

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

Editor-Chefe: Denise Maurano
Editor de Seção: Francisco Farias

Conselho Editorial

Angela Coutinho (UNIV. SANTA ÚRSULA/ RJ)
Alinne Nogueira Silva Coppus (UFRJ)
Ana Vicentini de Azevedo(UFSCAR)
Carlos Eduardo Leal Vianna Soares (FAMATH)
Cláudia Bodin (Universidade de Paris VII)
Cristina Monteiro Barbosa (UFRJ)
Daniela S. Chatelard (UNB)
Edson Luiz André de Souza (UFRGS)
Laéria Fontenele (UFC)
Lucia Maria de Freitas Perez (UERJ)
Luiz Alberto Pinheiro de Freitas (IBMR)
Mariângela Máximo Dias (UERJ)
Nadiá de Paulo Ferreira (UERJ)
Orlando Cruxen (UFC)
Sonia Leite (CPRJ)
Zinda Maria Carvalho de Vasconcellos (UERJ)

Pareceristas Ad-Hoc

Betty Bernardo Fuks (PUC/RJ e CES/MG)
Eliana Yunes (PUC/RJ)
Gilberto Felisberto Vasconcellos (UFJF/MG)
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)
Marco Antônio Coutinho Jorge (UERJ)
Nadiá Paulo Ferreira (UERJ)
Sérgio Paulo Rouanet (Academia Brasileira de Letras)
Rogério Lustosa Bastos (UFRJ)
Sérgio Nazar David (UERJ)
Sônia Alberti (UERJ)

Equipe técnica

Revisores de normas técnicas de publicação:
Cristiane de Sousa Furtado, Drielle Souza e Vinicius Mendes Ribeiro.
Revisor de língua inglesa: Luis Vinicius do Nascimento.
Revisor de língua francesa: Vinicius 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 9, Número 01: Edição julho de 2011

Rio de Janeiro, RJ.

Psicanálise & Barroco em revista

(ISSN:1679-9887)

www.psicanaliseebarroco.pro.br/revista

Ano 9, Número 01: Edição julho de 2011

Sumário

Editorial 06

Denise Maurano e Francisco R. de Farias

Artigos

Torções: do modernismo ao barroco – Notas sobre as publicações psicanalíticas no Brasil..... 15

Denise Maurano e Marco Antonio Coutinho Jorge

Sobre a melancolia e o Barroco em Walter Benjamin: investigações freudianas.....35

Fellipe Castelo Branco

O amor e seus enlaces..... 54

Luciana Del Nero e Ana Maria Costa

Além do falo: uma mulher e o gozo feminino..... 76

Raquel Briggs de Albuquerque

O médico, o analista e o monstro..... 94

Marcus Vinicius Resende Netto

Don Juan e a impossível última página.....115

Danielle Assis de Souza

A trajetória de P. S. em análise a partir de um

sintoma físico no aspecto amoroso.....	126
<i>Felipe Barreto Nery Coutinho</i>	
Criação poética e a afirmação étnica entre adolescentes.....	146
<i>Maíra Soares Ferreira</i>	
Mas afinal, o que a psicanálise possibilita ao sujeito?.....	164
<i>Alinne Nogueira e Louise Cardoso Barbosa</i>	
Por que razão pensa Kant que o juízo de gosto estético é subjetivo?.....	176
<i>Luciano Bezerra Agra Filho</i>	
<u>Resenhas</u>	
<i>Ensaio sobre o dom, de Marcel Mauss: um compromisso com o futuro da Psicanálise.....</i>	193
<i>Glaucia Peixoto Dunley</i>	
<i>100 anos de Novidade: A moral sexual "cultural" e o nervosismo moderno, de Sigmund Freud [1908-2008]</i>	208
<i>Tatiana Porto Campos</i>	
<i>Memória e Diferença, resenha de Trem da Vida, filme de Radu Mihaileanu.....</i>	212
<i>Luis Vinicius do Nascimento</i>	
<u>Contents</u>.....	216
Sommaire.....	218
<u>Instruções aos autores</u>.....	221

Psicanálise&Barroco em revista

(ISSN:1679-9887)

www.psicanaliseebarroco.pro.br/revista

Editorial – Revista n.º 17

Entramos no nono ano de publicação de Psicanálise e Barroco em Revista. A diversidade dos campos contemplados neste periódico indicou sempre, de algum modo a psicanálise e o barroco como lentes ou alavancas metodológicas para se pensar a cultura, a arte, a literatura, a memória, e a filosofia. Por vezes, isso se deu através de profundas afinidades, outras, apontando divergências, e outras ainda, via reflexões que embora sem terem relações diretas com os campos relacionados, ainda assim, apresentam elementos fecundos para o enriquecimento do diálogo.

Como comentamos no Editorial anterior, com nossa migração para a UNIRIO, estamos nos preparando para utilizarmos a Plataforma SEER/OJS, que é um software de gerenciamento de periódicos eletrônicos, distribuído pelo IBICT, como ferramenta de edição. Isso implicará mudanças nos modos de encaminhamento dos trabalhos e uma maior agilidade em nosso processo de edição. Outra novidade será a divisão da Revista em diversas seções com gerentes específicos de Psicanálise, Arte, Memória, Filosofia e Literatura.

Nesse número, ainda não setorizado, fomos contemplados com o recebimento de artigos primorosos que pudemos selecionar para oferecer a vocês. O primeiro deles *Torções: do modernismo ao barroco – Notas sobre as publicações psicanalíticas no Brasil*, diz respeito a uma tradução de um texto ainda inédito no Brasil, publicado originalmente na Revista francesa *Essaim n. 7*. O trabalho de autoria dos psicanalistas Denise Maurano e Marco Antonio Coutinho Jorge oferece alguns dados fundamentais para a composição da memória do panorama institucional da psicanálise no Brasil – inclusive com a apresentação de uma árvore genealógica – e sua evolução editorial desde a sua entrada no país até o ano 2000. Tais dados são apresentados através de uma reflexão crítica que articula a facilidade de inserção da psicanálise no país às características barrocas de nossa cultura, afeita à torções e paradoxos, dado o hibridismo presente em sua constituição. Com isso os autores pretendem focalizar o modo singular pelo qual a psicanálise fez aqui sua inscrição e ganha seus desdobramentos.

Bom, já que o barroco é a prata da casa ele reaparece freqüentemente, como no caso do texto seguinte *Sobre a melancolia e o Barroco em Walter Benjamin: investigações freudianas* do também psicanalista Felipe Castelo Branco que com sua formação também em filosofia, trouxe preciosas contribuições para a revalorização e elucidação do conceito freudiano de melancolia, ao entrecruzá-lo com elementos do pensamento benjaminiano. O Barroco, não enquadrado na história, mas tomado como idéia para Benjamin, tem sua origem em uma discussão sobre o devir dos fatos, que ainda que buscando transcendência, e transcendência em Deus, tem nessa promessa um correlato da morte. Com as provocações mundanas e imanentistas do Barroco, evidencia-se paradoxalmente uma superexcitação do desejo de transcendência, desejo esse do qual o melancólico sente nostalgia, já que como o autor do artigo sublinha este “goza de um saber sobre a morte, vazio de qualquer teologia”... Assim, num processo de culpabilização, ele ama a transcendência perdida definitivamente e se coloca no lugar vazio dessa perda, de onde retira seu amargo saber.

O artigo seguinte, *O amor e seus enlaces*, das psicanalistas Luciana Del Nero e Ana Maria Costa, situa o estatuto das crônicas que Clarice Lispector publicou no *Jornal do Brasil* entre 1967 e 1973 sublinhando a importância do laço amoroso entre a escritora e seus leitores. Supõe a experiência inominável de confrontação com o Real que marcaria na obra desta autora um momento de mudança estilística, na qual suas narrativas adotam cada vez mais ares fragmentários, cuja função maior é a transmissão de sensações e afetos, livre das amarras dos gêneros literários. Destaca que a prevalência da paixão é paga com o padecimento do corpo e com o risco deste não se sustentar mais em suas malhas imaginárias. Neste momento, o artigo valendo-se da teorização de Lacan, aponta nessa experiência o remetimento à Deus através de **A** mulher, numa expressão radical do feminino relativo a um gozo que lhe é próprio, no qual diante da confrontação com o Real inominável que tem a morte no seu horizonte, urge que seja forjado poeticamente “um nome que opere efeitos de estrutura” “[...]fazendo da pulsão de morte uma fonte inesgotável de vida”, o que se configura não apenas nesse fazer artístico de Clarice, mas também na inscrição de todo ser falante no campo da linguagem.

Endossando a temática do feminino, também muito freqüentada por este periódico, selecionamos também *Além do falo: uma mulher e o gozo feminino* de Raquel Briggs de Albuquerque. Nele, a psicanalista focalizando o fascínio que o feminino evoca, enquanto campo obscuro e enigmático, o relaciona ao campo do significante e ao do gozo. Baseia-se em Freud para apontar que no inconsciente a diferença anatômica entre os sexos é

significanzada pela problemática do ter ou não ter o falo, e que a pulsão nos humanos, diferentemente dos instintos nos outros animais, torna possível que, independentemente do corpo que habitamos, nos coloquemos do lado feminino ou do lado masculino das relações, desnaturalizando nossa relação ao sexo. É nessa perspectiva o amor aparece como fazendo suplência a essa perda do natural, colocando em questão ambos os sujeitos como desejantes, apontando um para além da norma fálica como divisor de águas, e indicando a possibilidade de um gozo Outro, não fálico.

Em nosso próximo artigo, Marcus Vinicius Resende Netto, a partir de sua experiência hospitalar, nos apresentam *O médico, o analista e o monstro*, em remetimento ao romance *O Médico e o Monstro* de Robert Louis Stevenson, para criticar a *neuromania* que ganhou espaço desde a última década do século passado com o surgimento das neurociências. Sem negar os avanços e benefícios por ela trazidos ao campo da saúde mental, o autor interpreta a resistência à psicanálise gerada pela ênfase no organicismo como uma manifestação de cunho muito mais afetivo que intelectual. A descoberta do inconsciente, indicando a existência e operacionalidade de um saber que escapa ao médico e que coloca o paciente no primeiro plano de sua produção, contraria a lógica que situa o saber do lado do médico. Essa reviravolta atinge a ética que orienta a intervenção do analista e aponta seu lugar a ser ocupado no jogo transferencial que se instaura na relação do paciente com o analista, ainda que este esteja fora do *setting analítico* tradicional, ainda que este esteja num contexto institucional, como é o caso do hospital.

O artigo *Don Juan e a impossível última página*, de Danielle Assis de Souza envereda por questões da clínica psicanalítica, no âmbito das produções literárias, em especial no que concerne à figura sedutora de Don Juan, tomada em seu viés histérico. Assim a autora realiza, em sua escrita, interessantes aproximações sobre as manifestações da histeria no homem recorrendo à temática do narcisismo. Daí focaliza a questão da castração e da falta. Falta, satisfação e completude são as vertentes dinamizadas em função do desejo, analisadas cuidadosamente no fenômeno do *donjuanismo* e do amor de natureza homossexual que, como bem destaca a autora “os histéricos erram de carne em carne na busca de alguém com quem se identificar, inscrevendo em seu corpo ou em sua conduta os efeitos e os fracassos simbólicos”, no eterno questionamento da dúvida acerca da condição de ser homem ou ser mulher. A conclusão apresentada é a de que o histérico empreende, em suas buscas, o saber sobre o que é um homem, da mesma forma que a histérica se interroga sobre o que é uma mulher. Tratando-se do homem histérico há uma expectativa em jogo de que alguém possa lhe

dar esse saber. Mas como acontece na histeria, se esse saber é dado, quem o fornece não interessa mais uma vez que, nessas condições, dar o saber quebra a ilusão de completude. Daí então toda postura exibicionista perde, nessa encenação, o seu sentido sendo necessário forjar um novo cenário para demandar esse saber, mas a quem seja impossível fornecê-lo, em um novo ato de exibição em que o que está em jogo é um tipo de sedução que visa capturar o outro, através do auto-oferecimento. Nisso há a manifestação de um excesso que transborda em angústia, sendo esse o móbil da errância de Don Juan.

Temos em sequência, no âmbito da clínica o texto de Felipe Barreto Nery Coutinho intitulado *A trajetória de P. S. em análise a partir de um sintoma físico no aspecto amoroso* que aborda a dimensão da experiência amorosa no percurso do tratamento, a partir de um rastreamento sobre a incontinência urinária em uma mulher cuja análise tem lugar em uma clínica escola de uma instituição de uma universidade. A narrativa construída sobre o andamento do caso remonta às experiências de vida localizadas na infância, momento em que tal sintoma fez sua emergência e que passou a fazer parte da vida da paciente. Porém, na atualidade, com proximidade do casamento, a paciente encontra-se diante de um conflito que se expressa nos seguintes termos “como eu posso me casar urinando à noite na cama”. Além dessa preocupação, expressa uma dúvida no que tange ao relacionamento amoroso: de um lado, deixa bem claro seu desejo pela satisfação sexual, mas de outro, revela o temor ao coito. Desse modo são postas, lado a lado, a dimensão amorosa entendida como busca de completude e, ao mesmo tempo, a falta pelo temor à consumação do ato sexual em decorrência das limitações impostas pela família e por suas convicções religiosas. Em meio às inúmeras proibições, “a incontinência urinária noturna representava exatamente uma resposta àquilo que não cessa na tentativa de se inscrever, mais precisamente, a marca de seu desejo”. Seguindo essa trilha, o tratamento é conduzido mediante intervenções que questionam as posições subjetivas da paciente, o que faz surgir indícios de resistência com comunicações acerca da possível interrupção do tratamento. Não obstante, em função do desejo do analista, as resistências são rompidas fazendo assim emergir o sujeito desejante mediante o desatar do nó sintomático. Com essa operação, o sintoma físico desaparece e assim cessa o impedimento que tal sintoma representava para a relação sexual, uma vez que a paciente experimentava colocar em palavras “aquilo que se denomina angústia”.

Mudando de campo de intervenção, mas não de campo de saber, o artigo *Criação poética e a afirmação étnica entre adolescentes*, relacionado à dissertação de mestrado de Maíra Soares Ferreira retrata a realização de uma intervenção em uma escola. A

incursão da autora, nessa instituição, movida pelas ferramentas teóricas do campo do saber psicanalítico em conexão com a literatura e arte, tem como finalidade a construção de um passado de jovens descendentes de famílias afrobrasileiras e indígenas, a partir, principalmente da produção criativa denominada de poeticamusical de jovens que vivem na comunidade onde se encontra a escola. Nessa produção confluem vários movimentos que se fundamentam em diferentes tipos de legados culturais que, embora inicialmente negados, são reafirmados nas criações que manifestam tanto raízes da herança indígena quanto africanas presente na constituição dos arranjos subjetivos de jovens dessa comunidade. O artigo registra uma riqueza dessas produções que tiveram lugar em saraus realizados com a presença de artistas em experiências criativas em torno de três tipos de expressão cultural: cordel, rap e repente. A participação da autora, de forma interventiva, representou um trabalho na construção de filigranas subjetivas para que os jovens encontrassem condições de afirmação de suas características étnicas. Fica assim o convite à leitura desse artigo que documenta várias produções de forma criativa e inovadora nas quais a autora não mediu esforços para levar a cabo a empreitada que pretendeu em seu belo trabalho.

Uma vez tendo passeado pela clínica em uma instituição e pela intervenção em uma escola chegamos no artigo de Louise Cardoso Barbosa e Alinne Nogueira intitulado *Mas afinal, o que a psicanálise possibilita ao sujeito?*, no qual as autoras problematizam a relação entre satisfação e felicidade no cenário da atualidade em que predominam a oferta de inúmeros objetos de consumo ao sujeito. A rica discussão tem seu início marcado pelo imperativo que impõe ao homem contemporâneo a busca de soluções rápidas para sua dor de existir, momento em que a ética da Psicanálise é convocada para a reflexão acerca da dissonância entre a moral vigente que norteia as ações humanas no processo de encontrar meios rápidos e eficazes de satisfação e aquilo que a uma análise pode oferecer em termos da produção de um saber que aponta tanto para a questão da falha ôntica no ser quanto da impossibilidade de satisfação plena. Nisso, então é trazido para o cerne da discussão o cruzamento do discurso capitalista que prima pelo imediatismo e descarte uma vez que como prerrogativa a produção em série, e o discurso científico que fornece subsídios para o aprimoramento do campo de produção. A reflexão pondera que a difusão de uma satisfação rápida e eficaz pode ser o engodo que aprisiona o homem da atualidade em um circuito onde, ao invés de, minimamente, controlar suas poderosas engrenagens vê a mercê de seus dispositivos em uma espécie de submissão e até certo ponto sendo quase que totalmente dominado, pois segundo a elaboração das autoras, parece que “tudo está ao alcance do

homem: a juventude eterna, o corpo perfeito, a felicidade prometida, o bebê desejado; enfim, chega-se a questionar se o mal-estar teria sido abolido”. Porém o texto aponta uma interessante observação de que a difusão de uma ideologia que pressupõe felicidade objetiva para todos não deixa de ter efeitos esmagadores na singularidade do sujeito ante a possibilidade de serem limadas as diferenças subjetivas no afã desesperado de atingir um ideal de bem estar padronização que circula nos meios midiáticos. Sabe-se que o homem, ao se engajar, nessa busca de forma irrefletida acaba por sustentar a crença de que em algum lugar e em algum momento a ciência produzirá o objeto ideal à felicidade e que será disponível àqueles que estiverem em condições de adquiri-lo, ou melhor, consumi-lo. O interessante destacamento que é feito nas observações das autoras é o de que a Psicanálise é, provavelmente, o único campo que pode operar às margens daquilo que fica excluído pelo cruzamento dos discursos capitalista e científico oferecendo alternativas de construção de arranjos subjetivos que sejam expressões de seu desejo em que se espera que o sujeito “se engendre cada vez mais nessa maneira de levar a vida que prega a certeza de uma satisfação garantida” de modo a questioná-la, visto que, sinalizam as autoras que se constata uma insatisfação, cada vez mais crescente, sobretudo naqueles que demandam uma análise. Enfim, são tecidos argumentos muito bem sustentados teoricamente acerca dessa questão. Em primeiro lugar, é demonstrado que a busca por técnicas e soluções que ofusquem a frustração perante a realidade não minimiza a insatisfação, pois o mal-estar é ineliminável. Em segundo lugar, a dor de existir e a falta de satisfação dizem respeito à própria constituição do sujeito enquanto ser na cultura com sua marca impressa pelo desejo. Para concluir as autoras situam a posição da Psicanálise acerca dessa circunstância com uma bela metáfora extraída do pensamento freudiano: “não deixar de caminhar apesar da impossibilidade de voar”.

Finalizando a sessão dos artigos chegamos ao texto *Kant, o juízo de gosto como fundamento subjetivo da estética: por que razão pensa Kant que o juízo de gosto estético é subjetivo?* de Luciano Bezerra Agra Filho. O ponto de partida do autor é a indagação sobre o conceito de estética no pensamento kantiano. Tal questionamento é veio de muitas respostas, mas igualmente de muitas indagações o que leva o autor a realizar um primoroso percurso em pensadores para uma releitura da concepção de estética. São apresentadas, de forma crítica, posições de pensadores acerca do que seja a ideia de juízo crítico extraído do pensamento de Kant. Para tanto são evocadas as três grandes obras conhecidas como críticas que compõem o sistema denominado criticismo. São tecidas considerações com argumentações bastante precisas e bem articuladas no âmbito do

pensamento filosófico. O autor chega a conclusão de que há uma incompatibilidade da estética com a razão teórico-instrumental, porém argumenta que tal incompatibilidade deva ser considerada como o indício de sua profundidade. O argumento das considerações e ponderações feitas assenta-se no pensamento de Lyotard que “abre caminhos para as ciências humanas, convidando-as a refazer criticamente a arqueologia de seus conceitos”. Na reflexão a que se destina o autor há um destaque, senão uma advertência para que seja colocado como temática em discussão, o retorno da razão sensível em campos de saberes-nos quais a ideia de norma é enfática: a moral e o direito. Além de passear por uma bibliografia sólida com relação à questão da estética, o autor apresenta sua contribuição de que a estética revela-se como crítica da crítica e, de forma curiosa, finaliza seu texto com mais uma indagação: o que vem a ser estética? O que em muito enriquece seu trabalho.

Fechando esse número temos resenhas de dois livros e também de um filme. Em umas delas o livro *Ensaio sobre o dom* de Marcel Mauss, escrito em 1925, é minuciosamente analisado de forma cuidadosa por Gláucia Peixoto Dunley, em um trabalho intitulado: *Ensaio sobre o dom, de Marcel Mauss: um compromisso com o futuro da Psicanálise*. Na outra, temos o trabalho de Tatiana Porto Campos, sobre o livro organizado por Betty B. Fuks, Néstor A. Braunstein intitulado: *100 anos de Novidade A moral sexual “cultural” e o nervosismo moderno, de Sigmund Freud [1908-2008]*.

Na resenha sobre o livro de Marcel Mauss, a autora circunscreve a concepção de dom, destacando a maneira originária que é apresentada pelo autor em termos de questões em termos de trocas e também da criação de vínculos afetivos. É apresentada pela autora da resenha a contribuição de Marcel Mauss em relação à constituição da rede de relações sociais tanto entre sujeitos quanto entre grupos. O argumento principal que serve de fio condutor às conclusões é o de que a dívida e a obrigação são suportes que, na condição de formas de reconhecimento, permitem aos sujeitos a condição de receber e retribuir. Daí a resenhista parte para repensar a potência afirmativa do originário presente em comunidades antigas e atuais como o veio organizador de movimentos sociais. Esse aspecto da obra não passou despercebido por autores como Lévi-Strauss, Bataille, Freud, Lacan, Derrida, Godelier que estabelecem interlocuções acerca do dom, em especial, no âmbito do saber psicanalítico onde o dom é pensado no contexto da pulsão de morte. Fica aqui o convite para a leitura desse trabalho rico, sobre um livro da segunda década do século passado e que incita muitas reflexões para psicanalistas e outros pensadores.

Daí chegamos à outra resenha que tem um distância temporal de quase um século onde Tatiana Porto Campos apresenta as contribuições de diferentes autores que escreveram na obra organizada por Betty B. Fuks, Néstor A. Braunstein. São textos originais com contribuições atuais no campo da Psicanálise e que a apresentação da resenhista oferece a possibilidade de uma visão panorâmica de cada capítulo. Sua escrita instigante já em por si própria um convite ao deleite da leitura, especialmente se atentarmos a convocação feita no título com sua abertura enigmática *100 anos de Novidade* e o destaque acerca da paixão dos autores na disponibilização de manterem a fidelidade na leitura do texto freudiano.

Para concluirmos esse número, a resenha de um filme é nossa novidade. “O trem da vida” de Radu Mihaileanu, a quem cabe também o famoso filme “A vida é bela”, conta as peripécias de um grupo de judeus que, durante o regime do Terceiro Reich, tenham fugir da aproximação do exército alemão, reunidos todos num falso trem capturados. Luis Vinícius do Nascimento sublinha o tom conseqüente e bem humorado com que questões densas e fundamentais são tratadas nessa obra que certamente merece ser sempre lembrada.

Agora, deixamos ao leitor o encargo de nos acompanhar e fazer também suas reflexões e avaliações.

Denise Maurano
Francisco Ramos de Farias

© 2011 *Psicanálise & Barroco em revista*
www.psicanaliseebarroco.pro.br
Núcleo de Estudos e Pesquisa em Subjetividade e Cultura – UFJF/CNPq
Programa de Pós-Graduação em Memória Social – UNIRIO.
Memória, Subjetividade e Criação.
www.memoriasocial.pro.br/proposta-area.php

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

TORÇÕES: do modernismo ao barroco – Notas sobre as publicações psicanalíticas no Brasil*

*Denise Maurano***

*Marco Antonio Coutinho Jorge****

RESUMO:

Com este artigo pretendemos oferecer alguns dados que consideramos importantes para compor um panorama da situação institucional da psicanálise no Brasil e do desenvolvimento da situação editorial da escrita psicanalítica desde o momento de sua entrada no país até o ano 2000. Aproveitamos ainda para esboçar algumas reflexões acerca da facilidade pela qual ela aqui se fez presente, o que julgamos articular-se com a característica barroca de nossa cultura.

PALAVRAS-CHAVE: Psicanálise. Instituição. Publicação. Modernismo. Barroquismo. Brasil.

* Artigo publicado originalmente na revista francesa *Essaim* n. 7, em abril de 2001, com o título de “Torsions: du modernisme au baroque – Notes sur les publications psychanalytiques au Brésil”, traduzido do francês por **Jean-Claude Soares e Júnia Andrade Viana** (UFJF).

**Psicanalista, membro do Corpo Freudiano do Rio de Janeiro, membro correspondente de *Insistance*, doutora em filosofia pela Université e de Paris XII e pela PUC/RJ, pós-doutora em Letras pela PUC/RJ, professora associada da Universidade Federal do estado do Rio de Janeiro UNIRIO, autora dentre outros livros de *A transferência*, Col. Passo à Passo, Jorge Zahar Ed., *Histeria: o princípio de tudo*, Col. Para ler Freud, Ed. Civilização Brasileira e *Torções: a psicanálise, o barroco e o Brasil*, Ed. CRV (no prelo).

***Psicanalista, membro do Corpo Freudiano do Rio de Janeiro, doutor em Comunicação e Cultura pela UFRJ, professor da UERJ, autor de *Sexo e Discurso em Freud e Lacan* (Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1998) e *Fundamentos da Psicanálise de Freud a Lacan, volume 1: As bases conceituais* (Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2000).

A entrada da Psicanálise no Brasil

Foi durante os anos 20 que o movimento psicanalítico surgiu no cenário nacional, no mesmo período da entrada do Modernismo por meio da Semana de Arte Moderna – realizada na cidade de São Paulo no ano de 1922 – cem anos após a independência do país. As mesmas pessoas freqüentaram os dois movimentos e, apesar da finalidade de o movimento modernista realizar uma leitura antropofágica da cultura européia, a entrada da Psicanálise no Brasil foi marcada pelo fascínio exercido por um pensamento inteiramente novo proposto por Freud.

Esse período de entre-guerras representou uma época de transformações filosóficas, estéticas e sociológicas profundas. Houve uma significativa mudança nos costumes, sobretudo, no que concerne ao lugar ocupado pela mulher na sociedade. Como observou Cláudia Boddin, a psicanálise e o cinema chegam com a expansão burguesa e a consolidação do capitalismo. O fato de ter chegado ao Brasil, contemporaneamente à medicina organicista, fez com que a psicanálise encontrasse aqui muitas dificuldades. No entanto, o saber psicanalítico foi mais bem aceito pelos médicos não-psiquiatras e por alguns intelectuais.

Durval Bellegarde Marcondes (1899-1981) foi provavelmente o primeiro psicanalista brasileiro. Graduado em Medicina no ano de 1924, ele logo se interessou pela psicanálise. Foi mediante a leitura de um artigo publicado no jornal Folha de São Paulo em 20 de março de 1919, acerca de um curso proferido pelo professor Franco da Rocha na Faculdade de Medicina de São Paulo, que Durval B. Marcondes ouviu falar de Freud pela primeira vez. Em seguida, tornou-se assinante do *Internacional Journal of Psychoanalysis*, cujo primeiro número data de 1920, e começou a exercer a psicanálise de maneira autodidata. Sua tese, *O Simbolismo estético na Literatura: Ensaio de orientação para a crítica literária baseada no conhecimento fornecido pela psicanálise*¹ foi escrita em 1926 por ocasião de um concurso para tornar-se professor num colégio paulistano. Após ter sido publicada, a tese foi enviada a Freud que, para a surpresa do autor, manifestou-se enviando a ele uma resposta. Iniciava-se entre eles, a partir de então, um ciclo de correspondências.

¹ No texto original em francês, os títulos das diferentes obras foram traduzidos visando uma melhor compreensão por parte do leitor francês acerca dos temas abordados.

Um ano depois Durval B. Marcondes fundou a *Sociedade Brasileira de Psicanálise*, primeira instituição psicanalítica da América Latina. O ato de fundação incluiu os psiquiatras Franco da Rocha e Osório César; dois modernistas muito engajados: Menotti del Picchia e Cândido Motta Filho; assim como outros intelectuais e médicos importantes como Raul Briquet, considerado um dos homens mais cultos de sua época. Em 1928, Durval B. Marcondes cria a *Revista Brasileira de Psicanálise* (figura 1) que teve apenas um número publicado e, somente em 1967, reaparece no mercado editorial, anunciando a grande expansão da psicanálise nos anos 70 no Brasil. Este número de 1928 foi enviado a Freud que lhe respondeu prontamente, dizendo-lhe que havia adquirido uma gramática brasileira e um dicionário bilíngüe alemão-português para auxiliá-lo na leitura da revista, durante as férias.

Durval B. Marcondes foi também o fundador do primeiro curso de psicologia no Brasil na Universidade de São Paulo. Torna-se imprescindível observar o fato de ser um psicanalista o fundador do primeiro curso de psicologia no país, sobretudo, quando se pensa na importância do espaço conquistado pela psicanálise na universidade brasileira na atualidade, conforme ressaltou a autora Elisabeth Roudinesco (2000, p. 152) em sua recente obra *Por que a psicanálise?*: “Mas é certo que os países latino-americanos (o Brasil e a Argentina, em especial) estão hoje na vanguarda do renascimento do freudismo, em virtude, em primeiro lugar, da força particular dos departamentos de psicologia instalados nas universidades, lugares onde se privilegia o ensino da psicanálise em detrimento das outras disciplinas”. De fato, constata-se o surgimento no espaço acadêmico brasileiro contemporâneo de vários trabalhos rigorosos acerca das questões mais atuais da clínica psicanalítica, como as toxicomanias e as psicoses, e de importantes assuntos de cunho social como as relações da psicanálise com a criminologia, a situação dos menores abandonados, etc.

Marcondes muito trabalhou pela inserção da instituição psicanalítica brasileira no contexto internacional. Ele conseguiu realizá-la convidando Adelheid Koch, psicanalista alemã, que se tornou a primeira didata em psicanálise no Brasil. Assim, a instituição foi definitivamente reconhecida pela IPA em 1951 no Congresso de Amsterdã.

Mesmo se em 1928 Durval Marcondes houvesse convidado Juliano Moreira para fundar no Rio de Janeiro uma seção da *Sociedade Brasileira de Psicanálise*, e se diversas tentativas tivessem sido realizadas no intuito de levar analistas didatas ao Rio de Janeiro, como, por exemplo, Daniel Lagache, só em 1947 é que o *Instituto Brasileiro de Psicanálise* seria fundado no Rio. Somente após a Segunda Guerra Mundial que se pôde encontrar um analista,

Mark Burke, judeu oriundo da Polônia e naturalizado inglês, disposto a se instalar na cidade do Rio de Janeiro e de tomar em análise dez médicos brasileiros.

Dez meses depois, desembarcou no Rio de Janeiro com sua esposa Anna Katrim Kemper e seus três filhos, Werner Kemper, um analista alemão reconhecido pela IPA, que ostentava uma posição política extremamente problemática por ter ocupado relevantes cargos políticos durante a Segunda Guerra, em plena vigência do regime nazista, época em que o freudismo fora fortemente combatido. Ernest Jones foi o grande responsável por essas denúncias que até então não tinham sido cogitadas.

Como é de praxe, a divergência não tardou a instalar-se no seio da instituição: Kemper passou a aceitar como analisandos, profissionais não graduados em Medicina, contrário à conduta instituída por Burke que somente aceitava médicos como candidatos à formação psicanalítica. Ao mesmo tempo, um grupo de analistas que partira para a Argentina com a finalidade de fazer sua formação psicanalítica, retornava ao Rio de Janeiro introduzindo o kleinismo. Este grupo se aliou a Burke.

Num curto espaço de tempo, houve a instalação de duas sociedades psicanalíticas rivais com perspectivas de trabalho distintas: em 1955 o grupo de Kemper foi reconhecido pela IPA como *Sociedade Psicanalítica do Rio de Janeiro* (SPRJ). Já em 1959, Burke fundou a *Sociedade Brasileira de Psicanálise do Rio de Janeiro*. Eles se auto-denominavam, respectivamente, "freudianos" e "kleinianos" .

Burke deixou o país precipitadamente e alguns anos depois, já em 1967, Kemper faz o mesmo deixando para trás esposa e filhos. Apesar das críticas sofridas, Kemper nomeara a esposa Katrin Kemper, grafóloga, analista. Ela se tornou membro da SPRJ e, um ano após a partida do esposo, segundo relatou Cláudia Boddin, saiu da Sociedade para fundar juntamente a seu analisando Hélio Pellegrino o *Instituto Brasileiro de Psicanálise*, fora da IPA, denominado posteriormente *Círculo Brasileiro de Psicanálise*, donde se originou o *Círculo Psicanalítico do Rio de Janeiro*.

No entanto, o movimento psicanalítico no Rio de Janeiro não se reduzia ao que se passava na IPA. Dominício Arruda Câmara, psicanalisado nos EUA, mesmo tendo favorecido a instalação da IPA no Rio de Janeiro, estranhamente, não conseguiu conquistar o reconhecimento da associação. Porém, isso não o impediu de trabalhar arduamente, enquanto analista, até sua morte. Dominício A. Câmara recebia os pacientes, nos jardins de sua própria casa, uma mansão no alto da Boa Vista. Ele se manteve fora das instituições, até mesmo do

Instituto de Medicina Psicológica (IMP) fundado em 1953 no Rio, do qual fazia parte sua esposa Iracy Doyle. Esta também havia concluído sua formação nos EUA e pensava as questões psicanalíticas fora dos parâmetros da IPA, articulando-as com a antropologia, a sociologia e a psiquiatria.

Um outro nome de relevância no movimento de inserção da psicanálise no Rio de Janeiro foi Décio Soares de Souza, que foi para Londres no intuito de fazer sua formação psicanalítica na IPA. Ele retornou em 1954 ao Rio de Janeiro e fundou o *Grupo de Orientação Infantil* na Universidade de Medicina, trazendo valiosas contribuições para a psicanálise infantil, de adultos e de psicóticos. Não se têm quaisquer registros acerca dos motivos que o levaram à expulsão da SBPRJ em 1965.

Os Pioneiros

No concernente às publicações psicanalíticas, o período anterior à criação das sociedades de psicanálise (de 1890 a 1937) foi extremamente fecundo. Naquela época verificou-se uma significativa proliferação de publicações, em princípio muito ecléticas, e, posteriormente, ligadas à produção médico-acadêmica.

A primeira referência a Freud parece ter sido feita pelo psiquiatra Juliano Moreira (1873-1933), já em 1899, em seu curso na Escola de Medicina da Bahia, segundo relato posterior de testemunhas. No ano de 1914, Genserico Pinto, um médico vindo do Ceará, defende no Rio de Janeiro uma tese de doutorado intitulada *Da Psicanálise – A sexualidade das neuroses* e publicada no ano seguinte, sendo considerada o primeiro livro brasileiro sobre a psicanálise. Inúmeros trabalhos pioneiros se voltaram para uma aproximação psicanalítica da literatura, o que testemunham as diversas obras do médico mineiro Luiz Ribeiro do Valle: *Psicologia mórbida na obra de Machado de Assis* (1916), *Certos escritores brasileiros psicopatológicos* (1912) e *Machado de Assis e Psicanálise* (1930).

Em São Paulo, no dia 20 de março de 1919, Franco da Rocha, titular da cadeira de neuropsiquiatria na Faculdade de Medicina, publica no jornal *O Estado de São Paulo* um artigo intitulado “Do Delírio em geral”, no qual Freud é mencionado. No mesmo ano, ele publicou na *Revista do Brasil* o artigo “A Doutrina de Freud”. No ano seguinte, Franco da Rocha publicou seu livro *O pansexualismo na doutrina de Freud*, reeditado em 1930 sob um

novo título, *A doutrina de Freud*, suprimindo a referência ao pansexualismo por ser um termo severamente criticado pelo próprio Freud. A resistência que a Psicanálise encontrou naquele momento poderia ser ilustrada pelo fato de que, após a publicação do seu livro, Franco da Rocha foi considerado doente mental e uma comissão da faculdade de medicina foi constituída para melhor avaliar suas condições mentais. Nesse momento, Franco da Rocha sustentou sua posição de maneira obstinada e afirmou que chegaria o dia em que a Psicanálise seria algo “consolidado e sabido; aceito por todo o mundo”.

Dentre os primeiros difusores da Psicanálise no Brasil, cujos trabalhos, algumas vezes, apresentam interpretações singulares da psicanálise, pode-se enumerar o jornalista e homem de letras Medeiros e Albuquerque; seu irmão o psiquiatra Maurício de Medeiros; o psiquiatra Henrique Roxo e o neurologista Antônio Austregésilo. Em meio a esses pioneiros, três nomes merecem destaque: Júlio Porto Carrero, médico em Pernambuco que publicou *Ensaio de Psicanálise* (1929) e *Psicologia Profunda ou Psicanálise* (1934), volume que reúne dezessete conferências pronunciadas pelo autor no Rio de Janeiro entre 1927 e 1929. Júlio P. Carrero foi um dos precursores que mais se esforçou ao abordar as contribuições da psicanálise para a educação. O médico Gastão Pereira da Silva ocupa uma posição privilegiada enquanto difusor do pensamento psicanalítico no país, uma vez que publicou quinze títulos concernentes à psicanálise entre 1931 e 1970, além de dois romances, doze biografias de personalidades brasileiras relevantes no campo da política, da medicina e das artes e quinze peças de teatro, a maior parte encenadas pelo célebre ator Procópio Ferreira. Médico na Bahia, Arthur Ramos publicou inúmeros trabalhos acerca dos mais diversos assuntos, dentre os quais *A angústia: ensaio clínico e psicanalítico* (1931); *Psiquiatria e Psicanálise* (1933); *Educação e Psicanálise* (1934) e *A criança problema* (1947).

Psicanálise e Modernismo

Por ocasião da recente chegada ao Brasil da exposição organizada pela Biblioteca do Congresso de Washington, *Freud: conflito e cultura*, foi realizado um estudo (Araújo, 2000), sobre a relação entre a psicanálise e o movimento modernista no país, relação

esta que havia sido outrora apenas mencionada², mas que nunca tinha sido investigada enquanto objeto de uma pesquisa mais ampla. Esse estudo revelou de forma surpreendente que essa relação se encontrava muito mais profundamente enraizada do que se poderia supor. De fato, desde os anos de 1910 o pensamento freudiano vem se infiltrando na intelectualidade brasileira e circulando entre os modernistas, fornecendo-lhes as bases para sua revolução estético-ideológica.

O modernismo brasileiro representou um vigoroso movimento de vanguarda que marcou toda a vida cultural do século XX no Brasil, inaugurado com a Semana de Arte Moderna (figura 2) concebida por Di Cavalcanti e realizada por um grupo de intelectuais, artistas e poetas no Teatro Municipal de São Paulo em fevereiro de 1922. O principal acontecimento artístico considerado precursor da Semana de Arte Moderna foi uma exposição dos trabalhos de Anita Malfatti, realizada no ano de 1917, que suscitou uma polêmica repercussão na imprensa e críticas acirradas proferidas pelo célebre escritor Monteiro Lobato. Durante a Semana, uma exposição exibiu trabalhos de artes plásticas no *hall* do Teatro Municipal, ao mesmo tempo em que, em seu interior, escritores e poetas proferiam conferências e diziam seus poemas. Além das pinturas de Anita Malfatti, estavam expostos os trabalhos de Emiliano Di Cavalcanti, Vicente do Rego Monteiro, Jonh Graz, entre outros, e as esculturas de Victor Brecheret. O músico, entre os organizadores, era o maestro e pianista Heitor Villa-Lobos, e os escritores, Mário e Oswald de Andrade – que, apesar do mesmo sobrenome, não eram parentes – Menotti del Picchia, Cândido Motta Filho e Sérgio Milliet. A famosa pianista, Guiomar Novaes, que se apresentou nas primeiras noites interpretando Chopin, pouco tempo depois rompeu definitivamente com o movimento.

A grande admiração por Freud era notória entre os intelectuais brasileiros: “Eles reconheciam sua contribuição fundamental para o entendimento tanto da natureza humana, quanto da criação artística e literária, o que e em particular muito os interessava” (Araújo, 2000). Os dois Andrade, Mário e Oswald, falavam a respeito de Freud de maneiras distintas; cada um a seu estilo: o primeiro escreveu numa carta de 1928 que Freud havia dado um imenso passo na psicologia e que, tal como Darwin, fora vítima daqueles que não o tinham lido. O segundo manifestara-se diversas vezes em sua obra de maneira efusiva ao referir-se a Freud.

² Por exemplo, no volume organizado por Leopold NOSEK, *Álbum de Família/Imagens, fortes e idéias da psicanálise em São Paulo*.

Por um lado, Oswald de Andrade menciona Freud por três vezes em seu célebre *Manifesto Antropófago*, lançado em maio de 1928, e propõe uma completa releitura da questão cultural brasileira, valendo-se dos conceitos freudianos descritos em *Totem e Tabu*. Este manifesto foi inspirado pelo quadro *Abaporu*, pintado por sua esposa Tarsila do Amaral (figura 3) e atualmente celebrizado. Tarsila presenteou o esposo com a pintura quatro meses antes da publicação do manifesto. De fato, a figura feminina nua em *Abaporu*, que se repete na tela de 1929, intitulada *Antropofagia*, com seus enormes pés e sua pequena cabeça, em meio aos cactos e em pleno sol, tornou-se emblemática no modernismo brasileiro. Naquele momento, Tarsila do Amaral dava início a uma nova fase, nomeada *Antropofágica*, em que as telas abundavam em formas oníricas e em cores vibrantes.

Por outro lado, Mário de Andrade foi considerado o maior leitor de Freud dentre os seus contemporâneos (ele lia as traduções francesas dos textos freudianos). Seus textos estão repletos de referências a Freud e à psicanálise, sua concepção sobre a criação artística e literária supõe um verdadeiro diálogo entre o inconsciente e a consciência do autor. Aliás, seu romance *Amar, verbo intransitivo* (1927) foi criticado pelo excesso de freudismos. O autor sugeriu o emprego do vocábulo *seqüestro* para traduzir o substantivo alemão *Verdrängung* (recalque) empregado por Freud, sendo posteriormente seguido por outros escritores, sobretudo, pelo poeta Carlos Drummond de Andrade.

A expressão “Freud explica”, bastante difundida na linguagem popular da cultura brasileira contemporânea para, humoristicamente e com uma ligeira conotação satírica (e às vezes até sexual), designar uma espécie de plena potência, uma tendência a tudo explicar, conferida à obra de Freud, surge pela primeira vez num romance póstumo de Alcântara Machado.

As diversas revistas provenientes do modernismo – *Klaxon*, *Estética*, *A Revista*, *Verde*, *Revista de Antropofagia* – manifestaram um grande interesse pela obra de Freud. *A Revista*, de Belo Horizonte, publicou pela primeira vez no Brasil, em seu exemplar de número 3, uma tradução que data de 1925, de autoria do médico Iago Pimentel, de uma parte das conferências pronunciadas por Freud nos EUA no ano de 1909, reunidas sob o título de *Cinco Lições de Psicanálise*.

