause du désir ayant dans son horizon le désir du psychanalyste comme support. Et le réel de l'expérience analytique, impliquant une formation infinie et permanente

**MOTS-CLÉS:** Formation de l'analyste. Fin de l'analyse. Désir du psychanalyste.

Recebido em: 23/04/2012

Aprovado em: 07/05/2012

©2012 *Psicanálise & Barroco em revista*

[www.psicanaliseebarroco.pro.br](http://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](http://www.memoriasocial.pro.br/proposta-area.php)

[revista@psicanaliseebarroco.pro.br](mailto:revista@psicanaliseebarroco.pro.br) [www.psicanaliseebarroco.pro.br/revista](http://www.psicanaliseebarroco.pro.br/revista)

# THEODOR W. ADORNO E A ESPERANÇA NO PROGRESSO<sup>1</sup>

*Sandra Faria de Resende Nascimento\**

*Kety Valéria Simões Franciscatti\*\**

## RESUMO:

Este texto busca tecer algumas articulações entre a noção de progresso apresentada por Theodor W. Adorno e a noção de esperança, a partir de uma perspectiva filosófica. Ainda que Adorno não apresente em seus textos um estudo específico sobre a esperança, toda a sua obra indica a necessidade de que uma transformação ocorra no percurso do esclarecimento, em seu progresso. Atento aos percalços objetivos e subjetivos deste caminho, Adorno indica que a esperança no progresso *per se* é uma desesperada alternativa, pois ele depende de um redimensionamento da razão e de suas certezas. Esse movimento do autor carrega consigo *algo de esperança* e abre, nesse sentido, espaço para que a esperança seja pensada não mais como um elemento transcendente, individualizado ou inerente, mas como algo que deve ser analisado a partir das relações estabelecidas entre indivíduo, sociedade, natureza e cultura.

**PALAVRAS-CHAVE:** Esperança. Progresso. Esclarecimento. Teoria Crítica da Sociedade.

---

<sup>1</sup> Este texto foi apresentado como parte de um dos capítulos da dissertação intitulada “Os caminhos da esperança em meio ao progresso do esclarecimento: Os novos filhos de Ítaca”. A dissertação foi defendida em 2012 e teve orientação da Profa. Dra. Kety Valéria Simões Franciscatti.

\* Psicóloga, Mestre em Psicologia pela Universidade Federal de São João Del-Rei (UFSJ). E-mail: sand.resende@gmail.com

\*\* Psicóloga, Doutora em Psicologia Social pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUCSP), professora do curso de Psicologia e do Programa de Mestrado em Psicologia da UFSJ. E-mail: kety.franciscatti@gmail.com

“Será que o progresso rumo à felicidade pode ser medido pela rarefação do grupo de companheiros de viagem?”

Zygmunt Bauman, *A arte da vida*

Pronunciamos frequentemente a palavra “esperança” em nosso cotidiano – sempre temos esperança de que algo se *realize* –, o que nos leva a concluir, precipitadamente, que muito conhecemos sobre o seu conteúdo. Mas basta dar um passo em sua direção para reconhecermos, com espanto, que a delicadeza de sua sonoridade se contrasta com a intensa penumbra que a envolve. Neste empreendimento, Theodor W. Adorno, filósofo e sociólogo da chamada ‘Escola de Frankfurt’, desvela e indica alguns caminhos. Um deles é a relação entre esperança e progresso, que aqui buscamos circunscrever.

Ao longo de sua obra, Adorno não se detém especificamente no estudo da esperança. Ao dizer sobre as configurações sociais e individuais constituídas historicamente e sobre como estas se articulam na atualidade, Adorno tece pequenas observações sobre a esperança e seus portadores. Em um desses trechos, juntamente a Max Horkheimer, escreve: “quem fica privado da *esperança* não é a existência, mas o saber que no símbolo figurativo ou matemático se apropria da existência enquanto esquema e a perpetua como tal” (Adorno; Horkheimer, 1947a, p. 34; grifo nosso).

Em resposta à afirmação do grande filósofo da esperança, Ernst Bloch, de que *a esperança é um princípio*<sup>3</sup>, Adorno (1960) argumenta que *a esperança não é um princípio*, tendo em vista a preponderante regressão do indivíduo em meio ao progresso do esclarecimento. Se é o saber quem carece de esperança e se o progresso do esclarecimento impede a manifestação da esperança enquanto elemento transformador presente no homem, tais indicações são suficientemente instigantes para que aqui voltemos um olhar mais aprofundado para a relação existente entre o progresso – especificamente, diz-se aqui do *progresso do esclarecimento* – e a esperança.

A proposição inicial de Adorno em seu texto *Progresso* (1969) acerca do termo homônimo é contrária à ideia de uma categorização do mesmo: “o conceito de progresso, mais ainda que outros, desfaz-se com a especificação daquilo que propriamente se quer dizer com ele: o que progride e o que não progride” (p. 37). Qualquer definição estanque o

<sup>3</sup> Para Bloch (1959), a esperança é um afeto expectante que alimenta a transformação do homem através do pensamento engajado. Ele circunscreve a esperança no campo da consciência utópica e dos sonhos diurnos, considerando-a um *princípio* que impele o homem a sonhar e agir por um mundo melhor.

aprisiona e o sabota, deixando os tempos esclarecidos, tão carentes dele, sem esperança de sua aparição.

Adorno apresenta articulações que abarcam e complexificam o conceito – em sua potencialidade, o *progresso* não está dissociado daquilo que lhe dá corpo, ou seja, sua reflexão remete aos rumos da humanidade e à possibilidade de que se evite a sua destruição. Para dizer da referência do progresso à totalidade, Adorno incursiona no projeto kantiano da vinculação do progresso à ideia de realização do homem, no sentido de que a consecução dos propósitos da natureza relativos à humanidade – o seu desenvolvimento – depende da execução da mais elevada tarefa deixada pela natureza aos homens: uma constituição civil perfeitamente justa, “que permite a máxima liberdade e, conseqüentemente, um antagonismo geral de seus membros e, portanto, a mais precisa determinação e resguardo dos limites dessa liberdade” (p. 38).

Entretanto, para Adorno (1969), a totalidade volta-se contra o progresso: não o progresso da humanidade constituída que caminha para o seu próprio avanço, mas da humanidade que caminha para a sua extinção. Ele observa que, tal como se pode entender com a proposta de Walter Benjamin, mesmo o progresso tendenciosamente tomado como um progresso político não deixou de ser o progresso da humanidade e da sobrevivência da espécie. Mas a história universal, para Benjamin, é irrecuperável, e a totalidade limitadora por ela constituída não abarca qualquer progresso; sua forçada unidade, através da coerção de todos os homens a um mesmo princípio limitador, é ao mesmo tempo totalitária e particular, solidamente esquadrinhada no conceito burguês de história da humanidade.

Que o progresso tenha sido associado à redenção, seja na ideia cristã da humanidade que caminha rumo ao céu ou na proposta iluminista da humanidade rumo a si mesma, é resultado dessa linearidade harmônica da história, o seu fantasioso *telos*. O combate entre o reino terrestre e o reino celestial, do pensamento agostiniano, trouxe a ideia de redenção definitivamente para junto da história, numa tensão cuja finalidade última é a supressão do mundo histórico, conforme o plano divino. O progresso é o que aparece em cada movimento, o desenrolar da história é realçado, em cada detalhe, como a caminhada para a sua finalidade. Para Adorno, na mediatização do progresso na história, esta passa a ser idolatrada e o progresso é inibido por si próprio.

O conceito de progresso seria vazio sem o seu conteúdo social e histórico, sem as facticidades e sem a própria ideia de progresso iluminista de afastamento do medo

mediante a elevação do homem por meio da razão. Por outro lado, o progresso não está diluído na sociedade e não lhe é idêntico:

O conceito de progresso é filosófico na medida em que, enquanto articula o movimento social, ao mesmo tempo se lhe contrapõe. Surgido socialmente, ele reclama uma confrontação crítica com a sociedade real. O momento da *redenção*, por mais secularizado que seja, não pode ser apagado dele. (Adorno, 1969, p. 44; grifo nosso).

A redenção à qual se refere Adorno relaciona-se à frequentemente mencionada necessidade de *reconciliação da natureza*, que remete não a um literal retorno a um estado anterior à civilização e à cultura, mas a um estado a ser alcançado dentro destas. O apelo à reconciliação nutre-se da nostalgia voltada para um tempo distante, no qual homem e natureza teriam vivido em harmonia, tempo em que teria sido possível haver felicidade, liberdade e esclarecimento, sem que este último apresentasse sua face dominadora. A ‘memória’ desse estado, que é contrário à dominação presente, traz consigo a esperança de que essa condição seja estabelecida no futuro. Assim, os termos redenção e salvação dizem respeito a essa espera pela salvação da humanidade através da reconciliação entre os homens e a natureza (que inclui sua própria natureza).

Entretanto, voltando à contradição presente no progresso, Adorno (1969) a indica ao dizer que o progresso, enquanto carrega consigo a ideia de reconciliação com a natureza, contém em si a dominação. Mesmo quando é parte do plano divino, o progresso controla a natureza interna e externa do homem, e a opressão que ele exerce reproduz esse antagonismo. A identidade do espírito dominador é afirmada, enquanto que a do oprimido sofre uma injustiça que é passada adiante através da resistência. Tudo avança no todo, exceto ele mesmo. Este permanece imóvel, pois está desfigurado pelo pensamento e nada conhece além de si próprio. A proposição kantiana de que a reconciliação é justamente o seu contrário, isto é, a submissão da dominação da natureza à própria natureza, o envolvimento do progresso na servidão que tenderia à liberdade, revela o seu antagonismo. Ao tornar a natureza absoluta e sendo capaz de gerir o homem com o mesmo poder de espírito do homem, a possibilidade de reconciliação permanece como primado do sujeito.

Para Adorno, quando Kant mais se aproxima da ideia de reconciliação, sugere uma sociedade que esteja ligada a um poder irresistível, que evoca a dialética do progresso. Mas se o progresso da humanidade evoca a figura de um gigante que acorda depois de um profundo sono e sai desembestado a destruir o que lhe aparece no caminho, ainda sim é neste

despertar que revela sua potencialidade. Ele adquire sentido quando extrapola a sua própria dinâmica: ao quebrar o ciclo do curso natural da vida dos homens, pode-se dizer que o progresso se inicia exatamente onde o antigo pensamento determinaria o seu término.

Progresso significa sair do encantamento – também o do progresso, ele mesmo natureza – à medida que a humanidade toma consciência de sua própria naturalidade, e pôr fim à dominação que exerce sobre a natureza e, através da qual, a da natureza se prolonga. (Adorno, 1969, p. 47).

O gigante desembestado do progresso, ao mesmo tempo em que destrói o que vê pela frente, movimenta e modifica o que está à sua volta. Mas ao lograr ultrapassar o encantamento mítico, o esclarecimento – historicamente reconhecido como sinônimo de *progresso* – traz consigo a regressão ao mito. Nas palavras de Adorno e Horkheimer (1947a),

[...] em suas figuras, a mitologia refletira a essência da ordem existente – o processo cíclico, o destino, a dominação do mundo – como a verdade e abdicara da *esperança*. Na pregnância da imagem mítica, bem como na clareza da fórmula científica, a eternidade do factual se vê confirmada e a mera existência expressa como o sentido que ela obstrui. (p. 34; grifo nosso).

Assim, se o futuro já está traçado graças à pretensa clareza da razão e da ciência, não há espaço para o novo, pois ele mesmo já está pré-determinado. O novo nada mais é do que o já ocorrido, o antigo, o que já foi alcançado.

Essa imagem do progresso, para Adorno (1969), aparece no conceito nietzschiano de *decadência*. Cabe abrir um pequeno parêntese, nesse momento, para que este conceito seja mais bem situado. De acordo com Diogo Bogéa (2010), Friedrich Nietzsche dedicou-se, principalmente em suas últimas obras<sup>4</sup>, ao conceito de decadência. Em *Vontade de poder*, Nietzsche (1906) diz que entre os tipos mais gerais de decadência estão o estado de degeneração e o esgotamento, hábitos que se expandem a todas as dimensões: indivíduo, sociedade, arte, política, filosofia. Há um enfraquecimento dos desejos, das percepções e sensações, o que resulta na fortificação de crenças, na vergonha ao que é natural e na renúncia à resistência. Conforme sintetiza Bogéa (2010), para Nietzsche, a decadência é a fraqueza que

---

<sup>4</sup> *Crepúsculo dos Ídolos*, *O Anticristo*, *O Caso Wagner* e *Ecce Homo*, publicados em 1888, e *Vontade de Poder* (1906), publicação póstuma.

se faz como objetivo. Assim, a medida que os homens tomam para combater esse enfraquecimento é a sua justificação e moralização, o que ainda mais a intensifica, num movimento de uniformização da sociedade que zela pelo ‘bem-estar’ da maioria.

No texto *Fragmentos de uma teoria do criminoso*, Adorno e Horkheimer (1947e) apresentam algo próximo a essa decadência quando escrevem: “os prisioneiros são doentes. Sua fraqueza colocou-os numa situação que já havia atacado e continua a atacar o corpo e o espírito. A maioria deles já estava doente quando cometeram o crime que os jogou na prisão [...]” (p. 187). A sua constituição e as circunstâncias levam o criminoso a retornar a violência sofrida ao seu agressor, ou ainda, de forma obtusa e arbitrária, a qualquer um. Como doentes que são, “[...] eles só conseguem falar da sua doença” (p. 187). Ao invés de impor-se e diferenciar-se, o homem perde-se em seu ambiente, regride à natureza. Há alguma semelhança entre a ideia de decadência formulada por Nietzsche e a fraqueza pela qual o criminoso é tomado. Mas se no criminoso prevalece a “negação desprovida de resistência” (p. 187), na arte o movimento é contrário. O trabalho da arte e o crime são semelhantes na negação da dominação e da barbárie sustentada pela forma atual da divisão do trabalho, porém, a negação desprovida de resistência do criminoso lhe torna conivente ao mecanismo de destruição. A negação sem resistência não se fundamenta na espera paciente e na ação pela transformação e, por não distinguir de onde vem o sofrimento, o criminoso projeta todo o medo e insegurança no outro, destruindo-o.