As traduções da obra de Freud

Foi em 1932 que surgiram no Brasil as primeiras traduções dos textos de Freud publicadas pelas edições Guanabara. Num primeiro momento, apenas alguns livros foram publicados, incluindo *A Psicopatologia da Vida Cotidiana* e *Totem e Tabu*. Mais tarde, em 1958, as edições Delta lançaram o primeiro dos dezoito volumes das traduções diretas do alemão. Estes exemplares, por estarem esgotados, constituem, atualmente, verdadeiras raridades. Durante muito tempo eles representaram a única fonte de estudo da obra de Freud no Brasil. As possíveis relações entre as edições publicadas pela Guanabara e pela editora Delta não poderiam ser precisadas, porém, ambas contrataram os mesmos tradutores. Estas traduções são consideradas ainda hoje como de boa qualidade, o que é surpreendente, sobretudo, quando se leva em consideração o seu pioneirismo face à ausência de uma reflexão teórica mais ampla no momento em que foram realizadas.

Não se sabe ao certo como foram tratadas as questões concernentes aos direitos editoriais dos textos de Freud na época. Foi somente mais tarde que o filho do mestre vienense, Ernst Freud, concedeu oficialmente os direitos de publicação a Jayme Salomão, psicanalista membro da IPA no Rio de Janeiro. Foi o próprio Jayme Salomão quem relatou que, uma certa vez, caiu em suas mãos o endereço de Ernst Freud, responsável pelos direitos autorais sobre a edição da obra de Sigmund Freud. Jayme Salomão tentou passar este endereço para uma editora carioca, porém, ela não manifestou qualquer interesse. Um ano depois, em 1965, quando se encontrava em Londres por ocasião do pré-congresso da IPA, o próprio Jayme Salomão decidiu se dirigir diretamente à residência de Ernst Freud. Inicialmente, enfrentou certas dificuldades em ser recebido, no entanto, para sua máxima surpresa, o psicanalista brasileiro que solicitava apenas o direito de traduzir e publicar um dos livros de Freud, não só conseguiu esta concessão, mas também, o direito de publicar suas obras completas.

De volta ao Brasil, Jayme Salomão decidiu fundar uma editora que veio a se chamar Imago, com a finalidade exclusiva de publicar as obras completas de Sigmund Freud. No ano de 1967, foi dado início ao empreendimento, o primeiro volume a ser editado, o de número XI, *As Cinco Lições de Psicanálise e Leonardo da Vinci*, saiu em 1970. A coleção intitulada *Edição Standart Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*, contendo os vinte e cinco volumes, foi completada em 1977. A recepção desses livros foi surpreendente e, suas vendas proliferaram-se de maneira espantosa até os anos oitenta, quando críticas feitas à tradução, a partir da versão inglesa, pesaram negativamente sobre esses

volumes. De fato, esta tradução apresenta toda sorte de problemas, sejam eles teóricos ou de sentido. Isso impôs um árduo trabalho de revisão, ainda em curso, longe de poder ser considerado suficiente. Há uma tendência atual dos psicanalistas brasileiros que trabalham com o texto de Freud de uma maneira bastante rigorosa, de recorrerem à tradução em espanhol publicada pela editora Argentina Amorrortu. A Imago começou, há algum tempo, a publicar também outras obras, em princípio, apenas relacionadas à Psicanálise e, posteriormente, ligadas à literatura e às ciências humanas em geral. Este editor observa nos tempos atuais, uma retração nas vendas.

O movimento editorial até o ano 2000

Paralelamente, a editora Jorge Zahar, reconhecida por sua presença na cultura acadêmica e erudita, começou a publicar também livros sobre psicanálise. Em 1964 ela havia editado exemplares de *Psicopatologia da Vida Cotidiana*, de Sigmund Freud, e *As Fontes do Inconsciente* de Melanie Klein. Ela aumentou significativamente seu número de publicações relacionadas à psicanálise durante os anos 70 e, no ano 1979, a Jorge Zahar editou o primeiro volume da relevante série de seminários de Jacques Lacan: o de número XI sobre *Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Em 1975, a editora Perspectiva de São Paulo havia publicado uma tradução parcial dos *Escritos*, livro que seria lançado integralmente, somente em 1998 pela Jorge Zahar, depois de um esforço editorial para obter uma tradução de qualidade desses textos difíceis. Até o momento atual, todos os dez volumes do Seminário de Lacan lançados em francês já foram traduzidos e publicados pela mesma editora. Assim, a escola francesa contemporânea passa a ocupar uma posição de fundamental relevância no campo psicanalítico brasileiro.

Em 1987, a Jorge Zahar iniciou a organização das duas coleções que até hoje muito contribuem para a difusão da psicanálise, sobretudo, da vertente lacaniana: “O campo freudiano no Brasil” e a “Transmissão da Psicanálise”. A primeira das coleções já editada sob a supervisão Jacques Alain e Judith Miller conta atualmente com um total de 40 títulos publicados. A outra, sob a direção de um dos autores deste artigo, Marco Antônio Coutinho Jorge, contou no início com a colaboração de Otávio de Souza e, na atualidade, aglomera mais de sessenta volumes. Entre os autores publicados pode-se mencionar Maud e Octave Mannoni,

Alain Didier-Weill, Juan David-Nasio, Catherine Millot, Laurence Bataille, Gérard Pommier, Crik Porge, Pierre Benoît, Claude Conté, Michel Arrivé, Alphonse De Waelhens, Paul Laurent Assoun, Jean-Jacques Moscovitz e Philippe Julien. De modo geral, no quadro de publicações psicanalíticas da Jorge Zahar, há a prevalência de autores estrangeiros, porém, a produção nacional começa a conquistar seu espaço no cenário editorial com textos provenientes originalmente de trabalhos acadêmicos como o de Noga Wine, Olandina Pacheco, Ana Maria Rudge, Betty Fuks, Malvine Zalcberg, para citar apenas alguns nomes. A Jorge Zahar publicou também, fora das coleções, várias obras psicanalíticas como os livros de Luiz Alfredo Garcia-Roza. Nessa mesma época as edições Zahar já haviam sido submetidas a uma reorganização estrutural a partir da qual passou a se denominar Jorge Zahar Editor.

Por volta dos anos 70, a psicanálise conquistou uma relevante notoriedade na sociedade brasileira. A propósito desta afirmação, faz-se necessário mencionar algumas das observações baseadas no trabalho de Ana Cristina Figueiredo. Ela relata que a grande afluência dos psicanalistas argentinos para o Brasil nessa época deixou profundas marcas. Estes chegaram em grande número no país, aceitaram psicólogos em análise, dando-lhes uma formação psicanalítica paralela, alternativa à IPA. A psicanálise e a psicologia clínica foram colocadas de maneira *indissociada*, dentro de uma perspectiva denominada então "psicologia psicanalítica". Isso gerou dois efeitos: por um lado, a adesão dos psicólogos ampliou largamente o público interessado em psicanálise e, por outro, um ecletismo que pretendia ampliar o campo de intervenção psicanalítica. Conforme ressaltou Coutinho Jorge em 1999, num colóquio em Paris, a desmedicalização progressiva da psicanálise, prometida pela abertura da formação aos psicólogos por parte das instituições lacanianas, representou um papel muito importante na época³. Como exemplo desta expansão, pode-se mencionar o fato, registrado entre os anos de 1970 e 1976, no qual uma associação alternativa freqüentada por psicanalistas conseguiu reunir em dois de seus congressos quase dois mil participantes (Figueiredo, 1998, p. 132).

Leão Cabernite, membro da IPA e presidente da SPRJ de 1972 a 1980, manifestou publicamente seu descontentamento face ao movimento que ele denominou "geração espontânea" de profissionais. Todavia, em 1980, pressionada pelos acontecimentos, a IPA decidiu aceitar psicólogos em seu curso de formação psicanalítica, uma vez que,

³Esta abertura deveu-se às instituições lacanianas que representaram um relevante papel nesta época. Faz-se necessário ressaltar que o Colégio Freudiano do Rio de Janeiro, instituição fundada em 1975 por M.D. Magno e Betty Milan, atuou de forma decisiva em meio a todas essas questões.

anteriormente, só os médicos tinham acesso a esse curso. Faz-se necessário ressaltar que, desde 1962, quando a profissão de psicólogo foi reconhecida no Brasil enquanto prática clínica, a clínica psicológica parecia quase indissociável da psicanálise, uma vez que foram os psicanalistas que trabalharam pela implantação das faculdades de psicologia no Brasil.

No início dos anos 70, havia uma nítida prevalência da escola inglesa por parte dos psicanalistas brasileiros. A bibliografia consultada era constituída, sobretudo, por livros de Melanie Klein, Hanna Segall, Winnicott e Anna Freud. Por volta da metade da década de 70, pôde-se acrescentar a essa lista os nomes de alguns psicanalistas argentinos, tais como José Bleger, Pichon-Rivière, Marie Langer, Maurício Knobel e Leon Grinberg. À escola inglesa foram anexadas teorias de cunho marxista e este movimento ficou conhecido como neokleinismo argentino.

Entre 1970 e 1976, observou-se uma significativa proliferação das associações psicanalíticas não submetidas ao monopólio da IPA. Inserida nesse contexto figurou a seguinte questão: “Qual é a função de um psicanalista?”. Esta, a partir de então, passou a atrair a atenção de todos aqueles que de certa forma estavam implicados neste saber. O movimento lacaniano encontrou seu lugar neste momento. A perspectiva inaugurada por Jacques Lacan na França, alicerçada na proposição de uma releitura da obra de Freud e de uma ruptura com os discursos médico e psicológico, retomou o rigor perdido com o distanciamento extremo dos psicanalistas com relação aos textos de Freud.

Esta perspectiva começou a se alastrar por todo o mundo e chegou ao Rio de Janeiro em 1976, com a fundação do primeiro grupo lacaniano, o *Colégio Freudiano do Rio de Janeiro*, graças à marcante atuação de seu presidente M.D. Magno. A IPA foi violentamente questionada pelos lacanianos que procuravam definir as novas bases da função do psicanalista. Desde então, a psicanálise brasileira revelou em relação a Lacan uma abertura tão significativa quanto a que já havia sido realizada com relação aos outros pós-freudianos mais importantes. Porém, dessa vez, a abertura do campo psicanalítico para os psicólogos e, posteriormente, o início da abertura democrática, propiciaram uma maciça difusão do pensamento freudiano a partir dos ensinamentos de Jacques Lacan. Nos dias atuais, a referência a Lacan é, no Brasil, algo inteiramente inalienável. Os membros da IPA por vezes empreendem grupos de estudos acerca dos textos de Jacques Lacan sob a supervisão e orientação de psicanalistas de formação lacaniana.

Evidentemente, a multiplicação das instituições e dos profissionais durante a década de 70 favoreceu uma significativa expansão das publicações psicanalíticas, em particular aquelas de orientação lacaniana que se encontram no primeiro patamar desse mercado editorial. A editora Artes Médicas, de Porto Alegre, deu início à publicação de textos psicanalíticos e, devido à proximidade à Argentina e ao Uruguai, passou a importar muitos exemplares escritos em espanhol. A psicanálise se estabelecia enquanto uma posição revolucionária, o que em muito agradava ao fundador dessa editora, Henrique Leão Kieperman. Ele deu início à tradução dos textos espanhóis de Arminda Aberastury, Bleger, Etchegoyen e Bleichmar. Logo em seguida foram publicadas obras de Langer, Winnicott, Sandler, Tustin, McDougall, Racker, Laplanche, Kernberg e Wallerstein. Iniciava-se também um investimento em autores brasileiros como Osório Zimmermann e Outeiral. Posteriormente, eles criaram a coleção “Discurso Psicanalítico”, dirigida por Alduísio Moreira de Souza, dedicada às obras de orientação lacaniana, como as de Contardo Calligaris, Joël Dor, Marcel Czermak e Charles Melman, a fim de corresponder ao crescente interesse pela escola psicanalítica francesa.

Árvore Genealógica até o ano 2000 (Esquema anexo)

A partir desta “árvore genealógica”, quadro que nós ampliamos, ao levarmos em consideração dados apresentados em 1989 no número 1 da Agenda de psicanálise (Ropa, Maurano, 1989), verificamos que a proliferação das instituições psicanalíticas no Rio se estendeu até a metade dos anos noventa. Paralelamente, diversas editoras surgiram sustentadas pelo grande interesse do público pela psicanálise.

Sobre esse aspecto, é interessante mencionar uma entrevista concedida em Paris, no ano de 1990, acerca da expansão da psicanálise no mundo, por ocasião do VI Encontro Internacional do Campo Freudiano. Os jornalistas do *Libération* se surpreenderam quando um dos autores deste artigo, Denise Maurano, os informou da existência de vinte e quatro instituições psicanalíticas no Rio de Janeiro. Eles exclamaram: “Mas isso é mais que em Paris!”.

Nesse contexto, a editora Relume Dumará, surgida em 1989, iniciou seus trabalhos fazendo um importante investimento na psicanálise com a característica notável de privilegiar os autores brasileiros que aumentavam progressivamente suas produções. O editor Alberto Schprjer constatou que o mercado de psicanálise ainda se encontrava em expansão

nessa época, porém, acredita que atualmente a situação seja contrária. Até agora, ele já publicou aproximadamente trinta títulos referentes à psicanálise.

Faz-se necessário ainda mencionar, em meio ao mercado editorial de psicanálise, a relevância da editora Companhia de Freud, dirigida por José Nazar e fundada em 1990 com o intuito expresso de publicar somente autores lacanianos ainda não muito difundidos no Brasil. Esta editora acumulou num curto período de existência um considerável número de publicações. Até agora são quase cinquenta títulos sobre psicanálise e, atualmente, passou a editar textos concernentes à literatura. A Companhia de Freud também vem constatando uma retração na vendagem dos títulos referentes à psicanálise.

Em 1993, uma grande editora médica no Rio de Janeiro, a *Revinter*, dirigida por Sérgio Dordas, passou a publicar psicanálise. Sob a direção dos psicanalistas Francisco de Farias, Gilsa de Oliveira e Carlos Eduardo Leal, a Coleção Freudiana foi então criada e, atualmente, conta com dezesseis livros de orientação laciana. Outros trabalhos em psicanálise foram publicados fora da coleção. As traduções de autores estrangeiros têm um espaço privilegiado, porém, há uma significativa percentagem de textos produzidos por psicanalistas brasileiros, tais como Jô Gondar e Ana Beatriz Freire.

Outras editoras também merecem citação, por seus trabalhos de difusão das idéias psicanalíticas. No setor psicanalítico, sob a direção de Durval Checchinato, a *Papirus*, uma editora de Campinas, publica uma grande diversidade de autores, dentre os quais destaca-se Moustapha Safouan. A *Escuta* é uma editora paulista, dirigida pelo psicanalista Manoel Berlinck, que se dedicou à publicação específica de autores estrangeiros, tais como Piera Aulagnier, Pierre Fédida, Conrad Stein, Donald Meltzer, Guy Rosolato e brasileiros como Urânia tourinho Peres, Márcio Peter Souza Leite, Renato Mezan, Octávio de Souza e Míriam Chnaiderman. A editora *Ágalma* de Salvador, fundada em 1991 e dirigida por Marcus do Rio Pereira, publicou três diferentes coleções de psicanálise: *Discurso Psicanalítico*, *Análise da Criança* e *Dicionário de Psicanálise - Freud & Lacan*. *Contracapa* é uma nova editora carioca que surgiu nos anos noventa. Luís Eduardo Meira, seu fundador, relata que em 1995 eles haviam começado a publicar obras relacionadas à psicanálise, à literatura e às ciências humanas. Vinte por cento de suas edições foram reservadas ao campo psicanalítico e seus investimentos nesta área encontram-se em expansão. Uma iniciativa que merece ser mencionada é a recente tradução e publicação dos textos psiquiátricos básicos de Kraepelin, Krafft-Ebing e Kahlbaum,

dentre outros, feitas diretamente do alemão pela psicanalista Sonia Alberti e que nunca tinham sido publicadas em português.

Pode-se considerar que o recente aumento da produção psicanalítica brasileira se deu, sobretudo, em decorrência das relações estabelecidas com a universidade. Mesmo se em 1914, como foi mencionado no início, um médico vindo do Ceará defendeu pela primeira vez no Rio de Janeiro a primeira tese concernente à psicanálise, a partir daí, pôde-se encontrar de maneira esparsa, algumas outras, como, por exemplo, a de 1938 acerca do trabalho de Melanie Klein. Foi com a intensificação do trabalho dos analistas na universidade, sobretudo, com a acentuada expansão dos cursos de Pós-Graduação (Especialização, Mestrado e Doutorado), que houve um estímulo à produção nacional, que pouco a pouco, ganha a confiança dos editores e do público. Pouco a pouco, a psicanálise conquista seu próprio espaço, no qual se encontra em contínua relação com a psicologia, a filosofia e muitas outras disciplinas, mas, também, onde ela pode melhor se diferenciar das mesmas. Mesmo nas livrarias, a psicanálise começa a ocupar uma prateleira exclusiva. Nós não mencionamos as revistas de psicanálise que também se tornam cada vez mais numerosas. Elas estão, em sua maioria, ligadas às instituições psicanalíticas ou aos departamentos de psicanálise das universidades, como a revista *Ágora*, da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

Psicanálise e Barroco

Por meio dessas notas não pretendemos abranger todo o vasto campo das publicações brasileiras referentes à psicanálise, nem tampouco todas as editoras responsáveis por tais publicações. Apenas pretendemos oferecer algumas informações que consideramos importantes para dar uma idéia do desenvolvimento e da situação atual da escrita psicanalítica no Brasil.

Antes de concluir, gostaríamos de esboçar algumas reflexões acerca da forma pela qual a psicanálise penetrou no Brasil com tamanha facilidade. Não será o caso de desenvolvê-las neste artigo, no entanto, podemos introduzir algumas idéias que no momento estão sendo investigadas numa pesquisa, atualmente em curso, de Denise Maurano.

Por ocasião da comemoração dos 500 anos do Brasil⁴, pesquisas realizadas por franceses e brasileiros constataram que a expressão artística mais característica do Brasil é a barroca. Evidentemente, não se trata de uma visão do barroco histórica e geograficamente situada, mas de uma reflexão que aborda o barroco como uma constante histórica verificada em diversos períodos ao longo do tempo. Essa idéia foi proposta por Eugênio d'Ors⁵, que sublinha o oscilar permanente das produções estéticas da humanidade entre as tendências ao obscuro, ao múltiplo e ao nostálgico da selvageria, o que ele propõe nomear como barrocas, e as tendências à unidade, à disciplina e à ordem convocadas pelo equilíbrio racional, nomeadas por ele como clássicas. Além disso, ele as identifica, respectivamente, com a polaridade feminino/masculino, relacionando dois princípios de funcionamento psíquico, e observa que o barroco opera enquanto a voz do inconsciente que protesta contra o imperialismo e a racionalidade consciente.

Torna-se impossível não constatar que no Brasil exista uma espécie de vocação para um pensamento e para produções que não se valem do cartesianismo ou da inspiração clássica. Trata-se de um pensamento que não faz apenas o acolhimento dos contrários, mas também no qual, valores heterogêneos se afirmaram sem nenhuma exclusão, cujas fronteiras entre a ilusão e a realidade são questionadas, assim como aquelas entre o profano e o divino, numa lógica hiperbólica, tal como foi proposto por Hölderlin. Por esse viés, pode-se verificar uma rica e profunda proximidade entre o pensamento trágico, a expressão barroca e as leis do inconsciente. Porém, não pretendemos aprofundar aqui esta idéia.

Essa modalidade marcante de funcionamento nos traz vantagens e problemas. A acolhida especial dada pela cultura brasileira à psicanálise, não apenas pelos artistas e intelectuais – como nos primeiros tempos com nosso modernismo particular⁴ e seu apreço pelo novo –, mas também pela sociedade em geral, encontra talvez uma explicação nas razões que incitaram Lacan (1985, p.145) a fazer alusão em seu seminário *Mais ainda*, ao “barroquismo” da psicanálise.

Se pensarmos o barroco não enquanto um estilo situado no tempo, mas enquanto uma modalidade demasiado particular de sensibilidade, podemos propor a hipótese de que nele

⁴ Irlemar CHIAMPI comenta em sua obra *Barroco e Modernidade*, que todo o debate acerca da modernidade na América Latina que não inclui o barroco é parcial e incompleto. Propõe a noção de barroco enquanto uma espécie de encruzilhada estética e cultural, donde surgiu o moderno. Por outro lado, Ronaldo BRITO observou também, em *O trauma do moderno*, que o modernismo brasileiro, mesmo que tardio, se diferencia do europeu na medida em que ele chega a conciliar (barrocamente?) coisas muito diferentes, como por exemplo, os trabalhos construtivos de Tarcila do Amaral com o expressionismo de Anita Malfatti, o que seria impossível para uma vanguarda europeia.

opera uma ética que talvez possua uma estrutura próxima a da psicanálise. Assim, a afinidade do Brasil com a psicanálise encontraria uma possível explicação por meio disso que se começa a identificar como sua vocação propriamente barroca.

Referências

ALBERTI, S. (org.). *Autismo e esquizofrenia na clínica da esquizoide*. Rio de Janeiro: Rios Ambiciosos, 1999.

ARAÚJO, O. T (org.). *Brasil - Psicanálise e Modernismo* (catálogo). São Paulo: Museu de Arte de São Paulo Assis Chateaubriand, 2000.

BODDIN, Cláudia, *L'arrivée du freudisme au Brésil et l'implantation du mouvement lacanien à Rio de Janeiro*.

BRÉSIL Baroque: entre ciel et terre. Catalogue de l'exposition de novembre 1999 à février 2000, Musée du Petit Palais, Paris, Union Latine.

BRITO, R. O Trauma do moderno. In: CANONGIA, L. *Modernismo* (catálogo). Rio de Janeiro: Funarte, 1986.

CHIAMPI, I. *Barroco e modernidade*. São Paulo: Perspectiva; FAPESP, 1998.

DASTUR, F. Hölderlin, tragédia e modernidade. In: HÖLDERLIN. *Reflexões*. Rio de Janeiro: Relume Drumará, 1994.

D'ORS, E. *Du baroque*. Paris: Gallimard, 2000.

FERNANDES-BODDIN, C. *L'arrivé du freudisme au Brésil et l'implantation du mouvement lacanien à Rio de Janeiro*: Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires de Septentrion, 1999.

FIGUEIREDO, A. C. O movimento psicanalítico no Rio de Janeiro na década de 70. In: BIRMAN, J (org.). *Percursos na história da psicanálise*. Rio de Janeiro: Taurus, 1988.

JORGE, M. A. C. Lacan et le renouvellement de la clinique psychanalytique. *Actes du Colloque du Mouvement du Coût Freudien*. Lacan psychanalyste. Paris, 1999.

LACAN, J. *O seminário, livro 20: Mais, ainda*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

MAURANO, D. *La face cachée de l'amour: une investigation philosophique de la tragédie à la lumière de la psychanalyse*. Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires de Septentrion, 1999.

MOKREJS, E. *A psicanálise no Brasil - as origens do pensamento psicanalítico*. Petrópolis: Vozes, 1993.

NOSEK, L (ed.). *Álbum de família/Imagens, fatos e idéias da psicanálise em São Paulo*. São Paulo: Casa do Psicólogo, 1994.

RIBEIRO, M. A. C. *A cisão de 1998 da Escola Brasileira de Psicanálise*. Rio de Janeiro: Rios Ambiciosos, 1999.

ROPA, D. ; MAURANO, D (coord.). *Agenda de Psicanálise I*. Rio de Janeiro: Xenon, 1989.

ROUDINESCO, E. *Por que a Psicanálise?* Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

TWISTS: Modernism and baroque - Notes on psychoanalytic publications in Brazil

ABSTRACT:

With this article we intend to provide some data that we consider important to compose a panorama of institutional situation of psychoanalysis in Brazil and the development of the psychoanalytic situation editorial of the writing from the moment of entry into the country by the year 2000. I would also to outline some thoughts about the ease in which it was present here, which we coordinate with the characteristic of Baroque culture.

KEYWORDS: Psychoanalysis. Institution. Publication. Modernism. Baroque. Brazil.

TORSIONS: du modernisme au baroque – Notes sur les publications psychanalytiques au Brésil

RESUMÉ:

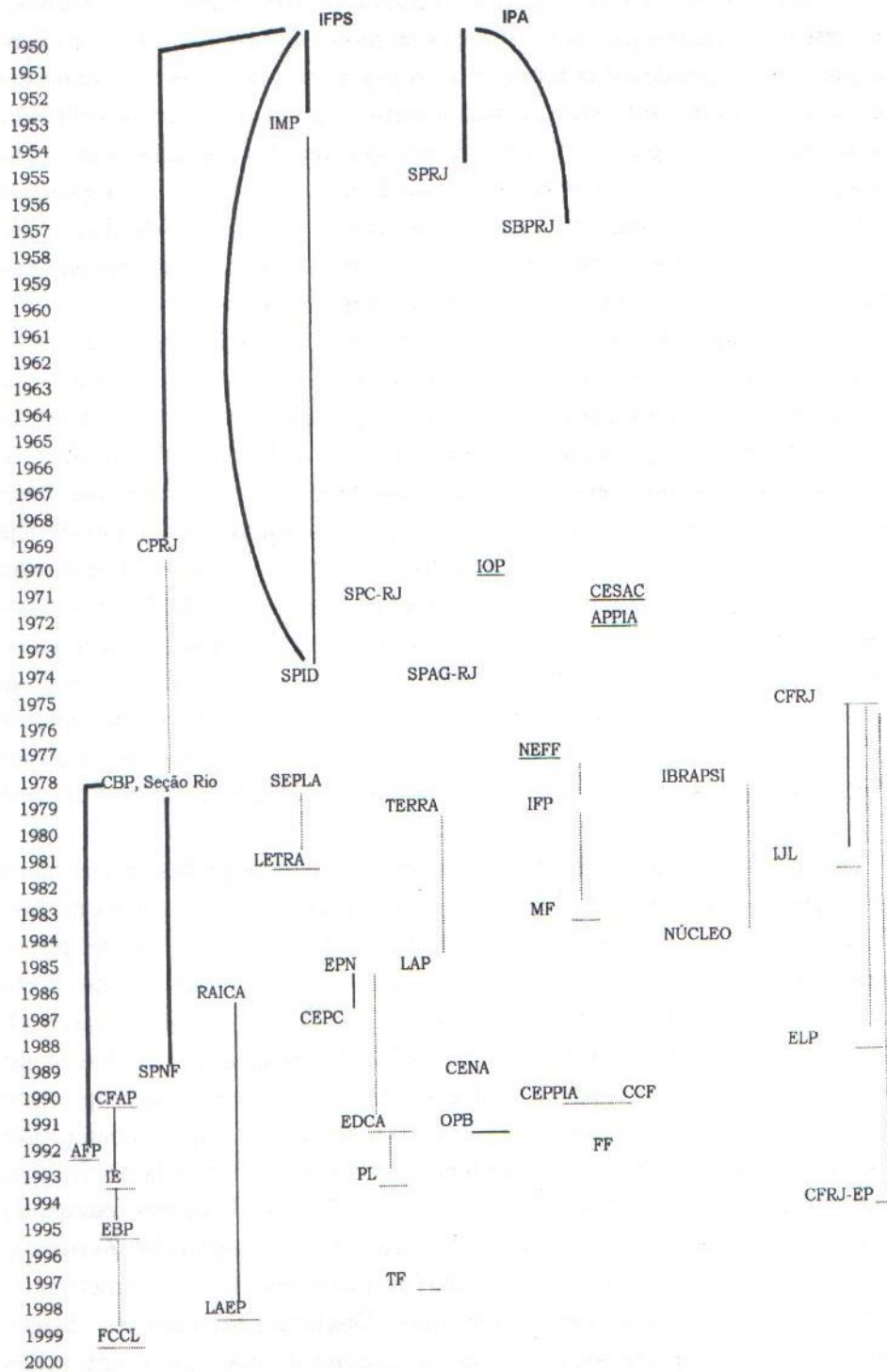
Cet article a pour but d'offrir quelques données que nous considérons importantes pour composer un panorama de la situation institutionnelle de la psychanalyse au Brésil et du développement de la situation éditorial de l'écriture psychanalytique ici, dès le moment de son entrée dans le pays, jusqu'à l'année 2000. Nous profitons aussi pour rapprocher quelques idées sur la facilité avec laquelle elle y a trouvé son espace, ce nous supposons s'articuler avec la caractéristique baroque de notre culture.

MOTS-CLÉS: Psychanalyse. Institutions. Publications. Modernisme. Baroquisme. Brésil.

Recebido em 11- 11 -2010

Aprovado em 03-04-2011

Anexo 1 : Árvore genealógica das instituições psicanalíticas do Rio de Janeiro.



Árvore genealógica das instituições psicanalíticas do Rio de Janeiro

Torções: do modernismo ao barroco – Notas sobre as publicações psicanalíticas no Brasil

IPA - International Psychoanalytical Association
IFPS - International Federation of Psychoanalytic Societies
1953-1974 - IMP - Instituto de Medicina Psicológica
SPRJ - Sociedade Psicanalítica do Rio de Janeiro/1955
SBPRJ - Sociedade Brasileira de Psicanálise do Rio de Janeiro/1957
CPRJ - Circulo Psicanalítico do Rio de Janeiro/1969
IOP - Instituto de Orientação Psicológica/1970-1974
CESAC - Centro de Estudos de Antropologia Clínica/1971
SPC-RJ - Sociedade de Psicologia Clínica do Rio de Janeiro/1971
1983 - Funda o Instituto de Psicanálise
1987 - Sociedade de Psicanálise da Cidade do Rio de Janeiro
APPIA - Associação de Psiquiatria e Psicologia da Infância e da Adolescência/1972-1982
SPID - Sociedade de Psicanálise Iracy Doyle/1974
SPAG-RJ - Sociedade de Psicoterapia Analítica de Grupo do Rio de Janeiro/1974
CFRJ - Colégio Freudiano do Rio de Janeiro/1975
NEFF - Núcleo de Estudos e Formação Freudianos/1977-1979
CBP, Seção Rio - Circulo Brasileiro de Psicanálise/1978
SEPLA - Sociedade de Estudos Psicanalíticos Latino-Americanos/1978
IBRAPSI - Instituto Brasileiro de Psicanálise, Grupos e Instituições/1978
IFP - Instituto Freudiano de Psicanálise/1979
TERRA - Clínica-Escola - 1979
IJL - Instituto Jacques Lacan/1981
Letra - Letra Freudiana/1981
Movimento Freudiano - 1983
NÚCLEO - Psicanálise e Análise Institucional/1984
LAP - Livre Associação Psicanalítica/1985
RAICA - 1986
Escola Lacaniana de Psicanálise - 1988
CENA - Psicanálise e Cultura do Rio de Janeiro, 1989
SPNF - Sociedade Psicanalítica de Nova Friburgo, 1989
CEPIA - Centro de Estudos e Pesquisa Psicanalíticos, 1990
CFAP - Corte Freudiano - Associação Psicanalítica, 1990
EPN - Escola de Psicanálise de Niterói/1990
CCF - Centro Clínico Freudiano, 1990
CEPC - Centro de Estudos de Psicanálise de Crianças/1991
EDCA - Escola da Causa Analítica, 1991
OPB - Oficina de Psicanálise da Barra, 1991
AFP - Associação Freudiana de Psicanálise, 1992
FF - Formação Freudiana, 1992
IE - Iniciativa Escola, 1993
PL - Praxis Lacaniana - Formação em Escola, 1993
CFRJ-EP - Corpo Freudiano do Rio de Janeiro Escola de Psicanálise/1994
EBP - Escola Brasileira de Psicanálise, 1995
TF - Tempo Freudiano, 1997
LAEP - Laço Analítico Escola de Psicanálise, 1998
FCCL - Formações Clínicas do Campo Lacaniano, 1999

————— Filiações
————— Organizações diretamente associadas
..... Dissidências
NEFF Associações que não se constituem como sociedades psicanalíticas
CFRJ Lacanianos

©2011 Psicanálise & Barroco em revista
www.psicanaliseebarroco.pro.br
Núcleo de Estudos e Pesquisa em Subjetividade e Cultura – UFJF/CNPq
Programa de Pós-Graduação em Memória Social – UNIRIO.
Memória, Subjetividade e Criação.
www.memoriasocial.pro.br/proposta-area.php

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

**SOBRE A MELANCOLIA E O BARROCO EM WALTER BENJAMIN:
investigações freudianas**

*Felipe Castelo Branco**

RESUMO:

Este trabalho busca apresentar a importância do conceito de melancolia no estudo empreendido por Walter Benjamin do Drama Barroco alemão. Desejamos mostrar que o uso do termo melancolia pelo autor é semelhante àquele inaugurado por Freud em 1917.

PALAVRAS-CHAVE: Drama Barroco. Melancolia. Psicanálise. Walter Benjamin. Freud.

* Felipe Castelo Branco é psicanalista, membro do Corpo Freudiano, seção Rio de Janeiro, doutorando em Psicanálise pelo Programa de Pós Graduação em Psicanálise da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Filósofo pelo IFCS/UFRJ. Endereço para contato: Rua Visconde do Rio Branco, 755/204. São Domingos, Niterói – RJ. CEP: 24240-006. Endereço eletrônico: felipecastelobranco@terra.com.br.

Origem e História

O que interessa a Walter Benjamin em seu estudo do drama barroco alemão é sua origem, *Ursprung*. Não se trata de buscar em que momento do devir histórico esse drama se inscreveria (o que iria contra o pensamento benjaminiano, reflexão essa que caminha na contramão do historicismo). O barroco é atemporal e, no entanto, há um “solo” sobre o qual o barroco se constitui. O barroco redimido, isto é, o barroco tornado ideia, revela um remetimento a uma pré e uma pós história. E o conceito de ideia em Benjamin diz respeito exatamente a essa pré e pós história: ao percorrer os extremos de um objeto, nasce aí uma concepção própria de história. De saída pode-se dizer que o “Barroco nasce de uma discussão sobre o estado de exceção” (Benjamin, 1963 p. 89), sobre o devir dos fatos que caminhariam para o reino de Deus, ou melhor, que buscam Deus mas encontram na promessa do messias redentor um correlato da morte. O que quer dizer que nesse tipo de teatro “manifesta-se o efeito de retardamento provocado por uma superexcitação do desejo de transcendência, que está na raiz dos acentos provocativamente mundanos e imanentistas do Barroco.” (Benjamin, 1963 p. 89).

O drama barroco é efeito do luteranismo. Seus dramaturgos eram, em sua imensa maioria, luteranos e viviam a experiência de uma moralidade rigorosa e perseguidora somada à renúncia e desvalorização das “boas obras” mundanas, característica do luteranismo. Ao contrário da tragédia grega que decorria num tempo abstrato, imemorial, o drama barroco alemão se situava no tempo presente e refletia as questões daquele período histórico. Sem dúvida, para os luteranos a mais importante questão naquele período era a dúvida no que dizia respeito à salvação. A prova de fé “mundana”, as boas obras que serviam de mérito e expiação para o cristão são abandonadas, na tradição luterana, em nome de uma fé “nua, absoluta”. Com esse movimento, as ações humanas perdem seu valor: a atitude de um homem em relação ao outro é plana e de igual magnitude diante de Deus. A salvação não se dá senão por uma fé sem garantias, incerta. Uma salvação exclusivamente pela fé, oriunda da proposta luterana, lança o homem diante da incerteza do além-mundo, uma vez que suas ações no mundo não oferecem nenhuma garantia a mais de sua fé, não mais que nenhum outro homem, seja ateu ou crente. Disso resulta um esvaziamento do mundo, um mundo empobrecido em sua substância e no valor das ações humanas. O mundo sem teleologia que daí resulta, somado à “dúvida” sobre a transcendência, efeito da pluralização de perspectivas

sobre a salvação diante da Reforma e, especialmente, da Contra-Reforma, tais são os ingredientes principais do drama barroco.

A religião consolidou-se [a partir da Contra-Reforma], mas ao preço de abrir mão da transcendência. Em consequência, tanto a vida do homem como sua salvação passaram a ser concebidos em termos profanos. Ele está sujeito a um história cega e sem fins, e portanto ameaçadora – uma história natural; e só pode ter a esperança de salvar-se numa esfera de intemporalidade secular – uma história naturalizada. (Rouanet, 1963 p. 35).

É entendendo a história como um acúmulo de catástrofes, submetida a um destino que não aponta para nenhuma transcendência, que o barroco irá nascer. A história natural do barroco é uma história inteiramente *imane*nte. “O Barroco não conhece nenhuma escatologia; o que existe, por isso mesmo, é uma dinâmica que junta e exalta todas as coisas terrenas, antes que elas sejam entregues a sua consumação.” (Benjamin, 1963 p. 90) Em sua visão da história como natureza, não há, para o drama barroco, uma finalidade da história. Sendo imanência pura, uma história desprovida de fins e de qualquer transcendência, a história naturalizada do barroco, ou sua anti-história, se revela o regente da própria temática deste drama: sua origem, a *origem* do drama barroco alemão, é a imanência absoluta.

O drama barroco reflete, portanto, em sua temática, os efeitos da concepção barroca da história como história natural, ao mesmo tempo em que surge a partir dela. Um desejo de transcendência que gera como seu “efeito colateral” a visão exclusivamente imanentista do barroco, eis como esse drama pôde ter origem. Por outro lado, esta concepção mesma da história imanente que funciona como o *originário* do drama, vai reger e nortear o drama barroco como ideia. E a conexão entre a origem (a história natural do período barroco) e o drama em si mesmo (o drama barroco como ideia) vai ser feita pela *alegoria*.

Barroco e Alegoria, Melancolia e Modernidade

O soberano representa a história. Ele segura em suas mãos o acontecimento histórico, como se fosse um cetro. Esse ponto de vista não é privativo do dramaturgo. Ele se funda sobre certas concepções de direito constitucional. Um novo conceito de soberania se formou

no século XVII, numa confrontação final com a doutrina jurídica da Idade Média. [...] No drama barroco, nem o monarca nem os mártires escapam à imanência. (Benjamin, 1963 p. 88-91).

O que à primeira vista pode parecer uma utopia do barroco, tributário da concepção jurídica de soberania e da função do soberano naquele período, isto é, a idéia de que deve haver uma “estabilização da história” onde o príncipe, ao mesmo tempo como mártir e como tirano, deve salvar os eventos, reestabelecendo a ordem diante do estado de exceção que significa a história naturalizada; se mostra imediatamente mais uma concepção imanente do drama barroco. Como explicita o trecho final que citamos no início dessa seção, para Benjamin, ninguém, nem mártires nem monarcas, escapam à imanência no drama barroco. Se o monarca, ao tomar a história nas mãos age como tirano, é para em seguida salvá-la e tornar-se mártir. Esses dois extremos do barroco como ideia – o monarca, ao mesmo tempo, como tirano e como mártir - são a condição do conceito de príncipe. No entanto, em sua tarefa, o monarca só pode falhar: “O príncipe, que durante o estado de exceção tem a responsabilidade de decidir, revela-se, na primeira oportunidade, quase inteiramente incapacitado para fazê-lo. [...] [Os monarcas] não são movidos por ideias, mas por impulsos físicos vacilantes.” (Benjamin, 1963 p. 94).

Em sua tarefa de salvar as coisas e estabilizar a história, o príncipe vacila. Aquele que deveria trazer em si algo de divino, que em sua função deveria conduzir as coisas do mundo ao reino de Deus, revela-se tão frágil quanto as coisas mesmas. “O príncipe é o paradigma do melancólico” (Benjamin, 1963 p. 165) nos diz Benjamin. A melancolia, como uma espécie de luto pelas coisas do mundo (lembremos a aproximação entre o luto e a melancolia empreendida por Freud), leva o melancólico a uma contemplação e uma ruminação obstinada das coisas, na tentativa de salvá-las. É isso que faz o príncipe, toma as coisas como mortas na tentativa de fazê-las viver na figuração da morte. Absorto na indecisão sobre suas atitudes e potencialidades, ele se retira, assim como retira todas as coisas do fluxo do movimento histórico, e se paralisa no tempo, apático, na busca de eternizá-las numa contemplação impotente que só pode oferecer-lhes a morte. Por isso, podemos dizer que “a indecisão do Príncipe não é outra coisa que a *acedia*¹. Saturno torna os homens ‘apáticos, indecisos, vagarosos’. O tirano é destruído pela inércia do coração.” (Benjamin, 1963 p. 178) O tirano/monarca é destruído, mas destruído enquanto elo transcendente da história. Ele não

¹ Termo medieval que designava a melancolia.

pode oferecer senão a morte às coisas. E, por isso mesmo, sua salvação! Enquanto mortos para o fluxo histórico, os fenômenos se colocam fora da dimensão da transitoriedade representada pela história como história do sofrimento, e, agora petrificadas na ruína, nascem como suporte de múltiplas significações. Mas por que remeter sempre à morte?

Mas a morte não é apenas o conteúdo da alegoria, e constitui também o seu princípio estruturador. Para que um objeto se transforme em significação alegórica, ele tem de ser privado de sua vida. [...] O alegorista arranca o objeto de seu contexto. Mata-o. E o obriga a significar. (Rouanet, 1963 p. 40).

Esse procedimento alegórico, que é o procedimento do príncipe – mas também do próprio dramaturgo barroco, do historiador materialista dialético e do melancólico – se configura como uma oposição ao procedimento simbólico. Enquanto no símbolo a significação é instantânea, apresentando-se na própria presença do símbolo; na alegoria, por outro lado, há uma distância intransponível entre aquilo que significa e o que é significado: a alegoria aponta para um profundo hiato entre o sagrado e o profano, ou, em outras palavras, entre a transcendência e a imanência das coisas mundanas. Por ser arbitrária e por não apontar para nenhuma relação necessária entre os dois extremos da significação, a alegoria vai ser criticada por clássicos e modernos como sendo um recurso excessivo e inútil. No entanto, é justamente esse arbitrário que aponta para um hiato, um vazio entre a alegoria e seu significado, e que Benjamin vai valorizar em sua leitura do alegórico.

É o choque entre o desejo de eternidade e a consciência aguda da precariedade do mundo que, segundo Benjamin, está na fonte da inspiração alegórica [...] Por isso ela floresce na idade barroca, dilacerada entre os dogmas da fé cristã e a cruel imanência do político, por isso também voltará num Baudelaire, dividido entre a visão de uma “vida anterior” harmoniosa e uma modernidade autodevoradora. [...] O poeta barroco não consegue mais distinguir nenhum desígnio divino no caos do mundo [...] (Gagnebin, 2004 p. 37).

Portanto, *a alegoria barroca vai refletir em seu próprio vazio e em sua eternização da significação, fora dos fluxos transitórios, a própria concepção barroca da*

história como história naturalizada e, ao mesmo tempo, seu desejo de transcendência que produz como efeito sua visão imanente da política monárquica. A alegoria evidencia em seu próprio procedimento a impossibilidade da coincidência perfeita, característica de toda transcendentalidade, entre as coisas e aquilo que as fez significar, como no símbolo. Tendo sido perdido definitivamente o objeto da significação, no entanto, o desejo de significar permanece: daí nasce a tarefa da alegoria.

É nisso que podemos ver também a modernidade de Baudelaire. O procedimento alegórico, não sendo “datado” como a imediatidade do símbolo, é capaz de renascer no poeta francês, dividido entre a nostalgia de um passado que não é mais o seu e engolido no ritmo automático do capitalismo que não permite mais nenhuma transcendência e lirismo para a poesia.

Compreendendo a história como uma sucessão de ruínas que não conduz senão à morte e dela deseja salvar-se, o barroco compreende a alegoria como a própria morte encarnada das coisas, tomando-a como sua destruição e como um momento de dignidade das coisas mesmas, o único que se lhes pode oferecer: “na perspectiva alegórica, portanto, o mundo profano é ao mesmo tempo exaltado e desvalorizado.” (Benjamin, 1963 p. 197).