Se por um lado os rumos da história da humanidade caminham para a ruína do homem – o seu enfraquecimento em todos os sentidos, a sua mortificação – por outro, Adorno (1969) destaca um trecho escrito por Peter Altenberg que diz da revolta de transeuntes quando, ante a visão de cavalos sendo maltratados pelos cocheiros, fora de si, irão ao crime e abaterão a tiros seus agressores<sup>5</sup>. A poesia de Altenberg indica a crueldade contida no maltrato aos animais e revela outra face da decadência: o que poderia ser considerado uma desnecessária importância com o que não lhe diz respeito, e mais, como um sinal de fraqueza (e Adorno relata que certa vez Nietzsche desmaiou diante da cena de um cocheiro espancando seu cavalo), é o indício de que frente à pretenciosa superioridade da razão nada seria mais superior do que identificar-se à dor do animal espancado. Desse modo, a decadência – daqueles que desejam o fim da dominação da natureza – denuncia com o seu ‘irracionalismo’

---

<sup>5</sup> “O mau trato a cavalos. Cessará quando os transeuntes se tornarem tão irritáveis-decadentes que, fora de si, furiosos e desesperados, em tais casos, irão ao crime e abaterão a tiros os cocheiros de covardia canina. Não suportar mais a visão de maus tratos a cavalos é a façanha dos neurastênicos e decadentes homens do futuro! Até agora, ainda conseguiram ter a miserável força de não se preocupar com tais assuntos alheios.” (Altenberg, 1932, apud Adorno, 1969, p. 48).

a razão autoalienada, vê como miragem um progresso que ainda não chegou. Nas palavras de Adorno (1969, p. 49), “a decadência é o ponto nevrálgico onde a dialética do progresso é como que incorporada pela consciência”.

A esperança estaria então no homem decadente, que não vê sentido em seu mundo, que despreza a razão e não se adapta ao seu controle? Para Peter Altenberg, continua Adorno, a saída estaria na felicidade particular, pois aquele indivíduo que escapasse da irracionalidade da razão dominante abriria caminho – nesse caso, haveria um precursor – para a felicidade e evolução possível a todos os homens. Mas Adorno acrescenta: o progresso não apenas é o outro lado do movimento expansivo da dominação da natureza, como também pela dominação desta suscita o desenvolvimento da razão. Isso porque *somente a razão incorporada pelo sujeito do princípio da dominação, em sua negatividade, é capaz de eliminar a dominação*. Este é o elemento-chave para se entender a dialética do conceito de progresso, o que implica no entendimento da esperança. Não há na razão uma camada dominadora e uma camada reconciliadora, mas uma só razão que compartilha de todas as determinações destas. Aplicada a si própria, a razão pode libertar-se dessa terrível tendência à identidade. A autoconsciência dessa razão que carrega a dominação da natureza, assim como a queda na natureza, está na sua *abertura à práxis* – é esta que daria conta desse momento. Ao invés de se ver como absoluta, a razão se veria como um modo de comportamento e, assim, se romperia a ilusão de uma supremacia do espírito.

Neste mesmo sentido, não se pode dizer que não existe progresso e que jamais ele existirá. Adorno (1969) alerta que a ideia de um retorno do sempre igual é apresentada como sendo uma mensagem do Ser que deve ser obedecida, enquanto o caminho para a liberdade seria livrar-se dele. Mas, na evocação da norma a ser seguida, percebe-se o desespero histórico, que carrega a adaptação da doutrina do pecado original, a qual legitima a dominação por causa da corrupção da natureza humana. Se há censura do progresso como trivial e positivista – existem os que creem que o curso do mundo se opõe ao progresso –, ela própria recai no positivismo ao acreditar que o curso do mundo é a prova de que o plano cósmico não admite o progresso e que comete um grave erro quem não o abandona.

Assim, faz parte da dialética do progresso que os revezes históricos provocados pelo próprio progresso tragam condições para que os mesmos sejam evitados no futuro. Adorno lembra que aqueles que veem o naufrágio do *Titanic* como um golpe para o progresso se esqueceram que esse acidente suscitou medidas para evitar catástrofes imprevistas na navegação. Os obstáculos que se impõem ao progresso o levam para além de si mesmo, e

nisso o progresso deve receber o crédito que lhe é devido: os desastres provocados pelo progresso geralmente são remediados por sua própria via. Nesse sentido, o *progresso* da dominação da natureza não é desprovido de *esperança*, pois ambos compartilham não somente da proposta de afastamento da destruição última, mas da busca por formas de alívio do sofrimento persistente.

Se existe alguma ligação entre progresso e esperança, também é possível dizer que há relação entre ambos e a natureza interna dos homens. Porém, Adorno (1969) salienta que a natureza dos homens é apenas uma parte do progresso intramundano. A crença na interioridade como corretivo para a crença no progresso é falha, pois não é a perfectibilidade dos homens que o garante. Por outro lado, é falso o argumento de que não há o progresso porque ele não ocorre no interior dos homens, que a sociedade em seu processo histórico é imediatamente humana, com sua lei baseada naquilo que os homens são. O processo histórico da sociedade tem sua base na objetividade histórica do que foi realizado pelos homens, mas ganha independência frente a eles e se converte em segunda natureza. Em *Juliette ou esclarecimento e moral*, Adorno e Horkheimer (1947c) acrescentam que:

É vã a *esperança* de que a pessoa contraditória em si mesma e em via de desintegração não conseguirá sobreviver a muitas gerações, que o sistema tem que desmoronar com essa cisão psicológica, que a substituição mentirosa do individual pelo estereotipado há de se tornar por si mesma insuportável aos homens. Desde o *Hamlet* de Shakespeare, já se descobrira que a unidade da personalidade não passa de uma aparência. Hoje, as fisionomias produzidas sinteticamente mostram que já se esqueceu até mesmo de que já houve uma noção da vida humana (p. 129; grifo nosso).

Assim, se a interioridade dos homens não garante – ainda que seja em parte – o progresso, pode-se perder a esperança em uma formação dos indivíduos que leve a humanidade ao que deveria representar o progresso: uma tamanha resistência diante da degradação dos homens, alimentada pela cultura, que os faria alcançar a reconciliação com a natureza? Para Adorno (1969), o progresso tem seu momento mítico ao se dar por sobre a cabeça dos homens, mas não vale contestá-lo somente por ele não dar conta de seus objetos, que são os sujeitos. Para que a humanidade possa deter o constante sofrimento humano –

comparado por Schopenhauer à incessante roda de Íxion<sup>6</sup> – é preciso um potencial humano não inteiramente absorvido pela necessidade do movimento histórico, pensamento aproximado do formulado por Ernst Bloch sobre a esperança, exposto anteriormente. No entanto, essa esperança que se põe para além das configurações sociais, negando-lhes, se não pode ater-se resignadamente ao pesado sofrimento da humanidade, também não deveria iludir-se com a ideológica visão de um progresso que avança a todo vapor.

Ainda que a abertura do todo, da qual o progresso depende, não seja uma impossibilidade, o avanço nas esferas espirituais – como a arte, a ciência, a política – é mais complexo que o das forças produtivas materiais. Para Adorno, a dificuldade do espírito de transcender a esse estado de coisas mantém a ideologia reinante, e à medida que não é usado como peça do sistema, tudo o que consegue são tentativas desesperadas. Desse modo, a iniciativa de esperar por algo ontológico, subjetivamente espontâneo, que esteja fora da trama social, é recair em um otimismo desesperado. Também é ilusória e idealista esta *esperança*, apesar de nutrida (por desespero) neste momento histórico em que ela, a esperança, não tem e nem oferece apoio visível.

De acordo com Adorno (1969), se o espírito que existe para si mesmo progride, ele também participa da dominação da natureza, porque não está separado dela. Todos os progressos nos domínios culturais concernem ao domínio dos materiais, pois também extraem dele sua base, e o conteúdo de verdade do espírito não é indiferente a isso. Como exemplo, Adorno argumenta que um quarteto de Mozart é mais bem elaborado que uma sinfonia da Escola de Mannheim<sup>7</sup>. Por outro lado, observa que cabe pensar se a pintura da alta Renascença

---

<sup>6</sup> Em *Metafísica do Belo*, Schopenhauer (1818-20) escreve: “[...] é indiferente se o que nos movimenta é a esperança ou o temor, se perseguimos um bem ou fugimos de um mal, se nos esforçamos por um prazer ou se tememos uma desgraça. Tudo isso é essencialmente a mesma coisa [...] não importa em que figura isso ocorra. [...] O sujeito do querer, portanto, está sempre enredado no sofrimento: é Íxion atado à roda que não cessa de girar [...]” (p. 91).

Quanto à Íxion, consta na mitologia grega que este apaixonou-se por Dia, filha de Deioneu, a quem prometeu seus cavalos em troca da mão de Dia. Após o casamento, Íxion não apenas negou o presente ao seu sogro, como construiu uma câmara incendiária em seu palácio, armou um ardiloso encontro com seu sogro e o assassinou na câmara. Entretanto, Íxion arrependeu-se e o remorso fez com que ele enlouquecesse, saindo errante pelo mundo como mendigo. Não havia um ritual que o purificasse, já que nunca antes um mortal havia assassinado um membro de sua própria família. Zeus, que havia cometido crime semelhante, teve pena de Íxion, tirou-lhe a loucura e convidou-o a partilhar do banquete dos deuses. No banquete, embriagado pelo néctar, Íxion assediou a esposa de seu anfitrião, Hera, que ao perceber as intenções do visitante alertou seu esposo. Zeus, para testar seu hóspede, criou um simulacro de sua própria esposa usando uma nuvem, Néfele. Íxion, vendo-a só, uniu-se a ela. Após ter possuído Néfele acreditando ser Hera, Íxion foi surpreendido por Zeus, que ordenou a Hermes que o açoitasse, o amarrasse em uma roda de fogo e o lançasse no céu, condenando-o a nela girar pela eternidade – a chamada *roda de Íxion* (Graves, 1955-60).

<sup>7</sup> A Escola de Mannheim é reconhecida como uma das fontes de inspiração de Wolfgang Amadeus Mozart. A indiscutível qualidade da composição de Mozart, nesse caso, indicaria esse progresso que se sustenta na relação entre o cultural e o material, historicamente.

superou realmente a anterior, ou seja, se não seria no domínio imperfeito do material que se tem o melhor nas obras de arte, como se fosse uma aparição súbita que se dissolve assim que se torna tecnicamente possível. Ao que parece, o progresso no domínio material da arte não se equivale ao progresso da própria arte, pois a articulação entre a qualidade e o conteúdo de verdade dependem de um *processo progressivo de consciência*.

Quanto a este processo progressivo de consciência, no texto *Educação após Auschwitz*, Adorno (1967) diz que esta deveria ser a grande tarefa da educação. Seu único sentido está em trabalhar contra a ausência de consciência, colaborando para uma *autorreflexão crítica*, expressão propositalmente pleonástica para evidenciar a importância de ambas. De acordo com sua interpretação das proposições contidas em *O mal-estar na civilização*, de Sigmund Freud, “dentre os conhecimentos proporcionados por Freud, efetivamente relacionados inclusive à cultura e à sociologia, um dos mais perspicazes parece-me ser aquele de que a civilização [...] origina e fortalece *progressivamente* o que é anticivilizatório” (p. 119; grifo nosso). Assim, se a irreparável ocorrência de Auschwitz foi – mais que uma ameaça – a prova da regressão à barbárie que se encontra imbricada no progresso da civilização, buscar opor-se a este estado tem *algo de desesperador*. Ou seria algo de esperançoso?

Esta pergunta é válida porque, conforme já foi dito anteriormente – e Adorno ressalta neste texto – é imprescindível manter na memória a lembrança do que aconteceu para que Auschwitz não volte a existir. Ainda que seja uma tarefa exaustiva, não se pode deixar que recaia no esquecimento acontecimentos como aqueles que marcaram a metade do século XX. Faz parte do progresso pertinente aos campos do saber – entre os quais se encontra a psicologia – a crítica e o reconhecimento do que tem se esgarçado nos indivíduos no progresso do esclarecimento e, para Adorno (1967, p. 121),

É preciso reconhecer os mecanismos que tornam as pessoas capazes de cometer tais atos, é preciso revelar tais mecanismos a eles próprios, procurando impedir que se tornem novamente capazes de tais atos, na medida em que se desperta uma consciência geral acerca desses mecanismos.

Neste sentido, a grande tarefa, não só da educação, mas também da psicologia, seria trabalhar por um estado no qual a cultura – e numa perspectiva mais ampla, o todo – ofereça condições para uma formação autônoma do indivíduos, que só assim poderão contrapor-se às cicatrizes históricas deixadas por uma *consciência coisificada*. Os traços dessa

consciência, como o caráter manipulador, o ‘tornar-se coisa’ e o esquecimento e incomunicabilidade proveniente desta condição

[...] repetem de maneira exagerada as determinações básicas do sistema: na avareza, por exemplo, a propriedade fixa; na doença imaginária, a autoconservação irrefletida. [...]. Em sua célula mais íntima o indivíduo choca-se com o mesmo poder do qual ele foge para dentro de si mesmo. Isso torna sua fuga numa quimera sem *esperança*. (Adorno; Horkheimer, 1947d, p. 199; grifo nosso).

A manutenção deste estado desemboca no sentido mais regressivo da decadência, dentro do qual não há espaço para a esperança. Surpreendentemente (ainda que essa não seja uma boa palavra, pois se trata também de algo previsível), para a indústria cinematográfica, tem sido cada vez mais lucrativa a abordagem de seres coisificados, como os tão lucrativos zumbis, humanos apenas na proximidade da aparência, até mesmo esta já distorcida pela degeneração pós-morte. Estes seres *mortos-vivos* andam sem rumo, sem possibilidade de novas experiências, e o único movimento que fazem dedica-se à destruição dos que ainda estão vivos para seu próprio alimento. São fracos, mas possuem uma teimosia persecutória um tanto eficiente e técnica que os permite ‘farejar’ e encontrar suas presas. E ainda que seja bastante deplorável, a condição de zumbi não se encontra somente dentro da ficção literária, cinematográfica ou televisiva. Alguns dependentes de substâncias tóxicas como o *crack* tornam-se completamente alheios de suas vidas e do seu entorno, importando-se somente com a manutenção do consumo, independente de quais sejam os meios para consegui-lo.

Na *Odisséia* de Homero (VIII a.C.), um semelhante estado de alheamento à vida aparece na figura dos lotófagos e na transformação dos homens de Ulisses em porcos, realizada por Circe. No Canto 9, Ulisses descreve seu encontro com os homens que se alimentam das flores de lótus: quem as saboreia perde a vontade de conhecer, de viajar, de se informar. Os companheiros de viagem de Ulisses que as provaram perderam a vontade de voltar para casa, esqueceram-se de si mesmos, apenas queriam continuar com os lotófagos, provando da doçura do lótus. Também afeta a memória o feitiço lançado por Circe nos companheiros de Ulisses, no décimo canto. Depois de beberem ervas misturadas ao vinho, os companheiros de Ulisses não foram transformados em lobos e leões monteses como os homens encantados que circundavam o castelo de Circe, mas em animais *impuros*, cujo fungar compulsivo e o andar pesado sobre as patas tornaram-se distantes da postura e do

prazer olfativo humano (Adorno; Horkheimer, 1947b). Apesar de preservada a consciência humana, eles não mais se lembravam de sua terra e de suas origens. A regressão ao primitivo, longe de indicar uma possível reconciliação com a natureza, revela na epopeia homérica a subjugação da mesma, a sua reificação, assim como na ocorrência da regressão do indivíduo à barbárie.

Esta situação de decadência, em diferentes proporções, vem se expandindo na medida em que as tarefas do mundo moderno são executadas cegamente, ainda que em contradição aos interesses de quem as executa, assim como o ocorrido em Auschwitz. As pessoas tornam-se – literal ou metaforicamente – “assassinas de si mesmas na medida em que assassinam os outros” (Adorno, 1967, p. 137). Mesmo que presentes nos indivíduos um considerável conhecimento da realidade e admiráveis habilidades técnicas, não é raro que estes mesmos apresentem um estúpido ajustamento ao que é mais regressivo.

[...] nas condições atuais, o simples transcurso da vida, ainda que se conservem certas habilidades técnicas ou intelectuais, é suficiente para levar, já na força da idade, ao cretinismo. Nem mesmo as pessoas experimentadas no trato dos homens e das coisas estão excluídas. É como se as pessoas, como castigo de terem traído as *esperanças* de sua juventude e terem se ajustado ao mundo, fossem marcadas por uma precoce decadência. (Adorno; Horkheimer, 1947d, p. 198; grifo nosso).

Diante da indicação de Adorno de um progresso da consciência coisificada, haveria algo de esperançoso no desenvolvimento da civilização? Primeiramente, cabe lembrar que, conforme foi dito anteriormente, até mesmo as catástrofes geradas pelo progresso trazem consigo a esperança (e a saída) para que elas não aconteçam novamente. Mas quando se trata da formação dos indivíduos, este problema torna-se mais complexo.

Um desvio pertinente dentro deste contexto é o pequeno romance de Orígenes Lessa (1959), *João Simões continua*. João Simões morre e assiste ao seu próprio enterro, acompanhando de perto as dissimulações e os sentimentos dos que velam seu corpo. Mas em certo momento ele perde a consciência de onde está, só voltando muito tempo depois ao mesmo local de antes, a sala de sua casa. A reação de Simões ao ver sua mulher acompanhada por seu melhor amigo, juntamente a outros amigos bebendo e jogando na sala sem darem por sua ausência, o deixam enfurecido. Simões esquece-se de que está morto e não tem consciência de que provavelmente muito tempo passou. A narrativa continuaria sendo

bastante trágica se um amigo de Simões, também falecido, não decidisse ajudá-lo nesse momento doloroso. O amigo explica-lhe, fumando um charuto, que agora que está morto ele tem *liberdade* de fazer o que quiser, inclusive fumar charutos. ‘Mas onde encontrarei charutos?’ – preocupa-se Simões. Ele permanecia seguindo as regras do sistema ao qual se adaptara durante toda a vida...

O desafio que se apresenta para Simões diante da morte é libertar-se das referências mundanas. Liberdade, que significa ir para além das determinações, não implica na ausência, mas na configuração diferenciada das mesmas, na qual, ainda que necessariamente determinado, o indivíduo possa determinar-se. A esperança, nesse contexto, diz da potencialidade humana de buscar pela liberdade, o que implicaria em seu progresso. Mas essa esperança só se apresenta naqueles não deslumbrados pelo progresso ideologicamente veiculado, que não estão conformados com a configuração desta ordem social e que anseiam por outra, que não têm esperança de que, do modo como está, o progresso do esclarecimento que acompanha a civilização possa levá-los ao cumprimento da promessa lavrada pela inscrição na cultura: a realização do homem. Por isso, é importante ressaltar – e não esquecer – a sensível percepção de Walter Benjamin (1924), ao dizer que apenas em nome dos desesperançados a esperança nos é dada.

## Referências

ADORNO, Theodor W. (1960). *Rastros de Bloch*. In: \_\_\_\_\_. *Notas sobre literatura; obra completa*. Trad. A. B. Munõz. Madrid: Akal Ediciones, 2003, p. 224-241.

ADORNO, Theodor W. (1967). Educação após Auschwitz. In: \_\_\_\_\_. *Educação e emancipação*. 3. ed. Trad. W. L. Maar. São Paulo: Paz e Terra, 2003, p. 119-138.

ADORNO, Theodor W. (1969). Progresso. In: \_\_\_\_\_. *Palavras e sinais: modelos críticos 2*. Tradução M. H. Ruschel. Petrópolis: Vozes, 1995, p. 37-61.

ADORNO, Theodor. W.; HORKHEIMER, Max. (1947a). “O conceito de esclarecimento”. In: \_\_\_\_\_. *Dialética do esclarecimento; fragmentos filosóficos*. Trad. G. A. Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006, p. 17-46.

ADORNO, Theodor. W.; HORKHEIMER, Max. (1947b). “Excurso I: Ulisses ou mito e esclarecimento”. In: \_\_\_\_\_. *Dialética do esclarecimento; fragmentos filosóficos*. Tradução G. A. Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006, p. 47-70.

ADORNO, Theodor. W.; HORKHEIMER, Max. (1947c). “Excurso II: Juliette ou esclarecimento e moral”. In: \_\_\_\_\_. *Dialética do esclarecimento; fragmentos filosóficos*. Trad. G. A. Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006, p. 71-98.

ADORNO, Theodor. W.; HORKHEIMER, Max. (1947d). “Elementos do anti-semitismo: limites do esclarecimento”. In: \_\_\_\_\_. *Dialética do esclarecimento; fragmentos filosóficos*. Trad. G. A. Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006, p. 139-172.

ADORNO, Theodor. W.; HORKHEIMER, Max. (1947e). “Notas e esboços”. In: \_\_\_\_\_. *Dialética do esclarecimento; fragmentos filosóficos*. Trad. G. A. Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006, p. 173-212.

BENJAMIN, Walter. (1924). *Dos ensayos sobre Goethe*. Trad. G. Calderón; G. Mársico. Barcelona: Gedisa Editorial, 1996.

BLOCH, Ernst. (1959). *O princípio Esperança*. Trad. N. Schneider. Rio de Janeiro: EdUERJ/Contraponto, 2005, vol. 1.

BOGÉA, Diogo. (2010). Nietzsche e o diagnóstico de decadência para a Alemanha do século XIX. *Intuitio*, Porto Alegre, v. 3, n. 2, p. 56-72, nov. 2010. Disponível em: <<http://revistaseletronicas.pucrs.br/fo/ojs/index.php/intuitio/article/viewArticle/7719>>. Acesso em 01 nov. 2011.

GRAVES, Robert. (1955-60). *O grande livro dos mitos gregos*. Trad. F. Klabin. São Paulo: Ediouro, 2008.

HOMERO. (VIII a.C.). *Odisséia II: Regresso*. Trad. D. Schüler. São Paulo: LP&M, 2008.

LESSA, Orígenes. (1959). *João Simões continua*. 23. ed. São Paulo: Moderna, 1981.

NIETZSCHE, Friedrich W. (1906). *Vontade de poder*. Trad. M. S. P. Fernandes; F. J. D. Moraes. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

SCHOPENHAUER, Arthur. (1818-20). *Metafísica do belo*. Trad. J. Barbosa. São Paulo: UNESP, 2003.

## THEODOR W. ADORNO AND THE HOPE IN THE PROGRESS

### ABSTRACT:

Even though Theodor Adorno don't shows in his writings a specific study about the hope, all his work indicates the need that a transformation takes place in the path of enlightenment, in its progress. Aware of the subjective and objective mishaps of this path, Adorno indicates that the hope in the progress per se is a desperate alternative, because it depends on a resizing of the reason and its certainties. This move of the author carries something of hope and opens up, accordingly, a space for that the hope could be thought no longer as a transcendent element, individual or inherent, but as something that should be analyzed from the relationships established between individual, society, nature and culture.

**KEYWORDS:** Hope. Progress. Enlightenment. Critical Theory of Society.

## THEODOR W. ADORNO ET L'ESPÉRANCE DANS LE PROGRÈS

### RÉSUMÉ:

Ce texte cherche construire quelques articulations entre la notion du progrès qui est présenté par Theodor W. Adorno et la notion d'espérance, à partir d'une perspective philosophique. Même si Adorno ne présente pas dans ces textes une étude spécifique sur l'espérance, toute son oeuvre indique une nécessité qu'une transformation survienne sur le parcours de l'éclaircissement, pendant son progrès. En faisant attention aux mésaventures objectives dans ce chemin, Adorno indique que l'espérance en progrès *per se* c'est une alternative désespérée, car il dépend d'un redimensionnement de la raison et de ces certitudes. Ce mouvement de l'auteur prend avec lui *quelque chose d'espéranceux* et ouvre, dans ce sens, un espace pour que l'espérance puisse être pensée non seulement comme un élément transcendant, individualisé ou inhérent, mais comme quelque chose qui doit être analysé à partir des relations établies entre individu, société, nature et culture.

**MOTS CLÉS:** Espérance. Progrès. Éclaircissement. Théorie Critique de la Société.

Recebido em: 13/04/2012

Aprovado em: 25/04/2012

©2012 Psicanálise & Barroco em revista

[www.psicanaliseebarroco.pro.br](http://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](http://www.memoriasocial.pro.br/proposta-area.php)

[revista@psicanaliseebarroco.pro.br](mailto:revista@psicanaliseebarroco.pro.br) [www.psicanaliseebarroco.pro.br/revista](http://www.psicanaliseebarroco.pro.br/revista)

# O GRANDE DRAGÃO VERMELHO: paranoia e psicose

*Socorro de Fátima Pacífico Barbosa* \*  
*Thays Rochelle Carvalho Figueredo* \*\*

## RESUMO:

Este ensaio tem como objetivo ressaltar as relações estabelecidas pelo cinema, pela psicanálise e a literatura na representação do *serial killer*, o matador anônimo das grandes cidades, personagem típico dos romances e dos filmes policiais, como é o caso de *Dragão vermelho*<sup>1</sup> (2002), filme de Brett Ratner, que será aqui analisado. Primeiramente, faremos uma rápida historicização de como o cinema incorporou aspectos psicanalíticos, relativos à mente de criminosos e de sua relação com a literatura policial, que, desde os primórdios, é a origem desses roteiros cinematográficos. Em seguida, passaremos para a análise psicanalítica propriamente dita, observando, sob a ótica de Freud e Lacan, a paranoia e a psicose manifestadas no personagem central, Francis Dolarhyde.

**PALAVRAS CHAVE:** Análise filmica. Psicanálise. Dragão Vermelho. Serial killer.

---

\* Especialista em Psicanálise pelo EPSI, professora de literatura brasileira da UFPB, doutora em Literatura Brasileira pela USP. É pesquisadora do CNPq. [socorrofpbarbosa@hotmail.com](mailto:socorrofpbarbosa@hotmail.com).

\*\* Psicóloga, especialista em psicanálise pelo EPSI, atua no CAPES da cidade de Patos, na Paraíba.

<sup>1</sup> Ficha Técnica: *Título Original*: Red Dragon; *Gênero*: Thriller; *Tempo de Duração*: 126 minutos; *Ano de Lançamento (EUA)*: 2002; *Site Oficial*: [www.reddragonmovie.com](http://www.reddragonmovie.com); *Estúdio*: Universal Pictures / Dino De Laurentiis Productions / Scott Free Productions; *Distribuição*: Universal Pictures / Metro-Goldwyn-Mayer / UIP; *Direção*: Brett Ratner; *Roteiro*: Ted Tally, baseado em livro de Thomas Harris; *Produção*: Dino De Laurentiis e Martha Schumacher; *Música*: Danny Elfman; *Fotografia*: Dante Spinotti; *Desenho de Produção*: Kristi Zea; *Direção de Arte*: Steve Saklad; *Figurino*: Betsy Heiman; *Edição*: Mark Helfrich.

## 1. Cinema, Psicanálise e literatura: uma breve história

Inaugurado por Edgar Allan Poe, nos Estados Unidos, no início do século XIX, o romance policial conheceu seu apogeu na Europa, com Conan Doyle e seu famoso Sherlock Holmes e o caro Watson, bem como Agatha Christie, com Miss Marple e Hercule Poirot, o detetive metódico e obsessivo. Porém, foi no fim do século XIX, que o mundo ocidental presenciou abismado a origem de dois movimentos desconcertantes e absolutamente novos: a psicanálise e o cinema.