A pré-história da alegoria é o hieróglifo egípcio. Isto porque, contra a escrita alfabética que pertence exclusivamente a seu tempo (ao momento em que se utilizou tal escrita), caindo no esquecimento nas eras posteriores; o sistema egípcio de significação desejava criar um tipo de significação que se assemelhasse ao próprio pensamento divino, que detém o saber sobre todas as coisas. Enquanto a escrita alfabética depende da decodificação de todo o sistema cifrado da escrita por parte do interpretante, os hieróglifos egípcios criam remetimentos arbitrários atemporais. O exemplo citado por Benjamin da representação do tempo pelos egípcios é bastante elucidativo, cito-o integralmente:

[Eis] o hieróglifo usado para representar o conceito do tempo – uma serpente alada, mordendo a extremidade de sua cauda. A multiplicidade e a mobilidade da concepção humana do tempo – como ele num rápido ciclo liga o princípio com o fim, como ele ensina a prudência, como ele traz e leva objetos – estão contidas, com toda essa série associativa, na imagem sólida e específica da serpente. (Benjamin, 1963 p. 192).

Assim, – como o hieróglifo se coloca contra a escrita alfabética - a alegoria se coloca contra o símbolo, e eterniza as coisas nas múltiplas significações que lhes oferece. Múltiplas significações que remetem sempre à morte: morte das coisas para o mundo e para a história, morte da fixidez significativa, morte da transcendência recuperada na morte alegórica, morte que remete ainda ao derramamento de sangue representado pela própria história, ao qual o melancólico, como um alegorista, quer deter-se e lamentar.

Melancolia, História e Modernidade

Aqui encontramos a conexão entre a origem do drama barroco – sua concepção da história naturalizada – e a melancolia. Contra o *telos* teológico do progresso que promete a redenção pelas mãos de Deus, numa perspectiva transcendente do fim da história, na forma do paraíso; o alegorista barroco, assim como o historiador marxista, vê a história como uma sucessão de ‘agoras’ e a morte como sua verdade, não havendo, portanto, nenhum *telos*. Nessa perspectiva imanente, sua redenção é aqui e agora, feita a partir de cada fragmento. Só extraindo o particular de suas relações e ligações espaciais e temporais, é que podemos ter o objeto de saber, ou, diríamos, um objeto alegórico. Apenas eliminando a relação entre o objeto e a ilusão de um *continuum* histórico que o determina, tornamo-nos capazes de produzir significação (alegórica). E se o símbolo era valorizado no classicismo pela sua fidelidade com a coisa, a alegoria será valorizada no barroco por evidenciar o objeto como perdido definitivamente no tempo. Eis aí a morte das coisas. E só pela morte as coisas ganham sua verdadeira dignidade: fora da transitoriedade do tempo, salvas das vicissitudes da história-destino teológica, as coisas ganham múltiplas significações alegóricas marcadas com o carimbo da morte.

E que outra figura poderia compreender melhor as características dessa ruminação dos objetos onde se acompanha a figuração da morte, senão o melancólico? O homem barroco é o melancólico que toma as coisas do mundo para lamentar sua verdade imanente, isto é: a morte. O mundo como história naturalizada, ou seja, sendo a história do sofrimento humano, leva o melancólico a uma lenta e apática lamentação em torno de um único objeto (como alertavam Pinel e Esquirol na história da psiquiatria), objeto em que o melancólico/alegorista se detém, ainda preso a ele, na expectativa de oferecer-lhe a dignidade das múltiplas significações, salvando-o da fatalidade histórica.

Mas que objeto é este objeto lamentado pelo melancólico como alegorista? Resposta: é o objeto para sempre perdido. Ao penetrar no objeto através da ruminação e ao “alegorizá-lo”, o homem barroco perde imediatamente o objeto “em si”, retirado do mundo, para fazê-lo nascer como suporte das múltiplas significações alegóricas. Se a meditação, a lamentação e a ruminação de ideias é própria do melancólico que perdeu seu objeto amado; o drama barroco, o *Trauerspiel*, é a encenação de seu luto por essa perda.

A palavra alemã que designa o drama barroco apresenta essa dimensão de luto (*Trauer*) e de encenação, dramatização (*Spiel*). No entanto, é importante salientar que esse luto é a própria condição histórica e origem do drama barroco. Dito de outra forma, é precisamente essa sensação histórica de “despertencimento” a uma determinada época e, mais especialmente, de despertencimento à própria história que fundam as condições de surgimento do drama barroco; e será justamente tal sensação de perda, perda de um objeto que não se conecta mais à sua época histórica e, contudo, permanece ainda sendo amado e desejado pelo homem barroco – isto é, a transcendência. Tal perda, é o que se configurará como a origem, o tema e o luto posto em forma de dramaturgia pelo barroco. Não se trata, portanto, de uma sensação afetiva e psicológica de um determinado homem, ou de um determinado grupo de homens (os dramaturgos daquele tipo de drama, por exemplo), mas, mais precisamente, de uma característica de toda uma época. O luto do drama barroco é o luto do homem barroco em toda sua época, e melancólicos são todos aqueles que viveram e que vivem tal despertencimento à história, esvaziada de toda transcendência, mas desejosa de fazê-la renascer numa salvação das coisas... uma a uma, pela via da alegoria:

Se as leis do drama barroco se encontram, em parte explícitas, e em parte implícitas, no cerne do luto, a representação dessas leis não se destina nem à afetividade [individual] do poeta nem a do público, mas a um sentimento dissociado do sujeito empírico e vinculado por um nexos interno à plenitude de um objeto. [...] Enquanto na esfera da afetividade [individual] não raro a relação entre a intenção e seu objeto experimentam uma alternância entre a atração e a repulsão, o luto [como processo de elaboração da perda] é capaz de intensificar e aprofundar continuamente sua intenção. A meditação é própria do enlutado. (Benjamin, 1963 p. 163).

Tanto do enlutado, como melancólico! Se o poeta barroco se encontra desamparado num mundo onde ele não se reconhece no passado histórico, e o futuro se

mostra prenhe de imprevisibilidade; ao se debruçar sobre seu objeto, o homem barroco evidencia seu caráter obsoleto e fugidio, inscrevendo a morte nas coisas. A alegoria vem justamente funcionar, no barroco, como a “visão da transitoriedade das coisas”, tão cara a essa concepção imanente do mundo onde as antigas figuras da transcendência – o monarca, o paraíso, a história, etc. – e também as figuras da tradição, se mostram esvaziadas de seu sentido.

Ora, estas são também as características da modernidade que Benjamin reconheceu na poesia de Baudelaire. O poeta francês, sendo o primeiro poeta verdadeiramente moderno no entender de Benjamin, toma aquilo que foi a história, para o barroco, pela cidade (mais especificamente Paris), tal como esta se constituiu na modernidade. Se ele se remete à antiguidade clássica, não é pra encontrar nela um modelo de seu tempo, mas sim porque reconhece que a potência ostentatória das cidades gregas e romanas nos aparecem hoje como ruínas. Portanto, a Paris grandiosa do poeta é também frágil e aponta para seu fim, sua própria ruína. Há uma oposição contínua nos poemas de Baudelaire sobre Paris (especialmente nos versos de *Cisne*) entre o caráter passageiro e fugaz das construções dessa grande cidade que, pelas mãos do Barão de Haussmann, vivia uma verdadeira revolução arquitetônica, derrubando bairros inteiros e eliminando definitivamente as características medievais das pequenas ruelas, esquinas, ruas e becos, e dos bairros isolados como ilhas, em troca de grandes avenidas, largas praças e passagens que eliminavam os pontos cegos e dificultavam a formação de barricadas (lembramos do trauma recente da Comuna de Paris) e que comportavam mais facilmente o trânsito das multidões anônimas. Paris transformada em um canteiro de obras revela a Baudelaire a corrosão do tempo, a história que se erige para logo após se converter em ruínas uma vez mais. Contra esse caráter grandioso e, ao mesmo tempo, extremamente vacilante e transitório da arquitetura do belo artístico de uma maneira geral, o poeta opõe, em seus versos, o caráter pleno e “eternizante” da ruminação e da lembrança indelével, característica da melancolia. “A própria temporalidade moderna se define por esse contraste, como se a fé perdida num paraíso a vir tivesse se transformado na persistente nostalgia de um paraíso de outrora.” (Gagnebin, 2004 p. 51).

Tanto o *Spleen* (termo que Baudelaire retoma da língua inglesa, e que significa “baço”, remetendo, portanto, à melancolia como sede da bilis negra, na Grécia clássica) quanto o *Ideal* (para remeter ao título de uma das seções de *Flores do mal*) como ideal nostálgico de uma experiência da tradição que foi definitivamente perdida, são o que

permanece efetivamente na modernidade. Permanecem interconectados o ideal e o objeto perdido da tradição: eis o que a melancolia lamenta e rumina.

Desvalorizando objetos, o lirismo poético e as pessoas, e convertendo tudo isso em mercadorias, abre-se, na modernidade, uma ruptura entre as palavras utilizadas pelo poeta e as coisas designadas. Baudelaire, então, escreve sua poética a partir da morte. Assim como em Proust, a morte em Baudelaire, efeito do tempo devorador da modernidade, se configura como uma espécie de resistência em obra da literatura contra essa banalização das coisas. Ao mesmo tempo em que, por outro lado, uma lembrança permanente da impossibilidade de retomada dos ideais perdidos aos quais a modernidade aspira. A utilização da alegoria por Baudelaire será uma maneira de expor e evidenciar essa nostalgia e essa aspiração pela tradição, e ao mesmo tempo destacando a impossibilidade de retorno e de recuperação da tradição. Por fim, de rejeição da tendência moderna que aspira sempre ao novo. Evidenciando a transformação moderna da poesia em mercadoria de dentro da própria poesia, Baudelaire denuncia, na passagem ao moderno, a perda da dignidade escoada na perda da tradição. Nisso consiste a modernidade de Baudelaire segundo Walter Benjamin.

Vê-se, portanto, que a marca melancólica do homem barroco, vacilante diante da perda de garantias de um ponto seguro transcendente na história, é também a marca da modernidade. Eis uma das possibilidades de utilização da crítica barroca: para Benjamin, a crítica do barroco é também uma crítica da modernidade. A alegoria barroca e a alegoria de Baudelaire são efeito da mesma perda: perda de um objeto amado, lamentado e ruminado pelo melancólico.

Há uma pequena nuance que é preciso destacar. Enquanto a alegoria barroca inscreve a morte nas coisas e surge como uma figura que evidencia a impossibilidade/desejo da transcendência, sendo expressão pura da imanência; a alegoria em Baudelaire, como expressão da perda de um passado e da tradição hoje irrecuperável - mas desejado como ideal -, tal alegoria moderna tem como imagem a lembrança. O melancólico baudelairiano, mais do que evidenciar a morte das coisas (apesar de também o fazer), é alguém incapaz de esquecer. A “figura-chave” da alegoria em Baudelaire é a ruminação, são os pensamentos e desejos mortos e perdidos que não se apagam, que lamentam e que pesam na memória. Lembranças que tornam impossível ao homem moderno direcionar sua atenção para outras coisas e amar algo novamente. Lembranças de alguém que tem como que mil anos, como diz a primeira frase de um poema de *Flores do mal*. Pela alegoria, desejo de transcendência e nostalgia da

tradição se igualam à impossibilidade e esvaziamento de qualquer transcendência e de retomada da tradição. Barroco e modernidade, portanto, se confundem.

A melancolia em Sigmund Freud e Walter Benjamin

Benjamin em sua tese de 1925 sobre a *Origem do drama barroco alemão* se mostra um grande conhecedor da tradição médico-filosófica e literário-iconográfica sobre a melancolia. Citando textualmente Aristóteles, Galeno e demonstrando grande mestria em sua análise detalhada da obra *Melencolia I* de Albrecht Dürer e na leitura do *spleen* de Baudelaire, para citar apenas alguns exemplos, Benjamin faz da melancolia seu método e também um tema de estudo em que seu domínio é patente. No entanto, desde 1917 a teoria da melancolia sofria uma de suas mais fundamentais contribuições, o ensaio *Luto e melancolia* de Sigmund Freud.

Apesar de jamais citar o ensaio de Freud sobre a melancolia, nossa hipótese é a de que a leitura benjaminiana da melancolia, se não foi marcada diretamente pela leitura freudiana, ao menos se aproxima desta última em sua estrutura. E a estrutura de leitura freudiana da melancolia é sustentada por um tripé conceitual que exploramos aqui como chave de leitura para o ensaio de 1917, a saber: a falha na identificação originária, a perda do objeto e a ação da culpa. São nesses elementos que reside a originalidade e o núcleo fundamental da concepção de Freud sobre a dor do melancólico.

Se a história da psiquiatria destacava o delírio em torno de um único objeto e a aderência da melancolia a um objeto que é central em sua doença (em Pinel e Esquirol, por exemplo), Freud vai identificar nessa “aderência” e na ruminação melancólica a evidência da perda do objeto que servia de laço com o mundo e com seu próprio eu para o doente. Se o Renascimento destacou a regência cósmica de Saturno sobre a doença, concepção tributária da tradição grega e romana que salientava a lentidão e a memória extensa e dolorosa do melancólico, incapaz de esquecer; e se a tradição médica de Hipócrates e Galeno vai exhibir o melancólico como alguém que sofre do esfriamento da bÍlis negra, padecimento tributário desse humor obscuro, oriundo do baço, Freud vai destacar a falha no processo de constituição do eu como a origem da ruína e da visão empobrecida do melancólico em relação às coisas e o mundo. Se a literatura romântica se utilizou notadamente da característica de sentimentalidade, hipersensibilidade e individualismo do melancólico, Freud vai demonstrar a

origem da culpa exacerbada que o acomete, sendo efeito de um mecanismo interno onde a instância crítica do eu – o supereu – se destaca de sua origem, e castiga o doente com uma poderosa tortura moral da qual melancólico é vítima.

Não nos parece legítimo, portanto, admitir que Benjamin pense a melancolia fora do modo inaugurado por Freud, isto é: como uma falha, como resultado de uma perda e como efeito da culpa (pela morte de algo que permanece sendo desejado, mas tornou-se reconhecidamente impossível de ser alcançado). Portanto, estamos nos colocando contra a afirmação de alguns autores, tais como Maria Rita Kehl, que alegam que “Walter Benjamin [...] teria sido o último dos pensadores modernos a tomar a palavra melancolia no sentido pré-freudiano” (Kehl, 2009 p. 76). Não estamos tentando afirmar, por outro lado, que a melancolia concebida por Benjamin seja a melancolia de Freud. Buscamos rejeitar igualmente tal interpretação. Nosso interesse é o de demonstrar como a chave de leitura da melancolia inaugurada pela psicanálise é utilizada largamente (consciente ou inconscientemente) pela reflexão benjaminiana.

Na reflexão freudiana sobre o quadro melancólico, a perda que movimenta a lamentação na melancolia se articula diretamente com a falha ocorrida na identificação originária, isto é: falta ao sujeito justamente aquilo que poderia sustentar sua própria imagem, adquirida originalmente por incorporação e comparação com a posição paterna. Na melancolia, o objeto vai se sustentar, portanto, numa relação mimética com o melancólico servindo como suporte para a própria imagem do eu (eu-ideal) do doente.

A relação com o objeto configura-se para Freud, na melancolia, como algo anterior a um laço objetual comum: trata-se de uma identificação que advém como suplência à falta na identificação originária. É por esse motivo que a perda do objeto aparece como algo tão devastador na melancolia, sendo o tema da eterna lamentação do doente. Perda do objeto que significa remetimento direto ao horror do vazio de sua própria imagem e empobrecimento do mundo.

Ora, para Walter Benjamin a alegoria no drama barroco (mas também em Baudelaire, na modernidade) é a própria evidência do “despertencimento” do homem barroco a seu tempo e à própria história. A impossibilidade da coincidência entre signo e sentido, ou seja, o abismo que se inaugura no barroco entre aquilo que é simbolizado e o próprio símbolo é justamente o que servirá de apoio à estrutura arbitrária e polissêmica da alegoria. Fim da relação imediata com o sentido, característica do símbolo. Fim da relação teleológica e teológica da história com a salvação. Fim da transcendência religiosa. Fim da política como

ponto de contato do humano com o transcendente. Na modernidade, do mesmo modo, podemos identificar, a partir de Baudelaire, as mesmas características que denominamos aqui de *despertencimento* no barroco: fim da poesia lírica, fim do laço com a tradição, fim dos valores (dos homens, do belo, da linguagem), fim do ideal.

Como não ver nessas características de despertencimento do alegorista barroco aquelas mesmas características atribuídas ao melancólico freudiano no que diz respeito à identificação original? É tomando o pai como ideal, tentando viver como ele e tomar seu lugar que o sujeito freudiano constitui uma imagem de seu próprio eu. Perseguir esse ideal é o mecanismo propulsor de todo indivíduo: “tornar a ser seu próprio ideal [...] isso é o que muitas pessoas se esforçam por atingir como sendo sua felicidade” (Freud, 1974 p. 118), nos diz Freud. Ao falhar no estabelecimento desse ideal (pela falha da identificação originária) que funda os rudimentos do eu, o sujeito se vê lançado diante do vazio de sua própria imagem, sem parâmetros e sem horizonte algum para buscar. Freud nos alerta que “a identificação, na verdade, é ambivalente desde o início.” (Freud, 1974 p. 133) Isso quer dizer que ao mesmo tempo em que esse ideal, para sempre perdido, é odiado pelo eu, ele também é amado nostalgicamente. É justamente aí que o objeto pode surgir como objeto perdido.

Já destacamos como o melancólico freudiano, ao falhar no estabelecimento do ideal pela via da identificação originária, recorre ao segundo modelo de identificação, o modelo “por incorporação”. Canibalizando o objeto amado, *incluindo o objeto em seu próprio eu* numa atitude mimética, o melancólico faz do objeto perdido seu próprio ideal: ele perde o objeto, mas não abre mão do laço de amor que o unia a este objeto perdido. Enquanto o eu ama o objeto, transformando-se ele mesmo no objeto de amor, o supereu odeia o objeto e o massacra através do eu. Ora, o desejo de transcendência do homem barroco, transcendência que o alegorista barroco reconhece como definitivamente perdida, é justamente o ideal perdido que move a evidência da imanência como verdadeira condição da história. Portanto, assim como o melancólico freudiano, a relação do barroco com o desejo de transcendência (seu objeto perdido) é também ambivalente. Por falhar em sua identificação com a história, por não ser capaz de restabelecer o ideal renascentista e medieval como seu próprio ideal, o homem barroco vaga por seu momento histórico oscilando entre o desejo de uma salvação transcendente no fim da história – reconhecidamente impossível e perdida – e a constatação da cruel imanência e morte das coisas amadas do qual é vítima (tal como o melancólico de Freud reconhece que perdeu seu objeto de amor, mas não abre mão do laço que o liga a tal

objeto reconhecidamente perdido). Essa é, para Walter Benjamin, a própria *origem* do drama barroco alemão.

É daí que surge a relação do melancólico benjaminiano com a alegoria. Tendo perdido definitivamente o objeto, o melancólico barroco (assim como o melancólico freudiano) é incapaz de abrir mão do laço de amor que o liga ao objeto. Conforme já destacamos, a presentificação da morte como horizonte da alegoria barroca é uma maneira de salvar os objetos, a única maneira possível de eternização do objeto uma vez que a transcendência foi perdida. Tanto o melancólico freudiano como o melancólico barroco de Benjamin, na busca de eternizar o objeto, precisa decretar a morte deste objeto para o mundo, isto é, para a transitoriedade da história-destino. Incorporando o objeto, trazendo-o para dentro de si mesmo e matando o objeto para o mundo das coisas, o melancólico, no mesmo ato, eterniza e venera esse objeto como elemento alegórico (isto que dizer: como objeto introjetado). Conforme se expressa Benjamin:

Se o objeto se torna alegórico sob o olhar da melancolia, ela o priva de sua vida, a coisa jaz como se estivesse morta, mas segura por toda a eternidade, entregue incondicionalmente ao alegorista, exposta a seu bel-prazer. Vale dizer, o objeto é incapaz, a partir desse momento, de ter uma significação, de irradiar um sentido; ele só dispõe de uma significação, a que lhe é atribuída pelo alegorista. *Ele a coloca dentro de si, e se apropria dela*² [...] Em suas mãos, a coisa se transforma em algo diferente, através da coisa, o alegorista fala de algo diferente, ela se converte na chave de um saber oculto, e como emblema desse saber ele a venera. (Benjamin, 1963 p. 206).

A alegoria, nos mostra Jeanne-Marie Gagnebin, é uma espécie de “título tríplice” que atesta a morte dos objetos, efeito dessa retirada do mundo e incorporação dos objetos empreendida pelo melancólico; morte do processo de significação que, ainda que lamentado, é evidenciado pela “alegorização” desse objeto destacada acima; mas, especialmente, ela evidencia a *morte do sujeito clássico* “que podia ainda afirmar uma identidade coerente de si mesmo, e que, agora, vacila e se desfaz” (Gagnebin, 2004 p. 38), evidência máxima dessa falha na identificação original no melancólico benjaminiano, motor da perda do objeto lamentado, mas definitivamente irre recuperável. É esta também a relação de

² Grifo nosso. Ressaltamos essa frase na busca de destacar a proximidade da relação do melancólico com seu objeto em Benjamin em relação a Freud pela via da incorporação e apropriação do objeto.

Baudelaire com a tradição. A perda de um ideal que o capitalismo tornou para sempre irrecuperável, e a nostalgia desse ideal perdido quando o futuro permanece prenhe de imprevisibilidade, eis o que caracteriza *As flores do mal*:

Se existe realmente uma arquitetura secreta neste livro [*As flores do mal*] – e tantas foram as especulações em torno disto -, então o ciclo de poemas que inaugura a obra [*Spleen e ideal*] bem poderia estar dedicado a algo irremediavelmente perdido. (Benjamin, 1989 p. 132).

Da auto-anulação do melancólico de Freud, que perde a si mesmo, perde o objeto, perde o mundo, mas jamais é capaz de perder seu antigo laço de amor que o ligava a esse objeto nostálgico nasce o vazio, o desligamento das coisas e a destrutividade que se direciona ao doente na forma da culpa. Pela emergência de uma dor silenciosa e sem fim, dor de um luto patológico que não encontra no mundo em que está lançado qualquer objeto que possa ser amado, tal como aquele que foi perdido (está é a diferença da melancolia em relação ao luto, em Freud), é que Benjamin encontra a motivação do barroco para criar sua arte, arte reveladora da morte de antigos ideais. Lançada na mesma dor, a modernidade padece. É da queda radical de toda transcendência e da tradição em seu tempo, transcendência que permanece ilustrada no barroco com um lugar vazio dentro da imanência, é que nasce a “tristeza dos saturados” no moderno.

Há ainda o último elemento a ser considerado no tripé da melancolia em nossa leitura da perspectiva freudiana; a saber: a culpa. A culpa melancólica, para Freud, é efeito da ambivalência em relação ao objeto perdido. Por amar um objeto que não existe mais, o melancólico introduz a sombra de tal objeto em seu próprio eu, identificando-se canibalisticamente com ele. Sendo o eu, agora, idêntico ao objeto, o supereu pode expressar seu ódio contra tal objeto através do eu. Portanto, é por amar um objeto e por tê-lo perdido, que a culpa nasce na melancolia, efeito da retirada do objeto do mundo e do massacre do supereu contra o objeto (através do) eu.

Benjamin alega que a *queda* converte o homem decaído, que perdeu sua salvação, em culpado. A alegoria é ainda uma expectativa de salvação (a única salvação possível) numa natureza sem transcendência, decaída. O melancólico retira o objeto do mundo e esse mundo se torna empobrecido. Por haver perdido a transcendência (por haver caído) a história se converte em história naturalizada onde o único destino é a morte. Eis aí a culpa! O objeto perdido, objeto da alegoria e amado pelo melancólico, é a própria evidência

da queda e configura-se como uma constante recordação da culpa. Ainda que seja “o único divertimento, de resto muito intenso, que o melancólico se permite” (Benjamin, 1963 p. 207), o recurso alegórico é uma recordação dolorosa e constante de seu amor por um objeto perdido e de sua imersão num mundo vazio de transcendência, decaído por seu pecado original e que impede a realização completa e final da significação. O melancólico é culpado por amar um objeto culpado.

Em virtude da culpa, é proibido à significação alegórica encontrar em si mesma sua realização [...] Quanto mais a natureza é sentida como culpada, mais indispensável se torna sua interpretação alegórica, como a única via que pode levar à salvação, apesar de tudo. (Benjamin, *apud* Rouanet, 1981 p. 41).

Salvação “apesar de tudo”. A culpa como efeito da ambivalência, uma vez que é a salvação que ainda é almejada, mas a única salvação possível para o homem barroco – a salvação alegórica – é em si mesma a própria expressão da impossibilidade da salvação transcendente e da finitude do sentido estável. A alegoria leva necessariamente o melancólico a rejeitar o mundo e inscrever a morte nas coisas, característica da queda que impossibilita a plenitude (de sentido, de identidade do sujeito e das coisas) no mundo das coisas criadas. O melancólico é nostálgico da salvação divina, mas goza de um saber sobre a morte, vazio de qualquer teleologia. É nessa ambivalência, característica de Saturno, mas também característica da identificação oral (por introjeção) freudiana, que o melancólico se sente culpado: ele ama o que perdeu definitivamente (a transcendência), mas se coloca no lugar vazio deixado por essa perda (tal como o príncipe do drama barroco) e dele retira seu saber. O duro é saber que sua condição vazia atual lhe deu sua verdade ao preço de privá-lo de seu objeto amado. “Toda a sabedoria do melancólico vem do abismo; ela deriva da imersão na vida das coisas criadas, e nada deve às vozes da Revelação”. (Benjamin, 1963 p. 175).

Referências

- ARISTÓTELES. *O problema XXX: O homem de gênio e a melancolia*. Rio de Janeiro: Lacerda Editores, 1998.
- BENJAMIN, W. *Origem do drama barroco alemão*. São Paulo: Brasiliense, 1963.
- _____. Parque central. In: *Obras Escolhidas III - Charles Baudelaire: um lírico no auge do capitalismo*. São Paulo: Brasiliense, 1989.
- _____. Sobre alguns temas em Baudelaire. In: *Obras Escolhidas III - Charles Baudelaire: um lírico no auge do capitalismo*. São Paulo : Brasiliense, 1989.
- _____. Sobre o conceito da História. In: *Magia e técnica, arte e política. vol - 1*. São Paulo : Brasiliense, 1994.
- BERCHERIE, P. *Os fundamentos da clínica: história e estrutura do saber psiquiátrico*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1989.
- CLAIR, J. *Mélancolie: génie et folie em Occident*. Paris: Gallimard, 2006.
- FREUD, S. *A negativa*. ESB – vol. XIX. Rio de Janeiro : Imago, 1974.
- _____. *Duelo y Melancolía*. Obras Completas, Vol. XIV. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1996.
- _____. *El Yo y el Ello*. Obras Completas, Vol. XIX. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1996.
- _____. *Escritores criativos e devaneios*. ESB - vol. XIII. Rio de Janeiro : Imago, 1979.
- _____. *Introducción del Narcisismo*. Obras Completas, Vol. XIV. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1996.
- _____. *Luto e melancolia*. ESB - vol. XIV. Rio de Janeiro : Imago, 1974.
- _____. *Neuroses de transferência: uma síntese*. Rio de Janeiro : Imago, 1987.
- _____. *Psicología de las Masas y Análisis del Yo*. Obras Completas, Vol. XVII. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1996.
- _____. *Pulsiones y Destinos de Pulsión*. Obras Completas, Vol. XIV. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1996.
- _____. *Sobre a transitoriedade*. ESB – vol. XIV. Rio de Janeiro : Imago, 1974.
- _____. *Tótem y Tabú*. Obras Completas, Vol. XIII. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1996.
- FRIAS, I. *Doença do Corpo, Doença da Alma: medicina e filosofia na Grécia clássica*. São Paulo: Loyola, 2004.

- GAGNEBIN, J. M. *História e narração em Walter Benjamin*. São Paulo: Perspectiva, 2004.
- HASSOUN, J. *A crueldade melancólica*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.
- KAHN, L. Les Maladie Impraticables: humeur et humeurs dans la médecine grecque. In: *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, n. 32. Paris: automne, 1985.
- KRISTEVA, J. *Sol Negro: depressão e melancolia*. Rio de Janeiro: Rocco, 1989.
- KEHL, M. R. *O tempo e o cão: a atualidade das depressões*. São Paulo : Boitempo, 2009.
- BENJAMIN, W. *Walter Benjamin : tradução e melancolia*. São Paulo: EdUSP, 2007.
- LAMBOTTE, M. C. *Estética da Melancolia*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2000.
- PELLION, F. *Melancolia y verdad*. Buenos Aires: Manantial, 2003.
- PIGEAUD, J. *L'Humeur des Anciens*. In: *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, n. 32. Paris: automne, 1985.
- _____. Apresentação. In: Aristóteles. *O homem de gênio e a melancolia (Problema XXX,1)*. Rio de Janeiro: Lacerda Editores, 1998.
- _____. *Melancholia: le malaise de l'individu*. Paris: Éditions Payot & Rivages, 2008.
- RADDEN, J. *The Nature of Melancholy: from Aristotle to Kristeva*. New York: Oxford University Press, 2000.
- ROUANET, S. P. Apresentação. In: Walter BENJAMIN. *Origem do drama barroco alemão*. São Paulo : Brasiliense, 1963.
- _____. *Édipo e o anjo: itinerários freudianos em Walter Benjamin*. Rio de Janeiro : Tempo Universitário, 1981.

**ON MELANCHOLY AND BAROQUE IN WALTER BENJAMIN'S WORK:
freudians investigations**

ABSTRACT:

This work's aim is to show the importance of the melancholy's concept in the study undertaken by Walter Benjamin on the german tragic drama. We want to present that the use of this concept is the same to that inaugurated by Freud in 1917.

KEYWORDS: Tragic Drama. Melancholy. Psychoanalysis. Walter Benjamin. Freud.

**SUR LA MÉLANCOLIE ET LE BAROQUE CHEZ WALTER BENJAMIN:
investigations freudiennes**

RESUMÉ:

Cette étude présente l'importance du concept de mélancolie dans le travail de Walter Benjamin sur le baroque allemand. Nous souhaitons montrer que l'utilisation du terme de mélancolie par l'auteur est semblable à celle inaugurée par Freud en 1917.

MOTS-CLÉS: Drama barroco. Mélancolie. Psychanalyse. Walter Benjamin. Freud.

Recebido em: 16/02/2011

Aprovado em: 03/05/2011

©2011 *Psicanálise & Barroco em revista*
www.psicanaliseebarroco.pro.br
Núcleo de Estudos e Pesquisa em Subjetividade e Cultura – UFJF/CNPq
Programa de Pós-Graduação em Memória Social – UNIRIO.
Memória, Subjetividade e Criação.
www.memoriasocial.pro.br/proposta-area.php
revista@psicanaliseebarroco.pro.br www.psicanaliseebarroco.pro.br/revista

O AMOR E SEUS ENLACES

*Luciana Brandão Carreira Del Nero**
*Ana Maria Medeiros da Costa***

RESUMO:

Através de um pequeno recorte na obra ficcional de Clarice Lispector, situaremos neste trabalho o estatuto das crônicas que Clarice Lispector publicou no Jornal do Brasil entre 1967 e 1973, enfatizando o laço amoroso estabelecido entre ela e seus leitores, frente a uma experiência que supomos corresponder ao encontro com o Real que funda toda e qualquer estrutura.

PALAVRAS-CHAVE: Amor. “Écritures de soi”. Narcisismo. Clarice Lispector.

*Psiquiatra e psicanalista. Professora do Departamento de Saúde Especializada da Faculdade de Medicina da Universidade do Estado do Pará (UEPA) e doutoranda do Programa de Pós-graduação em Psicanálise do Instituto de Psicologia da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Bolsista da CAPES processo BEX 3781/10/0. Endereço para contato: Rua dos Pariquis 2999/ sala 1205. Cremação. CEP: 66040-320 – Belém, PA- Brasil. E-mail: lucdelnero@yahoo.com.br

** Psicanalista. Professora do PPG em Psicanálise da UERJ, coordenadora da Rede Inter-universitária de Pesquisa Escritas da Experiência, autora dos livros *A ficção do si mesmo. Interpretação e ato em psicanálise* (Ed. Cia. de Freud), *Corpo e escrita. Relações entre memória e transmissão da experiência* (Relume-Dumará), *Tatuagem e marcas corporais. Atualizações do sagrado* (Casa do Psicólogo), *Sonhos* (Jorge Zahar). Endereço para contato: Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Faculdade de Psicologia. Rua São Francisco Xavier, 524. Tijuca. CEP: 20550-013 - Rio de Janeiro, RJ – Brasil. E-mail: ammcosta@terra.com.br

Iniciaremos o presente trabalho partindo de um pressuposto: as obras concebidas por Clarice Lispector entre 1964-1973 colocam em evidência a operação que inscreve o ser falante no campo da linguagem.

Talvez por isso em tal contexto se perceba a consolidação de uma mudança em seu estilo, considerando que, de acordo com uma determinada vertente da crítica literária, existem pelo menos dois ciclos estilísticos ao analisarmos o conjunto da obra da escritora, demarcando quando em relação a tal conjunto se opera uma torção em sua narrativa. Concebido em 1964, é nesse viés que o livro *A Paixão Segundo G.H.* pontua tal mudança estilística (Manzo, 1997), inaugurando um ciclo novo que abarcaria as diversas obras subseqüentes. Com narrativas adotando ares cada vez mais fragmentários e desprovidas de argumento, várias dessas obras se caracterizam simplesmente pela presença de uma voz declinada do feminino que, na maior parte do tempo, ocupa-se em transmitir sensações e/ou afetos, numa espécie de liberdade desvinculada de gêneros literários.

De todo modo, supor a equivalência de tal mudança estilística à torção que engaja o ser falante nas vicissitudes de seu corpo nos impele a cotejar algumas particularidades a esse respeito, sobretudo no tocante ao método com o qual Clarice Lispector escrevia, e, particularmente, o estatuto das crônicas que nesse momento passará a publicar. Afinal entre os anos de 1967 e 1973 Clarice Lispector começa a assinar uma coluna de crônicas no *Jornal do Brasil*, que inauguraria o “que seria a grande virada de sua trajetória como escritora” (Manzo, 1997, p. 86).

Muito embora Clarice já houvesse tido a experiência como colunista num jornal de grande circulação, o que chama atenção é que em todos os momentos precedentes ela jamais havia assinado uma única coluna como sua, isto é, com seu próprio nome. Entre 15 de maio e 17 de outubro de 1952, ela adotara o pseudônimo “Tereza Quadros” ao aceitar o convite de Rubem Braga para a coluna feminina “*Entre mulheres*”, no então novo semanário chamado *Comício*. Ainda casada, naquela época a escritora havia recém voltado ao Rio de Janeiro, após seis longos anos morando no exterior. Anos mais tarde a ficcionista voltaria novamente a escrever para um jornal, quando, já separada do marido e radicando definitivamente no Rio de Janeiro, decide aceitar o convite que então lhe era feito pelo *Correio da Manhã*. Todavia, desta vez ela iria utilizar o pseudônimo “Helen Palmer” para assinar a coluna intitulada “*Correio feminino – Feira de utilidades*”. Ainda em 1960, a escritora também viria a colaborar com a coluna feminina “*Só*

para as mulheres”, no *Diário da Noite*. Ali Clarice seria a *ghost-writer* da bela atriz Ilka Soares, que pouco tempo antes havia conquistado o título de miss Brasil.

O ponto em comum entre essas matérias é que em todas a escritora forneceria dicas de beleza, moda e bons costumes, especialmente ao público feminino. Como se até então apenas a imagem e identidade femininas estivessem sendo elencadas no bojo da temática sobre a qual lhe era solicitado escrever. Por esse motivo, para alguns, tais colunas soavam quase como um caderno de frivolidades, cujo teor distinguir-se-ia bastante daquele que futuramente ela viria a assinar em sua coluna de crônicas, editada pelo *Jornal do Brasil* a partir de 1967.

Analisando tal evento sob um prisma literário, é apenas um ano após o incêndio do qual fora vítima que, embora a sua “falta de jeito como cronista” (frase adotada por Clarice quando se referia ao seu trabalho com as crônicas), a escritora assumiria o tom autobiográfico em sua narrativa ali disposta, vindo finalmente a assinar com o seu próprio nome uma coluna semanal em um jornal.

Essas crônicas, por sua vez, apresentavam-se em grande parte ao modo de fragmentos livremente concebidos, por meio dos quais a escritora deixaria o leitor a par do seu dia-a-dia doméstico, confidenciando-lhe, sobretudo, acerca das vicissitudes do próprio exercício de escrever. De todo modo, essa nova maneira de conceber tal coluna revelar-se-ia amplamente diferente do caráter com o qual o público se deparava em face às crônicas de costumes da época. Podemos dizer que Clarice “inventou” uma nova maneira de fazer crônica: algo novo surgia ali, possivelmente enquanto efeito de um rearranjo com o gozo em relação ao qual a escritora se via as voltas. Quanto a isto ela depôs em sua crônica “Máquina escrevendo”, publicada em 29 de maio de 1971 no *Jornal do Brasil* e depois compilada em seu livro *A descoberta do Mundo* (Lispector, 1999a, p.347-349) conforme abaixo:

Sinto que já cheguei quase à liberdade. A ponto de não precisar mais escrever. Se eu pudesse, deixava meu lugar nesta página em branco: cheio do maior silêncio. E cada um que olhasse o espaço em branco, o encheria com seus próprios desejos. Vamos falar a verdade: isto aqui não é crônica coisa nenhuma. Isto é apenas. Não entra em gênero. Gêneros não me interessam mais. Interessa-me o mistério [...] Antes havia uma diferença entre escrever e eu (ou não havia? Não sei). Agora mais não. Sou um ser.

E deixo que você seja. Isso lhe assusta? Creio que sim. Mas vale a pena. Mesmo que doa. Dói só no começo. (Lispector, 1999a, p. 347).

Essas particularidades nos instigam a estabelecer o estatuto de tais crônicas, pois a intensidade avassaladora com a qual a escritora experimentava as sensações pelas quais passava seria revelada ao público de maneira desnuda e direta, através daquela coluna de Jornal que mais parecia um “diário público”. São estas crônicas – cujo caráter do conjunto é o de um diário, ou, ainda, o de uma compilação de cartas – que uma determinada vertente da crítica literária admite como sendo a “autobiografia” escrita pelo próprio punho da autora, “ainda que de modo inteiramente não planejado” (Manzo, 1997, p. 89), salientando que provavelmente a escritora não fazia idéia, àquela altura, de que esta mudança no caráter de suas crônicas “era uma questão de vida ou de morte” (Idem, p. 94).

A torção no elemento autobiográfico

Segundo Lícia Manzo (1997), “ser pessoal” em sua literatura implicava o processo ao qual Clarice Lispector se referia como sendo o de “copiar” a si própria, descobrindo os contornos de sua verdadeira voz, narrando diretamente a seus leitores o que por ela era experimentado. Esse caráter será incorporado também aos seus livros, onde, a partir de então, cada vez mais os personagens cederão espaço à figura central de um narrador, que aos poucos apresentar-se-á em primeira pessoa.

Nessas crônicas Clarice Lispector também revelaria detalhes de sua ascendência russa, – e de sua vinda ao Brasil quando ainda era bebê de colo –, contando também sobre a morte de seus pais e a sua infância no Recife, assim como do tempo em que era estudante de direito e da época em que vivera com o marido no estrangeiro. Por fim, mas não com menos importância, aos seus leitores semanais serão também reveladas as maiores dores pelas quais passara, dentre elas a causada pelo incêndio que sofrera em setembro de 1966 e a perda de amigos muito queridos, como, por exemplo, Lúcio Cardoso.

A nosso ver, tais crônicas correspondem a um ato de escrita cujo estatuto equivale ao que é proposto por Jean-François Chiantaretto sobre determinados escritos autobiográficos em

suas relações com o narcisismo (Chiantaretto, 1995, p.22). Em linhas gerais, podemos dizer que em tais produções é no texto que o escritor encontra um meio de forjar a encarnação de uma representação de si, realizando o que o autor nomeia como “*écritures de soi*”. (Chiantaretto, 2002).

Constituindo-se fundamentalmente por textos autobiográficos, diários e memórias, tais escrituras afirmam o projeto de uma autorepresentação forjada pelo autor, por via de uma modalidade de texto que recobre justamente uma falha de amor narcísico, constituindo-se também como uma espécie de defesa contra a morte ou aniquilamento psíquico. Numa vertente que entrelaça psicanálise, história e literatura, Jean-François Chiantaretto propõe com isso uma modalidade de escritura cuja função encontra-se indissociavelmente relacionada à manutenção da vida do escritor. Como consequência de suas argumentações, ele formalizou um conceito novo em seu campo, o qual nomeou “testemunho interno” (*témoin interne*), justamente ao ocupar-se das obras de Anne Frank, Amadou Hampâté Bâ, Claude Vigée e Primo Levi. Tal conceito permitiu-lhe estabelecer uma particular relação do sujeito com a linguagem a qual este faz apelo, em que se revela o ponto de origem que o insere numa cultura onde ele se reconhece; algo que, em suma, é lançado mão como uma espécie de força de resistência interior que os teria possibilitado sobreviver a despeito seja da clandestinidade (para Anne Frank), seja do desaparecimento de sua cultura de origem (para Hampâté Ba) ou do exílio associado ao extermínio dos judeus pelos nazistas (para Claude Vigée) e o campo de Auschwitz (para Primo Levi). Para Chiantaretto, o estatuto “da autorepresentação” passível de se encarnar nestes textos reenvia ao destino psíquico da primeira ferida narcísica: a não permanência da mãe para o *infans*

Trata-se de questionar o texto no seu esforço – mais ou menos consentido, mais ou menos bem sucedido – de garantir um espaço interno separado, isto é, no que a qualidade do trabalho memorial indica a liberdade adquirida em relação aos oráculos maternos, susceptíveis de reduzir a *escritura de si* à progressiva revelação de um destino para sempre já escrito. É assim que a *escritura de si* faz pensar no função do outro, nem que seja através da idéia de uma interlocução interna. (Chiantaretto, 1995, p. 9).

No que diz respeito à Clarice Lispector, sublinhemos, aliás, que o caráter autobiográfico de seus personagens femininos é um elemento francamente defendido pela crítica literária. Transposto aos seus livros, “decerto Joana não fora a única personagem na qual Clarice teria se projetado” (Iannace, 2001, p.44), muito embora desde *Perto do Coração Selvagem* (Lispector, 1998a), seu primeiro romance publicado em 1944, tal caráter já saltasse aos olhos.

Isto fez com que Olga Borelli escrevesse na orelha de tal livro que ali estaria o início da longa trajetória introspectiva de C.L. rumo ao texto confessional, bem como a uma autobiografia não planejada, impossível de “não ser vislumbrada ao longo da narrativa, com um enfoque irreversível no “eu”, personagem central nos textos de Clarice” (Borrelli *apud* Lispector, 1998a), donde, então, a autora se fundir aos personagens e os personagens a ela se sobreporem.

Será corroborando esse viés que em 09 de junho de 1974 Clarice Lispector se pronunciará numa entrevista concedida a Sérgio Augusto, Jaguar, Ziraldo e Ivan Lessa. Publicada em *O Pasquim*, dentre as várias perguntas que lhes foram feitas, ela responde:

“– Clarice, até que ponto você se identifica com as suas personagens? Até que ponto você é a Joana de *Perto do Coração Selvagem*, uma pessoa lúcida que não se encontra na realidade? – Bem, Flaubert disse uma vez: “Madame Bovary sou eu”. (Lispector, *apud* Manzo, 1997, p. 3).