A primeira projecção pública de apresentação do cinematógrafo foi feita pelos irmãos Auguste e Louis Lumière e ocorreu a 28 de Setembro de 1895, na primeira sala de cinema do mundo, o Eden, situado em *La Ciotat*, no sudeste da França. Mas a divulgação significativa do cinematógrafo, com publicidade e a cobrança de entradas, teve lugar no dia 28 de Dezembro do mesmo ano, em Paris, no *Grand Café*, situado no *Boulevard des Capucines*. O filme chamava-se *Chegada do trem na Estação Ciotat* e causou grande comoção no público, que supôs estar a locomotiva em movimento real. Na mesma época, em Viena, Freud juntamente com Josef Breuer davam início às descobertas da psicanálise que, do mesmo modo, abalaram os alicerces do recém-conquistado racionalismo humano. Segundo Psaros (2011), entre os vários aspectos que unem cinema e psicanálise encontra-se o olhar, pois,

se por um lado o Cinema se utilizava de novas tecnologias ópticas para ampliar o olhar, para operar no universo do fantástico, para construir uma ilusão encantadora, por outro a Psicanálise passava a criar um olhar para ver o que há dentro, observar além do corpo, procurava então desvendar a alma humana, olhar para o que há de irracional dentro do homem, dar-lhe nome, enfim, construir um olhar científico ao que não opera logicamente.

Embora Freud, pessoalmente, não tenha qualquer escrito sobre essa nova arte que nascia, alguns psicanalistas da época aproximaram as duas técnicas, entre eles Lou Andreas Salomé, que em 1913, já escrevia que " a técnica cinematográfica é a única que permite uma rapidez de sucessão de imagens que corresponde mais ou menos às nossas faculdades de representação"(Apud, Psaros, 2011). Outro aspecto que também uniu os dois movimentos foi o fato de ambos terem dialogado com a literatura. Se o ponto forte do cinema

nas suas origens eram o documentário e as narrativas históricas<sup>2</sup>, com o tempo foi incorporando outros gêneros, principalmente a comédia, com os filmes célebres de Charles Chaplin, principalmente. Mas, com relação à abordagem psicológica um gênero literário foi fundamental na constituição desse tipo de filme: os romances policiais. Com base em estudo de Sophie Mijoll-Mellor, uma psicanalista francesa, Mezan (1998, p. 361) observa que neste tipo de romance ocorre a transformação do crime, “que em geral é sujo e feio, num elegante enigma a ser decifrado pelo detetive, de modo exclusivamente verbal”. Nesse gênero clássico de filme policial, o crime era sempre cometido por alguém conhecido do morto – marido, primo, mulher ou o modormo. Clássicos da literatura policial que se transformaram em filmes são o *Morte sobre o Nilo*, ou o *Assassinato no Orient Express*, todos adaptados da obra de Agatha Christie. Mezan chega a comparar os primórdios da psicanálise, com suas primeiras histórias sobre a histeria, com os primórdios desse gênero de filme policial. Para ele, não falta nem o “exemplo brilhante de grande dedução, a história de Catarina nos *Estudos sobre a Histeria*. Duas horas, perguntas inteligentes, e eis a solução: o sedutor era o pai”(1998, p. 363).

A partir dos anos 40, o Cinema *Noir*<sup>3</sup> passou a utilizar-se do gênero policial, adaptando essas narrativas, levando para o cinema além do raciocínio, da descoberta e *do insight*, já conhecidos, as cenas da rua com a sujeira do crime, de uma forma mais realista. Em 1941, os Estados Unidos entraram na Guerra. No mesmo ano, estreou *O Falcão maltês*, filme de Jonh Huston, que é considerado o primeiro filme *Noir* da história. Nessa época, os romancistas preferidos dos cineastas são Raimond Chandler, que também assina o roteiro de *O Falcão maltês*, Dashiell Hammett e James M. Cain, autores de clássicos como *O Destino bate sua à porta* (*The postman always rings twice*, 1946, de Tay Garnett) e *Pacto de Sangue*

---

<sup>2</sup> Depois dos filmes de curta-metragem sobre fatos do cotidiano, a Europa começou a produzir filmes mais longos a partir de *Queen Elizabeth* (filme francês de 1912), *Quo Vadis?* (filme italiano de 1913) e *Cabiria* (filme italiano de 1914, este último com 123 minutos de duração). Pelo lado americano, o diretor D. W. Griffith conseguia destaque. Seu filme, *The Birth of a Nation* (ou *O Nascimento de uma nação*) de 1915, foi considerado um dos filmes mais populares da época do cinema mudo, causou polêmica pela glorificação da escravatura, segregação racial e promoção do aparecimento da Ku Klux Klan. [http://pt.wikipedia.org/wiki/Hist%C3%B3ria\\_do\\_cinema](http://pt.wikipedia.org/wiki/Hist%C3%B3ria_do_cinema). Acesso em 17/09/2008.

<sup>3</sup> Nos anos 40 muitos filmes policiais ficaram conhecido pelo seu estilo cinematográfico pelo nome de filmes *Noir* (filmes escuros), nome dado pelos críticos franceses. Humphrey Bogart foi o maior astro desse tipo de filmes, interpretando detetives particulares adaptados das novelas policiais de sucesso, como em *Relíquia Macabra*(BR) e *A Beira do Abismo* (BR). Orson Welles também foi outro gênio que gostava do gênero, dirigindo em 1947 *A Dama de Xangai* (BR), no qual tingiu de louro os cabelos de sua então esposa Rita Hayworth, transformada numa mortífera *loura fatal*. Também é característico desses filmes haver uma narração do protagonista, o que não quer dizer que ele termine a história necessariamente vivo. In [http://pt.wikipedia.org/wiki/Filme\\_policial](http://pt.wikipedia.org/wiki/Filme_policial). Acesso em 17/09/2008.

(*Double Indemnity*, 1944, de Billy Wilder). Também foi na década de 40 que a psicanálise utilizou a literatura, no caso do cinema *Noir*, para construir o perfil das personagens femininas – as fêmeas fatais – de personalidades conflituosas, sempre envolvidas em mistérios, vícios e envolvimento com assassinatos. Nesses filmes, havia uma misoginia latente que pode ser explicada pelo ingresso das mulheres no mercado de trabalho, provocado pela grande perda de homens no *front*, durante a segunda guerra (KORODI, 2011). Apesar do realismo, nesses filmes, no entanto, a ênfase recaí menos sobre o crime e seus aspectos sórdidos, do que sobre a personalidade do detetive, razão pela qual, até serem caracterizados pelo crítico francês Nino Frank, em 1946, como cinema *Noir*, os estudiosos chamavam de filme de detetives. O arquétipo fundamental do filme *Noir*, então, estava na figura do detetive particular, caracterizado por seus protagonistas como personagens semi-anônimos, melancólicos, solitários e urbanos, envolvidos em um clima permanente de derrota (CARREIRO, 2008).

Segundo Korodi (2011), no personagem do detetive se cruzavam, como referenciais constantes, dois elementos essenciais da Psicanálise e do Existencialismo, filosofia dominante à época: *O sonho e a náusea*. Dessa forma, a psicanálise servia para elaborar e analisar os personagens moral e psicologicamente perturbados. Em linhas gerais, sua existência era marcada pela alienação, solidão, a ausência de sentido, reforçando o absurdo da existência, compondo uma atmosfera existencial de um “herói desenraizado e praticamente desintegrado, inexistente, um anti-herói”.

De olho no sucesso que as notícias sobre assassinatos em série causavam na opinião pública, o cinema passou a imitar a vida real. Nesse sentido, o interesse, primeiramente centrado no crime e em sua resolução, passou para os detetives e, na década de 60, recaiu sobre os desvios psicológicos da mente dos personagens como motivo desencadeador dos crimes cometidos pelos assassinos em série. O primeiro filme do gênero, que fez grande sucesso, foi *Psicose*, de 1960, de Alfred Hitchcock. Nesse, é mostrada a história de um jovem de meia idade, chamado Norman Bates (Anthony Perkins), que após perder o pai, se apegou muito à mãe. Depois que ela casou com um novo marido, Norman sentiu que ia perder a mãe, e a matou junto com o padrasto. Depois, ele a ocultou e a manteve dentro da casa, considerando-a como se ela estivesse viva. Aos poucos, Norman foi incorporando os traços da personalidade de sua mãe, quando então passou a matar as mulheres que lhe causavam atração, como se fosse a sua mãe interditando-o (BERGAMASCO, 2008). Até então, o termo usado para esses assassinos em série era *stranger killer*, assassino desconhecido, pois se acreditava que o assassino nunca conhecia

## O grande dragão vermelho...

suas vítimas. O termo *serial killer*, que viria a caracterizar esses assassinos que matavam mais de uma pessoa só começou a ser usado na década de 1970, por Robert K. Ressler, um agente do FBI. Ressler observou que em alguns casos o assassino tinha algum tipo de contato com a vítima e começou a usar o novo termo, que "pegou" rápido" (BERGAMASCO, 2008). É dessa época o sucesso massivo dos chamados filme *trash*, cuja ênfase estava centrada menos no serial killer do que na exploração de cenas bizarras e de terror. Entre tais sucessos se destacam o filme *Massacre da Serra Elétrica* (1973), de Tobe Hooper e *Halloween*, de John Carpenter, que deu início às várias seqüências características desse tipo de filme. A década de 80 consagrou o gênero com o filme *Sexta-feira 13* e suas intermináveis seqüências, seguido por *A hora do pesadelo*.

## 2. O cinema descobre o *serial killer*:

Segundo Bergamasco (2008), a década de 1990 consolidou os filme que abordavam os problemas psicológicos. Em 1991, o diretor Jonathan Demme criou um dos melhores filmes do gênero, *O Silêncio dos inocentes*. A começar pelo elenco, que traz Anthony Hopkins e Jodie Foster em ótimas atuações. O filme conta a história de uma jovem agente do FBI, Clarice Starling (Foster), que é ajudada por um Serial Killer que já está preso, o doutor Hannibal Lecter (Hopkins), mais conhecido como Canibal, a prender um outro *serial killer* que está na ativa, Buffalo Bill (Ted Levine). Foi o primeiro filme que tratou de um *serial killer* e ganhou o Oscar de Melhor Filme, além de outros 4 *Oscars*, entre os quais: Melhor Ator, Melhor Atriz, Melhor Diretor e Melhor Roteiro Adaptado.

Considerando o ponto de vista da trama narrativa de um filme, o serial killer não é só um tipo psicológico, segundo Mezan (1998, p. 364), ele é uma necessidade porque se *repete*: "É um anônimo, desconhecido, e, portanto, pode ser qualquer um. Mas não é alguém que mata uma vez só, por vingança, ou outro motivo único deste assassinato; ele tem interesse em matar, e mata sempre do mesmo jeito". Esse paradigma permite a construção dos filmes sobre *serial killers* baseados em um modelo de regularidade que irá transformar esse tipo de filme em verdadeiros enigmas.

Nesse sentido, à previsibilidade dos assassinos correspondem as expectativas daqueles que lhes assistem. O sucesso desses filmes pode ser aferido pelas séries seqüenciais que tratam até mesmo de mais um *serial killer*. Esse é o caso de *Dragão vermelho* (2002),

filme que ora analisamos, também constituído como uma seqüência de *O silêncio dos inocentes*, muito embora, em termos narrativos, os acontecimentos narrados no filme sejam anteriores. *Dragão vermelho* tem origem no romance de mistério, um thriller, homônimo, escrito por Thomas Harris criador do brilhante psiquiatra e serial killer, Hannibal Lecter. O livro foi originalmente publicado em 1981, mas se tornou conhecido e criou um novo público no início da década de 90 com o sucesso de *O silêncio dos inocentes*. O título, Dragão Vermelho, se refere a duas pinturas feitas pelo poeta inglês William Blake<sup>4</sup>, *The Great Red Dragon and the Woman Clothed with the Sun* (O grande dragão vermelho e a mulher vestida de sol) e *The Great Red Dragon and the Woman Clothed in Sun*, (O grande dragão vermelho e a mulher vestida no sol), que no filme são confundidas por Harris. Essa pintura, sua origem e seu significado têm fundamental importância tanto na construção do personagem, como veremos a seguir, como na elaboração da trama. O personagem Francis Dolarhyde comete ambos os crimes um mês depois após descobrir *The Great Red Dragon and the Woman Clothed in Sun*. Ele tornou-se obcecado pela imagem, a ponto de ter sua representação tatuada no corpo, o que o levou à convicção de que poderia vir a transformar suas vítimas ao matá-las, transformando-se ele próprio no Dragão. A série de pinturas sobre o Dragão Vermelho foi criada entre 1805 e 1810, no período em que Blake foi contratado para criar mais de cem pinturas com o objetivo de ilustrar livros da Bíblia. Nesse caso, a série de *O Grande Dragão Vermelho* serviria para ilustrar o livro do *Apocalipse*, escrito por São João Evangelista. O dragão e seu aparecimento estão no Capítulo 12:3 -4 (2008): “Viu-se também outro sinal no céu: eis um grande dragão vermelho que tinha sete cabeças e dez chifres, e sobre as suas cabeças sete diademas; a sua cauda levava após si a terça parte das estrelas do céu, e lançou-as sobre a terra; e o dragão parou diante da mulher que estava para dar à luz, para que, dando ela à luz, lhe devorasse o filho”.

---

<sup>4</sup> William Blake nasceu em Londres em 1757, onde viveu praticamente quase toda a sua vida, morrendo em 1827. Filho de um comerciante rico, desde criança gostava de ler e desenhar. Aos dez anos de idade, foi enviado à escola de desenho e, aos quatorze anos, tornou-se aprendiz do famoso gravador James Basire. Dois anos depois, Blake começou a estudar e desenhar as igrejas de Londres, particularmente Abadia de Westminster cuja estilo gótico grandioso impressionou e o fascinou muito. William Blake foi o primeiro dos grandes poetas Românticos ingleses, como também pintor, impressor, e um dos maiores gravadores da história inglesa. Suas imagens incluem o poeta do século 17, John Milton, descendo dos céus na forma de um cometa e caindo sobre o teto do pintor. William Blake como tinha estado escrevendo poesia desde os onze anos, teve seus poemas impressos, em 1792, sob o título de " Poetical Sketches ". Os poemas eram expressão espontânea de um gênio original e visto como um prodígio. A métrica empregada por ele recorre em grande parte ao verso em branco que era uma característica criativa da era Elizabethana.  
[http://virtualbooks.terra.com.br/livros\\_online/william\\_blake/wb\\_bio.htm](http://virtualbooks.terra.com.br/livros_online/william_blake/wb_bio.htm)

### 3. O serial killer em *Dragão vermelho*:

A caracterização dos crimes cometidos por Dolarhyde designa a hipótese do perfil desse *serial killer*. Observa-se que seus crimes possuem as mesmas circunstâncias, ou seja, são extremamente organizados, sendo as vítimas escolhidas com características semelhantes, com a atenção principal dedicada às mulheres. Ademais, os crimes possuem detalhes significativos, que passamos a descrever. Ele comete dois crimes, sendo que o primeiro ocorre no Alabama, na casa dos Jacobs, onde deixa um símbolo marcado numa árvore, como um enigma para ser decifrado pela polícia, algo bastante comum nos psicopatas. O outro crime é cometido contra a família dos Leeds, em Atlanta. Sobre esse, o detetive lembra algumas questões importantes que vão traçando o seu perfil patológico: ele atira na senhora Leeds, mas não a mata, porque quer que ela veja o marido morrer. Depois, mata as crianças e as leva para o quarto central, reunindo todos como se fosse uma platéia, prestes a assistir um espetáculo no qual, é claro, é o ator principal. Um outro aspecto a salientar refere-se ao fato de ele morder a senhora Leeds com a dentadura da avó, o que o faz ficar conhecido como *Fada dos dentes*. Antes de matar a família, mata os animais de estimação, algo bastante infantil e praticado por crianças que, no futuro, apresentarão algum transtorno de personalidade. Um desses detalhes diz respeito ao fato de ele quebrar todos os espelhos da casa e introduzir alguns pedaços nos globos oculares das vítimas, prática segundo a qual, lembra o Dr. Hannibal, pode sugerir, primeiro, que os vidros nos olhos das vítimas funcionam como espelho para que possa se ver neles; segundo, como complementa Will, o detetive, o vidro serve também para que as vítimas pareçam vivas. Podemos acrescentar que subjaz ao desejo de se ver, tanto no momento em que pratica um crime, quanto no fato de fazer as vítimas parecerem vivas, uma questão narcísica, sobre a qual falaremos adiante.

De acordo com Ressler (2005), teríamos três categorias para designar os assassinos em série: os que são perturbados, os que ouvem vozes, os que têm alucinações e matam impulsivamente; os altamente organizados, que planejam, observam as vítimas e são muito metódicos tanto quando matam, quanto no destino que dão aos corpos; por último, os mistos que são formados pelos que misturam as alucinações com uma perseguição bem planejada.

Pelas peculiaridades de Dolarhyde, trazemos como hipótese o seu pertencimento à categoria dos mistos, pois, se por um lado os seus crimes são bastante organizados, suas vítimas escolhidas criteriosamente, ele não mata só por matar. Por outro

lado, observa-se na última cena do filme que o assassino escuta vozes e apresenta delírios persecutórios, o que nos levou a considerar a possibilidade de uma esquizofrenia paranóide. Desse modo, nossa análise se pautará nesta hipótese do perfil misto, mas apresentada a partir de perspectiva psicanalítica. Começamos, primeiramente, a diferenciar o que é o olhar analítico e o que o diferencia da psiquiatria clássica. Em seguida, situaremos um pouco a questão, não exatamente da psicopatia, mas do que parece relacionar-se com essa, a partir dos seguintes conceitos psicanalíticos: a pulsão, a repetição, o gozo, a figura paterna, a interdição, o desejo e a questão da esquizofrenia paranóide.

Começamos a análise desmistificando aquilo que se coloca no outro como maldade, defeito genético, problema nos neurotransmissores etc. Não estamos negando a importância da genética, o saber da ciência neurológica, afinal o próprio Freud fez essa ressalva. Mas, ao colocar no biológico a causa para explicar tais atos eliminamos o sujeito da psicanálise, aquele que nasce tão somente do desejo do Outro. Por que a psicanálise traz um outro saber para compreender o *serial killer*? Apesar de o tema estar direcionado ao perfil de um *serial killer* utilizaremos o que afirma Freud, em *O mal estar da Civilização* (1939), no sentido de compreender que a maldade que assusta não é característica apenas dos assassinos em série. Nessa obra, Freud demonstra que o essencial do processo civilizatório é a renúncia aos instintos: “É impossível desprezar até que ponto a civilização é construída sobre a renúncia ao instinto, o quanto ela pressupõe exatamente a não satisfação, pela opressão, repressão ou algum outro meio?” (1939, p.52). Ora, é por isso que o psicótico não se insere no laço social, visto que para ele não há fronteiras que o impeçam de realizar seus atos.

No filme *Dragão vermelho* observa-se que Dolanhyde parece ser um cara comum: trabalha, gosta de arte. No entanto, se observarmos bem, seus laços sociais são bastante precários. Podemos afirmar que ele é um sujeito muito enquadrado, no sentido de que seu comportamento é sempre vigiado por ele mesmo, de tal sorte que seus gestos e palavras são sempre contidos. Dessa forma, para ele, os laços sociais são rígidos, o que lhe garante não se mostrar, principalmente no que se refere à figura feminina. Conforme analisaremos mais adiante, a sua rigidez tem tudo a ver com os seus crimes, e se traduz como forma de proteção. O que assusta mais é saber que essa relação tortuosa entre os seres humanos não é típico da psicopatia, mas sim da espécie humana: “Os homens não são criaturas gentis que desejam ser amadas e que, no máximo, podem defender-se quando atacadas; Pelo contrário, são criaturas entre cujos dotes instintivos deve-se levar em conta uma poderosa quota de agressividade” (FREUD,1939, p.67). Freud, no início da psicanálise,

## **O grande dragão vermelho...**

discutiu primeiramente o conceito de normalidade a partir dos fenômenos patológicos, para chegar à conclusão de que essa diferenciação não é tão fácil, uma vez que, aquilo que habita a mente do “louco”, do criminoso e daqueles tomados como normais são desejos em busca de satisfação, cuja diferença estaria justamente no modo de alcançá-la e naquilo que a causa. Essa compreensão é um tanto desconcertante no sentido de que não torna fácil, “a olho nu”, saber caracterizá-lo, visto andar lado a lado tanto as características de uma vida social aceitável, como a de natureza agressiva. Se também não é uma doença, no que se refere aos casos dos psicopatas, para quem não existe comprometimento mental, também não há como ser tratado, o que levanta dúvidas sobre a responsabilidade dessas pessoas, pois para a psicanálise, o inconsciente habita uma dualidade pulsional. Essa ambivalência está em todos nós, diferenciando-se apenas na maneira como o inconsciente se expressa: no neurótico, o recalque faz a seleção, no entanto, na psicose, como afirma Lacan, o inconsciente está a céu aberto. Ao desvendar o sentido dos sintomas na histeria e na obsessão, Freud abriu um campo de saber diferenciado, pois foi além do aparente e desafiou a ciência que buscava na objetividade o sentido de sua prática. Antes, porém, de adentrarmos nas peculiaridades do filme, vejamos alguns aspectos centrais referentes ao mecanismo da psicose, para que adiante possamos falar da paranoia.

### **4. Psicose e paranoia em *O Dragão vermelho*:**

Segundo Berjeret (1998), ainda não temos um consenso sobre as causas da psicose. No entanto, vários autores compreendem-na como uma etapa muito primitiva do desenvolvimento, na qual ocorreu sérias privações ao sujeito. Sabe-se que a primeira etapa do desenvolvimento refere-se a uma completa indiferenciação entre o bebê e sua mãe, e que é a partir de suas alternâncias, entre a ausência e a presença, assim como o desmame, que essa noção de separação vai sendo adquirida. Na psicose, essa mãe, que também teve dificuldades em seu Édipo, passa a dificultar essa separação, visto este bebê tamponar a sua falta, negando assim a sua castração. Desse modo, essa relação fusional permanece. Contudo, esta mãe, “psicotizante”, não investe narcisicamente no seu bebê, principalmente, porque para a psicanálise o sujeito nasce daí, do desejo do Outro. O psicótico não nasce, ele permanece infante.

O sentimento de unidade e a formação da imagem corporal dependem dessa mãe, e é por essa falta que a angústia do psicótico é de fragmentação. Assim, seu corpo não é uma unidade, mas pedaços sem significação. No filme, observa-se que Dolarhyde sofre com essa questão da aparência que, sob seu olhar, é vista como deformada. No seu caso específico, o que vale para ele como a representação de si é uma cicatriz que tem nos lábios, o que é simbólico, pois implica no real do corpo, o corte simbólico pelo qual ele não passou.

Para Berjeret (1998), a estrutura esquizofrênica se apresenta como a mais arcaica; a segunda seria a estrutura melancólica e a paranóica seria a menos regressiva. Essa visão provém das teorias de K. Abraham na qual ele situa uma linha divisória entre as neuroses e as psicoses a partir do desenvolvimento das fases psicosexuais abordadas por Freud, nos *Três ensaios* (1905). Como observamos anteriormente, para a psicanálise, essa questão dos tipos clínicos será vista de acordo com a relação de objeto, dos mecanismos de defesa e do tipo de angústia. A relação de objeto na psicose é do tipo fusional e não genital, como ocorre nas neuroses. A angústia é de fragmentação e as principais defesas são a projeção e forclusão. Para que o modo genital pudesse ser atingido, a pulsão precisaria percorrer todas as fases colocadas por Freud, sem ter se fixado em um ponto específico. O psicótico é aquele que ficou fixado na fase primeira do desenvolvimento, naquela em que o ego é ainda primitivo e fragmentado, onde reina o Isso. O psicótico age, por sua vez, de acordo com os seus impulsos, visto o superego também não ter se estruturado, já que para isso ele precisaria ter passado pela lei paterna. Quanto ao ego, mesmo não estando totalmente organizado, há uma preservação das faculdades abstratas, principalmente pela inteligência, característica presente no psicopata. Segundo BERJERET (1998, p.70):

A atividade sintética do ego encontra-se abolida nos casos extremos ou, então, simplesmente enfraquecida, mais comumente, o que contribui, paradoxalmente em aparência, para liberar capacidades abstratas matemáticas, especulativas ou ditas “intelectualizadas”, na medida em que tais talentos podem dar-se livre curso, justamente por não mais terem de ser controlados, nem induzidos por funções reguladoras de ego em sua adesão as realidades objetivas.

Dolarhyde, o Fada dos dentes, inegavelmente possui essa inteligência relacionada à capacidade criativa e imaginativa. A marca desse registro se revela em seus crimes, como a comunicação de um inconsciente sem barreiras. Contudo, seu modo de expressão inconsciente não abandonou os modos primitivos de satisfação. Tomemos outro

## O grande dragão vermelho...

aspecto do filme, o símbolo deixado pelo assassino na árvore da casa dos Jacobs. O detetive Will descobre, com a ajuda de Hannibal, que esse se refere a um símbolo chinês, que marca o dragão vermelho. A partir daí começa toda uma busca do sentido do que seja esse dragão vermelho. Essa pintura, sua origem e seu significado têm fundamental importância tanto na construção do personagem como na elaboração da trama. O personagem Francis Dolarhyde comete ambos os crimes um mês depois de descobrir *The Great Red Dragon and the Woman Clothed in Sun*, pois ele é obcecado pela imagem, a ponto de ter sua representação tatuada no corpo, o que o levou à convicção de que poderia vir a transformar suas vítimas ao matá-las, transformando ele próprio no Dragão. A série de pinturas sobre o Dragão Vermelho foi criada entre 1805 and 1810, no período em que Blake foi contratado para criar mais de cem pinturas com o objetivo de ilustrar livros da Bíblia.

Além dos fatos objetivos que aparecem no filme, a tatuagem tem para Dolarhyde um sentido bem mais profundo. O psicopata usa de uma fantasia para matar, por isso, é preciso compreendê-la e para isso devemos buscar na infância dele, mais precisamente na relação com a avó, o seu sentido. Observemos o diálogo imaginário entre ele e a avó:

Vovó, vovó, sinto muito.

Ó Francis eu nunca vi uma criança tão suja e nojenta, olha só para você, está ensopado, saia já da minha cama!

Não!

Volte para seu quarto!

Você está me machucando.

Cale a boca seu animalzinho imundo! Devia ter posto você no orfanato, mesmo sendo meu neto.

Não vovó!

Para o banheiro! Tire seu pijama e se enxugue. Pegue sua coisa suja com a mão e põe para fora.

Não.

Você quer que eu corte ele fora? Dou minha palavra se você molhar sua cama de novo eu corto ele fora.

Eu vou me comportar, eu vou me comportar, eu juro.

Pensemos um pouco sobre essa avó, apoiados na teoria dos discursos de Lacan revista por Quinet (2006). As lembranças de Dolarhyde de sua avó são do tipo auditivas, pois ele lembra desse discurso, que ficou inscrito no seu inconsciente como um traço de linguagem, desenvolvido depois em uma paranoia. São quatro os tipos de discursos colocados

por Lacan (Apud, QUINET, 2006) o discurso do mestre, apoiado numa relação de poder e dominação; o discurso universitário, apoiado no campo do saber; o discurso da histérica que busca causar desejo de saber no outro; e o discurso do analista. Por que ressaltar isso? Porque a linguagem para Lacan é estruturante do inconsciente. Dessa forma, como na psicose não se faz presente o uso do recalque, esse discurso vem sempre à tona como um imperativo, que coloca Dolarhyde em contato com sua fragilidade e a tentativa de repô-la. O discurso de sua avó se inscreve no discurso do mestre, porque ela toma o lugar de dominação e ele de dominado. Ela é aquela que se porta como o próprio superego, negando toda a possibilidade de o sujeito dar conta do seu prazer, pois vocifera o imperativo do gozo, impelindo-o a buscar esse gozo que se distingue do prazer. Esta é uma instância que pode ser traduzida como um certo prazer no mal. Não esqueçamos que Freud nos *Três ensaios* (1905) compara a enurese a uma sensação prazerosa, advinda da masturbação, que antecede a que é apontada por ele na fase fálica, que é a manipulação do órgão genital.