Interagindo com seus leitores, Clarice Lispector incluiria nas crônicas do Jornal do Brasil até mesmo as cartas que destes receberia, respondendo algumas delas na própria coluna mencionada. Sempre em tom franco e sincero, a escritora fez de seu leitor um cúmplice, um interlocutor, um confidente. E o seu peculiar recato mesclar-se-ia a uma exposição cada vez maior, colocando, a partir daquela coluna de jornal, a sua intimidade constantemente à prova.

Essa particularidade ficará bastante acentuada entre 1968 e 1972, ocasião em que a escritora se depara com a editoração de seu livro *Água viva* (Lispector, 1998d). Levada a questionar-se, num determinado momento, se tal livro deveria ou não vir a público (pois desagradava à Clarice o tom “pessoal” que ele ganhara), eis que finalmente *Água viva* seria publicado em 1973, após três longos anos dedicados ao trabalho de retirar do livro em pauta justamente os trechos de algumas crônicas ali reproduzidos.

Em entrevista concedida na época de tal dilema a escritora revela claramente a natureza de sua preocupação a respeito do *Objeto gritante* (título dado à versão inicial de *Água viva*): “Interrompi-o porque achei que não estava atingindo o que eu queria atingir. Não posso

publicá-lo como está. Ou não publico ou resolvo trabalhar nele. Talvez daqui a uns meses eu trabalhe no *Objeto gritante*” (Lispector, *apud* Gotlib, 1995, p.409). Mais tarde, com a obra finalmente finalizada, ela declararia: “Esse livrinho tinha 280 páginas, eu fui cortando – cortando e torturando – durante três anos. Eu não sabia o que fazer mais. Eu estava desesperada. Tinha outro nome. Era tudo diferente [...] era *Objeto gritante*, mas não tem função mais. Eu prefiro *Água viva*, coisa que borbulha. Na fonte”. (idem, p.410).

Ao cabo desse processo, a protagonista de *Água Viva* (uma artista plástica que se aventura pelos caminhos da escrita após uma separação amorosa) declara que, ao escrever, não quer tornar-se “autobiográfica” e sim somente “bio” (Lispector, 1998d, p.36). Assim a personagem, ao declarar não querer ser autobiográfica, confessa: “abro o jogo. Só não conto os fatos da minha vida: sou secreta por natureza” (idem, p.44), pois acima de tudo o que nesse livro Clarice endereça ao leitor é a letra enquanto objeto destacado do texto, dizendo-nos, via sua personagem, que “antes de mais nada te escrevo dura escritura. Quero como que poder pegar a palavra com a mão” (idem, p.12). Como se ao longo desse processo de “revisão” e “corte” algo da ordem de uma “travessia da autobiografia” estivesse se operando (Branco, 2004, p.209), colocando em evidência a torção que subverte a “pessoalidade” do escritor, antes “dentro” do texto, reduzindo sua história “pessoal” ao lastro simbólico que simplesmente move sua escrita.

Em suma: ao final destes três longos anos Clarice Lispector suprime mais de cem páginas do manuscrito inicial de *Água Viva* (cujo título inicial fora *Objeto gritante*); ou seja, ela exclui os trechos de suas crônicas, antes no interior do *Objeto gritante*, colocando em evidência o movimento, provocado pelo ato de escrever, que lança um sujeito ao que lhe é mais íntimo, embora lhe seja exterior. Essa “extimidade” alcançada, que se confunde com uma certa “impessoalidade”, uma dessubjetivação, remete-nos justamente à noção lacaniana de sujeito como “ex-sistência”.

O elemento “autobiográfico” é então subvertido por essa espécie de “ato-biográfico”, como bem pondera Márcia Giovana Pedruzzi Reis em sua dissertação de mestrado (Reis, 2010). E se adotamos aqui o termo “ato-biográfico”, é simplesmente para enfatizar a tensão que se dá “exatamente no giro que uma transmissão escrita pode operar quando não se trata, no ato analítico (objeto da narrativa), de transmitir algo do *isso*, sujeito da enunciação, não atinente ao eu identitário que está em causa numa autobiografia” (Reis, 2010, p.134). Ao longo das crônicas, e a partir do cruzamento destas com os livros escritos por Clarice nesta mesma

época, percebemos que há uma espécie de ruptura na fronteira que separa o autor e o personagem, donde a posição do autor confundir-se com a do narrador. Disto decorre uma dificuldade em se precisar os limites entre ficção e realidade, tal como se dá em todo escrito cuja textualidade esbarra na literalidade (Poli, 2009).

A partir daí, uma vez a textualidade e a pessoalidade iniciais do texto já estando subvertidas, encontramos, na versão final de *Água Viva* (Lispector, 1998d), um escrito que nos faz evocar o que Jacques Lacan (Lacan, 2003) nomeia como litura em sua lição sobre *Lituraterra*: espécie de esvaziamento obtido através do ato mesmo de escrever, cujo resultado é um texto onde o elemento “biográfico” torna-se apenas vestígio.

O laço amoroso com seus leitores

A título de ilustrarmos o caráter de tais crônicas, que, em suma, deram ao livro citado um caráter autobiográfico mais acentuado em suas primeiras versões, transcreveremos em seguida a crônica “Outra carta”, publicada pela primeira vez em 24 de fevereiro de 1968 no *Jornal do Brasil* e também posteriormente compilada no livro *A descoberta do Mundo* (Lispector, 1999a, p. 78-79). Dialogando com o leitor Clarice Lispector ali esclarece:

Por enquanto, L. de A., não estou largando a coluna: mas aprendendo um jeito de defender minha intimidade. Quanto a eu me delatar, realmente isso é fatal, não digo nas colunas, mas nos romances. Estes não são autobiográficos nem de longe, mas fico depois sabendo por quem os lê que eu me delatei. No entanto, paradoxalmente, e lado a lado com o desejo de defender a própria intimidade, há o desejo intenso de me confessar em público e não a um padre. O desejo de enfim dizer o que nós todos sabemos e, no entanto mantemos em segredo como se fosse proibido dizer às crianças que Papai Noel não existe, embora sabendo que elas sabem que não existe. O personagem leitor é um personagem curioso, estranho. Ao mesmo tempo que inteiramente individual e com reações próprias, é tão terrivelmente ligado ao escritor que na verdade ele, o leitor, é o escritor. (Lispector, 1999a, p.78).

Não obstante, a vasta correspondência que recebia de seus leitores – das mais variadas idades e realidades – apontava a um denominador comum: predominava por parte de seu público o desejo de que Clarice se mantivesse o mais “pessoal” possível em suas crônicas, prosseguindo nessa vertente em que ela própria seria o personagem principal de sua narrativa.

No que diz respeito a tais crônicas, destaquemos ainda uma outra nuance a elas relacionada, pois basta um ligeiro passar de olhos pelo sumário do livro que as compila, *A Descoberta do mundo* (Lispector, 1999a) para constatar os significantes ‘escrita’, ‘escrever’, ‘escrevendo’ e ‘amor’ comparecem ali de maneira privilegiada. Aliás, tais significantes parecem merecer atenção especial da escritora, em detrimento do significante ‘literatura’, quase nunca mencionado (Branco, 2004, p.201). De modo semelhante embora diverso a James Joyce, cujo empreendimento de escrever derivou de uma tentativa de “construção de uma palavra que dissesse tudo, um significante do inefável que recobrisse um sentido absoluto – a palavra de cem letras, para Joyce – Clarice parece também buscar essa palavra “inteira”, que em alguns momentos se designará como ‘escrita’ em outros como ‘amor’” (Idem, p. 193). Como se Clarice Lispector estivesse em busca de uma palavra suficientemente capaz de nomear o indizível, cuja potência poética a dotaria do caráter de dizer sobre o inominável. Uma palavra – ou seja, um significante –, cujo estatuto é da ordem de um *Sinthome*, uma vez que em sua função mais fundamental o *Sinthome* intervém justamente nomeando o Real, circunscrevendo o limite entre o Simbólico e este último, ou seja, entre o que é e não é possível exprimir. Afinal, em sua função de nomear é o *Sinthome* que permite a feitura da borda que limita o gozo.

Pois bem, se discorreremos sobre esses elementos foi com um propósito: apontar que num determinado momento do conjunto da obra de Clarice Lispector há uma torção estilística suportada por um laço de amor, donde a sua coluna de crônicas ter lhe possibilitado um espaço que consideramos imprescindível no que diz respeito à nova maneira de C.L. ter vindo a se relacionar com o seu leitor e, conseqüentemente, com a sua própria obra.

Ainda que o recurso de integrar o leitor como parte ativa de seus livros tenha se dado inicialmente por meio de seus livros infantis, a partir da referida coluna de crônicas a escritora passará a incorporá-los também em sua literatura para adultos. Eis então que o “espírito” com o qual concebia sua coluna no *Jornal do Brasil* vem a integrar-se como algo fundamental em sua narrativa; algo que podemos datar como tendo início justamente em 1967-1968, quando ela

está escrevendo *Uma aprendizagem ou O livro dos prazeres* (Lispector, 1998c), primeiro livro concebido após o fatídico incêndio em seu quarto no Leme. Nessa guinada, quando *Água viva* vem pela primeira vez ao mundo em 1973, o formato que fazia Clarice Lispector se dirigir diretamente ao leitor já estava praticamente consolidado, com a figura do leitor passando a ser tomada como parte integrante de sua narrativa (Manzo, 1997, p. 179).

Tomemos como exemplo do que expomos o seu segundo livro infantil, publicado em 1968, intitulado *A mulher que Matou os peixes* (Lispector, 1987). Lembremos que ali a narrativa é estruturada a partir de um pedido de perdão, uma demanda que a escritora faz a seus leitores em nome próprio. Era a primeira vez em sua ficção que a escritora se apresentava claramente como a própria narradora da história, sendo então simplesmente capaz de dizer: “Meu nome é Clarice”.

Narrando confortavelmente em primeira pessoa, nesse livro Clarice Lispector segue contando a história de alguns bichos muito especiais. Inicialmente a dos pintos presenteados aos seus filhos quando crianças; mas também a de uma macaquinha imigrante chamada Lisette, que logo viria a falecer, a despeito de todos os cuidados que lhes foram prestados, pois a mesma já fora comprada estando muito doente. Há ainda o relato do cão Dilermando, comprado quando ela vivia em Nápoles e do qual teve de se separar quando se mudou de lá para a Suíça. Uma triste separação, que fez com que ambos chorassem, conta a narradora Clarice na história.

Após esse périplo, que se destinava a provar ao leitor como sempre fora bondosa com os animais, a narradora então clama por sua inocência no episódio em que julga ter matado um casal de peixinhos dourados, seres que, por sua vez, lhes foram confiados por um dos seus filhos quando este precisou viajar. Clarice teria de alimentar os dois peixes por alguns dias apenas, mas esquece completamente dos mesmos. Tal esquecimento os leva a morte.

Clarice contará que falhara nos cuidados com os peixinhos por que se entregara aos seus escritos, absorvida que estava em seu trabalho de escritora, endereçando toda a sua culpa ao leitor:

Essa mulher que matou os peixes infelizmente sou eu. Mas juro a vocês que foi sem querer. Logo eu! Que não tenho coragem de matar uma coisa viva! Até deixo de matar uma barata ou outra [...] Não tenho coragem

ainda de contar agora mesmo como aconteceu. Mas prometo que no fim deste livro contarei e vocês [...] me perdoarão ou não [...] Antes de começar quero que vocês saibam que meu nome é Clarice. E vocês, como se chamam? Digam baixinho o nome de vocês e o meu coração vai ouvir [...] tempo demais para deixarem os peixes comigo. Não é que eu não seja de confiança. Mas é que sou muito ocupada porque também escrevo histórias para gente grande [...] e esqueci três dias de dar comida aos peixes! [...] vocês ficaram muito zangados comigo porque eu fiz isso? Então me dêem perdão [...] Eu peço muito que vocês me desculpem. Dagora em diante nunca mais ficarei distraída. Vocês me perdoam? (Lispector, 1987, p. 7-10; 23-62).

Clarice Lispector também fará questão de esclarecer que a experiência de escrever não era necessariamente prazerosa para ela. Havia algo neste fazer que lhe consumia, como uma maldição. Dizia sentir uma felicidade dolorosa, na lida com o difícil trabalho enquanto escrevia. De todo modo, apesar do difícil e doloroso trabalho, C.L. afirmava ser recompensada justamente pelo amor que os seus leitores lhes retribuía.

Em suma: supomos que o laço amoroso que nessa época era estabelecido com seus leitores foi um importante fator na construção de seu novo estilo. Isto porque cremos não ser possível haver a criação de uma obra sem que haja um endereçamento, sem um laço entre o escritor e seu leitor. Do lado do escritor, o amor comparece como um suporte ao traço, possibilitando que uma autoria lhe seja consagrada. Do lado do leitor, o amor lhe possibilita uma recuperação de gozo pela via do prazer que o texto lhe proporciona.

Todavia, se utilizamos aqui o termo “laço” ao invés de empregarmos a palavra “transferência” é justamente para precisarmos o estatuto do liame implicado nesse espaço existente entre aquele que lê e aquele que escreve. Acentuemos, afinal, que o amor transferencial é um dispositivo inerente ao discurso psicanalítico, pois, ainda que psicanálise e arte partilhem de uma particular característica que as aproxima – pois ambas tratam o Real através do Simbólico – não podemos dizer que a ligação entre escritor e leitor se dê nos mesmos parâmetros que a transferência na clínica. Caso contrário incorrer-se-ia na impostura de tomar o autor, ou até mesmo sua obra, como um caso clínico a ser destrinchado em todos os seus aspectos.

A transferência é um conceito psicanalítico e, como tal, não se aplica a outro discurso. Uma vez que não é possível estabelecer um diagnóstico fora da transferência, – e tampouco reduzir as intenções do autor a um psicologismo imediato –, as considerações nascidas desse encontro tocam justamente nos limites da psicanálise, pois o que se produz entre escritor e leitor é um laço que os integra num mesmo campo discursivo; só isso.

A diatética do “dentro-fora”

Sendo assim, Clarice Lispector nos dá pistas de que a sua torção estilística se coloca por meio de um suporte possibilitado pelo amor, frente a uma experiência limite, quando se atualiza uma temporalidade na qual os limites do falo estão suspensos. Experiência decorrente do encontro com o Real da castração do Outro materno, correlata ao ato fundador que insere o *infans* no Campo da linguagem, isto é, o recalque originário.

Inerente ao exílio mais insofismável em *Lalangue*, tal acontecimento marca a origem para um sujeito, tomado agora enquanto efeito de linguagem, quando a pulsão de morte imiscui-se pelo corpo vicejando o paradoxo da vida. Disto decorre uma “bio-grafia”, fruto de um “ato-biográfico”, no sentido de que o ato que funda o ser falante é contemporâneo à inscrição do traço unário; bem como da criação do corpo pulsional, este último que, por sua vez, não se restringe ao organismo biológico ou ao corpo naturalizado pela medicina. Caracterizando-se fundamentalmente como um ato de escrita, tal experiência diz respeito ao momento no qual se inscreve, no corpo mortificado pela pulsão, a escrita da impossibilidade da relação sexual se escrever, ou seja, a castração. A “grafia” que aí se faz permite que o ser falante se insira no laço social, numa vida em relação, forjando para si uma história, um mito pessoal, uma biografia.

Afinal lembremos que em grego existem duas palavras distintas para se referir ao vocábulo “vida”: *Bios* e *Zoé*. *Zoé* denota a vida vegetativa, o estado biológico em que o homem naturalmente se encontra quando suas funções e órgãos vitais estão funcionantes, independendo dos laços que os seres humanos constituem uns para com os outros. *Bios*, por seu turno, é o termo que designa a vida em relação, dizendo respeito ao estilo de vida adotado por alguém, seu modo de viver em sociedade, a maneira como se dão os seus engajamentos amorosos nos laços que estabelece com o outro.

Uma vez que o narcisismo está na gênese de qualquer falante, – na articulação das pulsões parciais e da escolha do objeto –, ressaltemos afinal que ao distinguir o narcisismo primário do secundário Freud culminou por colocar em evidência que a origem do ser falante está remetida a um campo relacional, donde a necessária passagem do auto-erotismo (quando ainda não há ainda um eu) ao narcisismo propriamente dito, passagem esta que é alicerçada justamente pelo amor.

Subvertendo a noção de temporalidade, Lacan propôs que existe um tempo lógico anterior a origem do sujeito, considerando-se que a origem se coloca, para todos, com o recalque originário. Co-incidindo com a “fase” oral, este tempo somente sinaliza o lugar de onde um sujeito emergirá, *a posteriori*. Isto porque inicialmente a voz modulada na sonata materna simplesmente demarca um marco zero para o ser falante, marco que se faz originário antes mesmo do sujeito existir. Trata-se do tempo no qual se sinaliza o lugar onde o traço unário será depositado, traço que justamente confere singularidade ao sujeito. Num segundo tempo, será então numa condição de *ex-sistência* que o sujeito emergirá, justamente desse ponto de marcação, subsidiado pelo substrato amoroso que lhe foi imiscuído através da voz materna. Eis assim que esse marco indica o sítio inerente ao lugar onde uma falha estruturante e indelével se instaura no fundamento do ser falante.

Contudo, Lacan também ressalta nesta mesma lição do Seminário 10 (1962-63) - *A Angústia* (Lacan, 2005)¹ que isto só ocorrerá na medida em que o *infans* fizer o luto de uma parte de si, desencontrada do corpo da mãe. Isto porque, até então, – muito embora o Real do organismo da criança já tenha sido afetado pelo Simbólico do corpo discursivo materno –, o *infans* ainda não distingue a imagem de seu “corpo próprio”, pois, a esse respeito, há apenas um redobramento do corpo da mãe sobre o seu.

Para que o *infans* tenha a “oportunidade de se reconhecer em alguma coisa” (Lacan, 2005, p. 40) Lacan então enfatiza que algo se passa, desembocando numa outra temporalidade, que seria co-incidente à “fase” anal. Subscrevendo a particular hegemonia do olhar nesse momento, Lacan acentua a existência do ponto-cego que advém ao *infans* frente à falência da imagem que lhe retornava do Outro. Dessa imagem, surge então uma mancha,

¹ Trata-se da lição proferida no dia 19 de junho de 1963 (Lacan, 2005).

denunciadora da inexistência de uma representação que seja suficientemente capaz de fornecer uma imagem plena do ser.

Constituindo-se num campo relacional, o corpo pulsional é simplesmente o resultado do processo de conjunção - disjunção da relação do sujeito ao Outro, partindo de uma alienação fundamental ao significante.

A constituição do sujeito depende justamente da possibilidade das marcas do Outro nele se inscreverem. Porém, tais marcas só terão o estatuto de insígnias de um sujeito (e que, portanto, o representarão) se o vazio que essa marca engendra for consistido a partir de uma borda que delimite o gozo. Em torno dessa falta ou furo central, – circunscrita e delineada –, algo da ordem de um signo do sujeito poderá ser transposto. Em última instância: a incorporação do Nome-do-Pai, – esse significante que vem barrar o gozo do Outro –, equivale a essa identificação primeira ao traço, cerne do ideal do eu.

Mas, contrário às proposições clássicas “sobre um sujeito que toma objetos do exterior para interiorizá-los, ou que expelle de si certos aspectos para situá-los fora” (Harari, 1997, p.13), Lacan subverte as noções de projeções e introjeções. Como ele o faz? Ora, subvertendo também a noção de espaço; que é, em outras palavras, o próprio estatuto do corpo em psicanálise. Isto porque, na guinada lacaniana, o corpo tem estrutura moebiana, onde o “dentro” e o “fora” nada mais são do que interfaces de uma mesma fita que se retorce. Logo, é justamente quando o corte operado pelo significante Nome-do-Pai intervém que uma torção se opera na superfície corporal, dialetizando, assim, a noção espacial “dentro – fora”. Às custas de um processo de separação, eis que então a alternância que constitui as bordas corporais se coloca para um sujeito.

Consentindo em perder uma parte de si – eis a fecundidade do objeto enquanto cíbalo, metamorfoseado pela função que os excrementos detém nesse tempo lógico – e recusando manter-se no lugar do falo da mãe, o sujeito entra em afânise. Renunciar a essa parte de si é questão de vida ou morte, pois disso dependerá a nodulação ao Imaginário, cuja consequência é a assumpção pela criança de sua imagem corporal, bem como o seu acesso à fala e à fantasia.

O corpo enquanto texto e o texto enquanto corpo

Mas atentemos também que no Seminário 9 (1961-62) – *A Identificação* Lacan se pronunciou dizendo-nos que “se é do objeto que o traço surge, é algo do objeto que o traço retém, justamente sua unicidade” (Lacan, inédito). Portando o traço de um sujeito, o objeto detém sua pura diferença, tocando em considerações acerca do estilo. Assim, é através de um laço amoroso entre o escritor e seu leitor que podemos dizer que uma obra de arte é passível de ganhar o estatuto de produzir como efeito o recorte do objeto *a*.

Por diversas ocasiões Lacan nos indicou isso, através de um curioso neologismo em que joga com os termos publicação-lixreira (*poubellication*)², condensando-os através de um equívoco na língua francesa. Ressaltemos, a esse respeito, que em *Lituraterra* ele faz letra e lixo equivalerem-se, justamente ao deslizar *letter* em *litter...*; na mesma lição em que ressalta o fato de um certo tipo de literatura ser na verdade uma acomodação de restos, de pequenos dejetos ou detritos do escritor depositados num escrito.

Consequentemente, uma tal publicação cumpriria com a função de jogar na lixeira o gozo residual de quem escreve, – gozo desprendido do objeto *a* quando este é distanciado do corpo do escritor –, tratando-se de um gozo inútil, cujo único valor é o de se fazer renascer “na transmissão e reatar, pela leitura, o real da vida ao imaginário do corpo e ao simbólico do puro traço. É no corpo que encontramos a causa da literatura, do texto, da obra” (Caldas, 2007, p. 59-60). Logo, uma vez que para Clarice Lispector o ato de escrever tem o estatuto de um ato *sinthomático*, a obra perfaz-se simplesmente tal como um resto corporal, do qual o escritor precisa se separar.

Numa carta enviada ao amigo Lúcio Cardoso, na qual lhe pede que tente publicar o seu romance *O lustre* (Lispector, 1999b) o mais rápido possível, Clarice Lispector nos dá mostras dessa particularidade. Diante de uma eventual recusa por parte da editora, no caso, a José Olympio, ela argumenta com o amigo: “ - Se eles fizerem qualquer tipo de oposição [...] então Tânia, minha irmã, se encarregará de arranjar algo mais modesto e possivelmente pago – mas rápido, rápido, porque me incomoda um trabalho parado; é como se me impedisse de ir adiante” (Instituto Moreira Salles, 2004, p. 17).

Assim, se a escrita propriamente dita é algo que morre justamente ao ser lançada

² A palavra “Poubelle” no idioma francês designa justamente “lata de lixo”. Além de se referir dessa forma frente a obra de James Joyce, especialmente em *Lituraterra*, Lacan também discorre a esse respeito no Seminário 13 (1965-66) - *O objeto da psicanálise*, justo na lição em que trata da caligrafia japonesa, datada de 05 de dezembro de 1965.

fora do corpo do escritor – ao ser destacada, separada deste – ela entretanto ressurgue vivificada, através da leitura que, por seu turno, implica o corpo do leitor. Ora, o objeto *a* é um objeto produzido para se gozar, ou seja, para que haja a partir dele alguma perda de gozo. Ele é a causa do desejo anal, situa Lacan. Uma vez que isso tenha se cumprido, ele há então de ser descartado. Simples e somente. É por esse motivo que a produção de determinados textos literários situam-se numa vertente que não os fazem demandar interpretação; equivalentes a uma produção que é ofertada ao Outro, sem que, no entanto, a ele se lhe peça ou espere compreensão. Eis, enfim, o caráter de não interpretabilidade do objeto de arte, uma vez que ele não corresponde a uma formação do inconsciente.

Diante das vicissitudes do amor, as questões inerentes à dialética do Ser e do Ter são nessa temporalidade postas à prova. Trata-se de um tempo em que não há ainda uma demanda, – sequer um apelo –, dizendo respeito ao momento no qual a criança é simplesmente o objeto do “alimentar-se” da mãe, quando o *infans* está justamente na posição de ser o falo do Outro materno. Na prevalência da fase oral, ou seja, do objeto voz, há nessa temporalidade uma espécie de indeterminação que é suplantada na medida em que um apelo faz passar algo do registro oral ao registro anal, culminando no estabelecimento de um circuito no qual a demanda acaba por circunscrever algo que estará inelutavelmente a ela enlaçado: o desejo.

O amor permite então que haja esse ultrapassamento. Afinal, no *Seminário 10* Lacan é enfático ao afirmar que é o amor que permite ao ser falante aceder ao desejo; na mesma lição na qual propõe ser por via da demanda materna que o cíbalo ganha o estatuto de ser “a dádiva por excelência, o dom do amor” (Lacan, 2005, p. 331). Sob esse viés, para Lacan é o amor que possibilita a passagem do gozo para o desejo, sendo a pulsão simplesmente o efeito da demanda do outro.

Isto porque é o amor que subsidia esta passagem do oral ao anal, alicerçando a transposição da prevalência da voz ao predomínio do olhar, na vigência da operação simbólica da separação. Não obstante, é sob a égide do olhar que o corpo próprio pode ser cotejado. Desta feita, o ser falante passa a ter um corpo na medida em que estes dois registros – oral e anal, voz e olhar – passam a operar conjuntamente.

Nunca é demais dizer que é o investimento amoroso, realizado geralmente pelos pais, que fornece o lastro simbólico para que o ser falante venha a engajar-se num laço discursivo e apoderar-se de uma imagem que dê forma ao seu próprio corpo. É por esse motivo que Lacan

assevera, na lição do dia 18 de dezembro de 1973 do *Seminário 21 (1973-74) - Les non dupes errent*, que o amor é o laço essencial entre Real e Simbólico. Admitindo o amor como sendo a relação do Real ao saber, Lacan propõe o mesmo como uma saída ao mais-de-gozar. Para ele, o amor é contingente justamente porque nele intervém a função do Real. E, se o Real é no fundo a morte, – lá onde o desejo foi expulso –, o amor é pois “o meio para unir corpo e gozo” (Lacan, inédito). Nesse contexto, podemos dizer que é o amor que possibilita com que a verdade do espaço seja criada, para que ali um ser falante venha vigorar. O amor, nessa perspectiva, é uma valiosa defesa contra a morte, favorecendo a manutenção da vida e da imagem corporal.

A incorporação do pai, – dos traços simbólicos que fundam uma estrutura –, diz também respeito a essas marcas de amor encarnadas no pequeno ser. Com isso podemos dizer que o amor inaugura o tempo do exílio; suplantado pelo desejo que advém quando uma demanda dá notícias de um sujeito que ali floresce. Deste amor recebido, – inerente ao que se transmitiu da lei paterna –, o ser falante pode então se servir. E, portador de um lastro simbólico, ele vem a dispor de uma quota libidinal que será utilizada nos investimentos que ele próprio venha a fazer.

É nessa direção que podemos admitir a suplência que o amor é capaz de realizar: afinal Lacan sustenta no *Seminário 20 Mais, ainda*(1972-73) que um dos Nomes-do-pai é o amor, apresentando-o como uma das formas de suplência da relação sexual, que não há. Nesse viés, o amor pode suprir a falta de um significante que represente o sexo.

Em sua crônica *Ao correr da máquina* – publicada no Jornal do Brasil em 17 de abril de 1971 e compilada no livro *A Descoberta do Mundo* (Lispector, 1999a, p.340-342) – Clarice Lispector nos testemunha justamente o estatuto do amor que acima tentamos circunscrever. Além deste ser um tema recorrente em sua obra, ressaltamos a particularidade de sua escrita nesta época, sublinhando o amor suportado no laço com seus leitores. Debruçamo-nos sobre estas premissas por acreditarmos que o amor, matizado no endereçamento, é um importante fator na construção de qualquer que seja a obra, sendo decisivo para a inserção do artista num laço discursivo.

Dito tudo isto, uma constatação: Clarice Lispector parece testemunhar uma operação que está posta nas origens para todos os falantes, inerente ao que se transmite da lei paterna a partir do laço amoroso mais arcaico entre o *infans* e o Outro, proporcionando-nos, através de sua obra, a oportunidade de nos aproximarmos de premissas que vão além da

sublimação. Transcreveremos a seguir um trecho que nos permite entrever o suporte possibilitado pelo amor frente a tal experiência

Meu Deus, como o amor impede a morte! Não sei o que estou querendo dizer com isso: confio na minha incompreensão, que tem me dado vida instintiva e intuitivamente, enquanto a chamada compreensão é tão limitada. Perdi amigos. Não entendo a morte. Mas não tenho medo de morrer. Vai ser um descanso: um berço enfim. Não a apressarei, viverei até a última gota de fel. Não gosto quando dizem que tenho afinidade com Virgínia Woolf (só a li, aliás, depois de escrever o meu primeiro livro): é que não quero perdoar o fato de ela se ter suicidado. O horrível dever é ir até o fim. E sem contar com ninguém [...] Vou me impermeabilizar um pouco mais. – Há coisas que jamais direi: nem em livros e muito menos em jornal. E não direi a ninguém no mundo. Um homem me disse que no Talmude falam de coisas que a gente não pode contar a muitos, há outras a poucos, e outras a ninguém. Acrescento: não quero contar nem a mim mesma certas coisas. Sinto que sei de umas verdades. Mas não sei se as entenderia mentalmente. E preciso amadurecer um pouco mais para me achar a essas verdades. Que já pressinto. Mas as verdades não têm palavras. Verdades ou verdade? Não, nem pensem que vou falar em Deus: é um segredo meu. (Lispector, 1999a, p. 340).

Afinal Lacan nos aponta que, no momento no qual Deus intervém através de **A** mulher – ou seja, do Outro-sexo, que não existe – as formas corporais são desfeitas e um importante sofrimento assola o ser. Dessa paixão o corpo padece, desfazendo-se num átimo as malhas imaginárias que o suportam. Isto porque o contorno dos furos que as sustentam são, nessa temporalidade, simplesmente apagados. E uma urgência ao sujeito se impõe, pois a partir daí será preciso novamente assegurar essas bordas, para que um novo furo restabeleça a estrutura de linguagem de onde ele venha a emergir. Nesse confronto face a face com o que não tem nome, – nem imagem ou representação –, o ser falante há de lançar mão de um significante que lhe possibilite justamente nomear este vazio, nem que para isso ele tenha de criá-lo.

Mas que nome dar ao inominável? Como passar a chamar o Real? Como situar, por meio de um significante, aquilo que é da ordem de uma letra de gozo? Qual termo utilizar para designar o significante da falta de significante no campo do Outro? Perguntas cujas

respostas desembocam nos traços mais inaugurais da lei paterna, pois o confronto com a morte toca no que há de mais originário para cada um dos seres falantes.

Diante disso cada qual há de se virar, através de seus próprios artificios. Forjando um nome que opere efeitos de estrutura, e fazendo da pulsão de morte uma fonte inesgotável de vida. Na força de um nome que, diante da casa de Deus, faça o sujeito de lá voltar e habitar o seu corpo. Resquício da poderosa centelha amorosa que inscreve o registro de uma impossibilidade. Ou seja: átimo revelador do amor que inscreve a lei do pai, através da voz materna.

Referências

BRANCO, L. C.; BRANDÃO, R. S. *A mulher escrita*. Rio de Janeiro: Lamparina Editora, 2004.

CALDAS, H. *Da voz à escrita: clínica psicanalítica e literatura*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2007.

CHIANTARETTO, J-F (org.). *Écriture de soi et trauma*. Paris: Anthropos, 1998.

_____. *Ecriture de soi et narcissisme*. Tolouse: Érès “actualité de la psychanalyse”, 2002.

_____. *Le Témoin interne. Trouver en soi la force de résister*. Paris: Aubier, La psychanalyse prise au mot, 2005.

_____. *De l'acte autobiographique. Le psychanalyste et l'écriture autobiographique*. Champ Vallon, 1995.

COSTA, A. *Clinicando: escritas da clínica psicanalítica*. Porto Alegre: APPOA, 2008.

GOTLIB, N. *Clarice: uma vida que se conta*. São Paulo: Ática, 1995.

HARARI, R. *O seminário “a angústia” de Lacan: uma introdução*. Porto Alegre: Artes e Ofícios, 1997.

IANNACE, R. *A leitora Clarice Lispector*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2001.

INSTITUTO MOREIRA SALLES. *Cadernos de Literatura brasileira - Clarice Lispector*, vol.17 e 18. Rio de Janeiro: IMS, 2004.

LACAN, J. (1961-62). *O Seminário, livro 9: A identificação*, Mimeo, 2003. Inédito.

_____. (1962-63). *O Seminário, livro 10: A angústia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

_____. (1964). *O Seminário, livro 11: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

_____. (1965-1966). *O Seminário, livro 13: L'objet de la psychanalyse*. Inédito. Publicação não comercial da Associação Freudiana Internacional.

_____. (1972-1973). *O Seminário, livro 20: Mais, ainda*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

_____. (1973-1974). *O Seminário, livro 21: Les nondupes errent*. Inédito.

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

_____. *Lituraterra*. In: *Outros escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003, p.15.

LISPECTOR, C. *Perto do coração selvagem*. Rio de Janeiro: Rocco, 1998a.

_____. *A descoberta do mundo*. Rio de Janeiro: Rocco, 1999a.

_____. *O lustre*. Rio de Janeiro: Rocco, 1999b.

_____. *A mulher que matou os peixes*. Rio de Janeiro: Sabiá, 1987.

_____. *A paixão segundo G.H.* Rio de Janeiro: Rocco, 1998b.

_____. *Uma Aprendizagem ou o Livro dos Prazeres*. Rio de Janeiro: Rocco, 1998c.

_____. *Água viva*. Rio de Janeiro: Rocco, 1998d.

MANZO, L. *Era uma vez: Eu – a não-ficção na obra de Clarice Lispector*. Curitiba: Secretaria de Estado da Cultura: The Document Company-Xerox do Brasil, 1997.

POLI, M.C. Uma carta perdida. In: *Clínica da Angústia. Revista da Associação Psicanalítica de Porto Alegre*, n. 36, jan-jun/2009. Porto Alegre: APPOA, 2009.

REIS, M. *De uma escrita com função de testemunho: abordagem psicanalítica da transmissão da experiência*. Dissertação (Mestrado em Psicologia Social e Institucional). Instituto de Psicologia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, 2010.

LOVE AND YOUR LINKS

ABSTRACT:

Through a small indentation in the fictional work of Clarice Lispector, we will establish in this work the status of Clarice Lispector chronicles published in the *Jornal do Brasil* (Journal of Brazil) between 1967 and 1973, emphasizing the love established between her and her readers, faced with an experience that we assume to correspond the finding with the Real relating with the grounds of any structure.

KEYWORDS: Love. "Écritures de soi". Narcissism. Clarice Lispector.

L'AMOUR ET SES LIENS

RÉSUMÉ:

Grâce à un petit extrait dans l'œuvre de fiction de Clarice Lispector, on va établir le statut des leurs chroniques, publiées dans le Journal du Brésil entre 1967 et 1973, mettant l'accent sur le lien amoureux établi entre l'écrivain et ses lecteurs, confrontées à une expérience qui nous supposons correspondre à la rencontre avec le réel qui crée la structure de n'importe quel l'être parlant.

MOTS-CLÉS: L'amour. "Écritures de soi". Le narcissisme. Clarice Lispector.

Recebido em 05-11-2010

Aprovado em 18-04-2011

©2011 *Psicanálise & Barroco em revista*
www.psicanaliseebarroco.pro.br
Núcleo de Estudos e Pesquisa em Subjetividade e Cultura – UFJF/CNPq
Programa de Pós-Graduação em Memória Social – UNIRIO.
Memória, Subjetividade e Criação.
www.memoriasocial.pro.br/proposta-area.php
revista@psicanaliseebarroco.pro.br www.psicanaliseebarroco.pro.br/revista

ALÉM DO FALO: uma mulher e o gozo feminino

*Raquel Coelho Briggs de Albuquerque**

RESUMO:

O feminino é algo que fascina desde sempre poetas e artistas, devido ao enigma que porta. Freud descobre que no inconsciente a diferença anatômica dos sexos é significantizada e reduzida à problemática do ter fálico, ao passo que as pulsões parciais ignoram a diferença sexual. O presente trabalho, objetiva estudar a relação do feminino com o significante e com o gozo- campos fundamentais da psicanálise. Se a partilha sexual coloca a mulher no lugar de objeto, como é possível que, mesmo fazendo-se desejada, ela esteja no lugar de sujeito desejante? E, como ter acesso ao gozo desse lugar? É enquanto objeto de amor, e não objeto apenas de desejo ou de gozo, que nos parece ser possível à mulher fazer-se objeto, sem, contudo, perder seu estatuto de sujeito desejante.

PALAVRAS-CHAVE: Feminino. Amor. Gozo. Psicanálise.

* Psicanalista. Graduada em Psicologia pela Universidade Federal de Juiz de Fora. Especialista em Dependência Química pela Universidade Federal de São João del Rei. Mestranda em Psicanálise pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro. E-mail: rcbalbuquerque@yahoo.com.br

TERESINHA
Chico Buarque/Maria Bethânia

*O primeiro me chegou como quem vem do florista
Trouxe um bicho de pelúcia, trouxe um broche de ametista
Me contou suas viagens e as vantagens que ele tinha
Me mostrou o seu relógio, me chamava de rainha
Me encontrou tão desarmada que tocou meu coração
Mas não me negava nada, e, assustada, eu disse não*

*O segundo me chegou como quem chega do bar
Trouxe um litro de aguardente tão amarga de tragar
Indagou o meu passado e cheirou minha comida
Vasculhou minha gaveta me chamava de perdida
Me encontrou tão desarmada que arranhou meu coração
Mas não me entregava nada, e, assustada, eu disse não*

*O terceiro me chegou como quem chega do nada
Ele não me trouxe nada também nada perguntou
Mal sei como ele se chama mas entendo o que ele quer
Se deitou na minha cama e me chama de mulher
Foi chegando sorrateiro e antes que eu dissesse não
Se instalou feito posseiro, dentro do meu coração*

Introdução

O feminino é algo que fascina desde sempre grandes poetas e artistas, assim como os apreciadores de suas obras. A mulher, com seus enigmas, é tema corrente de inspiração das mais variadas formas de expressão artística. Desde o mito grego relacionado a Tirésias - em que Zeus e Hera tentam comparar o gozo feminino ao masculino - até a arte contemporânea - de onde podemos extrair, como exemplo, presente em nosso cotidiano, as músicas de Chico Buarque - o feminino encanta pelo seu traço de enigma. As músicas escritas por Chico Buarque falam do feminino, e falam na voz de uma mulher - ainda que cantadas por um homem - e encantam tantas outras.

É nesse contexto de encantamento, fascinação e enigmas, que propomos estudar a relação do feminino com o significante e com o gozo - campos fundamentais da psicanálise. Podem, afinal, as palavras, representar o feminino?

Se Freud descobre que no inconsciente a diferença anatômica dos sexos é significantizada e reduzida à problemática do ter fálico, ao passo que as pulsões parciais ignoram a diferença sexual (Soler, 1998), temos, então, inicialmente, duas questões a serem abordadas. A primeira, da representação sexual - da significação fálica - se coloca no campo dos significantes, trazendo conseqüências na relação que cada sujeito – homem ou mulher – tem com o desejo. A partilha sexual coloca o homem numa posição ativa em relação ao desejo, isto é, na posição de desejante, aquele que *tem* – ou melhor, que faz semblante de *ter* – o falo. Já a mulher, é colocada numa “posição passiva” em relação ao desejo, isto é, na posição de desejada, aquela que *é* – ou melhor, que faz semblante de *ser* – o falo. Entretanto, vale destacar que, como veremos ao longo do trabalho, esta “posição passiva”, pode ser descrita como tendo uma finalidade passiva, o que não exclui a atividade, própria a toda pulsão. Mas, enfim, como isso se dá? Como é possível, à mulher, ser desejada sem deixar de ser desejante? Esta é uma primeira questão que propomos.

O segundo ponto que se coloca diz respeito ao campo pulsional e traz implicações na relação do sujeito com o gozo. Se o homem tem acesso ao gozo do órgão, gozo fálico, uma vez que porta um significante-mestre que delimita esse gozo, uma mulher precisa se colocar, na relação sexual, no lugar de seu objeto. Como, então, ter acesso ao gozo, estando neste lugar de objeto? Freud aponta e Lacan especifica: através do parceiro masculino – ainda que na fantasia.

Pensamos que será apenas enquanto objeto de amor – este que vem em suplência à inexistência da relação sexual natural (Lacan, 1973-74/inédito) - e não apenas enquanto objeto de gozo ou objeto de desejo que este gozo Outro (gozo do Outro sexo) se faz: tornando possível à mulher fazer-se objeto, sem, contudo, perder seu estatuto de sujeito desejante.

Complexo de Édipo (Na Menina)

O Complexo de Édipo (C.E.) na menina se inicia justamente quando se dissolve o do menino. Se no menino o Complexo de Castração é o responsável pela dissolução do Édipo, na menina, é por este encontro com a castração que ocorre a entrada no Édipo.

O C.E., na menina, “não é destruído, mas criado, pela influência da castração; foge às influências fortemente hostis que, no homem, tiveram efeito destrutivo sobre ele e, na verdade, com muita freqüência, de modo algum é superado pela mulher.” (Freud, 1931/2006, p.238)

A troca de objeto de amor (mãe -> pai) ocorreria a partir da descoberta da castração. O pai passaria a ser superior à mãe, e “a mãe seria odiada por lhe ter trazido ao mundo como mulher” (Freud, 1931/2006, p.241-242), ou, pensando pelo viés da identificação, por ser agora sua rival (a-a’).

Sob a impressão do perigo de perder o pênis, o complexo de Édipo é abandonado, reprimido e, na maioria dos casos, inteiramente destruído, e um severo superego instala-se como seu herdeiro. O que acontece à menina é quase o oposto. O complexo de castração prepara para o complexo de Édipo, (...). As meninas permanecem nele por um tempo indeterminado; destroem-no tardiamente e, ainda assim, de modo incompleto. (Freud, 1932/2006, p.129).

O menino, pelo encontro com a castração, pode identificar-se ao pai enquanto homem, possuidor do falo, e tomar as mulheres como seu objeto de desejo (abdicando da mãe em favor do pai, mas abrindo com isso um leque de possibilidades para seu desejo).

Já a menina, pelo encontro com a castração, se veria não-homem, de onde poderiam haver, segundo Freud (1931), três posições diferentes a serem tomadas, sendo apenas a terceira uma saída feminina de fato, ou seja, a de fazer-se mulher de um homem. E a mulher só atingiria a normal fase edipiana positiva – ou seja, tomar o pai enquanto objeto de amor e a mãe enquanto identificação imaginária (semelhante/rival) - depois de ter passado pelo C.E. negativo – no qual a identificação ocorre em relação ao pai e a mãe é tomada enquanto objeto de amor.

A primeira das três saídas do Édipo de que Freud (1931) nos fala, estaria relacionada à uma negação da castração e, conseqüentemente, da sexualidade. Freud fala de uma repulsa geral à sexualidade e de um abandono desta, bem como de boa parte de sua masculinidade em outros campos. Em 1932, Freud se refere à esta saída como uma saída neurótica, de inibição sexual.