Vimos que a forma como a avó de Dolarhyde trata o seu órgão genital e sua enurese têm um sentido quase de uma ejaculação, pois para ela é insuportável lidar não com a urina, mas com a sexualidade. Como nos lembra Quinet: “O discurso do mestre é o laço civilizador que exige a renúncia pulsional, promovendo rechaço do gozo, que retorna sob a forma de superego, do qual o sentimento de culpa do sujeito é o índice que se manifesta através do olhar que vigia e da voz que critica” (2006, p.36).

O diálogo entre o personagem e a avó demonstra que o garoto era colocado em uma posição extremamente frágil, de tal forma que sua masculinidade foi assim introduzida de um modo que não resta dúvida: para ele, viria a ser difícil ser homem. Um homem não urina na roupa, certamente essa a era compreensão passada pela avó. Já na vida adulta Dolarhyde demonstra dificuldades na vida afetiva e sexual, em decorrência de toda sua experiência traumática com essa sexualidade vista de forma aberrante. Sabe-se que a identidade sexual é formada na infância e que a forma como se introduzem as questões de higiene e o controle dos esfínteres é essencial para tal constituição. Vimos que a avó se refere ao seu órgão masculino como “coisa suja”, o que remete à idéia de que, não poderia ter prazer sexual ao se masturbar, porque isso lhe pareceria repugnante. Freud nos *Três ensaios* (1905) lembra como são importantes os cuidados maternos exercidos pela mãe no corpo da criança, a tal ponto que esse se transforma como uma sedução necessária, para transformar o corpo biológico em um corpo sexualizado. No caso de Dolarhyde, permaneceu com seu corpo-coisa, desinvestido de afeto. Ainda nesta perspectiva, outra questão muito comum é o

## O grande dragão vermelho...

adulto dizer às crianças que urinam na cama ou se masturbam: “corto ele fora”. A criança se defronta aqui com a castração no real, o que implica que para ela não tem meio termo, a solução é violenta: cortar fora implica também destituí-lo da condição de portador do falo. De fato, apesar de não ter cortado fora o seu pênis, ela cortou a possibilidade de ele desenvolver uma sexualidade genital, pois esta ficou foracluída.

Não sabemos mais detalhes sobre sua constituição familiar, contudo, a estrutura triangular edípica parece ser constituída apenas de uma avó, que encarnou, na verdade, não uma mãe, mas uma mulher que quer o falo e que, por isso, destitui a figura paterna. Quinet afirma:

Abordar a psicose como algo específico e determinado, que tem sua lógica e seu rigor, e não como um estado de espírito que qualquer um pode apresentar. Trata-se de considerar a psicose como uma estrutura clínica diferente da neurose. É justamente a referência ao Édipo o divisor de águas entre o campo das neuroses e o campo das psicoses (2003, p.43).

Para Dolarhyde, a lei era a avó, por isso, o feminino o intimida porque na verdade não é uma mulher castrada que ele vê, mas uma mulher fálica, que tenta castrá-lo. Ela se assemelha ao que Lacan coloca como o pai gozador, aquele que goza sozinho e proíbe o gozo do outro. Este pai não transmite a lei como interdição do incesto e sim uma lei crua, aquela que faz do outro o objeto do seu gozo. Por isso, as mulheres o assustam e, por conseguinte, ele as mata com mais atenção. Dessa forma, com a falta do significante do Nome do Pai, falhou a lei, e por isso ele a assume, pois a lei que o psicótico obedece é a do inconsciente, lei imperiosa da pulsão, que não cessa de pedir satisfação. O psicótico não mede força para conseguir o que quer e por isso a passagem ao ato. Esse ato é uma descarga experimentada a cada detalhe como um prazer sexual.

Assim, revela-se a questão da homossexualidade, quando, no filme, Will simula que Hannibal trata sobre a sexualidade de a Fada dos dentes, em uma matéria publicada em um jornal, com o intuito de pegar o assassino. A matéria assim se refere: “O Fada dos dentes é feio e impotente com o sexo oposto. Ele molesta sexualmente suas vítimas masculinas. Deve ser produto de um lar incestuoso. É um fracassado”. Essa matéria culmina com o assassinato do repórter que a publicou e possibilita-nos entender como tais palavras deixaram o assassino furioso, principalmente, porque têm como fonte Hannibal, que ele tanto admirava. Não foi por acaso, que o detetive optou por publicar essa matéria sobre sua

sexualidade. Embora se trate de uma interpretação um tanto caricatural, ela serve como base para sustentar nossas hipóteses e suposições: sua impotência com as mulheres é uma impotência na verdade com sua própria condição de homem fracassado, mas a mulher também o assusta visto que a imagem do feminino advém de uma avó bastante masculina no sentido simbólico de portadora do falo.

Ao mencionar a suposta homossexualidade de Dolarhyde, Will e Hannibal sabiam que estavam tocando em algo ainda mais primitivo nele, pois se não teve um pai para se identificar, se identificou com a avó, fato que se revela, por exemplo, no uso de sua dentadura. Esse gesto não é apenas para confundir a polícia, mas um mecanismo de identificação muito primitiva, reveladora da suposta homossexualidade latente. Como vimos, Dolarhyde não gostava do apelido que lhe haviam posto, fato que demonstra ao escrever para o Dr. Lecter. Para ele, o apelido “Fada dos dentes” é ridículo. De fato, para alguém que quer parecer homem e forte, o epíteto fada não combina, afinal é extremamente feminino. Isso certamente remete também à questão da aparência, afinal, as fadas além de femininas são belas, ao passo que ele não se considerava como tal. Há desta forma a presença de um componente perverso, em que o papel de dominador e de dominado da vítima lhe causa prazer, logo, os conceitos de gozo, pulsão, perversão e desejo estão intimamente relacionados. Não esqueçamos que essa relação remete a sua própria história de dominado, que agora ele tenta reverter.

Para Quinet (2006, p.27), o gozo é algo que está sempre extravasando, sempre escapando, no sentido de que não pode ser obtido completamente e é por isso que o sujeito continua buscando, o que explicaria o fato de o assassino querer sempre mais de modo que os requintes de crueldade parecem evoluir. Quinet também lembra que Freud, em seu texto já citado de 1920, relaciona o gozo à repetição, algo presente nos assassinos em série.

Voltando a esse lugar em que a avó o coloca, que o torna um objeto destituído de desejo, um dejetivo, um animalzinho imundo, podemos afirmar ser este o cerne da formação de sua fantasia delirante. A fantasia vem dar conta de uma insatisfação na realidade. Freud, no seu artigo “A perda da realidade na neurose e na psicose”, afirma que “o segundo passo da psicose, é verdade, destina-se a reparar a perda da realidade, contudo, não as expensas de uma restrição do id-senão de outra maneira, mais autocrática, pela criação de uma nova realidade” (1924, p.231). A realidade para Dolarhyde é essa de ser um nada, um fraco, sendo assim, busca uma identificação com uma figura que represente a força. Porém, na sua vida, o dragão simboliza não só a força, mas também uma transformação, pois sua fantasia é que possa

## O grande dragão vermelho...

transformar-se no que nunca foi. Sua admiração pela figura é tal que elabora um livro *Contemple o dragão vermelho* o qual serve para colecionar fotos de cadáveres, inclusive, fotos do Dr. Lecter que ele admira. Vejamos o que o Dolarhyde diz sobre isso, no momento em que leva para sua casa o repórter que publicou a matéria sobre ele, degradando-o: “Eu não sou um homem, comecei como um homem, mas cada ser que eu modifico me transforma mais que um homem como vai testemunhar”. Essa cena, em que ele fica nu na frente do telão, torna a tatuagem do dragão imensa e seus movimentos corporais de contração dos músculos parecem torná-lo vivo. Ademais, o movimento muscular revela o quanto ele necessita mostrar-se forte e assustador: “Abra seus olhos e olhe para mim” (Dolarhyde). A necessidade de parecer maior fisicamente encontra semelhança com o seu pensamento, também megalomaniaco, sendo esse um dos aspectos da paranoia. Dolarhyde continua a tortura o repórter exibindo os slides com as cenas dos crimes, acompanhados de suas descrições: “A senhora Jacob renascida...; A senhora Leeds renascida...Agora veja minha transformação, eu sou o dragão e você é uma formiga, você treme diante de mim, mas não é medo é reverência”.

Observemos que além do fato de a cada morte ele se tornar mais forte, também temos a transformação, uma vez que ser renascido implica assumir uma outra condição de ser, que só alcança com os assassinatos. Assim, matar o torna sujeito, aquele que causa medo e, diferentemente das acusações da sua avó, já não urina na roupa. Com efeito, ele utiliza o termo reverência e não medo, quando quer que o repórter trema não de medo, mas de louvor, como se louva a um deus. Nesse sentido, essa transformação assume um papel de uma missão, que para ele parece consistir numa espécie de ressurreição, pois faz uso a palavra “renascido”. Esse renascimento, contudo, só é possível se ele for o dragão vermelho e é por isso que não basta só admirá-lo, é preciso tatuá-lo em seu corpo. Esse delírio de transformação para cumprir um papel também foi tratado por Freud na autobiografia Schreber. Nesse caso, sua missão era transformar-se em mulher. O estudo do caso, por sua vez, revela que de tamanhas atrocidades encobrem, por parte do assassino, a tentativa de se fazer sujeito. Nesse sentido, Dolarhyde só era alguém quando cometia seus crimes, só assim era um homem, como atesta seu diálogo com o repórter. Sua passagem ao ato é a única forma possível, visto não utilizar da mediação da palavra, já que a linguagem faz parte do registro simbólico que lhe faltou. No filme, tem-se uma construção delirante, pois a cada ser que ele mata, torna-se mais forte, semelhante aos filhos da horda primeva que mataram e devoraram o pai: “O violento pai primevo fora sem dúvida o temido e invejado modelo de cada um dos grupos de irmãos: e, pelo ato de devorá-lo, realizavam a identificação com ele, cada um deles

adquirindo uma parte de sua força” (FREUD, 1912, p.170). Voltaremos a esse tema adiante, quando tratarmos das mordidas feitas às vítimas e da cena em que o Fada dos dentes engole a pintura.

Propomos agora, tratar o tema da paranoia, já que a questão da psicose e do delírio já foram, de certo modo, esclarecidas. Lacan no seu seminário sobre as psicoses (2002) retoma os primórdios em que tal conceito surgiu na psiquiatria. Refere que esse conceito remonta ao século XIX, com um psiquiatra discípulo de Kant. Nesse momento, o termo abrangia as loucuras em geral e lembra que Freud, ao dividir o campo das psicoses em dois, de um lado a paranoia e de outro a esquizofrenia chamada de parafrenia, promoveu um grande avanço no campo dos estudos mentais. Nesta época, para a psiquiatria, o termo ainda não estava diferenciado, sendo a maioria dos pacientes intitulados de paranóicos. Na França, o termo adquiria conotação moral: “Um paranoico era uma pessoa má, um intolerante, um tipo de mau humor, orgulho, desconfiança, suscetibilidade, subestimação de si mesmo” (LACAN, 2002, p.13). Embora Freud não tenha se aprofundado na questão da psicose, não podemos esquecer que seus artigos sobre o assunto e, mais precisamente o caso Schreber, abordam questões cruciais das psicoses. Só ao reconhecer que em meio ao delírio, havia um sentido velado, uma ordem em meio à desordem, ele já deixou um grande legado. Segundo Freud (1911, p. 68):

as características notavelmente relevantes na origem da paranoia, particularmente entre indivíduos do sexo masculino, são as humilhações e desconsiderações sociais. Mas, se nos aprofundarmos apenas um pouco mais no assunto, poderemos perceber que o fator realmente eficaz nessas afrontas sociais reside na parte que nelas desempenham os componentes homossexuais da vida emocional.

Nesse sentido, a passagem ao ato adquire toda uma função que não é apenas, no caso dos assassinos em série, a de matar, mas, uma forma, como já afirmamos anteriormente, de se fazer sujeito, é claro que sujeito do inconsciente: “O que é recusado na ordem simbólica no sentido da *Werwerfung*, reaparece no real” (LACAN, 2002, p.21). Freud esclarece o que acontece com a libido nestes casos e explica o afastamento do sujeito da realidade e a sua retração a si mesmo. Ele trata a paranoia como um quadro independente da esquizofrenia, no sentido de que nesta, diferentemente daquela, não há um total desinvestimento da realidade e, é por isso que, em temos maturacionais, ela sucede a esquizofrenia:

Na paranoia, porém, a evidência clínica vai demonstrar que a libido, após ter sido retirada do objeto, é utilizada de modo especial. Recordar-se-á [ver em [1]] que a maioria dos casos de paranoia exhibe traços de megalomania, e que a megalomania pode, por si mesma, constituir uma paranoia. Disto pode-se concluir que, na paranoia, a libido liberada vincula-se ao ego e é utilizada para o engrandecimento deste. Faz-se assim um retorno ao estágio do narcisismo (que reconhecemos como estágio do desenvolvimento da libido), no qual o único objeto sexual de uma pessoa é seu próprio ego. Com base nesta evidência clínica, podemos supor que os paranóicos trouxeram consigo uma *fixação no estágio do narcisismo*, e podemos asseverar que a extensão do *retrocesso do homossexualismo sublimado para o narcisismo* constitui medida da quantidade de regressão característica da paranoia. (FREUD, 1911, p.79).

Antes de passar para outra questão, buscamos compreender por que Fada dos dentes não matou a mulher no museu, assim como não o fez com Riba no primeiro encontro, quando teve todas as oportunidades. Essa questão foi colocada pelos dois detetives quando conversavam no avião e souberam da notícia de que um homem tinha invadido o museu e comido a pintura. A explicação dos detetives é a de que Dolarhyde não matou porque estava tentando parar, o que casa com a perspectiva de Freud, ao “considerar a fase de alucinações violentas como uma luta entre a repressão e uma tentativa de restabelecimento, para devolver a libido novamente a seus objetos” (1911, p.83).

Anteriormente, tratamos dos conceitos de gozo, de pulsão, de repetição e agora podemos articulá-los dizendo que há um momento em que esse gozo é mortífero e o sujeito tenta lutar contra ele. No filme, Reba McClane parece ser esse freio que Dolarhyde anteriormente não tinha, mesmo que, de forma falha, ela tenha tentado. Assim, como afirma Lacan (2002), não devemos recuar diante da psicose, pois sempre há uma esperança, não da cura, mas da possibilidade de uma estabilização através da metáfora delirante e à conseqüente recuperação de um laço social, ainda que mínimo e precário.

Estamos chegando pela ordem dos fatos, às cenas finais do filme, e queremos ressaltar a cena em que Dolarhyde engole a pintura do dragão vermelho, em sua visita ao museu do Brooklyn. Analisaremos esta cena a partir de três pontos de vista psicanalítico; o primeiro considera o aspecto primitivo que se encontra na história individual do sujeito, para isso recorreremos a Klein; o segundo recorrerá à visão lacaniana sobre a relação do psicótico com o objeto; por fim, retomaremos a história filogenética do sujeito e para isso recorreremos

a Freud. Falemos antes de Klein (*apud* Cintra 2004). Nesse momento o Fada dos dentes se utiliza de um mecanismo muito primitivo de incorporação do objeto, semelhante ao que Klein discorre sobre o bebê que quer engolir o seio da mãe, que o morde, expressando assim sua agressividade e desejo de destruição do objeto. Klein (*Idem*) desenvolve os conceitos das posições: a posição esquizoparanóide na década de 1940, a primeira antecede a segunda que se encontra em um plano mais desenvolvido. Na posição paranoide, que é a que nos interessa nesse trabalho, temos as seguintes características: a angústia é o medo de ser aniquilado e devorado. Nessa fase predomina o sadismo e os ataques destrutivos ao corpo da mãe; os mecanismos de defesa são a projeção, a cisão e a negação da realidade. O sentido do conceito de projeção para Klein difere do de Freud, pois para aquela não há apenas uma expulsão de aspectos para fora do ego, pois o ego também perde algo quando é posto para fora. O conteúdo em Klein é bem mais agressivo, ligado não só ao que o sujeito não suporta, mas a algo sádico: “ O movimento de expulsar de si o sadismo para aliviar o ego presente na identificação projetiva parece conter um grito de socorro do ego imaturo endereçado ao seu ambiente” (CINTRA, 2004, p.103). Esse termo esquizoparanóide só adveio em 1946, quando Klein observou que o ego oscila entre um estágio de isolamento e uma fase de fusão com o objeto. Desse modo, também as defesas são distintas para o estado esquizoide e o paranoide. No primeiro, prevalece o isolamento, no segundo a projeção. O que se projeta é a mãe má, sentida como perigosa. Assim, não esqueçamos que nesta fase o bebê não adquiriu a noção do todo. Reina, portanto, a ambivalência dirigida para o mesmo objeto: “A idealização, na posição esquizoparanóide, é muito intensa, não apenas porque amor e ódio permanecem amplamente cindidos, mas porque é necessária para combater a periculosidade extrema dos objetos persecutórios” (CINTRA, 2004, p.108) Desse modo, podemos entender que para lidar com aquela avó, ele precisaria ser o próprio dragão, para igualar-se a ela, e torná-la menos perigosa. Essa atuação de Dolarhyde em devorar é, na verdade, o medo de ser devorado.

A segunda possibilidade de leitura é a de Berjeret (1998), baseado na ideia de Lacan sobre a forma como o psicótico lida com o objeto: “Ele age com as palavras como com as coisas, numa dialética em que o objeto não se encontra nitidamente separado do sujeito”. (1998, p.73). O sujeito e o objeto estão aqui fundidos. Por que então o Fada dos dentes engoliu a pintura? Primeiramente, aquilo não era só um papel, já discutimos o valor simbólico dessa obra para ele. Há subjacente a esse ato uma tentativa desesperada de recuperar esse objeto perdido, de voltar àquela condição de simbiose materna. Dessa forma, no momento em que ele se sente fraco, precisa desse objeto, tal qual como quando ele utilizou a expressão

## O grande dragão vermelho...

“renascida”, para falar do que as mortes faziam com ele. Ele nascia de novo, tornava-se novamente um bebê se pudesse ter consigo esse objeto que ele tanto admirava. Esses elementos sofreram um processo de deslocamento e, é claro, ele não reconhece como tal. Na psicose um objeto pode obter vários significantes, ele perde seu valor de objeto real, por isso essa pintura adquire para ele um sentido diverso.

Passemos à última possibilidade, de acordo com Freud, em sua obra *Totem e Tabu* (1912), em que trata também de aspectos primitivos do desenvolvimento, mas de um ponto de vista mais da história do homem em termos sociológicos, do que do mundo intrapsíquico trabalhado por Klein e Lacan. Aqui a relação simbólica seria pai (representado pela avó-dragão). Recordemos alguns aspectos de *Totem e Tabu*. Neste texto, Freud tenta relacionar o momento do surgimento da religião ao sistema totêmico. É uma obra de cunho sociológico na qual irá estudar os modos de vida de uma tribo australiana, observando a questão do incesto, da exogamia, da magia e do aspecto central, aqui abordado, a da hipótese de que a religião tem sua origem na figura paterna. Freud se utilizara de um mito, para dar conta desse surgimento da religião. Em suas palavras:

Certo dia, os irmãos que tinham sido expulsos retornaram juntos, mataram e devoraram o pai, colocando assim um fim á horda patriarcal. Unidos, tiveram a coragem de fazê-lo e foram bem sucedidos no que lhes teria sido impossível individualmente. Selvagens canibais como eram, não é preciso dizer que não apenas matavam, mas também devoravam a vítima (1912, p.170).

Bem, tomemos como exemplo esse mito simbólico para pensar sobre o ato de Dolarhyde. Ele come a pintura do dragão vermelho, bem como morde suas vítimas, tal qual os filhos da horda primeva. Estes tinham o intuito de destituir o pai gozador, no entanto, pela crença desses povos, após a morte, ele se tornaria mais forte. O *Fada dos dentes* trata seu dragão como o grande pai, que já estando morto, precisa ser ressuscitado, razão pela qual ele o engolirá para torná-lo vivo dentro de si: “ Os integrantes do clã, consumindo o totem, adquirem santidade: reforçam sua identificação com ele incorporando a si próprio a vida sagrada” (FREUD, 1912,p.169).

Nesta perspectiva, a fantasia do serial killer é na verdade muito primitiva, o que atesta o conceito freudiano de que o inconsciente é atemporal. Dolarhyde usava o termo renascido, como já dissemos, e sugere que acreditava ser a morte das vítimas um momento de renascimento, tanto para ele quanto para elas. Uma outra semelhança entre os povos

primitivos e esse psicopata é que o totem, que era representado por um animal, também era imitado pelos homens; eles chegavam a usar peles, imitar sons do que para eles representava um deus. Faziam isso para se identificar com o totem. O mesmo que faz Dolarhyde, ao inscrever no seu corpo o dragão para tornar-se semelhante a ele, com o detalhe de usar a dentadura da avó para morder as vítimas, um pedaço do que para ele representava o antigo totem.

Antes de falarmos da cena final, na qual os seus delírios paranóicos se mostram mais evidentes, retomemos a cena que a antecede e sua relação com Reba. A personagem tem algo central que leva a uma possibilidade de laço social entre eles: ela é cega. Vimos que o assassino tem uma questão comprometedora com sua auto imagem, fato que o leva a quebrar os espelhos na casa das vítimas. Quando a moça lhe conta sobre a curiosidade das amigas a seu respeito, ele pergunta: “Falaram da minha aparência?” É que para ele, os outros são sempre ameaçadores. Mas não é só isso, não é só a fissura na boca que o leva a se sentir deformado. Essa é uma questão bem mais primitiva, referente ao seu narcisismo. Podemos dizer que ele foi muito pouco investido narcisicamente pela mãe, mesmo não abordando tal questão no filme, isso é clássico na psicose. Mesmo que essa mãe não apareça, o que aparece é uma avó, que é insuficiente o bastante para não fazer a função da mãe que investe em seu bebê, mas sim para devastar o seu ego. Logo, relacionar-se com alguém que não pudesse vê-lo era bastante prazeroso, porque ele também se vê no olhar de reprovação dos outros. Como ele se vê através do Outro, o fato de ela ser cega, naquele momento, oferecia a possibilidade de não se ver como um animalzinho imundo. Essa moça, além deste detalhe significativo, também o tratava extremamente bem, diferente de tudo que ele já viveu. Por isso, por um alguns momentos, ela parece resgatar essa função materna ausente. Observa-se que não é apenas uma relação sexual o mais importante, embora eles mantenham isso de fato, pois o componente afetivo aí é bem mais importante. Ela não o excita enquanto homem, mas ela suscita nele certa piedade, não com ela nem com os outros, mas em relação a ele mesmo. De outro modo, falando com Freud, podemos afirmar que: “Visto nossas análises demonstrarem que os paranóicos se esforçam por proteger-se contra esse tipo de sexualização de suas catexias sociais instintuais, somos levados a supor que o ponto fraco em seu desenvolvimento deve ser procurado em algum lugar entre os estádios de auto-erotismo, narcisismo e homossexualismo” (1911, p.70). O Outro para o psicótico não se diferencia e é por isso que as emoções dela são tomadas como sendo dele, como se observa na cena em que ele a leva para “ver” o leão. Nesse caso, não se tratou apenas de caridade, com relação ao seu medo, um

## O grande dragão vermelho...

sonho de infância. Não, ele a levou para perto do seu sonho, mas também para que ele se sentir forte.

Passemos agora para a cena final dele com Reba. Antes do seu surto em que atea fogo na casa, recordemos que ele dorme com a vítima. Seu encontro com a relação sexual já é um motivo significativo para que venha a desenvolver o surto, visto o sexual ter um componente traumático e complicado para esses sujeitos, pois é o encontro com sua identidade, e, por conseguinte, com sua impotência. Quando acorda, a garota já não se encontra na cama e ele começa a correr desesperado pela casa. Nesse percurso olha para o quadro da avó, que lança um olhar ameaçador, de modo a reprová-lo pelo ato sexual. Nos momentos finais, Dolarhyde vê Will e sabe, com isso, que sua identidade fora descoberta, por isso, ele foge e, ao passar na casa de Reba, a vê conversando com outro homem, em quem atira sequestrando-a. Após despertá-la, ele lhe diz: “Fale baixo, ele pode nos ouvir, ele está lá em cima. Achei que ele tivesse ido embora, mas ele voltou. Eu não queria dar você para ele. Você me enfraqueceu e depois você me magoa. Eu não posso deixar você com ele, ele vai te machucar”. Observamos nessa sua fala a mistura de um tom agressivo com outro doce, como se ele fosse duas pessoas; uma que quer matar outra que não quer. Ele se comporta como se obedecesse a uma ordem superior, fato bem comum na psicose, esse encontro com o Outro. Observemos que a acusa de tê-lo enfraquecido e magoado, lembrando-se do primeiro encontro com Reba, quando, ao contrário de agora, ela o preferiu ao o outro rapaz, deixando-o muito seguro. Ao contrário, naquele momento, ao passar pela casa dela, vê o rapaz saindo, e por isso o mata, levando-a para sua casa. Para ele, é como se ela o tivesse desprezado, o que o leva a se sentir ameaçado por outro homem.

Ao se referir a este Outro ele sempre utiliza a expressão “está me machucando”, ou “ele vai te machucar”. Essa expressão tem origem nas lembranças da avó, quando o tirava do seu quarto, conforme já tratamos anteriormente. Essa relação é bastante significativa para entendermos que, quem está por trás de sua fantasia, no lugar desse grande dragão vermelho e da mulher vestida de sol, é a sua avó. Freud, no caso Schreber, esclarece sobre quem está por trás do delírio paranóico: “Parece que a pessoa a quem o delírio atribui tanto poder e influência, a cujas mãos todos os fios da conspiração convergem, é, se claramente nomeada, idêntica a alguém que desempenhou papel igualmente importante na vida emocional do paciente antes de sua enfermidade, ou facilmente reconhecível como substituto dela” (Idem, p.50).

No caso do filme, essa relação não é clara para Dolarhyde, tanto que usa o pronome “ele”, no sexo masculino para se referir a esse Outro. Essa condensação das duas figuras, da avó e do pai que ela representa, e do dragão leva também a um deslocamento de significantes e é por isso que ele atribui tanto poder ao dragão, este poder é antes paterno. Chegamos assim ao cerne do enigma do que implica a escolha da pintura do dragão vermelho e a mulher vestida de sol, vejamos o que Freud nos diz sobre isso: “ O sol, por conseguinte, nada mais é que outro símbolo sublimado do pai” (1911, p.62). Pela sua fala, Dolarhyde lança uma questão fundamental, que é a da compreensão das alucinações vividas pelo paranóico, de modo que o que se mantém no seu delírio vivenciado como sendo um outro que o persegue, o atormenta, diz respeito, na verdade, à relação do sujeito com o próprio eu: “No sujeito psicótico ao contrário do neurótico, certos fenômenos elementares, e especialmente a alucinação que é a sua forma mais característica, mostram-nos o sujeito completamente identificado ao seu eu com o qual ele fala” (LACAN, 2002, p.23).

Concluindo, podemos afirmar que é insuportável para o sujeito reconhecer esse eu e seus desejos destrutivos e é por esta razão que isso emerge sobre a forma de um “outro” Dolarhyde, manifesto na relação com a moça. Com esta, ele não demonstra a mesma habilidade que teve com as outras vitimas, tanto que tenta não cometer assassinato, isso porque, mesmo frágil, houve um laço afetivo precário, como já dissemos, não de um casal formado por uma mulher com um homem, mas dele com os seus sintomas.

## Referências

- BERGAMASCO, M. W. *Serial Killers ao longo da história do cinema*. Disponível em <<http://www.ufscar.br/~cinemais/artserial.html>>. Acesso em 15 Set.2011.
- BERJERET, J. *A personalidade normal e patológica*. 3ed. Porto Alegre: Artmed, 1998.
- BÍBLIA SAGRADA*. Disponível em <<http://www.cvvnet.org/cgi-bin/biblia>>. Acesso em: 12 Out. 2011.
- CARREIRO, R. *Filme Noir*. Disponível em: <<http://www.cinereporter.com.br/outros-textos/film-Noir/>>. Acesso em: 15 Set. 2011.
- CINTRA, E M de e FIGUEIREDO, L C. *Melaine Klein: Estilo e Pensamento*. São Paulo: Escuta, 2004.