A segunda saída seria a tomada de uma posição masculina pela mulher. Aqui a mulher portaria a fantasia inconsciente de ser um homem, fazendo uma escolha homossexual

de objeto. Tal escolha estaria, segundo Freud (1931, p.235), especialmente relacionada à etiologia da histeria. Em 1932 Freud se refere a esta posição como complexo de masculinidade.

Apenas a terceira saída do C.E. corresponderia à feminilidade propriamente dita. A atitude feminina normal seria, pois, a de tomar o pai como objeto. Aqui, Freud afirma que a saída para a feminilidade seria a da identificação não à uma mulher, mas à mãe. “ (...) a situação feminina só se estabelece se o desejo do pênis for substituído pelo desejo de um bebê, isto é, se o bebê assume o lugar do pênis, consoante uma primitiva equivalência simbólica” (Freud, 1932/2006, p.128)

Mas, se Freud diz que o desejo propriamente feminino é o desejo de filho, “Lacan não cai nessa”, como nos diz Colette Soler (1998, p.201), ele [Freud] faz do filho um possível objeto *a* para uma mulher. (1972-73/1985).

Segundo Freud, a mulher-mulher se distingue pelo fato de que, contrariamente à saída pela masculinidade, o sujeito não se propõe a conseguir sozinho o substituto fálico; ela o espera de um homem, especialmente sob a forma de um filho. Ela não renuncia ao falo, porém admite passar por ele pela mediação do parceiro, aquele que tem. [...] A fórmula é generalizada por Lacan, sem dizer respeito à anatomia. (Soler, 1998, p. 201).

Se uma mulher se coloca na posição masculina pela inveja do pênis, evidenciando a falta no Outro e fazendo-se objeto de desejo para ele, é só na posição passiva, daquela que recebe um dom, que ela se põe em uma posição propriamente feminina. Uma mulher, entretanto, sabe da castração do Outro e a acolhe, como bem nos demonstra Joan Rivière (1929) com seus casos clínicos, em que uma mulher se coloca diante dos homens enquanto aquela que é castrada, só para fazer com o que Outro sinta-se superior. E, com isso, essa mulher se sente segura de ter o amor dos homens. É nesse sentido que penso que talvez este dom dado à mulher, o qual Freud nomeia *falo*, nada mais é que o dom de amor, este amor que Lacan (1960/1998, p.744) diz que corresponde a dar o que não se tem.

Masculino X Feminino

Freud afirma inúmeras vezes ao longo de sua obra que o homem é psicologicamente bissexual. A bissexualidade é inata, afirma ele. E nos diz também que através dos relatos de análise de crianças, é possível observar que a menina, a princípio, se comporta como um homenzinho. As diferenças entre os sexos, nesta fase, seriam completamente eclipsadas pelas suas semelhanças. (Freud, 1932, p.118)

Do mesmo modo, Rivière (1929) nos fala da bissexualidade inerente a todos e diz que a existência de diversos homens e mulheres que mostram fortes características do outro sexo e cujo desenvolvimento é principalmente heterossexual, pode ser tomada como representante da inerência da bissexualidade a todos.

Lacan (1972-73/1985), neste mesmo sentido, afirma que ser homem ou mulher é da ordem de um dizer, e não de um saber. Ele nos diz ainda que pela lógica se é homem ou mulher, mas que é especialmente contra isso que a experiência se levanta.

Portanto, no humano, não se nasce homem ou mulher. Ser homem ou mulher, no humano, passa pela escolha do sujeito. É por isso que é possível se dizer homem ou mulher - independente da anatomia apresentada pelo corpo - e se colocar em uma posição masculina ou feminina nas relações objetais – não estando obrigatoriamente, o dizer-se homem, atrelado à posição subjetiva masculina, nem tampouco, o dizer-se mulher, atrelado a posição subjetiva feminina.

A mulher não existe

Há uma diferença anatômica entre os sexos que se impõe, trazendo conseqüências na constituição dos sujeitos. Afinal, se o menino é identificado por ter pênis, órgão fático por excelência, a menina é identificada não na positividade de sua diferença, mas na negatividade do órgão masculino. Ainda que o clitóris seja o correlato orgânico do pênis, e que as meninas geralmente descubram “por si próprias sua atividade fática característica, a masturbação do clitóris”, (Freud, 1931/2006, p.240) é a vagina que as identificaria propriamente enquanto do sexo feminino. Entretanto, este órgão só é descoberto a posteriori. Freud (1905/2006) nos indica essa ignorância a respeito da vagina através da fantasia infantil de que os bebês nascem pelo ânus e, também, através da necessidade da ‘troca libidinal’ que deveria acontecer para que uma menina chegasse a uma posição de fato feminina: do clitóris à vagina.

Tais peculiaridades não existem sem efeitos para o desenvolvimento humano, afinal, se não há significante que identifique a mulher positivamente, ela precisará ser inventada, uma a uma. Dito de outra forma, a diferença sexual não se inscreve, não tem representação no inconsciente. E é nesse sentido que Lacan (1972-73/1985) afirma que “A mulher não existe”.

Se colocar-se na posição de homem é sustentar o semblante daquele que porta o falo - este que possui representação inconsciente e que possibilita o acesso ao gozo - como, então, colocar-se na posição de uma mulher? Como pode uma mulher se inventar?

Freud nos diz que “a psicanálise não tenta descrever o que é a mulher – seria esta uma tarefa difícil de cumprir -, mas se empenha em indagar como é que a mulher se forma, como a mulher se desenvolve desde a criança dotada de disposição bissexual.” (Freud, 1932, p.117) No mesmo sentido Jones (apud Lacan 1960/1998, p.738) exclama “uma mulher nasce ou é feita?”

Freud (1931,1932), em seus textos sobre feminilidade, nos fala da diferença de constituição subjetiva entre o homem e a mulher, e afirma que o Complexo de Édipo, na menina, teria um desenrolar muito mais complexo.

O semblante fálico seria o significante-mestre da relação ao sexo sendo ele quem organiza, através do ter ou não ter, a diferença entre homens e mulheres assim como suas relações. (Soler, 1998, p.199) E a dessimetria entre homens e mulheres seria situada a partir de uma posição entre um ‘ter’ e um ‘ser’ o falo. (Lacan, 1972/2003) Enquanto o homem faz o semblante de ‘ter’, a mulher faz o semblante de ‘ser’ o falo.

Se o acesso ao gozo fálico se dá, no menino, pela identificação do órgão masculino enquanto fálico e, portanto, da identificação a este ‘ter’ o falo; na menina o acesso ao gozo fálico se dar pela inveja do pênis (referente à posição histórica) que permite uma identificação masculina à mulher, como veremos; o acesso ao gozo feminino não se dá através da representação significante, da representação fálica. Mas este acesso também não acontece sem a representação fálica. Voltaremos a este ponto adiante. Por ora, vejamos como se dá o acesso, na menina, ao gozo fálico.

A mulher e o gozo fálico

Freud (1931) nos fala que a posição histérica, a do complexo de masculinidade, encontraria sua primeira expressão na inveja do pênis, tendência masculina e defesa enérgica contra a feminilidade. Freud (1931) fala da tendência de toda criança à atividade. Demonstra tal afirmação com o exemplo de crianças que, tendo se submetido à uma consulta médica vã, logo após, brincar eles mesmos de serem os médicos, submetendo os irmãos mais novos, isto é, transformando uma experiência passiva em ativa.

A posição a que a histérica se coloca, como nos traz Freud, é uma posição masculina, posição de recalcar a castração, que retorna, entretanto, em sua posição de fazer desejar, ou seja, de evidenciar a falta no Outro. O gozo que a histérica reivindica é o gozo fálico, a libido em seus fins ativos - freudianamente falando.

E se a histérica reivindica do homem o gozo fálico, é evidenciando a castração neste que ela o faz. Fazer desejar - evidenciar a falta no outro e colocar-se enquanto objeto de desejo -, é a forma com que se apresenta a histérica na relação. Relação esta que, entretanto, não pode chegar a acontecer, pois, se o desejo é satisfeito, ele se acaba.

O gozo da histérica, não seria, portanto, o sexual, mas o gozo de abster-se ali onde é chamada enquanto objeto de gozo (ficando portanto apenas enquanto objeto de desejo). Soler (1998) afirma que essa divisão é paradigmática da histérica e que se traduz pela clivagem entre o objeto da satisfação (objeto-gozo) e o objeto do desejo (objeto-falta).

Um bom exemplo para pensar esta dissociação própria à histérica é a fantasia masculina (o que não significa de homens) da santa e da puta, tão comum na clínica e na própria “sabedoria” popular, fantasia na qual há uma mulher para ser objeto de gozo e outra, para ser amada, para ser a mãe dos filhos. Ambas, sempre dissociadas.

Uma outra forma útil de pensar nessa posição de objeto de desejo dissociado de gozo talvez seja aquela do “amor cortês” - relação medieval trazida à baila por Lacan (1959-60/1997) em seu seminário VII, *a Ética da Psicanálise* e retomada em seu seminário XX, *Mais, ainda* - em que um homem exalta a mulher de seu desejo, mas sem nunca ter acesso à ela. O acesso ao gozo, deste modo, fica vetado. O gozo estaria, aí, justamente em abster-se.

Soler (1998) nos diz que se uma mulher quer gozar, uma histérica quer ser. Ser não o objeto de gozo, mas o objeto de desejo, agalmático, que subtende o desejo. Não é à toa que a frigidez seja um sintoma tão marcante na histeria. Sintoma esse que Lacan (1960/1998, p.741) vem nos dizer que pode ser mobilizado apenas pela análise, “sempre numa

transferência que não pode ser contida na dialética *infantilizante* da frustração ou da privação, mas que é tal que põe em jogo a castração simbólica” (Lacan, 1960/1998, p.741)

Dessa forma, quando Lacan (1960) nos fala que a neurose, assim como a frigidez, só pode ser mobilizada pela colocação em jogo da castração simbólica, me parece que o que ele aponta é que esta dissociação entre gozo e desejo só pode ceder ao acolhimento, não simplesmente da falta (frustração), mas do vazio estrutural (castração). E este acolhimento da castração estará relacionado ao feminino, como veremos a seguir.

Portanto, se a histérica busca uma identificação feminina - como bem nos demonstra o caso freudiano de Dora e os comentários feitos por Lacan (1951/1998), no qual Dora busca uma identificação com a Sra. K., considerada por ela um exemplo de mulher, a mulher do Sr. K.. - é justamente porque, para a histérica, o enigma do que é ser uma mulher se impõe sem resposta. E é isto que será construído em análise.

Libido: atividade X passividade

Pensando as implicações da diferença sexual no campo do gozo, temos, inicialmente, duas questões importantes. A saber, que a libido é apenas uma, masculina; mas que a finalidade com que esta é utilizada tem características femininas ou masculinas.

Em 1931, Freud afirma que há apenas uma libido, a masculina, que, sendo ativa, pode ser usada também para fins passivos. E, em 1932, associa a feminilidade ao uso da libido (ativa) para tais fins passivos, como exemplificam os trechos a seguir:

A psicanálise nos ensina a lidar com uma libido única, a qual, é verdade, possui objetivos (isto é, modalidades de satisfação) tanto ativos quanto passivos. Essa antítese e, acima de tudo, a existência de tendências libidinais com objetivos passivos, contém em si mesma o restante de nosso problema. (Freud, 1931/2006, p.248)

Poder-se-ia considerar característica psicológica da feminilidade dar preferência a fins passivos. Isto, naturalmente, não é o mesmo que passividade; para chegar a um fim passivo, pode ser necessária uma grande quantidade de atividade. (Freud, 1932/2006, p.116).

Quanto ao assunto, Lacan (1960/1998, p.740) sublinha a recomendação de Freud para não reduzirmos o suplemento do feminino para o masculino ao complemento do passivo para o ativo.

No mesmo sentido que Freud nos aponta em seus textos sobre a feminilidade, Joan Rivière (1929), em seu texto intitulado *A feminilidade como mascarada*, nos traz a idéia de que a passividade feminina seria uma máscara para a atividade, que ali estaria apenas encoberta.

O leitor pode agora perguntar como eu defino feminilidade e de onde eu extraio a linha entre a feminilidade genuína e “a mascarada”. Minha sugestão é, entretanto, que não há tal diferença, radical ou superficial, elas são a mesma coisa. [...] qual é a natureza essencial da feminilidade inteiramente desenvolvida? O que é “das ewig Weibliche”? [a eterna feminilidade]. A concepção da feminilidade como uma máscara, sob a qual o homem adivinha algum perigo oculto, lança alguma luz no enigma. A feminilidade heterossexual inteiramente desenvolvida é fundada, como Helene Deutsch e Ernest Jones indicaram, no estágio oral de sucção. Nele, a satisfação de ordem primária é unicamente de receber (o seio, o leite) o pênis, o sêmen, a criança do pai. (Rivière, 1929).

Pensamos que a idéia de mascarada proposta por Rivière exemplifica com rigor aquilo que Freud (1931) nos traz sobre a finalidade passiva da libido.

Uma mulher e o gozo outro

Soler (1998) nos diz que o Édipo faz o homem, mas não faz a mulher, que precisa ir mais além, colocando-se na posição de ‘ser o falo’. E é nesse sentido que Lacan afirma que uma mulher é não-toda no que se refere ao gozo fálico. Uma mulher não tem um significante próprio que a defina, mas também não se constitui sem estar referida à ele. (1973-74/inédito) Embora “Ser o falo’ seja uma fórmula desconhecida do vocabulário freudiano, ela já está latente quando Freud insiste sobre o fato de que a mulher compensa sua falta fálica com o amor do homem.” (Soler, 1998, p. 200) Mas, como, então, ocorre este ultrapassamento?

Soler (1998, p.239) utiliza a fórmula da fantasia para explicitar melhor a posição do homem e da mulher na relação sexual. Enquanto o homem se coloca na posição de fazer semblante de *ter* o objeto, de *ter o falo*; a mulher se coloca na posição de fazer semblante de *ser* o objeto, de *ser o falo*.

S ^ a

E, se o homem - aquele que ocupa, no matema da fantasia, a posição de sujeito desejante - tem acesso ao gozo pelo próprio órgão, e não chega a gozar do corpo da mulher - aquela que ocupa o lugar do objeto - uma vez que o gozo fálico é o gozo do órgão (Lacan 1972-72/1985, p.15); uma mulher - por ser não toda fálica, isto é, referenciada ao falo, mas através de um 'não' - precisa fazer-se mulher de um homem para ter acesso ao gozo Outro.

Soler (1998), para exemplificar a diferença que se impõe à partilha sexual, utiliza o fenômeno do estupro. Afinal, uma mulher (anatomicamente definida) só pode, a rigor, ser estuprada por um homem, e nunca o contrário. Ao abordar o tema, a autora avança, chamando a atenção para a diferença que se coloca entre o ato sexual e o estupro. Para que um ato sexual não seja considerado estupro, não é preciso que o desejo da mulher - e menos ainda seu gozo - esteja em jogo, mas apenas seu consentimento.

Nos parece, entretanto, que a passividade enquanto fim libidinal, descrita por Freud, implica uma atividade e um desejo de gozo - para além da simples passividade.

Poderíamos, nesse sentido, aproximar a pura passividade - essa que exclui o desejo - não do feminino, mas da psicose, na qual o sujeito se coloca não como objeto de desejo ou de amor, mas como objeto de puro gozo.

Se a posição do sexo difere quanto ao objeto, é por toda a distância que separa a forma fetichista da forma erotomaniaca do amor.

Supor que a mulher assume o papel de fetiche é apenas introduzir a questão da diferença de sua posição quanto ao desejo e ao objeto.”

(Lacan, 1960, p. 742-743)

A mulher na posição feminina, como Lacan (1960) aponta em *Diretrizes para um congresso sobre a feminilidade*, ocupa uma posição que vai além da de desejada, sendo também a de desejante, a de querer gozar tanto quanto o homem deseja. E, como nos chama a atenção Soler (1998), “não se está falando do gozo dele, do homem, nem de um querer fazê-lo desejar, mas do querer dela, gozar”. (Soler, 1998, p.243)

A posição feminina assemelha-se, portanto, àquela que Lacan descreve como ‘objeto causa’, objeto que condensa em um só o objeto do desejo e o objeto da satisfação – muito diferente da clivagem da referida fantasia masculina da santa e da puta - e que Soler descreve como sendo um objeto de dupla função: ao mesmo tempo ele tampona a falta e a causa. (Soler, 1998, p.235).

O gozo feminino não é o mesmo da lógica fálica, é um gozo Outro, sem um significante-mestre que o localize. O que não quer dizer que este gozo não esteja referido ao significante fálico, já que a menina é identificada por ser aquela que não tem (o falo). Dessa forma, é só a partir da referência fálica que é possível construir um saber sobre o Outro sexo, sobre o feminino. Mas um saber, diz Lacan (1972-73/1985), que é não-todo. Um saber que está para além do *semas* – sentido – do gozo fálico e que possibilita o acesso a um gozo Outro, suplementar ao masculino, e que porta a falta de significante no Outro.

Lacan (1973-74/inédito), na lição 4, de 18 de dezembro de 1973, do seminário “*Les non-dupes errent*”, afirma que a relação sexual não existe de forma natural no humano, mas que isso não exclui as implicações da diferença sexual. “Quando eu lhes disse que não há relação sexual eu não disse que os sexos se confundem” (Lacan, 1973-74/inédito, 4/3) Como seria, então, possível a relação entre o homem e uma mulher? Como seria possível que uma mulher chegasse a ocupar este lugar de objeto causa, que permite acesso ao gozo e ao desejo?

Logo na primeira lição do referido seminário, o autor afirma que “é cessando de se escrever o sentido sexual da coisa que a tornamos possível” (1973-74/inédito, 1/5) e na lição VIII, de 19 de fevereiro de 1974, afirma que “onde não há relação sexual, inventa-se” (8/p.6).

No mesmo sentido, na lição VII, de 12 de fevereiro de 1974, Lacan nos fala que se não há relação entre o homem e ‘a’ mulher, é porque A mulher não existe, ela não é toda e é isso que faz com que o homem se embarace com uma mulher. E afirma também que o amor seria aquilo que normalizaria as relações, acrescentando que “Naquilo que é do amor os sentimentos são sempre recíprocos.” (7/p.4)

E, se no seminário XX, *Mais, ainda*, o autor dizia que o amor é isso que pretende de dois fazer Um, no seminário seguinte, ele afirma que “O amor é a verdade (...) O amor é dois meio-dizeres que não se recobrem (...) é a conexão entre dois saberes enquanto que eles são irremediavelmente distintos”. (Lacan, 1973-74/inédito, 6/9)

Parece-nos que aqui Lacan está fundamentando sua elaboração feita no seminário XX de que “o que vem em suplência à inexistência da relação sexual é

precisamente o amor” (1972-73/1985, p.62). Essa suplência seria diferente, entretanto, para os sexos: “para o homem, o amor não é preciso dizer, porque lhe basta seu gozo.(...) Mas, para uma mulher, (...), o gozo da mulher não vai sem dizer, sem o dizer da verdade” (Lacan, 1973-74/inédito, lição 7, de 12 de novembro de 1974/p.14)

E, se Lacan nos diz que “Uma mulher chama em seus votos, mais além daquele que ela abraça, um homem castrado” (Lacan apud Soler, 1998, p.252), talvez seja porque identificar a castração (no Outro) é fundamental para que uma mulher se coloque enquanto objeto – de amor, como bem nos atesta Rivière em seu texto *A feminilidade como mascarada*. Objeto, por um lado, mas sujeito, por outro, na medida em que tem acesso ao desejo e ao gozo. Ou, como nos diz Freud, na medida em que sua passividade não vai sem atividade.

Lacan, na lição nove, de 12 de março de 1974, de seu seminário XXI, nos diz que o amor, tomado pela via do simbólico, como ele propõe, estaria intimamente ligado ao gozo. “Porque nesse negócio às cegas, que se persegue sob o nome de amor, o gozo, aí, não falta! A gente o tem na pele.” (Lacan, 1973-74/inédito, lição 9, p.11)

Em outro trecho, na mesma lição referida, Lacan nos diz que “o simbólico revelaria, por seu uso na palavra amor, suportar o gozo”. ((Lacan, 1973-74/inédito, lição 4,p.9) Neste seminário Lacan chega a dizer, na lição de 12 de março de 1974 que “o amor... não é feito para ser abordado pelo imaginário” (9/12), após ter apontado, na lição de 8 de janeiro de 1974 que “o amor traz à existência o fato de seu próprio sentido, pela impossibilidade da reunião sexual com o objeto. É necessário à ele essa raiz do impossível.” (5/?)

Vale ressaltar que, se na feminilidade há acesso ao gozo, um gozo que não é complementar ao gozo fálico, mas suplementar, não estamos, portanto, falando de uma posição de objeto de gozo do Outro- posição esta que pensamos estar referida à psicose, na qual o sujeito é apenas “assujeito” (Lacan, 1955-56/1988), ou seja, apenas gozado, feito objeto de gozo do Outro – mas estamos falando de acesso ao gozo do Outro (sexo).

É, portanto, na posição de objeto de amor, que talvez uma mulher possa ser inventada.

Neste ponto, nos parece importante fazer uma diferença entre fazer-se objeto de desejo, semblante ocupado pela histérica; fazer-se objeto de gozo, semblante ocupado pelo masoquista e lugar encarnado pelo psicótico; e fazer-se objeto de amor, semblante que aqui

propomos, seja ocupado pela posição feminina e que condensaria, tal qual o objeto ‘causa’, o desejo e o gozo.

E é a partir dessas três modalidades de fazer-se objeto para o Outro que evoco a música “Teresinha”, de Chico Buarque e Maria Bethânia, que transmite, sem propriamente dizer, o feminino – música que se encontra estampada no início deste trabalho – e que talvez nos possa ser instrumento para pensar essas três formas diversas de fazer-se semblante do objeto.

Se, ante o primeiro cavalheiro, este, portador de vantagens e pertences, nossa mulher ocupa o lugar de *rainha*, recebendo presentes e nada lhe sendo negado; então, talvez possamos pensar nesta mulher numa posição de objeto agalmático, portador do brilho fálico de uma rainha, mas à qual, ante a falta da falta, se nega a entregar-se enquanto mulher.

O primeiro me chegou como quem vem do florista
Trouxe um bicho de pelúcia, trouxe um broche de ametista
Me contou suas viagens e as vantagens que ele tinha
Me mostrou o seu relógio, me chamava de rainha
Me encontrou tão desarmada que tocou meu coração
Mas não me negava nada, e, assustada, eu disse não.

Se o segundo cavalheiro é este que chega do bar - onde já gozava dos prazeres do álcool, trazendo-lhe exatamente esta droga, ele chega invadindo-a - vasculhando sua história, seus pertences pessoais - e nada lhe entrega; então, pensamos que, aqui, enquanto *perdida*, nossa mulher faria semblante de objeto de gozo do Outro.

O segundo me chegou como quem chega do bar
Trouxe um litro de aguardente tão amarga de tragar
Indagou o meu passado e cheirou minha comida
Vasculhou minha gaveta me chamava de perdida
Me encontrou tão desarmada que arranhou meu coração
Mas não me entregava nada, e, assustada, eu disse não.

Se nas duas posições acima, nossa mulher pode ser representada na fantasia masculina, ora como rainha, ora como perdida, nesta terceira posição ela é marcada pelo poeta com a falta de representação, falta de significação – apenas mulher -, à qual nossa mulher se deixa entregar, sabendo apenas que ali ela é a mulher de um homem. Dessa forma, se por um

lado uma mulher aponta para o real da falta de significação, por outro, ela aponta em referência ao significante, portando um nome que, tal qual o nome próprio, sem ser representável, ancora o sujeito em uma referência.

O terceiro me chegou como quem chega do nada
Ele não me trouxe nada também nada perguntou
Mal sei como ele se chama mas entendo o que ele quer
Se deitou na minha cama e me chama de mulher
Foi chegando sorrateiro e antes que eu dissesse não
Se instalou feito posseiro, dentro do meu coração.

Conclusão

Se a pulsão, própria ao humano, torna possível colocar-se do lado feminino ou masculino das relações, independentemente do corpo que se habita, por outro lado a diferença sexual se impõe pela anatomia implicando conseqüências no campo do significante que tornam impossível ao humano a relação sexual natural, essa guiada pelos instintos.

É pela invenção do amor, este que acolhe o vazio estrutural da castração e vem em lugar de suplência, que a relação entre os sexos torna-se possível, colocando em jogo ambos os sujeitos enquanto desejantes e tornando possível ao feminino a invenção de um gozo próprio, de um gozo Outro, que não o fático.

Nem pura, nem puta, como nos diz tão suavemente Chico Buarque - parodiando uma cantiga de ninar, na canção “Teresinha” -, apenas mulher, impossível de se dizer, impossível de ser representada, para além do *semas* – sentido – do gozo fático.

Portanto, e a partir do exposto neste trabalho, vimos como um sujeito (embora tenhamos enfatizado a mulher) se coloca na posição de objeto para o Outro e as diversas formas de fazer-se objeto. Entretanto, vale lembrar que o homem, seja ele do sexo masculino ou feminino, se constitui sujeito a partir de uma posição de assujeito, posição de objeto. Para tornar-se desejante é preciso – sendo homem ou mulher-, antes, ser desejado. E, só após ser desejante, é possível ir além do gozo fático, colocando-se na posição mascarada de um sujeito (desejante) desejado.

O feminino, portanto, embora tão próximo à mulher, não diz respeito apenas à ‘elas’. Diz respeito, sobretudo, a uma posição frente ao outro da relação social.

Referências

- FREUD, S. *Obras Completas de Sigmund Freud ESB*. Rio de Janeiro: Imago, 2006.
- _____. (1905). *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*.
- _____. (1931). *Sexualidade Feminina*.
- _____. (1932). *Conferência XXXIII - Feminilidade*.
- LACAN, J. (1951). “Intervenções sobre a transferência”. In.: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 1998.
- _____. (1955-1956). *O Seminário. Livro 3: as psicoses*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1988.
- _____. (1959-60). *O Seminário, livro 7: a Ética da Psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.
- _____. (1960). “Diretrizes para um Congresso sobre a feminilidade”. In.: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 1998.
- _____. (1962-63). *O Seminário, livro 10: a angústia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 2005.
- _____. (1972). “O aturdido”. In: *Outros Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.
- _____. (1972-73). *O Seminário, livro 20: mais, ainda*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 1985
- _____. (1973-74). *Seminário XXI: os não-tolos erram*. Inédito.
- RIVIÈRE, J. (1929). “A sexualidade como mascarada”. *International Journal of Psychoanalysis*. v. 10, 1929. p. 303-313. Disponível em: <<http://gymno.sites.uol.com.br/Riviere.htm>>. Acesso em: 20 abr. 2010.
- SOLER, Colette. *Psicanálise e Civilização*. Rio de Janeiro: Contra Capa. 1998.

BEYOND THE PHALLUS: a woman and the feminine jouissance

ABSTRACT:

The feminine is something that has always fascinated poets and artists, due to its enigma. Freud discovered that in the unconscious, the anatomical difference between the sexes is reduced to the problem of having phallus, while partial drives ignore the sexual difference. The present work aims to study the relationship between the feminine, the significant and the jouissance – fundamental fields of psychoanalysis. If the gender division places the woman in an object position, how is it possible that even making herself desired, she could be in the position of desiring subject? And how can she access the jouissance of this position? It is like an object of love, and not only like an object of desire or of jouissance, which seems to be possible for a woman to make herself object, but, without losing her status of desiring subject.

KEYWORDS: Feminine. Love. Jouissance. Psychoanalysis

AU-DELÀ DU PHALLUS: une femme et la jouissance féminine

RÉSUMÉ :

La femelle est quelque chose qui a toujours fasciné les poètes et les artistes, en raison de l'énigme que cette porte. Freud a découvert dans l'inconscient que la différence anatomique entre les sexes est signifiant et réduit au problème de l'avoir phallique, tandis que les pulsions partielles ignorent la différence sexuelle. Le présent travail vise à étudier la relation des femmes avec le signifiant et la jouissance - champs fondamentaux de la psychanalyse. Si la division entre les sexes met la femme à la place de l'objet, comment est-il possible que même en faisant désireux, il est à la place du sujet désirant? Et comme peut se produire l'accès à la jouissance de ce lieu? Il est comme un objet d'amour, non seulement objet de désir ou de la jouissance, ce qui semble être possible pour les femmes de se faire l'objet, mais sans perdre leur statut de sujet désirant.

MOTS-CLÉS: Féminine. Jouissance. Amour. Psychanalyse.

Recebido em 09/12/2010

Aprovado em 26/03/2011

©2011 *Psicanálise & Barroco em revista*
www.psicanaliseebarroco.pro.br
Núcleo de Estudos e Pesquisa em Subjetividade e Cultura – UFJF/CNPq
Programa de Pós-Graduação em Memória Social – UNIRIO.
Memória, Subjetividade e Criação.
www.memoriasocial.pro.br/proposta-area.php
revista@psicanaliseebarroco.pro.br www.psicanaliseebarroco.pro.br/revista

O MÉDICO, O ANALISTA E O MONSTRO

*Marcus Vinicius Rezende Fagundes Netto**

RESUMO:

A década de 90 do século XX foi marcada por um grande avanço nos estudos acerca da relação entre o cérebro e os comportamentos humanos, através do surgimento das chamadas neurociências. Não podemos negar que tais avanços são importantes e trouxeram significativos benefícios para o campo da saúde mental. Por outro lado, vivemos em uma era em que uma *neuromania* impera soberana e procura dar respostas rápidas e práticas, apesar de contingenciais, para questões tidas até então como de alta complexidade. Assim, neste cenário de respostas confortavelmente imediatas, é inevitável que a eficácia da Psicanálise seja questionada e, no hospital - terras do progresso médico-científico – essa resistência fica ainda mais em evidência. Dessa forma, através da análise do romance *O Médico e o Monstro* de Robert Louis Stevenson percebemos que tal resistência não é de cunho intelectual e sim afetivo, uma vez que a descoberta do inconsciente freudiano foi uma ferida infringida ao narcisismo do homem moderno, que percebe-se não mais como senhor de sua própria casa. Entretanto, falar da resistência em psicanálise não deve ser feito sem antes levarmos em conta a importância da mesma. Afinal, foi através desta que Freud chegou aquilo que é o motor do trabalho analítico – a transferência.

PALAVRAS-CHAVE: Psicanálise. Inconsciente. Resistência. Transferência.

* Membro do Corpo Freudiano Escola de Psicanálise Seção Juiz de Fora - Graduado em Psicologia e Letras pelo CES-JF - Pós graduado em Ensino de Língua Estrangeira pela PUC-MG, pós graduado em Psicanálise Subjetividade e Cultura pela UFJF e aluno do curso de especialização em Psicologia Hospitalar pela FMUSP. Endereço: Avenida Independência, 2565 Apt: 205 Cep: 3602529 Cel: 9197-0888. E-mail: vinicius.netto@uol.com.br

*A sociedade transforma o desagradável em falso.
(Freud, Parapraxias, 1996 [1915], p.33)*

Psicanálise e neurociência: um estranho no ninho

A década de 90 do século XX foi marcada por um grande avanço nos estudos acerca da relação entre o cérebro e os comportamentos humanos. Isso se deve, logicamente, ao enorme investimento financeiro nessa área, principalmente nos Estados Unidos, que se intitulou pai daquela batizada como a Década do Cérebro. Com isso, a partir desse momento, surgiram as chamadas neurociências – um arcabouço teórico composto de diversas áreas do saber que possuem em comum um único objeto de estudo – o cérebro e suas funções.

Não podemos negar que tais avanços são importantes e trouxeram significativos benefícios. No campo da saúde mental, por exemplo, o advento de novos psicofármacos e as técnicas de imageamento cerebral desempenham um importante papel, respectivamente, no tratamento e no diagnóstico diferencial de alguns tipos de sofrimentos psíquicos.

Entretanto, vivemos em uma era em que uma *neuromania*¹, indiscriminadamente instaurada, impera soberana e procura dar respostas rápidas e práticas, apesar de contingenciais, para questões até então tidas como de alta complexidade.

Assim, a neurobiologia parece já ter achado a razão pela qual adolescentes não possuem um poder de julgamento tão apurado. De acordo com Herculano-Houzel (2005), uma determinada estrutura do lobo pré-frontal, responsável pelas funções executivas, não está completamente formada nessa etapa da vida e, com isso, os adolescentes, vez por outra, podem apresentar comportamentos impulsivos. A questão que aqui se coloca são as consequências não só éticas, mas também jurídicas quando se reduz comportamentos impulsivos e irresponsáveis de um adolescente a uma determinada área cerebral ainda não plenamente desenvolvida.

A mesma autora, em um artigo intitulado *O Cérebro Homossexual*, mostra, através de seus estudos, ter encontrado uma das razões para a homossexualidade. Segundo

¹ Neologismo proposto a partir da comparação com o quadro de mania (euforia excessiva) característico daquilo que o DSM-IV classifica como Transtorno Bipolar do Humor.

Herculano-Houzel (2006), a preferência sexual por um indivíduo do mesmo sexo estaria ligada aos feromônios, ou seja, aos hormônios do cheiro.

Para infelicidade de muitos religiosos, políticos e psicoterapeutas, não há nenhuma evidência de que fatores sociais a influenciem [a homossexualidade]. Cerca de 10% da população (masculina e feminina) procuram preferencialmente parceiros do mesmo sexo. E esse número não muda entre os que foram criados por pai e mãe heterossexuais, por dois pais gays, por duas mães lésbicas, com ou sem religião. Entretanto, há uma coisa em comum nos que preferem se relacionar com homens (mulheres hetero e homens homo), que é diferente naqueles que se sentem atraídos por mulheres (homens hetero e mulheres homo): a maneira como o cérebro de um e outro reage aos feromônios. (Herculano-Houzel, 2006, p. 48).

Mesmo que permeada de boas intenções, a colocação da neurocientista é perigosa, pois traz consigo complexas implicações éticas. Se a homossexualidade está ligada aos feromônios, o que seria dos homossexuais caso se descobrisse, em um futuro nem tão distante, um medicamento que pudesse, de alguma forma, modificar a ação de tal substância hormonal? Seria a homossexualidade novamente relegada a categoria de síndrome ocupando as páginas de uma revisão do DSM-IV? Essas são questões importantes que devem ser levantadas ao se ler textos como estes.

O furor explicativo das neurociências parece não ter fim e até os sonhos se tornaram alvo de suas investigações. Dessa forma, de acordo com Brandão (2001), o sono seria um mecanismo de filtragem de informações desnecessariamente apreendidas durante os dias e os sonhos, por conseguinte, apenas uma expressão sem sentido desse processo. A pergunta que aqui se pode fazer é: o que seria do inconsciente freudiano sem os sonhos?

Assim, neste cenário de respostas confortavelmente imediatas e, por isso, sedutoras, é inevitável que a eficácia da Psicanálise seja questionada. Afinal, como afirma Kehl (2002), é natural que o sujeito da sociedade contemporânea, que pensa poder ficar livre de todo mal estar e de toda angústia de viver, duvide de um método terapêutico que procura justamente investigar a origem do seu mal sem tentar, de imediato, suprimi-lo. Isso, no hospital - terras do progresso médico-científico - fica ainda mais em evidência.

“Comigo é assim: eu passo e falo a evolução do paciente. Se a família fica perguntando demais, eu solto um monte de termos técnicos e todo mundo fica feliz”! - diz um médico após ser requisitado por uma família a explicar novamente o quadro de um paciente.

Além disso, Roudinesco (1999) aponta que alguns pesquisadores defendem que uma disciplina científica não pode basear-se em histórias pessoais e entrevistas clínicas construídas retrospectivamente. Por isso, ainda de acordo com a autora, os cientistas sempre consideraram a psicanálise mais uma hermenêutica - um sistema de interpretação literária dos afetos e dos desejos - do que propriamente uma ciência.

Diante de tal colocação, não podemos deixar de nos reportar a Milner (1996). O autor sabiamente nos alerta que, geralmente, absorvemos os traços de uma ciência constituída no momento em que falamos e nos perguntamos: o que deve ser a psicanálise para constituir uma ciência conforme a esse modelo? A partir disso, portanto, esses traços tornam-se critérios para julgar não só aquilo que seria ou não ciência como também para estabelecer o que seria a ciência ideal.

Entretanto, Milner (1996) acrescenta que não faz sentido estabelecer as condições para que a psicanálise se torne uma ciência ou de atacar a mesma colocando o saber psicanalítico em uma posição mais privilegiada hierarquicamente. Não cabe à psicanálise a função do personagem de Jack Nickolson no filme *Um Estranho no Ninho* que entra em um hospital psiquiátrico para denunciar as imposturas que lá ocorriam, mas acaba se tornando vítima do sistema contra o qual lutava. A psicanálise não deve ter como seu objetivo principal equipara-se às ciências positivas ou denegri-las a qualquer custo. A psicanálise é – em seu sentido mais freudiano – estranha à ciência.

Quando Lacan (1965/1998) afirma que o sujeito sobre o qual operamos só pode ser o sujeito da ciência, ele tenciona dizer que o sujeito sobre o qual a psicanálise se debruça é aquele cujo modo de constituição foi determinado pela ciência moderna. Afinal, para se falar do sujeito do inconsciente, do sujeito dividido é necessário que levemos em consideração o sujeito da consciência, o sujeito cartesiano, o sujeito do engodo “penso logo existo”. Arelado a isso, o mesmo autor em seu *Seminário 11 – Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise* de 1964 discute o que seria o sujeito para a psicanálise relacionando-o com a concepção de inconsciente para a mesma:

O inconsciente é a soma dos efeitos da fala, sobre um sujeito, nesse nível em que o sujeito se constitui pelos efeitos do significante. Isto

marca bem que, com o termo sujeito [...] não designamos o substrato [...] nem qualquer espécie de substância, nem qualquer ser do conhecimento em sua patia [...] nem mesmo o logos que se encarnaria em alguma parte, mas o sujeito cartesiano, que aparece no momento em que a dúvida se reconhece como certeza - só que, pela nossa abordagem as bases desse sujeito se revelam bem mais largas, mas, ao mesmo tempo, bem mais servas quanto a certeza que ele rateia. (Lacan, 1964/2008, p.126).

Dessa forma, “já que não há ideal da ciência em relação à psicanálise, tampouco há para ela (psicanálise) uma ciência ideal. A psicanálise, portanto, deve encontrar em si mesma os fundamentos de seus princípios e métodos”. (Milner, 1996, p. 31).

Além disso, não nos esqueçamos que, como aponta Mezêncio (2004) a preocupação acerca da cientificidade da psicanálise nasceu junto com ela. As próprias indicações freudianas nos mostram a exaustiva e angustiante tentativa de Freud de inserir sua obra no contexto da produção científica da época. A ciência era, com isso, seu ponto de referência e também de mira. Todavia, o desenvolvimento de sua obra e conseqüentes descobertas, principalmente aquelas após a virada dos anos 20, mostra-nos “a inadequação do ser humano à pesquisa científica, uma tendência a recusar, a recalcar o saber.” (Mezêncio, 2004, p.1).

Entretanto, discutir exaustivamente se a psicanálise é uma ciência, uma práxis ou uma ética não é nosso objetivo. Fato é que a resistência em relação a esse saber sistematizado por Sigmund Freud, e com a qual o psicanalista que atua em um hospital tem que lidar a todo tempo, data desde seu surgimento e, de acordo com o próprio autor, não seria de origem intelectual, mas sim afetiva.

"Não gosto da hora da visita. Fico irritada. Os familiares fazem um monte de perguntas que eu não sei responder. Tem coisas que eles têm que perguntar é para o médico "- fala uma técnica de enfermagem quando os primeiros familiares entram na UTI.

Pergunto então porque ela se irrita por não saber algo que não tem que saber. "Ih você tá me analisando, né?!" - é a resposta que recebo.

Assim, conforme explicita Freud (1917) em seu texto *Uma dificuldade no caminho da Psicanálise*, o narcisismo do homem sofreu três grandes golpes: o cosmológico, o biológico e o psicológico.

O golpe cosmológico ocorreu quando Copérnico, no século XVI, comprovou que não a terra, mas sim o sol era o centro do universo. O golpe biológico, por sua vez, foi oriundo da teoria da evolução de Darwin que nos mostrou a nossa ascendência animal. Finalmente, a última grande ferida narcísica infligida naquele que já não era mais o centro do universo e, além disso, possuía uma irracionalidade, até então exclusiva dos animais e dos loucos, foi o golpe psicológico. Freud, através de fenômenos da vida cotidiana como os sonhos e os atos falhos e também pela análise das histéricas de Viena, fez duas de suas grandes descobertas:

a de que a vida das nossas pulsões sexuais não pode ser inteiramente domada, e a de que os processos mentais são, em si, inconscientes, e só atingem o ego e se submetem ao seu controle por meio das percepções incompletas e de pouca confiança -, essas duas descobertas equivalem, contudo, à afirmação de que o ego não é o senhor da sua própria casa.” (Freud, 1917, p. 178).

Deste modo, seguindo os passos de Freud, nossa investigação a respeito da resistência à psicanálise não partirá da tentativa de comprovar a existência daquilo que a ciência diz faltar à mesma. Ao contrário, parafraseando Freud (1925), pretendemos mostrar que a postura assumida em relação à psicanálise não só pelos médicos, mas pela maioria dos atores que compõe a cena hospitalar, é exatamente igual àquela que os neuróticos apresentam frente a seus impulsos sexuais – a de resistir.

Literatura e psicanálise

Uma vez definido objeto de estudo deste trabalho, resta-nos agora tentarmos delimitar a maneira como vamos nos embrenhar nesse terreno movediço - falar da resistência à psicanálise não a partir da compreensão míope da ciência, mas tentando transcender aquilo que é observável e concreto.

Recorrendo a uma abordagem interdisciplinar, a literatura parece ser uma ferramenta formidável quando nosso objetivo é ir além daquilo que está frente aos nossos sentidos. Assim, quando lemos um romance, juntamente com o conhecimento acerca da

história narrada, imaginamos também aquilo que nem mesmo o autor tinha consciência quando costurava palavras, frases e parágrafos a sentidos e emoções. Dessa forma, podemos entender porque Fernando Sabino (1984), na introdução de sua intrigante obra *Martine Seco*, desabafa:

Quando me perguntam o que pretendo ao escrever, confesso não saber ao certo. Escrevo sobre aquilo que não sei, na esperança de vir a saber. O escritor de ficção, mesmo inconscientemente, está sempre escrevendo. É como no sonho. Não se programa um sonho. Tudo o que nasce da imaginação é novidade para o ficcionista. Diante do papel em branco ele se sente um estreante. É uma aventura, como se fosse escrever pela primeira vez, um mergulho no desconhecido. (Sabino, 2006, p. 3)

Freud (1907) ao escrever sobre a fantasia em seu texto *Escritores Criativos e Devaneios*, coloca a mesma como um substituto do brincar infantil e a incumbe do mesmo papel dos sonhos e dos sintomas – satisfação de um desejo recalcado. Paralelamente a isso, de acordo com o autor, os escritores teriam o talento de superar a repulsa que temos pelas fantasias suavizando seus devaneios através de disfarces e alterações. Isso os daria o poder de nos oferecer um prazer formal e estético, mas que nos possibilita deleitar, paradoxalmente, de nossos próprios devaneios sem auto-acusações ou vergonha.

Voltando a Sabino, este parece compartilhar da mesma opinião do pai da psicanálise e continua a descrever o seu processo de criação da seguinte maneira:

No momento em que se está escrevendo, podem ocorrer várias maneiras de se exprimir, mas só uma é perfeita. É preciso descascar o texto como quem descasca a fruta, ir buscar a semente. Escrever é principalmente cortar. Ao conceber o romance *O encontro marcado*, por exemplo, escrevi 1300 páginas, das quais só 330 foram aproveitadas. (Sabino, 2006, p. 4)

Com isso, as obras literárias parecem ser não apenas a expressão das fantasias do próprio autor, mas também funcionam como um catalisador de nossos próprios devaneios que são, em suma, substitutos de nossos impulsos recalcados.