FREUD, S. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. 2. ed. Rio de Janeiro: Imago, 1975.

\_\_\_\_\_. (1920). *Além do princípio do prazer*. Vol. XVIII.

\_\_\_\_\_. (1911 – 1913). *O Caso Schreber*. Vol. XII.

\_\_\_\_\_. (1930[1929]). *O mal-estar na civilização*. Vol. XXI.

\_\_\_\_\_. (1912). *Totem e tabu*. Vol. XIII.

KORODI, M. *Cinema Noir*. Era uma vez na América. Disponível em <<http://www.interrogacaofilmes.com/filmagem-produtora-textos.asp?texto=11>>. Acesso em: 15 Set. 2011.

LACAN, Jaques. *O Seminário 3: As psicoses (1955-1956)*. 2 ed. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2002.

MEZAN, R.. *Escrever a clínica*. 2. ed. São Paulo: Casa do psicólogo, 1998.

PSAROS, J *Cinema e psicanálise*. <[http://www.mnemocine.com.br/oficina/040802cine\\_psica.htm](http://www.mnemocine.com.br/oficina/040802cine_psica.htm)>. Acesso em: 15 Set.2011.

QUINET, A. *Teoria e clínica da psicose*. 2 ed. Rio de Janeiro, Forense: Universitária, 2003.

## THE RED DRAGON: PARANOIA AND PSYCHOSIS

### ABSTRACT:

This rehearsal has as objective emphasizes the established relationships for the movies, for the psychoanalysis and the literature in the representation of the serial killer, the anonymous killer of the great cities, typical character of the romances and of the films policemen, as it is the case of *Red dragon* (2002), film from Brett Ratner, that will be analyzed here. Firstly, we will make a fast history of as the movies it incorporated psychoanalytic aspects, relative to the criminals' mind and of his/her relationship with the literature policeman, that, from the origins, it is the origin of those itineraries cinematographics. Soon afterwards, we will pass for the psychoanalytic analysis, observing, under Freud's optics and Lacan, the paranoia and the psychosis manifested in the central character, Francis Dolarhyde.

**KEYWORDS:** Film analysis. Psychoanalysis. Red Dragon. Serial Killer.

## DRAGON ROUGE: PARANOÏA ET PSYCHOSE

### RÉSUMÉ:

Cet essai vise à mettre en évidence les relations établies par le cinéma, la psychanalyse et la littérature dans la représentation du *serial killer*, le tueur anonyme dans les grandes villes, un personnage typique des romans et *thrillers*, tels que le *Dragon Rouge* (2002), un film de Brett Ratner sur lequel nous conduisons notre analyse. Tout d'abord, notre recherche présente un bref historique de la façon dont le cinéma a incorporé les aspects psychanalytiques concernant l'esprit des criminels et ses rapports avec le roman policier, qui, depuis le début, a partir duquel s'originent ces scripts cinématographiques. Puis nous présentons une analyse psychanalytique proprement dite, en notant, à la lumière de Freud et de Lacan, la paranoïa et la psychose exprimées par le personnage principal, Francis Dolarhyde.

**MOTS-CLÉS:** Analyse du cinéma. Psychanalyse. Dragon Rouge. Serial killer

Recebido em: 13/04/2012

Aprovado em: 25/04/2012

©2012 *Psicanálise & Barroco em revista*

[www.psicanaliseebarroco.pro.br](http://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](http://www.memoriasocial.pro.br/proposta-area.php)

[revista@psicanaliseebarroco.pro.br](mailto:revista@psicanaliseebarroco.pro.br) [www.psicanaliseebarroco.pro.br/revista](http://www.psicanaliseebarroco.pro.br/revista)

## EM TORNO DE UM OLHAR IMPOSSÍVEL

Resenha do livro:

PROENÇA, Paulo. *Em torno de Alberto Giacometti: arte, ética e psicanálise*. Rio de Janeiro: Cia de Freud, 2010

*Vanisa Maria da Gama Moret Santos\**

Alguns autores portam-se como verdadeiros cavalheiros diante dos leitores: antes de conduzi-los à sua viagem literária, abrem a porta do veículo, estendem-lhes a mão e, finalmente, deixam-nos tomar o rumo que escolherem, com ou sem cinto de segurança. Essa parece ser a melhor metáfora para dizer sobre a experiência que tive com a leitura de *Em torno de Alberto Giacometti: arte, ética e psicanálise*, do escritor e psicanalista Paulo Proença.

Além de uma seleção precisa de importantes trabalhos de Alberto Giacometti, o texto de Proença prima por uma cuidadosa e delicada revisão da literatura psicanalítica que bordeja o objeto de arte giacomettiano, reafirmando que a ética de que se trata aí é aquela referente a *das Ding*, ou seja, aquela que circula em torno da falta sempre presente. Os iniciados na coisa da psicanálise poderão rever com Paulo os textos de Freud e Lacan que o auxiliaram em sua escrita em torno do vazio que parece ter se instaurado por ocasião de sua pesquisa de mestrado. Resultando em uma experiência estética literária, seu livro chega às livrarias sem o ranço do academicismo estéril e nos revela o mundo angustiante da criação da obra de arte através da lente de Giacometti.

Logo na introdução, o autor marca o tom de sua obra mostrando que sua escrita é atravessada pela leitura do Seminário VII, *A ética da psicanálise*, de Jacques Lacan (1959-60). No capítulo de abertura do livro, Proença situa o artista em sua época, discorrendo brevemente sobre sua biografia, influências, amigos, formação artística, dentre outros aspectos de sua vida. Parte daí para também introduzir aquilo que vem a ser a espinha dorsal de sua pesquisa, ou seja, a relação do artista com seu olhar sobre o objeto de arte e os

---

\* Psicanalista, autora dos livros *As faces do tempo* (2008) e *Fragmentos* (2003), mestre em psicanálise (UERJ-2010), especialista em Psicologia Clínica (PUC-2005), especialista em língua inglesa (UERJ-1997), membro dos Fóruns do Campo Lacaniano do Rio de Janeiro.

momentos de angústia vividos por Giacometti diante da constatação da impossibilidade de apreender isso que se interpõe entre sua visada e a realidade. Impossível de ser capturada pelo olho do artista, a realidade sempre fugidia, é retratada pelo artista suíço com a mesma dificuldade com que o poeta trata a palavra, sempre insuficiente para dar conta do real. A magia inerente à obra giacomettiana relaciona-se, portanto, muito mais àquilo que é sugerido através da falta do que pelo que seria percebido como a bela forma. O drama de Giacometti é, portanto, o de todo aquele que lida com a arte, ou seja, o de saber que há uma precariedade em toda tentativa de representar aquilo que é da ordem de *das Ding*. E se o belo para a psicanálise é anteparo diante do horror que o real esconde sob seu último *vel*, em Giacometti vemos a tentativa insistente de desvelar isso que não está aí de todo. Como o autor salienta, “Se procuramos desenvolver algo que se relacione com uma estética, essa estética deve, necessariamente, estar assentada nessa precariedade, nesse corpo crivado pela hiância e pelo inacabamento” (Proença, 2010, p. 43).

Como dissemos, seu livro se estrutura em torno da noção de vazio tão essencial para a arte e para a psicanálise. Desse modo, os capítulos seguintes abordam a falta pelo viés da teoria de Lacan, enfatizando a influência que a filosofia de Heidegger teve na construção do conceito de objeto *a* e a relação originária disso com a *Coisa* freudiana. Elevando sua própria escrita à *dignidade* de coisa, o autor discorre com o mesmo rigor de Giacometti sobre temas fundamentais para a psicanálise. No caso do capítulo III, por exemplo, Proença, faz-nos rever o lugar da psicanálise diante do saber compartilhado sobre o que é uma obra de arte. Se Freud nos diz que os poetas e romancistas são preciosos aliados da psicanálise, o autor não foge à regra. Iluminando nossa leitura através de inúmeras referências bibliográficas importantes para quem se interessa pelo tema da estética, da arte e da ética, o autor dialoga com outros campos do saber para ressaltar, ao final, a perspectiva psicanalítica.

O livro de Proença nos faz refletir igualmente sobre nossa experiência com a clínica através da tese giacomettiana de que há uma infinidade de coisas entre o sujeito e todas as suas relações com seu objeto *a* e é por isso que todo *falasser* só pode se fazer dizer se o fizer por partes. Desse modo, seu texto parece cumprir a tarefa de abrir nossa percepção, multiplicando-a, ao invés de limitá-la a teorias inócuas. Tendo caminhado sinuosamente em torno das ranhuras da obra de Giacometti, guiados pelas mãos do autor, percebemos que é preciso nos contentar com a parte, já que a apreensão do todo é sempre da ordem do impossível.

Para finalizar, reafirmamos junto a Giacometti, Freud, Lacan e Proença que, embora a verdade seja não toda, ainda assim, haverá sempre um infinito de coisas a se explorar nas lascas de realidade que continuamente insistirão em se fazer dizer através do poeta e do artista.

### **Referências**

LACAN, J. (1959-1960). *Seminário VII: A ética da Psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1991.

PROENÇA, P. *Em torno de Alberto Giacometti: arte, ética e psicanálise*. Rio de Janeiro, Cia de Freud, 2010.

Recebido em: 09/04/2012

Aprovado em: 09/04/2012

©2011 *Psicanálise & Barroco em revista*

[www.psicanaliseebarroco.pro.br](http://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](http://www.memoriasocial.pro.br/proposta-area.php)

[revista@psicanaliseebarroco.pro.br](mailto:revista@psicanaliseebarroco.pro.br) [www.psicanaliseebarroco.pro.br/revista](http://www.psicanaliseebarroco.pro.br/revista)

# Psicanálise&Barroco em revista

(ISSN:1679-9887)

[www.psicanaliseebarroco.pro.br/revista](http://www.psicanaliseebarroco.pro.br/revista)

Volume 10, Issue 01: July edition, 2012

## Table of Content

**Editorial** .....06

*Denise Maurano e Francisco R. de Farias*

### **Articles**

**Social memory paths of Heitor Carrilho custody and treatment hospital: a philosophical investigation**.....13

*Diana de Souza Pinto e Uriel Massalves de Souza do Nascimento*

**A memory of childhood and the parental constellation of Leonardo Da Vinci: psychoanalysis, subjective constitution and biography**.....36

*Douglas Emiliano Batista*

**The paradox of co-existence of knowledge: psychoanalysis and the judiciary**.....60

*Felipe Barreto Nery Coutinho*

**Acts according to your desire? – a reflection on love relations according to Lacan**.....73

*Ronaldo Manzi Filho*

**Writting in madness: a matter of inscribing**.....85

*Silvana de Oliveira Tatto e Marcos Pippi de Medeiros*

**Death, anguish and family: psychoanalytic considerations from the intensive care unit**.....97

*Camilla Araújo Lopes Vieira e Gardênia Holanda Marques*

**The Lacanian unconscious**.....109  
*Joyce Bacelar Oliveira*

**The duality of the imaginary, between Eros and Thanatos**.....122  
*Julio Cesar Lemes de Castro*

**Become analyst**.....139  
*Lavínia Carvalho Brito Neves*

**Theodor W. Adorno and the hope in the progress**...148  
*Sandra Faria de Resende Nascimento*

**The red dragon: paranoia and psychosis**.....163  
*Socorro de Fátima Pacífico Barbosa e Thays Rochelle Carvalho Figueredo*

**Review**

**Em torno de um olhar impossível**.....187  
*Vanisa Maria da Gama Moret Santos*

**Contents**.....190

**Sommaire**.....192

**Instruções aos autores**.....194

# Psicanálise&Barroco em revista

(ISSN:1679-9887)

*www.psicanaliseebarroco.pro.br/revista*

Volume 10, Numéro 01: Édition juillet 2012

## Sommaire

**Editorial** ..... 06

*Denise Maurano e Francisco R. de Farias*

### **Articles**

**Chemins de la mémoire sociale de l'hôpital de Garde e  
Traitement Heitor Carrilho: une enquête  
philosophique**..... 13

*Diana de Souza Pinto e Uriel Massalves de Souza do  
Nascimento*

**Le souvenir infantile et la constellation parentale chez  
Leonardo Da Vinci: psychanalyse, constitution de la  
subjectivité et biographie**..... 36

*Douglas Emiliano Batista*

**Le Paradoxe de la co-existence des connaissances:  
psychanalyse et la magistrature**..... 60

*Felipe Barreto Nery Coutinho*

**Agissez-vous selon votre désir? Une réflexion sur les  
relations amoureuses selon Lacan**..... 73

*Ronaldo Manzi Filho*

**L'écriture dans la folie: une question  
d'inscription**..... 85

*Silvana de Oliveira Tatto e Marcos Pippi de Medeiros*

<b>Considérations psychanalytiques de l'unité de soins intensifs: la mort, de deuil et de la famille.....</b>	97
<i>Camilla Araújo Lopes Vieira e Gardênia Holanda Marques</i>	
<b>L'inconscient lacanien.....</b>	109
<i>Joyce Bacelar Oliveira</i>	
<b>La dualité de l'imaginaire, entre Éros et Thanatos.....</b>	122
<i>Julio Cesar Lemes de Castro</i>	
<b>Devenir analyste.....</b>	139
<i>Lavínia Carvalho Brito Neves</i>	
<b>Theodor W. Adorno et l'espérance dans le progrès.....</b>	148
<i>Sandra Faria de Resende Nascimento</i>	
<b>Dragon rouge: paranoïa et psychose.....</b>	163
<i>Socorro de Fátima Pacífico Barbosa e Thays Rochelle Carvalho Figueredo</i>	
<b><u>Comptes rendus critiques</u></b>	
<b>Em torno de um olhar impossível.....</b>	187
<i>Vanisa Maria da Gama Moret Santos</i>	
<b><u>Contents</u>.....</b>	190
<b>Sommaire.....</b>	192
<b>Instruções aos autores.....</b>	194