O médico e o monstro

A partir dessa breve análise do poder que a literatura exerce sobre nós, na medida em que propicia que sejamos tocados pelo nosso inconsciente, passemos agora ao estudo de uma obra que não só possui um significativo valor literário, mas, além disso, serve de exemplo simbólico para verificarmos o porquê da resistência da ciência em relação à psicanálise.

Em uma noite de 1886 Robert Louis Stevenson (2000) teve um sonho que o motivou escrever um dos mais instigantes romances da literatura inglesa do século XIX. “*O médico e o monstro*” ou, em inglês, “*The strange case of Doctor Jekyll and Mr Hyde*”, conta a história de um médico chamado Henry Jekyll que, apesar de bem sucedido, não estava satisfeito com sua vida pessoal sempre excessivamente moldada pela moral inglesa do século XIX. Dessa forma, Jekyll, através de seus experimentos científicos, desenvolve uma fórmula que lhe possibilita transformar-se em Edward Hyde, uma espécie de alter-ego que não se submete a nenhum tipo de regra moral ou ética.

Entretanto, o que faz com que a obra de Stevenson fique mais atraente é o fato da dupla personalidade de Jekyll ser somente revelada no final da trama através de duas cartas. Ambas endereçadas a Utterson, advogado de Jekyll, essas são escritas por Henry Jekyll e Hastie Lanyon, colega de profissão e amigo íntimo do médico. Nas cartas, esses personagens não só nos colocam a par de como ocorreu o contato de cada um com Edward Hyde, mas também relatam a consequência deste encontro – a morte.

Passemos agora a análise das cartas de Jekyll e Lanyon que, por si só, já trazem elementos simbólicos que servirão de base para discorrermos acerca da resistência à psicanálise e como a mesma se manifesta na Unidade de Tratamento Intensivo.

O médico, o analista e o monstro

Freud (1919), em seu elucidativo texto “O estranho”, afirma ser o sentimento de estranheza decorrente da confrontação de algo que nos é íntimo, mas do qual não damos conta. Assim, “este estranho não é nada novo ou alheio, porém algo que é familiar e há muito

estabelecido na mente, e que somente se alienou desta através do processo de recalque”. (Freud, 1919, p.301)

Dessa forma, a primeira sensação de Jekyll ao se transformar em Hyde parece ser justamente a de estranheza, a de habitar um corpo que já era seu, mas que, para ele, parecia inédito.

Agitado como estava com aquele novo triunfo, atrevi-me a caminhar até o meu quarto de dormir, naquela minha nova forma corporal. [...] insinuei-me pelos corredores, como um estranho em minha própria casa e, chegando ao quarto, vi, pela primeira vez, a figura de Edward Hyde. [...] quando olhava no espelho para essa feia imagem não sentia repugnância alguma, antes um alvoroçado prazer. Pois se era eu também! Portanto era natural e humano!² (Stevenson, 2000, p.74).

A partir do reconhecimento de Hyde como um estranho na acepção desenvolvida por Freud, podemos considerá-lo, portanto, como uma manifestação do inconsciente de Jekyll sedenta por expressão. Isso pode ser visto na seguinte descrição que Jekyll faz dos momentos em que Hyde vinha à vida:

[...] onde Jekyll talvez tivesse sucumbido, Hyde permaneceu senhor das circunstâncias. [...] jazia enclausurado na sua carne, onde o sentia implorando e lutando por nascer – e em cada hora de fraqueza, em cada momento de sonolência, prevalecia contra si e destituía-o dos seus direitos.³ (Stevenson, 2000, p. 82;84)

os prazeres a que me entregava, sob disfarce, eram como disse indignos. [...] Mas a situação estava à margem da lei e fora do alcance da consciência. Afinal, era Hyde e só Hyde o culpado. Jekyll não ficava pior por isso; regressava, integro, às boas qualidades, e procurava, sempre que possível desfazer o mal causado por Hyde. Assim, sua consciência ficava adormecida. (Stevenson, 2000, p.76)

No entanto, para não passarmos a idéia de que Jekyll tinha plena consciência de seus atos e, assim, destruir a hipótese de o mesmo estar submetido ao determinismo

² Grifo nosso.

³ Grifo nosso.

psíquico defendido por Freud, é importante enfatizarmos que esta consciência só é, até certo ponto, alcançada através da escrita.

Portanto, é interessante notarmos que o narrador na obra de Stevenson, principalmente na carta de Henry Jekyll, alterna-se entre narrador observador (em terceira pessoa) e, quando mais retificado subjetivamente, narrador personagem (em primeira pessoa). Dessa forma, a escrita parece desempenhar o papel que a associação livre possui no processo da análise – fazer com que, através da fala, o paciente perceba que é tocado por seu inconsciente e, assim, tome responsabilidade pelas escolhas de sua vida que, até então, pareciam ser obra de um algoz onipresente. Isso pode ser lido em todas as citações acima, mas também e, preponderantemente, quando Jekyll decide viver, sem sucesso, apenas o seu lado bom.

Sim, preferi ser o médico [...] Fiz essa escolha talvez com certa reserva inconsciente, pois não desfiz a casa de Soho (morada de Hyde) nem destruí as roupas de Hyde, que ainda estavam dependuradas no meu gabinete. (Stevenson, 2000, p.79)

No que concerne Hastie Lanyon, podemos dizer que ao testemunhar a transformação de Edward Hyde em Henry Jekyll, Lanyon, assim como seu colega de profissão, também foi devastado pela experiência de ter que se confrontar com o estranho, ou seja, com aquele estrangeiro que também o habitava. No entanto, seu saber mecanicista, próprio do século XIX, não encontrou respostas para aquilo que lhe saltava aos olhos e, impossibilitado de compreender, analisar, decodificar e classificar, pereceu.

Pus-me de pé, num pulo, encostei-me á parede, com um braço erguido para me proteger. Depois deixei-me cair, escorregando pela parede abaixo com a mão no rosto para não continuar a ver semelhante espetáculo. O entendimento fugia-me, mergulhado em um imenso terror.⁴

_ Meu deus! – exclamei – Meu Deus! – repeti. E diante de mim, pálido e trêmulo, meio desfalecido, andando às apalpadelas, como um ressuscitado, estava Henry Jekyll. (Stevenson, 2000, p.69)

⁴ Grifo nosso.

Hastie Lanyon é, assim, um elemento simbólico que representa a medicina dogmática contemporânea de Stevenson. Permeada pelo localizacionismo, mania indubitável do materialismo da época, essa área do saber não estava pronta para confrontar o seu não saber. Em outras palavras, a resistência original à psicanálise se deu pela mesma razão que hoje nos explica a resistência de seus opositores. A ciência que tira o sujeito de cena reduzindo-o a órgãos, enzimas e trocas eletroquímicas do cérebro não está preparada para o sujeito freudiano, ou seja, aquele que, de acordo com Roudinesco (1999), só se é possível pensar na existência de seu inconsciente e só é livre porque aceita essa realidade restritiva resignificando-a.

LA chegou ao hospital depois de uma tentativa de suicídio e foi levada a UTI depois de uma lavagem estomacal. No leito da UTI me diz: *"Quem me fez fazer isso foi a doença. Sou bipolar. Foi o psiquiatra que me deu o remédio que disse. Falou que iria melhorar o nível de serotonina no meu cérebro. Eu ia ficar feliz, sem problemas". Quando indagada sobre a razão pela qual tentou se matar, LA relata um pouco de sua história: "Meu marido está internado em um quarto aqui neste hospital e minhas filhas, que moram longe, só ligavam para saber dele. Uma delas até veio de onde mora só para ficar com ele no quarto. Eu não estava bem, estava muito triste. Já te disse que sou bipolar, né?! Então, tomei chumbinho e só não morri porque liguei para minha filha e ela veio correndo me socorrer."*

Dessa forma, como afirma Roudinesco (1999), enquanto a invenção freudiana pressupõe o sujeito como dividido por internalizar a proibição e, com isso, a falta, as neurociências pretendem substituir esse sujeito por um indivíduo que busca um ideal de felicidade impossível e foge de seu inconsciente e de qualquer conflito que se coloque em seu caminho. Assim, "a objetividade científicista não passa do anteparo atrás do qual se esconde o gozo pela abolição de qualquer relação do homem com a Lei e, portanto, com a Proibição." (Roudinesco, 1999, p.103).

Deste modo, através da construção uma espécie de linha de montagem de respostas prontas, começa-se a adotar posturas tão psicóticas quanto àquelas adotadas pelos ditos esquizofrênicos. Equiparar o cérebro à mente, por exemplo, se não é um delírio é, no mínimo, uma especulação, um ato de fé. A mente, assim como parte do saber psicanalítico, é uma idéia, um conceito, uma abstração que não pode ser comprovada empiricamente em laboratório, mas que, nem por isso, deixa de provar, a todo o tempo, sua existência e seus efeitos.

A partir disso, podemos presumir que o monstro que aniquilou os personagens Jekyll e Lanyon, no romance de Stevenson, é o mesmo que tanto assusta aqueles que andam pelos corredores do hospital e que, dessa forma, gera tanta resistência à psicanálise neste contexto. Esse monstro é o estranho que nos é íntimo, é o estrangeiro que nos habita, esse monstro é o inconsciente.

Entretanto, devemos enfatizar o fato de que falar sobre a resistência e do porquê da mesma, não significa deixar de reconhecer sua importância. Freud (1905) teve a possibilidade de romper totalmente com a resistência ao tratar das histéricas de Viena por meio da hipnose e da sugestão, mas percebeu que não há como a psicanálise operar sem a presença da resistência.

[...] censuro essa técnica por ocultar de nós o entendimento do jogo de forças psíquico; ela não nos permite, por exemplo, identificar a resistência com que os doentes se apegam a sua doença, chegando em função disso a lutar contra sua própria recuperação; e é somente a resistência que nos possibilita compreender seu comportamento na vida. (Freud, 1905, p. 247).

Ainda em relação à resistência, Freud (1904) nos informa sobre a relação existente entre a resistência e o material recalcado. "Quanto às idéias postas de lado sob toda sorte de pretextos [...], elas são derivadas das formações psíquicas recalçadas, [...] como deturpações delas provocadas pela resistência e sua reprodução". (Freud, p.238)

Atrelado a isso, não podemos nos esquecer que, estando atento ao fenômeno da resistência, Freud (1916) engendrou um dos conceitos fundamentais da psicanálise - a transferência. Vejamos como isso se deu.

A transferência como expressão da resistência

No tratamento das neuroses denominadas, no início de sua obra, de neuroses de transferência, Freud percebeu que, após um período de tempo, os pacientes começavam a se comportar de maneira muito peculiar em relação ao analista. Assim, o paciente "que deveria não desejar outra coisa senão encontrar uma saída para seus penosos conflitos, desenvolvia especial interesse pela pessoa do médico." (Freud, 1916, p. 441)

Freud (1916) ainda nos assegura de que, nessas condições, a análise apresenta significativos progressos e, com isso, as associações e o material mnêmico, apresentado durante as sessões, aumentam em quantidade e assertividade. As interpretações são uma surpresa para o analista que observa com deleite o paciente aceitando todas as inovações psicológicas que o tratamento pode-lhe oferecer.

Entretanto, como afirma Freud (1916/1996, p. 442), "[...] um dia, nuvens aparecem, [...] surgem dificuldades no tratamento; o paciente declara que nada mais lhe acode à mente" e não obedece mais às instruções que lhe foram dadas e a associação livre parece cessar. O paciente passa a comporta-se como se estivesse fora do tratamento e, apesar de estar visivelmente ocupado com algo, não compartilha com o analista o que lhe incomoda. Freud, diante de tal fenômeno, assegura-nos que esta é uma situação perigosa para o tratamento e que estamos diante de uma formidável resistência.

Tal relação estabelecida por Freud (1912/1996) entre a resistência e o fenômeno da transferência foi alvo de suas investigações no texto "A dinâmica da transferência". Neste artigo, Freud nos informa que cada indivíduo, a partir da ação combinada de sua disposição inata e das influências sofridas durante os primeiros anos de vida, desenvolve um método específico próprio para se colocar na vida erótica.

Todavia, o sentido de vida erótica, neste contexto, deve ser entendido da mesma forma ampla que a sexualidade proposta por Freud o é. Assim, a vida erótica do paciente diz das precondições para enamorar-se que o sujeito estabelece, nas pulsões que o satisfazem e nos objetos que determina para si mesmo no decurso da mesma. Isso, por sua vez, produz o que Freud (1912/1996, p.111) descreve como "um clichê estereotípico constantemente repetido [...] no decorrer da vida da pessoa, na medida em que as circunstâncias externas e a natureza dos objetos amorosos [...] permitam, e que decerto não é inteiramente incapaz de mudar, frente as experiências recentes. (Freud, 1912/1996, p. 111)

No entanto, como enfatiza Freud (1915/1996), apenas uma parte dos impulsos que determinam a vida erótica passou pelo processo de desenvolvimento psíquico. Esta parte está dirigida para a realidade e encontra-se à disposição da personalidade consciente fazendo parte dela. A outra parte dos impulsos libidinais, por sua vez, foi retida no curso do desenvolvimento e mantida afastada da personalidade consciente e da realidade sendo, com isso, impedida de expansão ulterior - exceto na fantasia - e permanecendo totalmente inconsciente.

Sendo assim, é perfeitamente normal e inteligível que uma catexia que se acha pronta por antecipação, dirija-se também para a figura do analista. Dessa forma, de acordo com Freud (1912, p. 112) "essa catexia recorrerá a protótipos, ligar-se-á a um dos clichês estereotípicos [...] ou, para colocar a situação de outra maneira, a catexia incluirá o médico numa das séries psíquicas que o paciente já formou". Falando de outro modo, devemos ter em mente que essa transferência foi precisamente estabelecida não apenas pelas idéias conscientes, mas também por aquelas que são inconscientes.

Em resumo, Freud (1916/1996) nos diz que a transferência de intensos sentimentos para o analista é a causa para o entrave que se coloca após um tremendo momento de júbilo no tratamento. A transferência, no entanto, não se justifica nem pela postura do analista, nem pela situação que se criou durante o tratamento. Segundo o autor, esses sentimentos, agora dirigidos ao médico, vêm de outro lugar, já estavam preparados no paciente a apenas vem à tona na situação analítica.

Além disso, Freud (1916), sempre atento aos fenômenos da vida cotidiana, ressalta que a transferência também ocorre fora de uma psicanálise, pois deve ser atribuída à própria neurose. Entretanto, não podemos deixar de ressaltar que, apesar de se fazer notar em outros lugares, a transferência só é escutada e tratada no dispositivo analítico.

Assim, podemos inferir que, no contexto hospitalar, a transferência não é exclusiva da relação paciente e analista, mas também se faz presente nas outras relações que se estabelecem neste local. Balint (2007), sempre atento à dinâmica da relação médico/paciente, após uma extensa pesquisa realizada na clínica onde trabalhava, chegou à conclusão que o médico prescreve a si mesmo. Ou seja, o autor constatou nos atendimentos feitos na clínica geral que não importava apenas o medicamento em si, mas a atmosfera na qual a substância era administrada. Em nossa prática isso pode ser percebido através de situações em que pacientes criam um forte vínculo com um membro da equipe em especial.

"Doutor, estava com muita dor de cabeça e vontade de vomitar, mas foi só você chegar que eu me sinto melhor. Acho que vou levar o senhor para casa; assim não passo mal nunca mais - diz uma paciente ao médico que acabara de chegar em seu leito." Essa foi a fala de uma paciente cujo quadro clínico sempre apresentava uma notável melhora durante o plantão de um determinado médico.

Esse fato tão corriqueiro na relação médico paciente parece encontrar sua explicação na seguinte passagem retirada de uma conferência de Freud (1996 [1916]) intitulada "Transferência". Nesta palestra, ministrada a um público leigo sobre os

fundamentos da Psicanálise, o autor nos chama a atenção para o fato de que algumas pacientes afirmavam que a melhora de seu quadro justificava-se por terem encontrado algo que já procuravam há algum tempo - o amor. Para o autor, portanto, seria o amor que possibilitava a essas mulheres comunicar seus pensamentos mais profundos ao médico que as escutava. Podemos pensar a partir disso, portanto, que a transferência não é apenas uma forma de expressão da resistência, mas também o motor do tratamento analítico.

Todavia, nesta mesma conferência, Freud (1996 [1916]) afirma que não só sentimentos afetuosos permeiam a relação analista/paciente. Sentimentos hostis também entram em jogo, e não é devido a sua tonalidade agressiva que os mesmos deixam de se configurar como uma forma de manifestação da transferência.

Os sentimentos hostis indicam, tal qual os afetuosos, haver um vínculo afetivo, da mesma forma como o desafio, tanto quanto a obediência, significa dependência. [...] os sentimentos hostis para com o médico merecem ser chamados de transferência, pois a situação, no tratamento, com muita razão não proporciona qualquer fundamento para sua origem; essa inevitável visão da transferência negativa nos assegura, portanto, que não estivemos equivocados em nosso julgamento acerca da transferência positiva ou afetuosa. (Freud, 1996 [1916], p. 444)

No hospital "*os sentimentos ficam a flor da pele*", como disse uma paciente ou, no extremo oposto, é onde "*tudo acontece tão rápido que nem os sentimentos estão preparados*". Assim, afetos de amor e de hostilidade estão a todo o tempo presentes nas relações que ali se estabelecem.

"*Menina, um dia você vai entender o que estou dizendo. Você é ainda muito criança. Quando te vi pela primeira vez pensei que você tinha uns quatorze anos*". - diz uma paciente a uma jovem estagiária do serviço de psicologia.

"*Não agüento mais a paciente do leito 5. Toda vez que vou lá ela grita, me xinga e, agora há pouco, quase me bateu*" - reclama uma técnica cansada do comportamento de uma paciente que estava na UTI do hospital há algum tempo e que, "sem maiores explicações", começou a ficar agressiva.

No segundo caso, por exemplo, foi interessante escutar a paciente, após o incidente, dizer que a técnica em questão parecia com uma vizinha que era muito abusada.

"Ela chega aqui me furando, querendo me tocar, me dar banho e dizendo a hora que tenho que comer." Com isso, foi necessário mostrar para a técnica que tal atitude dificilmente seria direcionada a ela. Tal intervenção justifica-se já que a hostilidade da equipe em relação a um paciente pode ser muito danosa para o mesmo.

Com isso, podemos pensar que a resistência à psicanálise no âmbito hospitalar tenha a mesma importância e função que Freud (1912) detectou no início de sua teoria para o tratamento das neuroses. Afinal, não podemos nos esquecer que a transferência, no tratamento analítico, aparece, desde o início, como a arma mais forte da resistência. Assim, "podemos concluir que a intensidade e persistência da transferência constituem efeito e expressão da resistência". (Freud, *ibid.*, p. 116).

Além disso, Freud (1916) nos assegura de que a transferência está presente desde o começo do tratamento e, por algum tempo, é o mais poderoso móvel de seu progresso e a nós é impossível ceder às exigências do paciente, decorrentes da transferência. Portanto, seria um absurdo se rejeitássemos a transferência de modo indelicado por estarmos indignados por seu teor.

Dessa forma, sabendo que a transferência se coloca, a princípio, como uma forma de resistência, mas que só a partir dela podemos operar, a questão que se coloca, conseqüentemente, é como transformar a resistência em uma aliada e não em um obstáculo para a *práxis* da psicanálise no hospital.

Lacan (1964), retomando Freud, também trata a transferência como uma forma de manifestação da resistência. Aliás, dirá que a mesma ocorre quando há um fechamento do inconsciente. Segundo o autor, o inconsciente abre e fecha em uma pulsação temporal, e que, por vezes, interrompe sua comunicação.

A partir disso, Lacan (1964) condena um equivocado manejo da transferência, comumente adotado por muitos psicanalistas, que tendem a achar que em determinado momento a transferência está travando o processo analítico e que, com isso, o paciente estaria resistindo ao tratamento.

Ora, que a transferência é uma forma de resistência que possibilita o processo, Freud (1912) já havia nos avisado. Então, porque colocarmos como entrave do tratamento a resistência do paciente? O paciente resiste – isto é fato. Assim, Jorge e Ferreira (2005) nos dizem que, quando Lacan afirma que a resistência é sempre do analista, não está negando a resistência por parte do paciente. Está apenas sublinhando que dar ouvidos exclusivamente à resistência significa não levar em conta o fato de que o inconsciente insiste, é não apostar no

retorno do recalçado. Ou seja, agindo desta forma, o analista não se atém ao discurso do paciente de forma flutuante e isso sim seria resistência - resistência por parte do analista ao inconsciente. Assim, se a resistência por parte do paciente faz parte do processo e é, inclusive, pré-requisito para a instalação da transferência – motor do tratamento -, a resistência por parte do analista é prejudicial e gera efeitos devastadores para a análise.

Além disso, é importante enfatizarmos que Lacan (1964) problematizará conceitos trabalhados por Freud como transferência positiva, transferência negativa e ambivalência. Para o autor, a transferência - manifestando-se de forma positiva, negativa ou ambivalente – estará sempre vinculada a uma suposição de saber. Expliquemo-nos.

“Quando alguém procura um analista, é porque subtende que este detém um saber sobre aquilo que lhe intriga, aquilo que lhe causa sofrimento, aquilo que lhe escapa a compreensão.” (Maurano, 2006a).

Na cena hospitalar, isso pode se dar, por exemplo, quando um médico pede um parecer ao psicanalista, porque acha que o que acomete seu paciente é *“algo de fundo emocional”*, ou quando uma paciente infartada diz: *“Meus irmão querem que eu olhe a minha mãe que tem Alzheimer só porque sou viúva e meus filhos estão crescidos e são independentes. Venho engolindo isso há um bom tempo. Amo minha mãe e me sinto culpada por não querer mais ficar com ela. É muita pressão. Ai eu briguei com todo mundo. Explodi. Será que isso tem a ver com meu infarto?”*

Em ambos os casos podemos notar uma suposição de saber dirigida ao analista. No primeiro exemplo, o médico tendo feito os exames possíveis, tendo prescrito todos os medicamento que conhece, não consegue descobrir a razão pela qual o paciente não melhora e, por isso, chega à conclusão de que é algo emocional e, conseqüentemente, que quem sabe sobre isso é o analista. Na segunda situação, por sua vez, é a paciente que direciona ao analista seu sintoma – o infarto – como um enigma a ser decifrado.

Assim, como aponta Maurano (2006a, p. 27), esse alguém – aqui representado pelo analista – a quem é creditado um saber, é o que Lacan chamou de o grande Outro. É esse Outro que cremos possuir a garantia de nossa felicidade e que guardaria, como um segredo, a verdade última sobre nós. “É essa suposição de um saber no Outro que Lacan localiza como pivô do deslocamento da transferência, via pela qual o analista vem encarnar a função de sujeito Suposto Saber”.

Dessa forma, diante de um sintoma que até então fora uma eficaz solução de compromisso, mas que agora passa a trazer mais danos do que ganhos – “Explodi!”- o

analista, então, é procurado. Será, portanto, neste contexto em que a transferência virá a ocupar o lugar de sintoma e estará condicionada a pretensão de um saber suposto que possa, por sua vez, fazer surgir um saber do sujeito que virá cobrir o real do trauma. (Maurano, 2006a).

No entanto, enquanto o médico, obedecendo à lógica do discurso da ciência, realmente sabe sobre o seu paciente – pelo menos até que se de conta do contrário –, o analista efetivamente não sabe sobre o sujeito que lhe procura.

Diante disso, terá o analista que sustentar esse lugar de sujeito suposto saber eternamente? Se não, qual é o lugar que o analista efetivamente deve ocupar na transferência? As repostas para essas perguntas parecem se relacionar com a ética da psicanálise. Afinal, “[...] o caráter propriamente utilitário da psicanálise não pode ser abordado rigorosamente, nem é passível de ser bem apreendido, se não se explicita qual é sua direção ética.” (Maurano, 2006b, p.7).

Para nós, então, começa a ficar cada vez mais claro que somente a ética que direciona a ação do analista, poderá nos indicar o lugar que o mesmo deve ocupar na transferência - seja no atendimento dos pacientes no *setting analítico* tradicional, seja na cena institucional. Entretanto, falta-nos tempo para abordarmos com cuidado tal questão. Façamos uma pausa, coloquemos reticências e deixemos aqui uma provocação, um vislumbre para novas articulações e para tantos outros desafios que a clínica psicanalítica no contexto hospitalar tem a nos oferecer.

Referências

BRANDÃO, M.L. *Psicofisiologia: As bases fisiológicas do comportamento*. São Paulo: Atheneu, 2001.

FREUD, S. Uma dificuldade no caminho da psicanálise. (1917). In: _____. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1976. v. 18.

_____. A dinâmica da transferência. (1912). In: _____. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1996. v.12.

_____. O estranho. (1919). In: _____. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1976. v. 16.

- _____. As resistências à psicanálise. (1925). In: _____. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1976. v. 19.
- _____. Parapraxias (1915). In: _____. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1996. v.15.
- _____. Escritores Criativos e Devaneios. (1907). In: _____. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1976. v. 9
- HERCULANO-HOUZEL, S. *O Cérebro em Transformação*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2005.
- HERCULANO-HOUZEL, S. O Cérebro Homossexual. In: *Viver Mente e Cérebro*. São Paulo: Duetto Editorial, v.14, n.165, p.46-51, out. 2006.
- JORGE, M.A.; FERREIRA, N.P. *Lacan, o grande Freudiano*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005.
- KEHL, M.R. *Sobre ética e psicanálise*. São Paulo: Companhia das letras, 2002.
- LACAN, J. *O seminário – livro 11 os quatro conceitos fundamentais da psicanálise* (1964). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.
- _____. A ciência e a verdade. (1965). In: _____. *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998. p.869-892.
- MAURANO, D. *A transferência*. Rio de Janeiro. Jorge Zahar Editor, 2006a.
- MAURANO, D. *Para que serve a psicanálise?* Rio de Janeiro. Jorge Zahar Editor, 2006b.
- MEZÊNCIO, M.S. Metodologia e pesquisa em psicanálise: uma questão. In: *Psicologia em Revista, Belo Horizonte*, v. 10, n.15, 2004. p.104-113.
- MILNER, J.C. O doutrinário de ciência. In: _____. MILNER, J.C. *A obra clara: Lacan, a ciência, a filosofia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996. p. 28-62.
- ROUDINESCO, E. *Por que a psicanálise?* Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.
- SABINO, F. *Martine Seco*. São Paulo: Editora Ática, 2006.
- STEVENSON, R.L. *O médico e o monstro*. São Paulo: Martin Claret, 2000.

THE DOCTOR, THE ANALYST AND THE MONSTER

ABSTRACT:

The 90's of the 20th century is famous for the great advances in the studies concerning the relations between the brain and the human behavior with the so called neurosciences. The advances in the mental health field in this decade can not be denied. On the other hand, we live

in times in which a neuromania has been established and offers quick and too practical answers to highly complexed issues. Therefore, in this context of convenient answers to human suffering, it's expected that psychoanalysis starts been questioned as far as its effectiveness is concerned, specially in a hospital – the land of scientific progress. Thus, with basis on the analysis of the novel *The Strange Case of Dr Jekyll and Mr Hide* by Robert Louis Stevenson we can notice that the resistance against psychoanalysis is more emotional than intellectual, once the discovery of the unconscious can be seen as a narcissistic wound in the ego of modern men, who, by he way, is no longer the owner of its own house. However, we can not talk about the resistance in psychoanalysis without mentioning its importance. After all, it was through the concept of resistance that Freud developed what transference is and its importance to the psychoanalytical process.

KEYWORDS: Psychoanalysis. Unconscious. Resistance. Transference.

LE MÉDICIN, L' ANALYSTE ET LE MONSTRE

RÉSUMÉ :

Les années 90 du XX^{ème} siècle ont été marquées par un grand avance en ce qui concerne les études de la relation entre les cervaux et les comportements humains par suite du surgiment des neurosciences. On ne peut pas dénier que ces avances-là sont importants et ont apporté des significatifs bénéfiques au champ de la santé mentale. D'autre part, on est en train de vivre un temps où une sorte de *neuromanie*¹ règne souveraine et essaie de donner des réponses abrevées et pratiques, malgré être contingenciales, pour des questions de haute complexité. Ainsi, dans ce sénaire de réponses confortablement immédiates, il est inévitable que l'efficacité de la Psychanalyse soit questionnée et, dans l'hôpital – domaine du progrès médical-scientifique – cette résistance se montre encore plus évidente. Alors, par l'analyse du roman *Le Médecin et le Montre* de Robert Louis Stevenson, on observe que cette résistance n'a pas de caractère intellectuel, mais affectif, vu que la découverte de l'inconscient freudien a été une blessure infligée au narcissisme de l'homme moderne qui ne s'aperçoit plus comme le seigneur de sa maison. Cependant, parler de la résistance dans la Psychanalyse demande qu'on considère son importance auparavant. Cela se justifie, c'était àtravers la résistance que Freud est arrivé à l'engine du travail analytique – la transference.

MOTS-CLÉS: Psychanalyse. Inconscient. Résistance. Transference.

Recebido em 29/11/2010

Aprovado em 22/04/2011

©2011 *Psicanálise & Barroco em revista*
www.psicanaliseebarroco.pro.br
Núcleo de Estudos e Pesquisa em Subjetividade e Cultura – UFJF/CNPq
Programa de Pós-Graduação em Memória Social – UNIRIO.
Memória, Subjetividade e Criação.
www.memoriasocial.pro.br/proposta-area.php
revista@psicanaliseebarroco.pro.br www.psicanaliseebarroco.pro.br/revista

DON JUAN E A IMPOSSÍVEL ÚLTIMA PÁGINA

*Danielle Assis de Souza**

RESUMO:

Encontra-se neste artigo uma produção de saber que aborda o homem histérico, fazendo uso da figura sedutora de Don Juan. É importante ressaltar o narcisismo como característica marcante do homem histriônico, abordando também a castração, a qual coloca em cena sua falta e a do outro. Resistindo à frustração imposta pela realidade, o histérico só encontra a sua satisfação sem limites através da fantasia de completude.

PALAVRAS-CHAVE: Homem histérico. Don juanismo. Narcisismo. Amor. Fantasia de completude.

* Psicóloga graduada pelo CES-JF. Pós-graduada em *Psicanálise: Subjetividade e Cultura* pela UFJF. Especializanda em *Psicodrama Nível 1* pela SOBRAP- JF, FEBRAP. Atualmente é Psicóloga Clínica da SOBRAP-JF. (32) 91343434. E-mail: danyassisbr@yahoo.com.br

*“Eu quero amar, amar perdidamente!
Amar só por amar: Aqui... Além...
Mais Este e Aquele, o Outro e toda a gente...
Amar! Amar! E não amar ninguém!”
Florabela Espanca*

A histeria é um tipo clínico de neurose que apresenta grande plasticidade na manifestação dos sintomas. Sua originalidade consiste no fato de os conflitos psíquicos inconscientes se exprimirem de maneira teatral e sob a forma de simbolizações através de sintomas localizados no corpo. Na atualidade, ainda observamos o retorno dos sintomas apresentados na época de Freud e outros com novas roupagens, mais sintonizados com nosso marco cultural.

Suscitando um desejo de saber sobre o enigma, a histeria marca a fundação da psicanálise por Freud. É mais comum em mulheres pelo percurso que a mulher tem que fazer rumo ao objeto sexual, que, devido à falta do pênis, é mais complexo, indireto e mais difícil que nos homens.

Contudo, os homens são, com mais frequência do que reconhecemos, histéricos. Observamos, na atualidade, a acentuada presença da histeria masculina, como no caso do don juanismo, tema deste artigo.

Como sabemos, a castração simbólica realizada pelo pai permitirá ao filho tornar-se um ser sexuado e com desejos próprios. Dessa forma, o sujeito desejante é aquele que se deixa marcar sob a barra da castração como falta simbólica de um objeto imaginário que traria a ilusão de plenitude.

Do mesmo modo como a função paterna ocorre na problemática histérica, ela também o faz na estrutura obsessiva, perversa e psicótica, a função paterna é insuficiente. Uma vez que o pai não rompeu a díade mãe-filho, o histérico torna-se o falo da mãe, o desejo do desejo da mãe. Por não conseguir separar-se da mãe, o histérico tenta, regressivamente, voltar a esta díade narcisista.

É importante ressaltar que o objeto de amor do histérico é homossexual e abordado por identificação a um sujeito desejante, cujo objeto está em posição terceira, ou seja, ama-se por procuração. Tendo em vista essa divisão, o histérico banca o homem diante do amor do pai.

No Don Juanismo, nenhuma mulher consegue equivaler ao objeto de desejo do pai. Assim, na busca da figura materna, há, portanto uma busca de definição do pai, do

masculino. A obsessão em possuir a mãe remete diretamente o desejo de desvendar por meio dela a identidade da figura paterna, para de tal modo, identificar-se com seu significante masculino. Portanto, a fixação na mãe consistiria na verdade em uma fixação no pai, tentativa de apossar-se da mãe enquanto elemento por excelência que define e garante a virilidade paterna (Trevisan, 1998).

Segundo Trevisan (1998), a constante mudança de parceiras seria na verdade um gesto de inflação fálica com a finalidade de afirmar a si próprio uma virilidade ameaçada por pulsões homossexuais. Os histéricos erram de carne em carne na busca de alguém com quem se identificar, inscrevendo em seu corpo ou em sua conduta os efeitos e os fracassos simbólicos. A questão que o histérico formula estruturalmente situa-se no nível do ser: ele se questiona acerca do que ele é: homem ou mulher, sujeito ou objeto. O histérico, como o Don Juan aqui falado, busca saber sobre o que é um homem.

Lacan (1969-1970/1992), no *Seminário XVII*, instaura uma nova forma de entender o laço social: o discurso histérico, aquele demandado pelo sujeito da interrogação que faz o mestre não apenas querer saber, mas, acima de tudo, produzir um saber. Na histeria, o desejo é sempre insatisfeito, o histérico recusa o gozo para manter o desejo insatisfeito com o gozo da privação.

O histérico pede ao Outro que lhe dê esse saber, mas a resposta não dura muito tempo, pois o desejo é sempre insatisfeito. Assim, quando o Outro lhe dá o saber, o sujeito não o quer mais, abandona-o para não se satisfazer de alguma forma. Há então, o pedido e a recusa, a idealização e a desvalorização. O recalque torna-se o mecanismo de defesa que o histérico encontra para não saber do seu desejo. Seduz e foge, colocando o Outro diante de um querer desejar, querer saber sobre o enigma, castrando o mestre que ele mesmo elegeu, mostrando que ele não é tão mestre assim.

Quinet (2005) elucida que, na histeria, em relação ao desejo do Outro, há o oferecimento de saber e o furto como objeto de desejo, o histérico: “se oferece e se guarda, oferece e se furta, provoca e escapole” (Quinet, 2005, p.113).

O homem histérico é um homem “fraco”, que não acredita que pode, sentindo-se vitimizado, queixoso, insatisfeito e abandonado. É, por estrutura, bipolar, sujeito de puro desejo que desliza de objeto em objeto (o que se denomina polo maníaco) a objeto de uso do Outro, sentindo-se resto, lixo, abandonado, largado pelo amor do Outro (o que se denomina polo melancólico).

Os elementos que constituem a sintomatologia histérica masculina podem ser descritos como a exibição, a identificação do objeto da ciência sob o modo da ironia trágica, a incapacidade de amar, o sadismo inconsciente do ato sexual, a fascinação pela morte e o desprezo pelas mulheres (Winter, 2001). Don Juan exerce um fascínio sobre as mulheres, contudo, sua obstinação é pela conquista desprezando o objeto. Apresenta assim, uma postura contraditória: despreza e procura a figura da mulher.

Os histéricos são caracterizados como narcisistas, sedutores, amantes intensos e inconstantes (mesmo sofrendo nas relações sexuais) e com um grau variável de homossexualismo e masturbação (Nasio, 1991).

De acordo com Dor (1991), o exibicionismo constitui uma manifestação perversa, frequentemente mobilizada pelo homem histriônico. O fazer parecer, sustentando-se pelo olhar do outro, é então aquilo através do que o sujeito pode gozar fantasmaticamente o juízo que supõe desaprovador ou hostil a seu respeito.

O histérico é um ser insatisfeito, está à mercê do outro. Ele está em recusa do desejo. A cada mulher ele é obrigado a dar exatamente o que ela reclama: ele não tem o direito de errar. Sua pretensa sedução é a docilidade (Winter, 2001).

O sujeito experimenta o desejo como desejo do Outro e, devido a isso, espera ser recompensado por ele. Assim, na histeria, a demanda é sempre ao Outro. O histérico busca ter, receber o amor. Porém, por não conseguir uma plena identificação com o objeto de desejo do Outro, o indivíduo histérico não se sente amado como gostaria, desvalorizando-se e, conseqüentemente, permanecendo insatisfeito. O desejo de aparecer, o desejo de querer agradar é uma demanda de amor e reconhecimento. Isto explica, na histeria masculina, esta tendência essencial à sedução que se constitui como o suporte privilegiado de uma negociação de amor. A fim de ser amado por todos, o homem histérico oferece seu amor sem se poupar. Contudo, o histérico é incapaz de engajar além da sedução, uma vez que não pode renunciar a ninguém, importa-lhe, antes de tudo, receber o amor de todos. Querer ser amado por todos é, sobretudo, não perder nenhum objeto de amor. Encontramos aí um dos componentes importantes da histeria: a insatisfação (Dor, 1991).

Neste contexto, Mezan (1993) esclarece que Don Juan resiste à frustração imposta pela realidade, pois, nesta realidade, o que acontece é que o sedutor conquista e abandona em busca da impossível última página, a qual se afasta em um ritmo muito superior ao do andarilho que persegue. Cada conquista, para ele, é a primeira de uma série que recomeça: “afinal o histérico adora o desencontro que alimenta sua busca voraz de novos

encontros” (Santos, 2008, p. 53). Don Juan não goza com uma mulher a mais inscrita na lista, mas sim com a derrota, podendo-se dizer que cada uma é uma a menos. Os nomes inscritos são nomes de cadáveres. O histérico conhece apenas dois tempos: o passado, que é a realidade, e o futuro, que é o sonho (Winter, 2001).

Mezan (1993) explica que o amor que Don Juan oferece às mulheres é algo que se esgota no instante da conquista, sem jamais ter continuidade, e a reiteração incessante do mesmo gesto conquistador é uma necessidade intrínseca. Don Juan via uma mulher e a amava (vê-la e amá-la como uma só coisa). Don Juan fascina, é um furacão libidinal que não deixa intacto nada em que toca, ele quer deixar sua marca. Mesmo que se relacione sexualmente muito, este homem não transita no que se chamaria de “encontro” com o outro. Pode-se assim dizer que o que importa para este conquistador não é chegar ao ato sexual em si, mas à conquista, sentir que a mulher eleita está sucumbida aos seus pés. É uma relação fugaz, efêmera, sem nenhum compromisso de continuidade. Ele quer alistá-las, não quer sequência, não há cobrança de compromisso. Conquistar é um triunfo para ele, que quer sentir seguro de seu poder dominando as mulheres com seus encantos. O prazer dele não é possuir as mulheres, e sim a sedução delas. O narcisismo tem a propriedade de idealizar seus objetos, de neles projetar uma luz que os faz aparecer como perfeitos à própria imagem do ideal de perfeição que sustenta a vibração narcísica. O desejo de Don Juan enobrece as mulheres e daí nasce o efeito sedutor, porque este desejo as torna diferentes do que eram, até um momento atrás, a seus próprios olhos. Então, o jogo da sedução se enraíza em uma reduplicação do narcisismo tanto do agente quanto do objeto sexual. Don Juan idealiza as mulheres e as elogia de tal forma que sua própria paixão é um gesto de narcisização. Ele quer realizar o desejo das mulheres que cobiça e realizar-se na realização deste desejo, a fim de cumprir seus fins inconscientes e manter um mínimo de equilíbrio narcísico (Mezan, 1993). Na histeria masculina, há exibição de dons e posses. O histérico coloca a parceira como objeto fálico para fazer inveja, exibindo-se narcisicamente ao universo masculino. O don juanismo é uma demonstração de potência, prova de virilidade para os outros homens. A mulher como troféu permite sustentar a rivalidade com os outros homens, aqueles que ele está certo de possuírem o falo.

Na histeria sobra, ato e falta pensamento, se faz para depois pensar no que se fez, sendo que o tempo de compreender é pequeno, pois, o histérico recusa saber sobre a castração, sobre o mal-estar. Mezan (1993) esclarece que, uma vez que o sedutor não se altera quando seduz, o seduzido inscreve a cena em sua memória. A caça carregará para sempre a

falta que advém da sua derrota. O seduzido é alguém que se torna portador de um “a menos”. O histérico oferece o corpo para que o Outro goze. Sabe que é responsável por esta sedução, que participa da cena, pois faz o outro desejar, mas a culpa do sofrimento é sempre do Outro.

O que está em jogo na sedução é a captura do outro, através do auto-oferecimento como único e impossível objeto, através da promessa de ser tudo para o outro e que o outro será tudo para o sedutor. Mas tal reparação é impossível, tanto de um lado como de outro, visto que ninguém preenche o outro, e a realidade é algo que vai demonstrar falhas, algo sempre vai faltar. O sedutor busca, no subjugar o seduzido, a sua própria alma, mas de maneira tal que perde a sua e a do outro (Mezan, 1993).

Seduzir é tornar-se senhor do desejo do outro, para proibir-se de ser desejante e proibir a si próprio o desejo, porque este desejo seria uma falha. Ser seduzido é deixar-se escravizar ao desejo do outro para não precisar desejar mais nada. (Bertrand, apud Mezan, 1993, p.41).

Temos o conhecimento de que o amor leva em consideração tanto o sentimento de ternura quanto o da realização da corrente sensual (Freud, 1912). Dessa forma, um comportamento “normal”¹ seria aquele onde se ama e se deseja a mesma pessoa, aceitando a frustração da falta que é constitucional a todos nós. Todo encontro é um encontro faltoso, é um reencontro. E todo reencontro é também faltoso. Assim, a dificuldade amorosa no don juanismo consiste em amar e desejar a mesma pessoa, remetendo ao seu desejo incestuoso pela mãe, recusando-se à posição de pai, de representar o desejo do pai por sua esposa.

Kepler (1994) destaca que homens e mulheres pensam que se relacionam entre si, quando, na verdade, se relacionam com o falo, com o que falta. Esclarece que, diante da impossibilidade de complementação entre os sexos (a busca dessa relação sempre resulta em um encontro faltoso), o homem apela para a fantasia. Torna a mulher objeto de sua fantasia e, com essa estratégia, procura driblar a falta de unidade buscada. A angústia do sedutor procede o desejo e é expressa através do excesso. Buscando sempre um novo objeto a fim de tentar tamponar a falta, Don Juan encontra-se fixado na mãe e escreve em seus atos a busca pela satisfação primordial, manifestada pela fantasia de completude, na procura do objeto ideal, de plena identificação. Idealiza por não querer chegar ao furo, a incompletude do outro. Para manter o desejo enigmático, ou idealiza o objeto, ou se identifica ao nível imaginário com um

¹ FREUD, S. Sobre a tendência universal à depreciação na esfera do amor. (1912) In: *Edição Standart Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: v.11, p.174, Imago, 1970.

eu - ideal. Sabemos que a satisfação é sempre parcial e que o desejo não cessa. A satisfação almejada pelo sedutor não existe, uma vez que todos os objetos são faltantes, não existe plenitude. Ainda que o objeto cause desejo, quem mantém o desejo é a fantasia em relação a esse objeto, pois o que o objeto assinala é uma falta. O Outro da demanda não existe, pois o Outro é um ser-em-falta, que aponta para a falta da totalidade. Assim, não existe a satisfação do desejo na realidade, todo gozo é insatisfeito; nada que alguém possa querer é suficiente para satisfazer o desejo. É necessário que haja uma falta para que haja desejo, pois o desejo é sempre desejo de um objeto perdido. Se o mundo fosse completo, as pessoas não teriam desejos. O amor é falho e o desejo só funciona em relação a essa falha. Por conseguinte, se o que falta ao amante o amado não tem para oferecer, só restam duas saídas para o sujeito no amor: desejar ou gozar com o sofrimento.

Lejarraga (2002) enfatiza que “o amor implica uma experiência de decepção, de sentir na própria carne a impossibilidade de viver em êxtase ou de atingir a plenitude, narcísica” (Lejarraga, p.101, 2002).

Qualquer relacionamento passa jogo de projeções, em que vemos naquele que nos atrai o que está em nós, o que faz parte de nossa história. O encontro com o objeto é, na verdade, o reencontro.

Consequentemente, quanto mais neurótico for o sujeito, mais o momento atual está contaminado por suas distorções e pela necessidade urgente de curar as feridas ou satisfazer os desejos, oriundos de sua infância. Para amar, é preciso saber primeiro quem se é, pois, quem não percebe a si mesmo não percebe o outro. Assim, quando o sujeito está com seus conflitos resolvidos, projeta menos, olha o objeto amoroso como ele é.

Enquanto não superarmos a ânsia do amor sem limites, não podemos crescer emocionalmente. Enquanto não atravessarmos a dor de nossa própria solidão, continuaremos a nos buscar em outras metades. Para viver a dois, antes, é necessário ser um.

(Poema atribuído a Fernando Pessoa)

O amor tem a força de ver com maior clareza e maior profundidade, permite enxergar o outro e amar a sua pessoa, aceitando as imperfeições inerentes a todos os seres humanos, respeitando o valor pessoal de cada um; amamos as pessoas apesar e até por que.

A solidão acaba por oferecer, no don juanismo, um gozo solitário, autista, sendo a mulher denegada enquanto objeto de amor. Como a satisfação sem limites só é

encontrada através da fantasia, ele vive seus dias fantasiando o futuro, seu sonho de completude: “a impossível última página”.

Rilke nos afirma que o amor consiste nisto: “duas solidões que se protegem, se tocam e se acolhem” (Rilke, p.45, 1995). Solidão falada como palavra que se refere ao vazio, à falta.

Don Juan é um errante no amor, uma vez que amar remete à castração (um não terá e não será o que falta ao outro), faz defrontar-se com um outro desejante, distinto, com as diferenças e o respeito à alteridade.

Miller (2008) cita Lacan: “Amar, é dar o que não se tem”, que amar é reconhecer sua falta e doá-la ao outro, colocá-la no outro. Não é dar o que se tem, os bens, os presentes: é dar algo que não se possui, que vai além de si mesmo. Para isso, é necessário se assegurar de sua falta, de sua "castração", como escreveu Freud.

De tal modo, o diálogo que conduz ao amor, que dá a cada um a vontade de se arriscar, não surge da sedução e do charme, mas da coragem de nos apresentarmos por nossas falhas, feridas e perdas (Calligaris, 2009).

Quando a escolha amorosa tem seu caráter repetitivo e passa a ser um sintoma, como no caso do don juanismo, é a partir da análise, que o sujeito passa a desidentificar-se e é liberado das restrições que a repetição impunha a suas escolhas de objeto. Concluimos que a análise serve para que o sedutor descubra que sua capacidade de amar não precisa ficar sujeita às artimanhas da sedução. Também permite a conscientização de que não existe paraíso, de que todos sofremos e de que ninguém é tudo para o outro como objeto de amor (Mezan, 1993).

Contudo, a consciência não basta, temos a liberdade de escolher se assim ou de outra maneira, como sujeitos podemos decidir pelo nosso bem, ou pelo nosso mal. Encontramos aí a responsabilidade ética do desejo do sujeito. Lacan articula que a lei do amor entre os sexualmente diferentes seria o eixo de uma ética da responsabilidade pela solidão essencial de cada um (Lacan, 1998). A *ausência assimilada*² permite lidar melhor com o mal-estar, colorindo a vida é que a angústia torna-se mais suportável, encontrando alegria no que se tem, não no que se falta porque algo sempre faltará. Que se abra um furo nesse romance com a completude, pois só faltando ser é que o sujeito pode vir -a- ser.

² Termo fazendo referência ao poema Ausência de Carlos Drummond de Andrade.

Referências

- CALLIGARIS, C. *Amores e mudanças*. Disponível em: <<http://contardocalligaris.blogspot.com/2009/06/amores-e-mudancas.html>> Acesso em: 10 set. 2009, 16:30.
- DOR, J. *Estruturas e clínica psicanalítica*. Rio de Janeiro: Taurus, 1991.
- DRUMMOND, C. *Corpo*. Rio de Janeiro: Record, 2002.
- ESPANCA, F. *Sonetos Completos*. Edição com estudo crítico de José Régio. Portugal: Bertrand/Amadora, 1981.
- PESSOA, F. *Fernando Pessoa*. Disponível em: <http://pt.wikiquote.org/wiki/Fernando_Pessoa> Acesso em: 27 set. 2009, 16:30.
- FREUD, S. (1912). Sobre a tendência universal à depreciação na esfera do amor. In: *Edição Standart Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. Edição Rio de Janeiro: v.11, Imago, 1970.
- KEPLER, S. *Desejo de mulher*. Petrópolis: Vozes, 1994.
- LACAN, J. *O Seminário 17. O avesso da Psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992.
- _____. *O Seminário 23. O Sinthoma*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.
- LEJARRGA, A.L. *Paixão e ternura: Um estudo sobre a noção do amor na obra Freudiana*. Rio de Janeiro: Relume Dumará: FAPERJ, 2002.
- MILLER, J.A. *A psicanálise ensina alguma coisa sobre o amor?* Disponível em: <<http://significantess.blogspot.com/2009/11/psicanalise-ensina-algumacoisasobre-o.html>> Acesso em: 10 set. 2009, 16:00.
- MEZAN, R. *A Sombra de Don Juan e Outros Ensaio*. São Paulo: Casa do Psicólogo, 1993.
- NASIO, J.D. *A histeria*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1991.
- QUINET, A. *A lição de Charcot*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.
- RILKE, R.M. *Cartas a um jovem poeta*. Trad. Paulo Rónai. Rio de Janeiro: Editora Globo, 1995.
- SANTOS, T. *Do desejo do analista ao parceiro sinthoma*. Belo Horizonte: Curinga, v. 27, p. 51-56, 2008.
- TREVISAN, J.S. *Seis balas num buraco só: a crise do masculino*. Rio de Janeiro: Record, 1998.
- WINTER, J. P. *Os errantes da carne*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2001.

DON JUAN AND THE IMPOSSIBLE LAST PAGE

ABSTRACT:

In this article there is a production of knowledge that approaches the masculine hysteria, using the seductive figure of Don Juan for this purpose. It is important to emphasize the narcissism as an outstanding characteristic of the histrionic man, and also to approach the castration, which brings up his lack and the lack of the others. Resisting the frustration imposed by reality, the hysteric only finds satisfaction without limits through his fantasy of completeness.

KEYWORDS: Masculine hysteria. Don juanism. Narcissism. Love. Fantasy of completeness.

DON JUAN ET LA PAGE IMPOSSIBLE DERNIER

RÉSUMÉ:

Dans cet article, il y a une recherche qui aborde l'homme hystérique, en faisant l'usage de la figure séducteur de Don Juan. Il est important se rendre à l'évidence le narcissisme comme une caractéristique marquante d'homme hystérique, en abordant aussi la castration, dont mise en scène sa manque et la d'outre. Quand résiste à la frustration imposée par la réalité, l'homme hystérique seulement rencontre la sienne satisfaction sans limites à travers de la fantaisie de la complétude.

MOTS-CLÉS: Homme hystérique. Don juanisme. Narcissisme. Amour. Fantaisie de la complétude.

Recebido em 02/07/2010
Aprovado em 19/10/2010

©2011 *Psicanálise & Barroco em revista*
www.psicanaliseebarroco.pro.br
Núcleo de Estudos e Pesquisa em Subjetividade e Cultura – UFJF/CNPq
Programa de Pós-Graduação em Memória Social – UNIRIO.
Memória, Subjetividade e Criação.
www.memoriasocial.pro.br/proposta-area.php

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

A TRAJETÓRIA DE P.S. EM ANÁLISE A PARTIR DE UM SINTOMA FÍSICO E DO ASPECTO AMOROSO

*Felipe Barreto Nery Coutinho**

RESUMO:

O artigo que se segue pretende, através da exposição de um caso clínico que se deu sob minha responsabilidade enquanto analista de P.S., abordar a relação do desejo com a lei, bem como, ressaltar a problemática do aspecto amoroso e da relação de objeto existente nessa dimensão, tendo como ponto de partida uma manifestação sintomática. Dessa forma, o presente estudo fornece através de um recorte daquilo que se constituiu a trajetória da paciente em seu tratamento uma articulação, em certa medida indissociável quando se está diante da psicanálise, entre teoria e prática.

PALAVRAS-CHAVE: Amor. Angústia. Desejo. Impedimento. Objeto. Sintoma.

* Graduação em Psicologia e Especialização em Psicanálise pela Universidade Federal de Juiz de Fora; Atuação profissional como psicanalista em instituição (CPA e CAIA), bem como em consultório particular na cidade de Juiz de Fora. Endereço: José Romão Guedes 44 apt 302, Granbery, Juiz de Fora, Minas Gerais. Telefone: (32)3211-3480/8815-4214; e-mail: felipebarretojf@yahoo.com.br.

O desenrolar de seu sintoma físico

P.S. é uma mulher de 22 anos que procurou tratamento pela primeira vez no Centro de Psicologia Aplicada da Universidade Federal de Juiz de Fora em setembro de 2008 e, por procedimentos institucionais, seu caso foi por mim assumido e logo teve início. O atendimento de P.S. se deu até dezembro de 2009 quando foi interrompido por motivações pessoais acerca de seu relacionamento amoroso, mais precisamente, pelo fato de que, nesse mesmo mês, se daria a cerimônia de seu casamento.

P.S. procurou atendimento clínico motivada por um extremo incômodo em relação a um sintoma que vinha então se apresentando desde a infância, a saber, a paciente tinha uma incontinência urinária noturna que se repetia por algumas vezes ao longo da semana enquanto dormia. P.S. não apresentava qualquer problema físico que pudesse acarretar em uma disfunção orgânica dessa ordem e as várias tentativas de intervenções médicas ao longo de sua vida não obtiveram qualquer êxito no sentido de conter tal manifestação sintomática.

A paciente já convivia com esta situação desde a infância, entretanto, seu sofrimento com isso se iniciou na passagem desta fase para a adolescência a partir da possibilidade de que outras pessoas, além de seu pai e sua mãe, viessem a ter conhecimento do fato de que, à noite, isso lhe acontecia. Assim, o que se seguiu foram algumas tentativas repetidas de não deixar tornar isso público, traduzidas em ações como: não dormir na casa de colegas ou parentes, nem deixar com que alguém com esta proximidade dormisse em sua casa ou no seu quarto. Dessa maneira, uma série de ações nesse sentido assume o caráter de algo responsável por resguardar exatamente o sintoma e favorece, crescentemente, sua manutenção.

Naturalmente, com seu desenvolvimento e a subsequente entrada na vida adulta, P.S. inicia uma relação amorosa que rapidamente tomou um caráter de maior seriedade quando ela, então, fica noiva (o começo de P.S. no tratamento se dá quando seu noivado atinge dois anos desde seu início). Eis a problemática destacada pela paciente após algumas entrevistas preliminares no desenrolar de sua fala acerca do seu sintoma: “meu noivo não sabe, e mesmo se soubesse, como eu posso me casar urinando à noite na cama?”. Assim, não ao acaso, é certo aspecto da dimensão amorosa que introduz a problemática quanto a manifestação de um sintoma como esse e é por essa via que P.S. faz, então, frente à determinada manutenção desse sintoma, iniciando sua análise .

A questão fundamental elaborada pela paciente, cujo conteúdo sintetiza boa parte do que a função sintomática figura em sua existência de sujeito, aponta para onde o cerne de sua trajetória conflitante acha possibilidade de advir, ou seja, é através da articulação a respeito do sintoma que o sujeito falante fornece indícios do lugar onde o conflito se estabelece e por onde é possível resolvê-lo. Assim, a partir de um sintoma físico o tal conflito se estabelece, mais precisamente, através daquilo que ele assume, isto é - algum impedimento. Como já apontado por Freud em *Inibição, Sintoma e Angústia* (1925) e ressaltado posteriormente por Lacan ([1962] 2005, p. 18/19), “na inibição, é da paralisação do movimento que se trata [...] Estar impedido é um sintoma. Ser Inibido é um sintoma posto no museu”.

O que P.S. introduz com seu questionamento foi fundamental para o andamento de seu caso, para sua posterior entrada em análise e para o desenrolar da situação conflitante. Sua pergunta sintetiza a problemática que a função sexual assume para ela e seu conseqüente posicionamento frente ao campo social (seu noivo, seu pai, seus preceitos religiosos etc.). Para além disso, seu questionamento introduz a marca mais crua de seu desejo, ou seja, um apelo por satisfação sexual e uma certa ânsia por completude.

P.S. vem de uma família de baixa renda, é a primeira filha e a segunda criança do casal, que têm mais um menino e uma menina que ainda não entraram na adolescência. Seu irmão mais velho (aproximadamente seis anos de diferença) apresenta sérios problemas legais, e já foi preso por duas vezes. A família é evangélica e atuante, com exceção do irmão mais velho, e a religiosidade ocupa um lugar fundamental para todos, obviamente, resguardadas as diferenças.

Dessa forma, a religião fornece um sentido particular para P.S., um sentido muito próximo do que a função paterna figura para ela, a saber, a de impedimento frente a uma gama de ações que estão sempre em referência a uma norma pré-estabelecida. Não ao acaso, essas ações, que assumem um caráter do que é proibido, ganham forma a partir do seu discurso, que aponta sempre para o acesso à relação sexual, mais precisamente, ao não acesso ao coito. É àquilo que se apresenta enquanto um impedimento, enquanto uma norma, a saber, à lei, que o desejo se referencia e é a partir dela, ou melhor, de seu ultrapassamento, que o acesso ao desejo se faz possível, afinal, “a norma do desejo e a lei são uma única e mesma coisa” (Lacan, 1962/2005, p. 220).

O mito de Édipo não quer dizer nada senão isto: na origem, o desejo, como desejo do pai, e a lei são uma e a mesma coisa. A relação da lei com o desejo é tão estreita que somente a função da lei traça o caminho do desejo. O desejo, como desejo pela mãe, é idêntico à função da lei. É na medida em que proíbe esse desejo que a lei impõe o desejá-la, pois, afinal, a mãe não é, em si mesma, o objeto mais desejável (Lacan, 1962/2005, p. 121).

Eis o que a paciente põe em jogo a partir daí, a dimensão amorosa, e dessa relação com o parceiro, a falta, e a conseqüente ânsia por uma completude que supostamente se poderia ter com a entrada desse outro, mais ainda, com a consumação do ato sexual.

As limitações que lhe eram “impostas”, primeiramente pelo seu pai e, posteriormente, pelo seu noivo, eram por ela identificadas e justificadas sempre em conformidade com aquilo que constitui o discurso assumido pela crença religiosa. Indubitavelmente, o que esse discurso fornece é uma série de padrões de ação que a eles P.S. deve se referenciar. Esta é a dimensão de sua relação com o Outro e a conseqüente subordinação ao significante que decorre desse encontro. “O que busco na fala é a resposta do outro. O que me constitui como sujeito é minha pergunta. Para me fazer reconhecer pelo outro, só profiro aquilo que foi com vistas ao que será. Para encontrá-lo, chamo-o por um nome que ele deve assumir ou recusar para me responder” (Lacan, 1953/1998, p.301).

Entretanto, alguma coisa retorna, e retorna sob a forma de sintoma apontando para o sujeito toda a fragilidade e insustentabilidade que há em um caminhar nessa direção. Sua incontinência urinária noturna representava exatamente uma resposta àquilo que não cessa na tentativa de se inscrever, mais precisamente, a marca de seu desejo. Entretanto, se o sujeito não acha correspondência simbólica, ou seja, se não encontra significação a partir do aparato da linguagem fazendo com que o significante circule onde se trata de “um significante... que represente o sujeito para outro significante” (Lacan, 1960a/1998, p. 833), isso efetivamente aparecerá em um outro lugar, no caso de P.S., no real, no corpo enquanto disfunção do aparelho urinário.

Paralelamente, o que também aparecia na fala de P.S. era a queixa da existência de várias coisas que gostaria de fazer e que não fazia pelos motivos já considerados acima. As proibições impediam desde simples ações como usar calças jeans, roupas curtas, biquínis, enfeites corporais até saídas a sós com o noivo. Com o deslize significante, a paciente chega então a uma certa aproximação do que era sempre impedido através dessas

proibições e desse seu sintoma, a saber, a consumação da relação sexual (P.S. então se mantinha virgem) com o seu noivo. Aqui talvez mereça um adendo: quando a questão sexual começou a tomar lugar privilegiado em sua fala, P.S. por algumas vezes demonstrava dificuldade em nomear o ato sexual, expressar palavras como “sexo”, “transa” e outras que pudessem fazer referência ao coito. Obviamente, não é ao acaso que “nossos sujeitos ficam inibidos quando nos falamos de sua inibição” (Lacan, 1962/2005, p. 19).

Pois bem, com aproximadamente quatro meses após sua efetiva entrada no dispositivo analítico, P.S. já não se referia tanto a sua incontinência urinária, estando muitas vezes ausente de seu discurso aquilo que outrora representava um ponto fundamental de seu sofrimento. Entretanto, o que surgia por algumas vezes eram rápidos comentários de que isso não estava acontecendo com a mesma frequência.

Simultaneamente a isso, ela esboçava o início de uma intolerância quanto à ação de ceder ao seu desejo em função de um outro, ora assumido pelo pai, ora pelo noivo, ora pelos paradigmas religiosos. Isto a leva a questionar a possibilidade de mudar de igreja, para que assim pudesse satisfazer algumas vontades como o uso de acessórios corporais. P.S. questiona também as tentativas de seu noivo de lhe impor a forma que deveria agir em determinadas situações, ou mesmo, o que usar em certas ocasiões, o que a leva também a relativizar a continuidade de seu relacionamento. Porém, o aparente equívoco cometido por ela ao identificar nessas ações possibilidades de mudança reais foi fundamental para o que se seguiu posteriormente. Essas ações não vieram a se concretizar. O que estava em jogo e que P.S. se questionava era quanto ao seu lugar, ou seja, sua posição subjetiva que determinava sua ação frente ao âmbito social.

“Tenho vergonha de ficar falando isso, que bobagem! Pareço até uma criança... que obedece sempre.”. Eis a fala expressa por ela que fornece uma ponta para a fundamental compreensão da significação de seu sintoma. P.S. ocupava o lugar efetivamente de uma criança, ou melhor, seu posicionamento nas relações familiares era fundamentalmente infantil, onde aquilo que opera em última instância é o desejo do Outro, que determina o que ela pode ou não fazer, tornando visível aqui a premissa fundamental de uma análise “O desejo do homem é o desejo do Outro” (Lacan, 1960a/1998, p. 829). E ela enquanto filha quer agradar e agrada acatando, obedecendo, encerrando aquilo que constitui o seu desejo em segundo plano. E sua ação de urinar a noite? Ora, uma perfeita resposta através de uma atitude impreterivelmente infantil, a saber, uma dificuldade peculiar da criança em controlar o esfíncter, e que a leva a urinar na cama.

Pois bem, com esses questionamentos suas sessões tomaram então um outro rumo, a atenção de P.S. se volta precisamente às suas vontades que não eram então passíveis de satisfação, sobretudo devido à sua relação com a lei. Seu extremo incômodo com a questão da incontinência urinária se desloca exatamente para isso que figurava em seu universo simbólico, a lei que, por sua vez, lhe impõe limitações; limitações essas que fazem de seu desejo algo impossível de satisfação. Qual a saída?

Nessa direção, eis que a paciente, em uma sessão, retoma o conflito a partir de uma decisão que poderia representar uma mudança, uma saída para aquela situação. P.S. diz que irá se casar: “Vou me casar, já marquei a data. Estou muito feliz, de certa forma é uma coisa que quero já algum tempo, mas que ainda não dava”. A paciente aqui se refere a uma colocação profissional por parte de seu noivo e prossegue: “Vou poder ser mais livre, não vou ter que dar explicação mais de tudo que eu faço para os meus pais. Acho que vai ser minha salvação”.

Por se tratar de um novo aspecto que até então não havia objetivamente aparecido em análise, senão pelo fato de estar noiva, eu imediatamente a interroguei quanto a essa decisão: “Mas seria essa a única forma para se fazer essas coisas de que você fala?”. Meu questionamento visava, sobretudo, convidar P.S. a refletir quanto ao lugar que ela pretendia encerrar sua relação amorosa, a saber, lugar esse cuja manifestação significativa “salvação” fornece indícios quanto à problemática em questão.

Aquilo designado por “salvação” retoma o que está por trás dessa sua decisão. Para que se seja salvo é necessário estar diante de um perigo extremo, perigo que põe em jogo a continuação de uma vida, perigo este capaz de congelar, fazer faltar a ação e, portanto, ser necessária uma entrada de alguém que interceda para que essa vida tenha prosseguimento. Seu casamento assume então um outro caráter, o de uma ação no sentido de promover seu movimento de separação, usando-se do matrimônio como um instrumento capaz de fazê-la atingir um outro objetivo que não, somente, o da consumação de sua vida a dois.

Eis o que P.S. diz após esta minha intervenção trazendo um dado imprescindível e novo ao tratamento: “pois é, tem uma outra coisa... me casando, vou poder namorar mais tranqüila, ficar mais com meu noivo sem ninguém falar nada. E você sabe, eles ficam me vigiando. Perante a igreja, o que a gente faz é pecado, não pode.” Um “ah... é?” bastou para que a paciente prosseguisse: “a gente vem fazendo algumas vezes... bom, você sabe... aquilo... sexo! Pronto, falei!”.

Na sessão seguinte, não por acaso, algo de uma resistência ao tratamento se coloca, P.S. diz que está bem, que não sabe o que falar e que isso quase a fez não ir àquela sessão. Ela retoma algo que já não era mais mencionado com tanta frequência: sua incontinência urinária noturna, aquilo que primeiramente se constituía seu sintoma mais precioso. Porém, o que ela ressalta é exatamente a sua ausência, ou seja, que já há algum tempo isso não acontecia mais, e que nem mesmo se lembrava disto. Paralelamente, ela introduz sua euforia por estar com a data do casamento marcada, o que lhe dava algumas boas expectativas. Diante dessa dimensão, a paciente informa que estava pensando em parar o tratamento, pois tudo andava bem e não havia nada lhe incomodando. Entretanto alguma coisa aparece sob a fala: "... é, meu noivo até comentou que talvez eu não precise mais vir então."

No campo do amor

Obviamente, quando se trata de uma análise e da trajetória que se pretende durante tal processo, o que o analista almeja em sua posição é, sobretudo, o surgimento do sujeito desejante. O que ele tem, o analista, nesse seu lugar que lhe é destinado, ganha forma impreterível a partir de seu desejo, a saber, seu desejo de analista.

Esse desejo é o que torna possível romper às resistências em tratamento, na medida em que faz o sujeito falar, o reconduz à trajetória de sujeito desejante, iniciando um desatar do nó sintomático. No caso de P.S., se seu sintoma físico desaparece, se ele falta, é aí que se faria possível uma maior proximidade com aquilo que se constitui verdadeiramente seu embaraço no campo do desejo. Mas, para tanto, é preciso que se dê um passo além, um passo que implique ao sujeito uma subversão da ordem do significante que o representa e, conseqüentemente, uma determinada manutenção dessa falta, para que aí se estabeleça a trajetória do sujeito desejante. Quando isto não ocorre, ou seja, "se, de repente, faltar toda e qualquer norma, isto é, tanto o que constitui a anomalia quanto o que constitui a falta, se esta de repente não faltar, é nesse momento que começará a angústia" (Lacan, 1962/2005, p. 52).

Pois bem, P.S. não apresenta mais aquele sintoma físico que outrora a impedia de realizar algumas ações, uma em especial, a de se casar. A partir do momento que sua disfunção cessa, o que se segue é a marcação de uma data para o casamento. Obviamente, é preciso que se pense o que há por detrás dessa ação. Em um primeiro momento, a disfunção urinária operava também enquanto um impecilho para que a relação sexual com seu noivo se

estabelecesse, visto que o casamento é tomado por ela a partir de um imperativo religioso, ou seja, é proibido consumir a relação sexual antes que o ritual de união ocorra. Disso, decorre que: é possível se esbaldar sexualmente se, somente se, estiver casada. E aqui um certo engano se esboça, pois sabe-se lá o caráter de uma certa impossibilidade que há diante de uma ‘relação sexual’ “em relação à finalidade biológica da sexualidade, isto é, a reprodução, as pulsões, tais como elas se apresentam no processo da realidade psíquica, são pulsões parciais” (Lacan, 1964/1998, p. 166).

Não é de se desmerecer que P.S. de certa forma transponha o limite inserido pelo aspecto religioso, que lhe foi introduzido e garantido a manutenção pela figura paterna, dando início a sua vida sexual durante o processo analítico. Não obstante, é simultâneo a isso que sua disfunção urinária cessa, já que foi exatamente a dimensão do amor a responsável por fazer frente ao sintoma. Dessa maneira, a paciente retoma sempre em seu relato o ponto que introduz a dimensão do proibido, isto é, o ato sexual ocorre quando algum impulso fala mais alto, e quando se dá conta, já fez, o que, por sua vez, lhe gera uma culpa grandiosa (função exercida pelo supereu), servindo de forte argumento para que se case logo: “[...] tem hora que não tem jeito, às vezes a gente está ali, me dá uma coisa, meu noivo fica me atiçando e acabo fazendo. E sempre a gente está correndo perigo, porque sempre tem alguém por perto que, se dermos azar, pode nos pegar. Daí tem que ser bem rápido... não é bom assim... Imagina se ficam sabendo! Meu pai ficaria louco... e a vergonha que eu e minha família iríamos passar perante a comunidade e a igreja? Isso sem contar que é pecado perante a lei de Deus. Eu estou pecando, é errado!”

Para além dos vários pontos que tal fala incita à reflexão, algo é fundamental, a saber, que o casamento representaria uma espécie de legalização de sua vida sexual. Mais do que isso, a pressuposição na qual P.S. se apóia faz dessa vida a dois algo que pode trazer para ela uma satisfação outra, em seu caráter pleno. Porém, “esta satisfação é paradoxal. Quando olhamos de perto para ela, apercebemo-nos de que entra em jogo algo novo – a categoria do impossível.” (Lacan, 1964/1998, p. 158).

Aqui, pode-se visualizar a problemática da dimensão amorosa para a paciente, bem como ressaltar a relação de objeto que permeia tal dimensão, acarretando em um aspecto de difícil manejo por se tratar de algo extremamente sedutor para P.S. O sintoma apresentado pela paciente – e que se fez presente no corpo através de uma suposta disfunção – foi responsável por trazer à tona o aspecto do impedimento que, por sua vez, possibilitou o advento daquilo que faz a capturação do sujeito pela ordem significante, ou seja, a lei a que

P.S. se achava subordinada. Entretanto, foi a partir daí que, minimamente, a paciente pôde achar um rastro daquilo que representaria o seu desejo, mas, nesse percurso, ela é tomada por um engano.

A noção de falta que é exaustivamente trabalhada no campo analítico foi o que P.S., de alguma maneira, não conseguiu suportar, mais precisamente não conseguindo fazer com que ela, a falta, entrasse no jogo das suas relações sociais, pois bem se sabe que “a falta, que sempre participa de algum vazio, pode ser preenchida de várias maneiras, embora saibamos muito bem, por sermos analistas, que não a preenchemos de mil maneiras” (Lacan, 1962/2005, p. 35).

O sintoma físico de P.S. cede, simultaneamente, com seu questionamento a respeito das várias formas que a lei assumia para ela o seu caráter mais radical, o de imperativo, o de proibição, figurando aí o pai, a igreja e o noivo. Assim, ela deseja, deseja aquilo inserido pela proibição, a saber, a relação sexual com o parceiro. Em um primeiro momento, sua relação amorosa com seu noivo foi um fator responsável por causar nela um movimento no sentido de romper com o sintoma apresentado, iniciando-se uma relativização acerca das normas nas quais P.S. se achava inserida na medida que ditavam suas ações. Entretanto, num segundo tempo, ela identifica nisso, na relação amorosa, uma certa saída para seu desejo, mais precisamente, na efetivação do casamento e a conseqüente vida a dois, algo supostamente passível de trazer uma satisfação total – eis o seu equívoco.

Na constituição do sujeito, o Outro é ponto fundamental para seu advento. Ele é o responsável por fornecer ao sujeito sua imagem, um conjunto de significantes que o precede em sua existência, mas que, porém, o representa e que o fará entrar, posteriormente, no campo das relações sociais. Essa operação, a formação da imagem especular do sujeito (já que o Outro funciona como um espelho) deixa um resto, o *a*, resto esse traduzido pela impossibilidade de tudo ser representado, 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). Esse falo não está disponível ao sujeito na medida em que ele não é refletido através dessa relação com o Outro, daí, “aquilo de que tudo parte, com efeito, é a castração imaginária, porque não existe, por bons motivos, imagem da falta. Quando aparece algo ali, portanto, é porque, se assim posso me expressar, a falta vem a faltar” (Lacan, 1962/2005, p. 51).

Esse lugar referido por Lacan na citação acima através do “ali”, cuja denominação expressa um lugar vazio pela falta da imagem especular do falo, é simbolizado por $(-\phi)$, algo que se passa, segundo Lacan, com o homem a partir de sua constituição como

sujeito. Com a mulher, o que a imagem não assegura é sua constituição enquanto o falo do Outro, além de ser em certa medida, ela mesma, marcada por essa ausência.

Se nesse primeiro momento as questões relativas à relação amorosa figuraram como algo causador de desejo, ela de imediato é tomada enquanto o objeto do desejo, mais precisamente em ser esse objeto do desejo do Outro, tamponando aquilo que representa algo imprescindível para a constituição do sujeito em sua trajetória de ser desejante – a falta. Toda a aposta da paciente se volta para a data firmada para a cerimônia do seu casamento, e para a posterior vida conjugal, que agrega um conjunto incomensurável de supostas possibilidades de resolução de seus conflitos e satisfações, inúmeras vezes presente em seu discurso.

“[...] quanto mais o homem se aproxima, cerca e afaga o que acredita ser o objeto de seu desejo, mais é, na verdade, afastado, desviado dele. Tudo que ele faz nesse caminho para se aproximar disso dá sempre mais corpo ao que, no objeto desse desejo, representa a imagem especular. Quanto mais ele segue, mais quer, no objeto de seu desejo, preservar, manter e proteger o lado intacto do vaso primordial que é a imagem especular. Quanto mais envereda por esse caminho, que muitas vezes é impropriamente chamado de via da perfeição da relação de objeto, mais ele é enganado.” (Lacan, 1962/2005, p. 51).

Não ao acaso, o esboço de um possível início de trajetória guiado pelo o desejo, caminho este do sujeito desejante a partir de seu deslize na cadeia de significantes, muito bem explicitado por Lacan (1960a/1998) em “Subversão do sujeito e a dialética do desejo no inconsciente freudiano” não se deu, pois a paciente de imediato identifica aquilo que figuraria apenas enquanto uma imagem virtual do objeto do desejo do Outro, com o desejo do objeto em si (impossível de apreender). A subversão tão visualizada em análise não ocorreu, a saber, a passagem daquilo que o sujeito responde a partir de um lugar que, pode-se dizer, de objeto, não alcança a dimensão do sujeito enquanto desejante e, por conseguinte, não o faz tomar todo o restante enquanto objeto seguindo tal trajetória. O que a paciente faz é, sobretudo, se manter nesse mesmo lugar, deslocando o conflito sob a aposta de uma outra coisa.

Com o andamento de sua fala nas sessões, o que P.S. experimenta e traduz em palavras é exatamente aquilo que se denomina por angústia. Com a decisão perante o casamento, a paciente retorna a um lugar muito próximo, senão ao mesmo, que respondia

diante do desejo de um Outro e que operava no início de seu tratamento. Portanto, com a consumação da vida conjugal, segundo P.S., ela obrigatoriamente teria que ‘abrir mão’ (esse é o termo empregado por ela várias vezes em seu discurso) de uma série de coisas. Não à toa a angústia vem a ser por ela experimentada quando assume novamente algum impedimento, algo de imediato ocupa novamente esse lugar vazio.

Eis a concepção que se adentra com essa discussão, a relação de objeto que há no campo do amor. P.S. se dá conta disso de alguma forma, mas recua, e se faz, sobretudo, respondendo ao desejo de um outro, de objeto desse desejo.

“[...] o desejo se revela como desejo do Outro – aqui, desejo no Outro -, mas também que meu desejo, diria eu, entra na toca em que é esperado desde a eternidade, sob a forma do objeto que sou, na medida em que ele me exila de minha própria subjetividade, resolvendo por si todos os significantes a que ela está ligada.” (Lacan, 1962/2005, p. 59).

Quando o sujeito vem ao mundo, vem impreterivelmente imerso no campo da fala, fundamentalmente determinado pelo significante que o precede e que é fornecido por um Outro. Quando a mãe supre a necessidade primeira da criança da alimentação, para que, então, a manutenção da vida seja possível, sua presença acaba por ser indissociável daquilo que representa uma primeira satisfação. Dessa forma, a criança passa a pedir pela presença desse Outro que, anteriormente, foi o responsável por satisfazê-la. Porém, mesmo com essa presença, essa tal satisfação não é mais alcançada, mesmo assim, a ânsia por esse Outro permanece.

Esse resto, oriundo dessa relação, vem a se configurar como o *a*, objeto *a*, que está para sempre perdido e que implica para o sujeito a impossibilidade de novamente experimentar a suposta satisfação em seu caráter pleno. Entretanto, o movimento, que se traduz pela determinação da pulsão, continua e o sujeito se lança na tentativa infundável de encontrar esse tal objeto, ou identificar-se como tal para um Outro. Porém, este objeto está para sempre perdido. É aí que se configura aquilo que se denomina ‘demanda’. Nesse sentido, a demanda é exatamente essa identificação do objeto *a* encarnado em algum outro objeto, ou melhor, em um Outro. O sujeito é, então, “capaz de transportar para o Outro a função do *a*” (Lacan, 1962/2005, p. 62).

Nessa dimensão, há na demanda algo de uma mentira que lhe é estrutural, isto é, o que o sujeito pede não coincide com o que ele deseja, pelo simples fato de a satisfação ser sempre parcial. “A existência da angústia está ligada a que toda demanda, mesmo a mais arcaica, tem sempre algo de enganoso em relação àquilo que preserva o lugar do desejo. Também é isso que explica a faceta angustiante daquilo que se dá a essa falsa demanda uma resposta saturadora.” (Lacan, 1962/2005, p. 76).

O desejo se esboça na margem em que a demanda se rasga da necessidade: essa margem é a que a demanda, cujo apelo não pode ser incondicional senão em relação ao Outro, abre sob a forma da possível falha que a necessidade pode aí introduzir, por não haver satisfação universal (Lacan, 1960a/1998, p. 828).

Essa perspectiva da demanda é o que a leva a ser sempre demanda de amor e faz da relação amorosa com o parceiro algo impossível. Apesar disso, o sujeito continua em sua empreitada. Se a concepção do desejo encerra o desejo do sujeito como desejo de um Outro, é na medida em que se ocupa esse lugar, o de um Outro para alguém, que o aspecto amoroso advém em sua objetividade com um semelhante.

Quando se afirma que o desejo do sujeito é o desejo do Outro, ressalta-se que é pelo fato de o sujeito se deparar com o desejo do Outro que há a inscrição da falta no sujeito. O objeto do desejo está sempre mediado pelo desejo do Outro e relacionado à demanda que, desde o momento da necessidade, o Outro demanda preencher. A dimensão do amor consiste, portanto, em se dar a uma outra pessoa aquilo que não se tem e que essa outra não quer.

Entretanto, o movimento continua e o sujeito se oferece como falta, como o que falta ao Outro, ou melhor, como o que ao Outro pode faltar. “Mas o que ele assim preenche não é a falha que ele encontra no Outro, e sim, antes, a perda constitutiva de uma de suas partes, e pela qual ele se acha constituído em duas partes” (Lacan, 1960b/1998, p. 858).

Assim, P.S. anuncia, incessantemente, através do seu discurso, o fato de que, através da cerimônia de seu casamento, ela, mulher, se faria então de objeto, objeto do desejo do Outro, objeto a ser devorado por esse Outro, seu noivo, para que então este supostamente se satisfaça. Não ao acaso, ela se refere ao casamento como uma “salvação” para ela, demandando a um outro que a tome enquanto objeto e a retire daquele lugar responsável por tamanha insatisfação

A dimensão assumida pelo gozo é exatamente esta expressa no sentido de um encontro com o objeto, no caso feminino, de se fazer de objeto. A perspectiva do gozo opera a partir da relação do Outro (A) com o sujeito (S). Porém, dessa divisão (A/S) resulta um Outro barrado (\bar{A}). Essa operação não é exata e deixa então um resto (a), lugar da angústia. Indo além, ou seja, operando com esse resto e continuando a divisão (a/S), o que se tem é $\$$, dimensão do desejo.

É operando com esse resto, com o a , que a constituição do sujeito desejante se faz possível e aí P.S. se equivoca, pois “é ao querer fazer esse gozo entrar no lugar do Outro, como lugar do significante, que o sujeito se precipita, antecipa-se como desejante” (Lacan, 1962/2005, p. 193). Essa precipitação a que Lacan se refere não é no sentido de que possa haver algum salto nesse processo, e sim “no sentido de que ele aborda, alguém de sua realização, a hiância do desejo no gozo. É aí que se situa a angústia”.

A angústia se situaria em um local intermediário entre o gozo e o desejo e, na medida em que se supera a angústia, se pode ter acesso ao desejo. Esse é o movimento necessário para que o sujeito se constitua então como desejante. O equívoco da paciente se localiza aí, no início de seu percurso em análise, nesse momento em que a angústia deveria ter sido superada. Porém, ela se fazendo de objeto, retoma o ponto inicial denotado na articulação de seu sintoma e retrocede à dimensão do gozo, por simplesmente se confundir e tomar a imagem do a como algo possível de apreender, encerrando seu casamento, sua vida com seu parceiro nesse lugar da falta.

Pois bem, de alguma forma a perspectiva amorosa “permite ao gozo condescender ao desejo” (Lacan, *ibid.*, p. 197). Nessa operação de divisão, que o a se mostra como um resto, ele nada mais é que um instrumento que permite ao sujeito o acesso, não ao gozo, mas ao Outro, no momento em que esse mesmo sujeito quer fazer sua entrada no Outro. “Desejar o Outro, o A maiúsculo, nunca é senão desejar a ” (Lacan, *ibid.*, p. 198). Nessa trajetória, colocar-se como desejante é se propor como falta de a e é por aí que se torna possível a abertura para o “gozo de meu ser”.

Numa concepção androcêntrica, se lançar na tentativa de encontrar a mulher, sob uma exigência de a , “só pode desencadear a angústia do Outro, justamente por eu não fazer dele mais do que a , por meu desejo o ‘aizar’, se assim posso dizê-lo. É por isso mesmo que o amor-sublimação permite ao gozo condescender ao desejo” (Lacan, 1962/2005, p. 199). Seguindo nesse caminho, o que o Outro quer, em última instância, é necessariamente minha angústia.

A mulher suscita a angústia do homem na medida em que visa o gozo deste, isto porque só há desejo passível de realização quando a castração está implicada. Em se tratando de gozo, desse ser do homem que ela almeja atingir, a mulher só encontra êxito ao castrá-lo. Parece haver uma certa superioridade da mulher no campo do gozo, o que aponta Lacan quando diz que o nó do desejo na mulher se encontra mais frouxo.

A falta, o sinal *menos* com que é marcada a função fálica no homem, e que faz com que sua ligação com o objeto tenha que passar pela negatificação do falo e pelo complexo de castração, o status do (-φ) no centro do desejo do homem, é isso que não constitui, para mulher, um nó necessário. Mas isso não quer dizer que ela deixe de ter relação com o desejo do Outro. Ao contrário, é justamente o desejo do Outro como tal que ela enfrenta, ainda mais que, nesse confronto, o objeto fálico só chega a ela em um segundo lugar, e na medida em que desempenha um papel no desejo do Outro. Isso é uma grande simplificação (Lacan, 1962/2005, p. 202).

A manifestação de uma determinada felicidade, se é possível concebê-la de alguma forma, principalmente, articulá-la à demanda inicial de tratamento, estava presente na fala de P.S. Sua ânsia pela consumação de uma vida a dois, por essa completude, estava posta em algum lugar que a deixava animada com a situação. Entretanto, a angústia aparecia em seu discurso de maneira marcante, impreterivelmente de uma maneira que a fazia lembrar a mesma dimensão de impedimento à qual, há pouco tempo, ela havia se submetido. A vida conjugal implicaria, enquanto condição para sua existência, um “abrir mão” de vários pontos que outrora foram conquistados, fazendo de si mesma objeto que entra no campo do gozo desse parceiro.

O desejo do Outro, isto é, a motivação de seu noivo para que o casamento se desse, manteria enquanto condição que P.S. deixasse de lado várias coisas que só eram aceitas pelo parceiro pelo fato de ela estar solteira. Com isso, o incômodo de seu noivo e algumas sucessivas ameaças de que, se fosse de outra forma ele não se casaria, possibilita à P.S. experimentar essa angústia. Duas ações incomodavam bastante o noivo: uma era o trabalho executado por P.S., como caixa de estabelecimento comercial, e a outra, sua análise. A fala de seu noivo apontava para aquilo que era por ele vivido como um ciúme de sua noiva. A paciente chegou a relativizar a então consumação do casamento, introduzindo algum aspecto

da repetição que iria adentrar a partir daí. Entretanto, não foi suficiente e a paciente pede demissão às vésperas do casamento.

Antes disso, algo do real traz a marca de sua situação conflitante, um episódio viria a se configurar como aquilo que mais lhe acarretaria angústia. Em determinada ocasião, seu noivo e seu patrão brigam, fisicamente, o que faz com que a paciente experimente uma angústia extrema com essa situação. O patrão havia chamado a atenção de P.S. por um erro cometido nos procedimentos do trabalho, a paciente se incomoda e diz para seu noivo que, já motivado pela questão do ciúmes, vai até o local de trabalho de P.S. e, em certa medida, provoca o embate.

O discurso da paciente, que denotou um extremo sofrimento com o fato, traz, sobretudo, uma marca de certa culpabilidade pelo ocorrido, “eu fui a responsável por isto, a culpa foi minha”. P.S. estava diante de um conflito que era o seu, de um lado a vida amorosa, de outro, uma conquista que lhe foi fundamental para sua vida (algo sempre relatado por ela), o trabalho, que se constituía como parte para composição de sua posição de desejante. Eis o que estava em jogo: seu desejo em confronto com o fazer parte do desejo do Outro, mesmo que esse outro não saiba que é de seu gozo que se trata, na medida em que ele responde àquilo que constitui a demanda de sua parceira. Vence o desejo desse Outro, de seu parceiro, de tomá-la como objeto e a promessa de se fazer objeto responsável por trazer essa satisfação alheia, mesmo que, sem saber, essa empreitada seja a do seu parceiro, aquele que supostamente viria então a deter esse falo que P.S. encarnaria, sob o fato de que seria, ele mesmo, o objeto para que P.S. atinja seu objetivo masoquista.

No campo do desejo, a mulher é muito mais solta, é marcada pela ausência do objeto. Isso é o que leva Lacan (1962/2005, p. 209) a situá-la muito mais próximo do real, pois a ela, “não lhe falta nada”. Em certa medida, para a mulher, o objeto está ali presente, porque, contrariamente ao homem, “essa presença não está ligada à falta do objeto causa do desejo, ao (-φ) a que está ligada no homem” (Lacan, 1962/2005, p. 209).

Essa então maior desenvoltura da mulher a faz se satisfazer com um número maior de coisas, mesmo que se saiba que não se satisfaz com nada, ao passo que para o homem, o objeto de desejo assume o caráter de único, único capaz de satisfazer. Não ao acaso, pode-se pensar a mulher, em sua posição feminina, muito mais próxima do registro simbólico, e o homem, ao lado do registro imaginário. Se um certo fantasma assombra o homem pelo acometimento de uma angústia, que é a da castração, na mulher, essa angústia é experimentada a partir da possibilidade de ser abandonada.

No homem, o objeto é a condição do desejo. O gozo depende dessa questão. Ora, o desejo por sua vez só faz encobrir a angústia.

Para a mulher, o desejo do Outro é o meio para que seu gozo tenha um objeto, digamos, conveniente. Sua angústia se dá apenas diante do desejo do Outro, que, afinal de contas não se sabe muito bem o que encobre. Para ir mais longe em minhas formulações, direi que, no reino do homem, há sempre a presença de alguma impostura. No da mulher, se existe algo correspondente a isso, trata-se da farsa. (Lacan, 1962/2005, p. 210).

Lacan prossegue: “O que há para deixar, ver na mulher, é o que existe, é claro. Se não existe muita coisa, isso é angustiante, mas continua sendo algo que existe, ao passo que, para o homem, deixar que se veja seu desejo é, essencialmente, deixar ver o que não existe” (Lacan, 1962/2005, p. 211). A impossibilidade da relação amorosa enquanto tal está aí delineada e muitas das tentativas que visam uma ação contrariam esta aceção; que não implique essa impossibilidade, só faz ressaltar ao sujeito esse caráter do que lhe é inerente e com o qual é marcado – o nada. A incompletude aponta para essa concepção radical da falta, para esse nada que figura no cerne da existência humana.

Entretanto, os amantes continuam tentando e não há como negar que, em se tratando de amor, há ainda alguma satisfação. Homem e mulher querem ser amados, a ânsia por completude opera, mesmo que, para a mulher, seja da vontade de ser amada pelo que não se é que se trate, enquanto o homem queira ser amado pelo que acredita ser. “Quanto à mulher, é inicialmente o que ela *não tem* que constitui, a princípio, o objeto de seu desejo, ao passo que, no homem, trata-se daquilo que ele *não é* e no qual falha” (Lacan, 1962/2005, p. 221).

Pois bem, P.S. interrompe o tratamento às vésperas de seu casamento, mais precisamente, uma semana antes, pelos motivos já ressaltados acima. Ao olhar da paciente, algo entrava novamente no lugar de uma incompatibilidade acerca da ordem das coisas. Não obstante, ao tentar dar conta de tal impossibilidade, P.S. pára com o tratamento alguns dias após ter pedido demissão no trabalho.

Algumas considerações finais

Naturalmente, já que aqui levantou-se considerações acerca das impossibilidades inerentes a vida, não seria ao acaso que também em uma análise elas apareçam. O que fazer diante do sintoma do sujeito que ali está quando se observa o tropeço que este pode incorrer quando se pretende em tal direção? Nesse caso, não muita coisa, pois, mesmo alertada por sua repetição e pelo sintoma, a paciente estava certa disso, dominada por uma paixão, e, portanto, com alguma certeza minimamente patológica acerca do seu matrimônio.

Nesse sentido, não cabe ao analista qualquer empreitada que se guie sob a pretensão de resolver uma impossibilidade que é, a partir de uma relação imaginária com um outro, introduzida pelo próprio sujeito, e faz parte desse seu sintoma. O que cabe ao analista então?

O que o analista tem a dar a, contrariamente ao parceiro do amor, é o que a mais linda noiva do mundo não pode ultrapassar, ou seja, o que ele tem. E o que ele tem nada mais é do que seu desejo, como analisado, com a diferença de que é um desejo prevenido. O que pode ser um tal desejo, propriamente falando, o desejo do analista? Desde já, podemos no entanto dizer o que ele não pode ser. Ele não pode desejar o impossível. (Lacan,[1960c/1997, p. 360).

Não há também como não questionar em que medida esse gozo visualizado pela paciente, através da aposta de uma vida a dois, pode, de fato, fornecer algum sentido que a faça viver ao longo de anos de uma forma razoável. Em certa medida, foi ele mesmo, o campo do amor, o responsável por retirar minimamente P.S. de sua posição infantil onde o sintoma físico operava. Obviamente, em determinada porção o gozo é fundamental, fornece prazer, satisfação e, no amor, encontra um outro campo, já que este “permite ao gozo condescender ao desejo” (Lacan, 1962/2005, p. 197).

Entretanto, não se sabe lá qual será o destino de P.S.. É provável que incorra em um equívoco que a leve a experimentar novamente o sofrimento que vivera no passado, sofrimento este assumido a partir dos impedimentos que lhe eram supostamente impostos? Talvez. Mas, afinal, a angústia serve para alguma coisa “e quando sucede à mulher sentir-se realmente como objeto que está no centro de um desejo, pois bem, acreditem, é aí que ela

foge de verdade” (Lacan, 1962/2005, p. 213), e “mesmo para aquele que avança ao extremo de seu desejo, nem tudo são flores” (Lacan, 1960c/1997, p. 387).

Referências

FREUD, S. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. 2.ed. Rio de Janeiro: Imago, 1987.

_____. (1905). *Três Ensaio Sobre a Teoria da Sexualidade*. v.12.

_____. (1911). *Formulações Sobre os Dois Princípios do Funcionamento Mental*. v.12.

_____. (1915). *As Pulsões e Suas Vicissitudes*. v. 14.

_____. (1920). *Mais Além do Princípio do Prazer*. v. 18.

_____. (1927) *O Futuro de uma Ilusão*. v. 21.

_____. (1930[1929]) *O Mal-Estar na Civilização*. v. 21.

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

LACAN, J. *Escritos*. Rio Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998

_____. (1949) *O Estádio do Espelho como Formador da Função do Eu*.

_____. (1953) *Função e Campo da Fala e da Linguagem em Psicanálise*. 1998.

_____. (1958) *A Significação do Falo*.

_____. (1960a) *Subversão do Sujeito e a Dialética do Desejo no Inconsciente Freudiano*. 1998.

_____. (1960b) *Posição do inconsciente*. 1998.

_____. (1964) *Do “Trieb” de Freud e do Desejo do Psicanalista*. 1998.

_____. (1966) *Ciência e Verdade*.

_____. (1956-1957). *O Seminário, livro 04: A relação de objeto*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1995.

_____. (1957-1958). *O Seminário, livro 05: As formações do inconsciente*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1999.

_____. (1960c). *O Seminário, livro 07: A Ética da Psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.

_____. (1962). *O Seminário, livro 10: A Angústia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005.

_____. (1964). *O Seminário, livro 11: Os Quatro Conceitos Fundamentais da Psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.

_____. (1974) *O Triunfo da Religião precedido de Discurso aos Católicos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005.

Zbrum, M. A. (1999). *Lacan e o Campo do Gozo*. Rio de Janeiro: Revinter, [20--?].

THE COURSE OF P.S. IN ANALYSIS FROM A PHYSICAL SYMPTOM AND THE LOVING ASPECT

ABSTRACT:

The following article intend, across of the exhibition about the clinical case happened on my responsibility while P.S.'s analysta, approach the relation of the desire with the Law, as well as, to emphasize the problematic of the feature loving and of the object relation existing in this dimension, having how point of departure a symptomatic demonstration. In this way, the present study supply across of a cutting there of it is constituted the patitent's course in your treatment a articulation, in a way inseparable when it is before the psychoanalysis, between theory and practice.

KEY WORDS: Love. Anguish. Desire. Impediment. Object. Sympton.

LA TRAJECTOIRE DE P.S. EN ANALYSE À PARTIR D'UN SYMPTÔME PHYSIQUE ET DU ASPECT AMOUREUX

RÉSUMÉ:

La proposition de cet article est s'approcher la relation du désir avec la loi à travers de l'exposition d'un cas clinique qui s'est passé sous ma responsabilité comme l'analyste de P.S.. En plus de cela, relever la problematic de l'ensemble amoureux et de la reation d'objet qui existe dans ce domaine, depuis une manifestation sintomatique. De cette façon, le présent travail rend possible, à travers d'un cour de celui qui s'est constitué la trajectoire de la patient pendant son traitement, une articulation, d'une certaine manière indissociable quand il s'agit de la psychanalyse, entre la théorie et la pratique.

MOTS- CLÉS: L'amour. L'angoisse. Le désir. L'empêchement. L' objet. Le symptôme.

Recebido em 25/05/2010

Aprovado em 20/10/2010

©2011 *Psicanálise & Barroco em revista*
www.psicanaliseebarroco.pro.br
Núcleo de Estudos e Pesquisa em Subjetividade e Cultura – UFJF/CNPq
Programa de Pós-Graduação em Memória Social – UNIRIO.
Memória, Subjetividade e Criação.
www.memoriasocial.pro.br/proposta-area.php
revista@psicanaliseebarroco.pro.br www.psicanaliseebarroco.pro.br/revista

CRIAÇÃO POÉTICA E AFIRMAÇÃO ÉTNICA ENTRE ADOLESCENTES

*Maíra Soares Ferreira**

RESUMO:

Este artigo é resultado de uma pesquisa e intervenção realizada em uma sala de aula com alunos da 7ª série de uma escola pública de São Paulo. Estes jovens, amantes do ritmo e da poesia, são descendentes de famílias afro-brasileiras e indígenas Pankararu, oriundas do sertão de Pernambuco, que se alojaram em São Paulo. Observou-se que apesar de conhecida a história desta comunidade, esta não se revelou integrada à cultura escolar, cuja tendência parecia ser a de negar a herança afro-indígena nordestina do corpo discente. Neste sentido, o objetivo do trabalho foi investigar e propiciar, pela via poético-musical dos jovens, formas de interlocução com este passado recente. O trabalho em classe, que contou com a participação de alunos e professores, foi em torno das manifestações do “Cordel, RAP e Repente”. Entendemos que este processo de mistura cultural, convertendo-o em algo próprio, foi um modo de os grupos sociais discriminados pela sociedade brasileira responderem às exigências de subjetivação e de afirmação étnico-social.

PALAVRAS-CHAVE: Cultura escolar. Culturas juvenis. Criação poética. Preconceito. Afirmação étnico-social.

* Psicanalista. E-mail: mairasoaresferreira@gmail.com. Av. José César de Oliveira, 181 – Cj 410 –Av. Leopoldina 05317 000 São Paulo/SP. Tel: (11) 2812 5086 / Cel. (11) 7100 5824

Gostaríamos de compartilhar, através deste texto, algumas ideias desenvolvidas em uma pesquisa de mestrado (FEUSP/2010)¹ – um estudo-intervenção com jovens de uma escola pública de São Paulo. A escola pesquisada atende a comunidade da Favela Real Parque e foi escolhida como alvo de um projeto da Faculdade de Educação da USP que recebeu financiamento da FAPESP na linha do Programa Melhoria do Ensino Público. O objetivo do projeto era buscar nas manifestações culturais juvenis – na maior parte das vezes, marginalizadas da cultura escolar – elementos para (re)pensar pontos nevrálgicos da escola pública hoje. Assim, esta pesquisa foi uma dentre outras que aconteceram simultaneamente naquele ambiente escolar.

Na escola pesquisada – a única escola pública do bairro – era comum que, diariamente, cerca de 250 jovens alunos ficassem, em alguns horários, sem aulas: as chamadas “aulas vagas”. Uma classe com jovens na idade de 13 e 14 anos chamou nossa atenção: nas “aulas vagas”, em roda, eles cantavam rap, improvisavam rimas, organizavam desafios poético-musicais. E, principalmente, expressavam a dor do preconceito, da humilhação e da discriminação fortemente vivida por eles dentro e fora da escola: *“A falta de emprego e compreensão/Transporta o pivete prá uma vida de ladrão/A falta de emprego e compreensão/Mata os sonhos da pessoa e joga dentro do caixão”*. Suas poesias cantadas eram verdadeiras crônicas da realidade brasileira, as denúncias, repletas de encenações corporais e falas pelo gesto, constituíam verdadeiros atos de linguagem – ainda que por eles não reconhecidos enquanto tais.

A partir da importância dada, por nós pesquisadores, à regra da oralidade e à forma poética (métrica) nas manifestações culturais do repente (cantoria de viola e coco de embolada), da literatura de cordel e do rap, iniciamos um trabalho com jovens alunos de 13 anos atendidos por uma escola pública de São Paulo. O objetivo das atividades, que ocorreram na sala de aula, era potencializar as possibilidades de rimar, metrificar, construir versos, cordéis e elaborar poesias livres entre os jovens.

Assim, tomando em consideração os princípios excludentes que historicamente têm prevalecido na constituição da sociedade brasileira, pautada pela discriminação e humilhação de contingentes de migrantes das regiões norte e nordeste e de etnias não brancas, passaremos ao relato de nossas intervenções. Nosso intuito é apontar para uma possível travessia simbólica, ou rito de passagem, encontrado por estes jovens alunos pobres cuja

¹ A Dissertação foi premiada pelo Ministério da Cultura e está disponível no site: <http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/48/48134/tde-30082010-102212/pt-br.php>

trajetória familiar traz as marcas da migração nordestina para a região sudeste, resultando em uma mistura singular entre sertanejos, indígenas Pankararu e afro-brasileiros.

Iniciamos as intervenções com uma conversa sobre o “Sarau da Cooperifa”. Em grupo, desvendamos as palavras sarau, cooperativa e periferia. Apresentamos a “Agenda Cultural da Periferia”, editada todo mês pela “Ong Ação Educativa”, e apresentamos algumas das muitas iniciativas de “literatura periférica” que estavam ocorrendo em São Paulo.

Rapidamente, o tema da discriminação tomou a cena. Uma aluna exclamou:

- “As pessoas dizem que na periferia só tem ladrão”.
- “Ladrão rima com discriminação!”, desafiamos os alunos.
- “Que rima com cidadão!”, respondeu outro aluno.
- “E ainda com escravidão!”, rimamos novamente.

Ressaltamos que estes saraus mostravam como havia muitos artistas, cultura e experiências acumuladas na periferia. A conversa se estendeu e deu o mote para a construção coletiva do primeiro cordel da classe, que será apresentado a seguir. O cordel, intitulado “Batalha ou Desafio”, falava sobre a primeira intervenção em sala de aula e foi escrito e lido seguindo a métrica e o ritmo da sextilha – sete sílabas por verso e seis linhas/versos por estrofe na rima XAXAXA. Assim, no decorrer da leitura, os alunos logo se apropriaram da atividade e passaram a completar todas as últimas rimas da sexta linha, recriando as histórias a seu modo.

Ei-lo:

“Ao sair da classe, pensamos	X
Vamos fazer um cordel	A
Resumir nossa conversa	X
De maneira bem fiel	A
Pros alunos do Alcântara	X
Acompanharem no papel	A
A história começou	X
Quando um dia fomos contar	A
Do sarau do Cooperifa	X
Onde vão para rimar	A
Os rapazes "hip hoppers"	X
Que são bons para cantar!	A

Começou o intervalo	X
A turma toda dispersou	A
A Mayane inteligente	X
Logo se interessou	A
Com a amiga Tati	X
Correu e o livro buscou	A
A colega Andressa	X
Entusiasmada nos contou:	A
- "Sou filha de nordestinos,	X
Isso sim é o que sou!"	A
E desafio, eu sei o que é!	X
Ela logo explicou...	A
"É como uma Batalha ² :	X
Uma frase um soltava	A
E outro desafiando,	X
Uma melhor denunciava.	A
Importante era encontrar	X
a palavra que rimava!"	A
Escolhemos até um mote	X
Dizia ele: que é mentira	A
Que lá na periferia	X
Só aparece quem atira	A
Pois decidimos que a rima	X
Essa sim que nos inspira	A
Depois veio a idéia	X
Que também não é verdade	A

² Batalha é um “desafio”, uma disputa de improvisos, presente em todos os elementos do hip hop: grafite, rimas, break, etc.

Que lá na periferia	X
Só tem é a <i>maldade</i>	A
Afinal estamos aqui	X
Buscando a <i>felicidade!</i>	A
E que quem nasce por lá	X
Logo cedo é <i>ladrão</i>	A
A colega então falou:	X
"Ei, aqui tem é <i>cidadão!</i> "	A
E a outra respondeu:	X
"ABAIXO A DISCRIMINAÇÃO!"	A
O cordel que é o do passado	X
Do presente também é	A
E na rima com o rap	X
É que temos muita <i>fé</i>	A
Os dois são é brasileiros	X
Assim como o <i>café</i>	A
Jefferson muito curioso	X
Virou e perguntou:	A
- "O que é o tal do MC?"	X
Tati, no livro pesquisou!	A
"Mestre de Cerimônias",	X
Foi o que ela encontrou!	A
Esse foi nosso cordel	X
Feito todo em <i>sextilha</i>	A
Para a 7 ^a .série A	X
Que conosco <i>compartilha</i>	A
Conhecimento e alegria	X
Nos deixando bem na <i>pilha</i> ".	A

Quando acabamos, fomos à lousa explicar, agora mais detalhadamente, o que é uma sextilha, ou seja, o tripé da métrica, rima e oração. A professora de literatura brasileira salientou a diferença entre as sílabas poéticas e as sílabas gramaticais, e assim junto com os alunos, observamos estrofe por estrofe do cordel recém escrito no intuito de analisar quais versos continham o número correto de sete sílabas e quais podiam ser melhorados.

Para explicar o que é uma rima, fomos ao texto para os alunos diferenciarem as rimas dos versos órfãos de cada estrofe do cordel. Essa separação possibilitou deduzir a fórmula da sextilha: X A X A X A, sendo X para os versos sem rima (versos órfãos) e A para os versos que apresentam a rima. Quanto à oração – perguntamos o que era a oração de um texto? Concluímos, ludicamente, que “oração rimava com redação”, ou seja, a oração é quem dava o sentido para o texto: uma estrutura com começo, meio e fim. Um aluno resumiu:

- “Um cordel sem pé ou cabeça é um cordel sem oração”.

Então, lemos uma estrofe e sem ler a última palavra deixamos que eles respondessem, assim como já havíamos feito. Entre os que responderam, tivemos três palavras diferentes. Perguntamos qual das palavras acertava a rima e a métrica. Eles responderam que todas. Perguntamos qual mantinha o sentido, a oração da estrofe. E eles responderam que apenas uma das respostas mantinha a oração, ou seja, uma dentre as três respostas cumpria todas as regras da sextilha: rima, métrica (sete sílabas) e oração (texto com coerência). Assim, chegamos à regra da sextilha no cordel.

Em seguida, fizemos uma rodada onde cada aluno leu uma frase, ou seja, um verso. Foi um momento importante em que pudemos perceber a resistência de alguns alunos em participar, atribuímos tal resistência à dificuldade que alguns apresentavam em ler, identificamos quatro jovens que realmente pouco ou nada sabiam ler e escrever.

Aqui faremos duas observações. A primeira se refere à importância da palavra falada como constituinte de laços sociais e, particularmente, do canto falado que é indissociável do ato mesmo de falar, e que se encontra fortemente presente na cultura juvenil do rap e em todas as demais manifestações de base oral. Podemos até mesmo afirmar que isto foi o que unificou as relações desse nosso grupo de intervenção. A outra observação é o fato de, apesar de vivermos em uma sociedade profundamente marcada pela palavra escrita, as atuais escolas públicas brasileiras não garantem esta aprendizagem. No limite, a rima e o canto falado (rap, repente, embolada) invertem a dominância freqüentemente encontrada na escola, que tende a sobrepor a escrita à oralidade.

Béthune (1999) afirma, a propósito do rap, que este estilo musical inaugura um novo conceito de cultura letrada e escrita, pois aponta para as inúmeras possibilidades de enriquecimento a partir da linguagem oral. Para ele, é um conceito que caminha no sentido inverso do que propõe a escolaridade formal. Esta inversão na relação de subordinação da linguagem oral em relação à escrita remete-nos ao “transbordamento verbal” dos jovens alunos rappers que parecem partir de uma liberdade intelectual muito favorável às formas de elaboração oral e associativa do pensamento. Uma liberdade que “contamina” a escrita e a consciência e apresenta outras possibilidades de enriquecimento da linguagem.

A espontaneidade no improviso, a forma lúdica de lidar com os ritmos e com as possibilidades para criar, rimar e até inventar palavras, tanto das culturas populares tradicionais quanto das culturas populares internacionais, como o rap, compõem o amplo espectro de produção estética em que a oralidade prevalece sobre a escrita. Afinal, ao ouvir um rap de improviso constata-se que “não se poderá jamais traduzir completamente a fala para a escrita, porque certos usos e modos da fala, ligados às ocorrências performáticas de enunciados em situação, não são reiteráveis, isto é, são irredutíveis às práticas discursivas da língua escrita” (Souza, 2008, p.90). Daí, mais uma vez a importância de uma cultura juvenil como o rap que, baseado na oralidade, retoma e salienta a irredutibilidade da oralidade à lógica da escrita.

A partir do entendimento de que “a escola, como hoje a televisão, foi instituição que disciplinou o silêncio e a alienação da palavra” (Souza, 2008, p.87), entendemos que a entrada desta cultura juvenil na escola pode, de fato, retomar a capacidade da fala e da cultura oral.

A capacidade de tomar a palavra é exigência democrática essencial, todavia, o ensino da língua falada na escola também (in)existe, tanto quanto o ensino do Português, da leitura e da escrita. Observamos que os jovens alunos apesar de não apresentarem dificuldades de comunicação nas situações da vida cotidiana revelam que, ao invés da escola, parece ser o hip hop a “instituição” que está chamando os jovens para colocarem suas competências lingüísticas a serviço das atividades escolares e, por extensão, da fala pública (cf. Souza, 2008). Pegando esse mesmo trilho procuramos, em nossas intervenções em classe, sublinhar a importância de aprender a dominar a palavra nas situações em que a linguagem não serve somente para agir ou manifestar um desejo, mas para expor uma opinião, explicar, argumentar e se afirmar/impor (como sujeito psíquico e político).

A atividade subsequente foi realizada em pequenos grupos: a classe se dividiu em cinco grupos que ensaiaram e apresentaram um jogral com o cordel. Os professores ali presentes procuraram se espalhar, cada um com um grupo. Os jovens, ao treinarem a leitura, observaram que, devido à forma do cordel, havia versos complicados de se ler devido ao ritmo e à métrica e, quanto ao conteúdo, muitos grupos disseram que havia estrofes das quais gostaram mais que outras. A partir dessas observações, abrimos o debate para toda a classe. Com muito custo e com o auxílio dos educadores, os alunos foram se expondo: “vencer o medo e se autorizar ao uso da palavra na cena pública é problema sobre o qual a psicanálise tem muito a dizer: é também questão social e problema da escola” (Souza, 2008, p.95).

Mas, entre tudo o que os jovens alunos falaram havia um consenso: a identificação com a experiência do preconceito e da discriminação a que estavam sujeitos e a recusa a aceitar tal situação. Uns alunos comentaram alguns versos:

- “Sou filha de nordestinos, isso sim é o que sou”.
- “Eu sou nordestina, mas todos riem quando eu digo isso”.
- “Ei, aqui tem é cidadão [...]. ABAIXO A DISCRIMINAÇÃO!”.
- “Gostamos dos versos da discriminação porque vivemos isso”.

Outra aluna contou a seguinte passagem vivida pela classe:

– “Um dia fomos ao teatro. Fizemos bagunça, mas todo mundo que estava lá estava zoando, não era só a gente, só que um moço pegou o microfone só para falar várias da periferia, falou super mau, nós ficamos bem quietinhos ouvindo o cara”. Disse isso encolhendo o corpo.

Chamou-nos a atenção o paradoxo presente nas falas dos alunos. Pontuamos para a classe que, apesar da humilhação e até paralisação diante da fala do moço com o microfone no teatro, naquele momento eles estavam na classe, denunciando esta violência. Aqui, entendemos que a denúncia, destes jovens, sobre suas experiências de preconceito e discriminação, pressupõe suportar o mal estar de ter que se sustentar com o domínio da palavra, ou seja, sustentar a própria crítica, afrontar a palavra alheia e afirmar o direito de falar e de ser ouvido perante pessoas em posição “superior” na escala hierárquica da desigualdade social. Para Souza (2008, p. 95) esse exercício da fala pública:

Pressupõe reconhecer e desatar as armadilhas do poder, velhas artimanhas que os grupos dominantes desenvolveram com rara perfeição no Brasil – a capacidade da fala ser o espetáculo de redução

do outro ao silêncio. Enfrentar a sedução da palavra douda, as reticências que fazem supor um saber, a mordacidade, o subestimar da inteligência, a deslegitimação do locutor, o hábito de não chamá-lo pelo nome ou nomeá-lo erradamente, etc. Consiste em aprender a denunciar as astúcias que distorcem a palavra, proibir o uso deslocado de correções e de informações secundárias, resistir à adulação, à cooptação, ao isolamento, etc. Enfim, as formas tradicionais de exercício do poder: que cala ou transforma a fala alheia em mera ecolalia.

Conforme a autora, partindo de toda essa exigência e audácia da palavra – que vai do domínio das paixões até a adequação ao contexto, a capacidade de dirigir-se ao outro, de levar em conta a presença do outro, de escutar e controlar a entonação – devemos lembrar que a ideia de praticar uma democracia escolar na preparação à cidadania civil esbarra, assim, com a falta de domínio da fala e da escuta pública por parte de professores e alunos. Nesta linha, entendemos que “a tarefa da escola pública, política e psicanaliticamente esclarecida” é propiciar, a cada sujeito, a construção do próprio discurso (Souza, 2008, p.97).

Não sabemos se os demais jovens que estavam no teatro também viviam em comunidades-favelas ou não, contudo a fala da aluna parecia dizer de um lugar que já esperava e decifrava algumas mensagens instituídas que, de fato, estavam implícitas no olhar, presentes na entonação, no gesto e no direcionamento ao jovem que mora nestes locais. Em grupo refletimos sobre os potenciais da fala e da escuta quando não se encontram tão impregnados por estereótipos. Bracco (2006, p. 70) salienta que para um trabalho com jovens em situações-limites tais como vivenciados em situações de abandono e pobreza, é preciso ter um tipo especial de escuta:

Uma escuta informada e fundamentada em questões como humilhação, exclusão e privação que tem como objetivo romper um discurso que se instaurou e contribuiu significativamente no processo de subjetivação destas pessoas. A humilhação pode ser entendida como uma modalidade de angústia relacionada ao impacto traumático da desigualdade de classes.

“Romper com um discurso que se instaurou”, como afirma Bracco (2006), foi o que tentamos propiciar para a classe através do depoimento da aluna. A fala “nós ficamos

bem quietinhos ouvindo o cara” e o gesto corporal de encolhimento carregam uma formação psíquica e social marcada pelo abandono e humilhação.

A humilhação é uma modalidade de angústia que se dispara a partir do enigma da desigualdade de classes. Angústia que os pobres conhecem bem e que, entre eles, inscreve-se no núcleo de sua submissão. Os pobres sofrem frequentemente o impacto dos maus-tratos. Psicologicamente, sofrem continuamente o impacto de uma mensagem estranha, misteriosa: “você são inferiores”. E, o que é profundamente grave: a mensagem passa a ser esperada, mesmo nas circunstâncias em que, para nós outros, observadores externos, não pareceria razoável esperá-las. Para os pobres, a humilhação ou é uma realidade em ato ou é frequentemente sentida como uma realidade iminente, sempre a espreitar-lhes, onde quer que estejam, com quem quer que estejam. O sentimento de não possuírem direitos, de parecerem desprezíveis e repugnantes, torna-se-lhes compulsivo: movem-se e falam, quando falam, como seres que ninguém vê. (Gonçalves Filho, 1995, apud Bracco, 2006, p.71).

Em uma das intervenções em classe, um grupo de meninos que não queria se apresentar elegeu o aluno que menos sabia ler para ir até a frente da sala e se apresentar. Como já sabíamos de sua dificuldade, fomos com o aluno para a frente da sala e fizemos o jogral com ele. O aluno apresentou sérias dificuldades para ler. No início, alguns colegas começaram a fazer chacotas com ele, contudo, o jogral não parou. Em voz baixa liamos a parte do aluno para que em voz alta ele pudesse repetir. No fim, esta atividade se revelou importante recebendo, inclusive, o reconhecimento da classe. Apesar da leitura ter sido lenta, o aluno se mostrou tão interessado que a classe parou, ouviu e no final, aplaudiu.

Acolher esse aluno foi importante, uma vez que ele representava (e denunciava) uma dificuldade que é de toda a classe e um problema político que é de todas as escolas públicas brasileiras, salvo algumas exceções. Deste modo, pudemos compreender que acolher os problemas escolares, refletidos nas dificuldades dos alunos, sem um julgamento moral e discriminatório, pode fortalecer o grupo e com isso possibilitar um maior contato com as problemáticas vividas coletivamente. Ou seja, no esforço de contribuir com o processo de subjetivação destas pessoas, tanto é preciso encontrar os sentidos latentes para o que observamos no manifesto quanto, conforme salientou Bracco (2006), é fundamental

atentarmo-nos para as questões políticas e históricas que, de modo inconsciente, estruturaram suas formas de manifestação.

Nesse sentido, para encontrarmos outros significados junto aos jovens, não podíamos restringir a psicanálise ao mundo intrapsíquico, era preciso olhar para fora e considerar quais elementos da cultura escravocrata brasileira estavam sendo tomados pelos jovens como algo único e exclusivamente deles. Amaral (2005, p. 86) em uma de suas pesquisas com jovens apontou para uma seguinte hipótese:

[...] a problemática adolescente, com alta incidência de comportamentos do tipo *acting out* (ou seja, atuação do mundo psíquico no mundo exterior ou no próprio corpo, sem capacidade de elaboração interior), talvez estivesse relacionada com o fato de o adolescente, no caso do Brasil, se deparar com um tecido social esgarçado em seus fundamentos, uma vez que as dimensões regressiva e autoritária da tradição colonial-escravocrata brasileira encontrava-se ainda presente no País.

Assim, atentamo-nos para as dimensões socio-culturais e suas contribuições (ou não) na construção/ desconstrução da identidade em formação destes jovens brasileiros de baixa renda. A grande maioria das alunas se apresentavam bastante identificadas com o universo estético afro: usavam tranças nos cabelos, roupas no estilo hip hopper, etc. Conforme Bairrão (2005): “esse vestir-se hip hopper, enquanto um modo de enunciação do Outro, é marcadamente étnico e de circulação do significante “pertencer” que não é verbal e veicula uma memória transgeracional e brasileira” (Bairrão, 2005, p. 7). Não se pode negar, entretanto, que haja certo estranhamento em relação às posturas aparentemente contraditórias dos jovens que cantam e ouvem rap. Em função da ambiguidade presente em suas letras e até no modo de se vestirem, ora associam os rappers a “bandidos”, ora a “narradores” e “porta vozes” de uma situação social de injustiça. É verdade que, no hip hop há muito confronto e competição, além de uma intensa luta por status, prestígio e reconhecimento. Porém muitas dessas características dizem respeito mais à resistência política presente no movimento e à inserção social em um mundo que discrimina e segrega os jovens pobres e “de cor”.

Assim, apesar do variado leque de possibilidades para investigar e interpretar a problemática, foi-nos interessante observar que muitos alunos que diziam preferir outros estilos musicais que não o rap como, por exemplo, o pagode, vestiam indumentárias no estilo

hip-hoper – calças largas, agasalhos com capuz, bombetas, etc. Revelavam, com isso, um desejo de se “parecer com eles”. Estes jovens diziam se identificar com o estilo como forma de demonstrar um pertencimento social e como necessidade de denunciar e resistir à opressão cotidianamente experimentada. Tella (2000) concluiu, em sua dissertação, que ouvir a rima de um rap já é vivido, pelo jovem, como um gesto de discordância social.

Por mais diverso e por vezes incoerente que seja o hip hop, procuramos dar voz a todos os aspectos desse universo. (...) por enquanto queremos mostrar que, mais que um modismo, que um jeito esquisito de se vestir e de falar, mais que apenas um estilo de música, o hip hop, com um alcance global e já massivo, é uma nação que congrega excluídos do mundo inteiro (Casseano et al., 2001, p. 20).

Outro grupo, agora de meninos, elaborou uma poesia e apresentou-a para a classe. Esta foi a primeira vez que pudemos observar o exercício dos jovens ao se afirmarem etnicamente e socialmente através da palavra, da rima e da poesia de improviso. Segue um trecho de uma das poesias dos alunos que demonstra uma dupla ação presente nas expressões juvenis, ou seja, de criação poética e de afirmação étnico-social:

“Sou Afro
Sou Brasileiro
Sou negro do coração
Já me senti mais forte
Com a minha cor e o meu irmão

Eu sou um negro brasileiro
Com muito orgulho
De coração.

Eu sou Brasileiro e sou negro
Eu sou um Afro Brasileiro, um negro
Em mil oitocentos e oitenta e nove
Foi a libertação dos negros

Acabou a escravização!!!
Acabou o trabalho escravo!!!”

Por isso,
Agora vai o improviso
Sou Afro
Sou Brasileiro
Sou negro do coração
Hoje me sinto mais forte
Com a minha cor e o meu irmão”.

Chamou-nos a atenção a mudança subjetiva envolvida nesse pequeno deslocamento entre os versos “já me *senti* mais forte” para “já me *sinto* mais forte”. Compreendemos tanto a importância de se tratar de questões políticas relativas ao preconceito e à afirmação étnico-social em um espaço coletivo, quanto do valor que tem uma leitura, exposição e expressão em voz alta para os colegas da classe, “os irmãos”. A experiência compartilhada do sofrimento e da discriminação pode oferecer uma sustentação fundamental para a construção/afirmação de suas identidades e realizações de seus sonhos de liberdade, respeito e dignidade como cidadãos. Nesta direção, a poesia, a rima e o improviso alertou-nos para um possível exercício de afirmação étnico-social que se apresenta, simultaneamente, como resistência à dominação, apropriação da cultura, inserção social e territorialização – tornando seus, ao menos, o espaço da sala de aula.

O trabalho com os jovens na escola alertou-nos para o fato de que o rap, atrelado à busca pela formação pessoal e cultural, contém um importante potencial transgressor a ser interpretado. Afinal, se tomarmos o fato de que o próprio acesso à cultura era restrito para as populações étnicas e socialmente discriminadas, podemos sustentar que a poética do rap, assim como as manifestações nascidas nos cativeros, são práticas que, por si só, corresponderiam a atos fora da lei. Ou seja, a apropriação das obras de arte já elaboradas, a expressão política nas vias públicas, a recombinação cultural – global e local, atual e ancestral – e a reinvenção dos recursos artísticos, todos direcionados ao enfrentamento da dominação, parecem permitir a alguns destes sujeitos a elaboração de, conforme Béthune (1999), uma “arte de viver fora da lei”. Vale salientar que o termo “fora da lei”, empregado por Béthune (1999) para se referir à estética inaugurada pelo hip hop, apresenta uma importante

ambigüidade: expressa tanto a arte de viver de sujeitos que foram juridicamente relegados à margem dos direitos sociais, quanto a inversão da situação social destes sujeitos que elaboraram um estilo artístico que transgride as leis e, propicia, com isso, suas próprias formas de inclusão e pertencimento social. Quanto ao termo “arte de viver”, também de Béthune (1999) este, além de apontar para jeito de ser, estilo de viver dos jovens contemporâneos, também sugere novas leituras das metrópoles fundamentadas em uma crítica da própria realidade em que estão inseridos.

Assim, se no campo político é sabido que o rap (por si só) não conquistará a efetiva inclusão étnico-social de seus protagonistas, no campo subjetivo, reconhecemos que esta “arte de viver fora da lei” e esta “arte de se incluir na sociedade” faz emergir o sentimento de coletividade e a experiência de pertencimento dos jovens pobres das metrópoles, cujas vivências têm sido invariavelmente atravessadas por preconceitos e discriminações. Neste sentido, poderíamos dizer que há um deslocamento presente na “passagem ao ato” destes jovens à “passagem à rima, ao improvisado e à crônica”. De outro lado, partindo do entendimento de que o adolescer é um momento de investitura numa posição de adulto e que este segue parâmetros culturais e inconscientes, é possível sustentar que a valorização e a recriação de culturas, práticas e crenças “dos antigos” já consiste em uma forma de auto-afirmação e de contestação étnico-social. Ou seja, neste jogo dos jovens de negar e imitar o adulto, se apropriar de uma tradição oral e recombina-la com as novas tecnologias de comunicação e informação – que resultaram na cultura juvenil do rap, por exemplo – está presente o movimento de um sujeito que se afirma tanto no plano psíquico, quanto no plano étnico-social. A travessia simbólica, ou o rito de passagem da infância para a vida adulta, da exclusão para uma possível “inclusão social³”, parece acontecer por via da criação poética.

Em suma, se é preciso suceder aos pais e genericamente às gerações anteriores, habilitando-se a, por sua vez, ser sucedido pelas seguintes, há que fazê-lo mantendo uma diferença, um “desvão”, que permita a convivência com semelhantes humanos destas outras gerações. Nesse sentido, esses jovens estão de fato dando continuidade a uma história de hibridismos culturais em meio ao enfrentamento de diásporas e aldeamentos, ou seja, produzindo uma espécie de filiação histórica socialmente reprimida e recalcada. Segundo Bairrão (2005, p. 7):

³ Ao menos no plano simbólico: uma inclusão social ao viver a experiência de pertencimento a um coletivo, a uma história.

Um tanto paradoxalmente, remanesçam traços, memórias, significantes, que circulam socialmente e são os pontos de apoio para a configuração humana das novas gerações, mas sempre trajados pela morte. Concomitantemente, o adolescente depara-se com um encontro marcado e inevitável com o mais arcaico e antigo, mas também é sua missão, além de perpetuá-lo, rejuvenescê-lo, recriar a tradição.

Assim, entendemos que a afirmação étnica e social destes jovens, moradores desta região brasileira, apresenta um importante recurso cultural para estruturar relações de pertença e elaborar, re-significar a sua constituição psíquica e social. Ou seja, parece ser por meio da filiação poética, musical e oral, que se constrói um trajeto possível para estas populações periféricas e híbridas se recriarem, re-animarem e, desse modo, encantarem o mundo com seus cânticos (falados) e protestos cantados. Os cânticos de rap dos jovens, na escola e nas comunidades, indicam a formação de um novo tipo de coletivo cujos vínculos interculturais se estabelecem em um cenário urbano hostil, tecnologicamente sofisticado e multiétnico.

Referências

- AMARAL, M. G. T. do. A atualidade da noção de “regime de atentado” para uma compreensão do funcionamento-limite na adolescência. In: BARONE, L. M. C.; ARRUDA, A.P.de B.; FRAYZE-PEREIRA, J.A.; SADDI, L.; FREITAS, S.R.M. de S. (orgs.). *A Psicanálise e a Clínica Extensa – III Encontro Psicanalítico da Teoria dos Campos por Escrito*. São Paulo: Editora Casa do Psicólogo, 2005. p. 81-108.
- BAIRRÃO, J. F. M. H. Adolescência em transe: afirmação étnica e formas sociais de cognição. In: *Anais do 1º Simpósio Internacional do Adolescente*. São Paulo, 2005.
- BENTO, M. A. S. Branqueamento e branquitude no Brasil. In: CARONE, I.; BENTO, M.A.S. (orgs.). *Psicologia social do Racismo: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil*. 2. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2002 . p. 25-57.
- BÉTHUNE, C. *Le rap- une esthétique hors de loi*. Paris: Éd. Autrement, 1999.
- BRACCO, S. M. Exclusão e humilhação social: algumas considerações acerca do trabalho com crianças e adolescentes. In: AMARAL, M.G.T. do. (org.). *Educação, Psicanálise e Direito – Combinações possíveis para se pensar a adolescência na atualidade*. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2006. p. 60-84.
- CASSEANO, P.; DOMENICH, M.; ROCHA, J. *HIP HOP, A Periferia Grita*. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2001.
- JEAMMET, P.; CORCOS, M. *Novas Problemáticas da Adolescência – evolução e manejo da dependência*. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2005.
- SOUZA, M. C. C. C. A dignidade da palavra e a escola. In: LAUAND, J. (org.). *Filosofia e Educação - Estudos 6. Factash – CEMOrOc*, São Paulo, v. 7, p. 87-98, 2008.
- TELLA, M. A. P. *Atitude, Arte, Cultura e autoconhecimento: o rap como a voz da periferia*. 2000. 229 p. Dissertação (Mestrado em Antropologia). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2000.

POETIC CREATION AND ETHNO AFFIRMATION AMONG TEENAGERS

ABSTRACT:

This article is the result of a research and intervention for seventh grade students in a classroom at a public school in Sao Paulo. These rhythm and poetry young lovers descend from Afro-Brazilian and Pankararu indian families who came from the countryside of Pernambuco and settled down in Sao Paulo. We observed that though this community's history is known, this wasn't proven integrated to the school culture – the tendency of which seemed to deny the students are Northeastern Afro-Indian descendent. Therefore, the objective of this study was not only to investigate but also to provide the students with ways

to dialogue with their recent past by means of their poetic-musical manners. This task about cultural hybridity, counted on students' and teachers' participation, was about "Cordel, RAP and Repente". We understand that mixing up different styles of poetic production to turn them into their own production is a way for these social groups, disregarded by society, to answer to demands of subjectification and ethno-social affirmation.

KEYWORDS: School culture. Youth cultures. Poetic creation. Prejudice. Ethno-social affirmation.

CRÉATION POÉTIQUE ET AFFIRMATION ETHNIQUE PARMIS LES ADOLESCENTS

RÉSUMÉ:

Cet article est le résultat d'une recherche et d'une intervention réalisée dans une salle de classe avec les élèves de 7ème année d'une école publique de l'État de São Paulo. Ces jeunes, amateurs du rythme et de la poésie, sont descendants des familles afro-brésiliennes et d'indigènes Pankararu, originaires du «sertão» de l'état de Pernambuco qui se sont logées à São Paulo. On a observé que bien que l'histoire de cette communauté soit connue, elle ne se révèle pas intégrée à la culture scolaire, dont la tendance semble être celle de nier l'héritage afro-brésilien de la région du Nord-est du pays de ses étudiants. Ainsi, l'objectif de ce travail a été d'investiguer les moyens de rendre possible le dialogue avec ce passé récent par le chemin poétique et musical. Le travail en classe, avec la participation des élèves et des professeurs, a été développé autour de manifestations de «Cordel, Rap et Repente». On comprend que ce processus de mélange culturel converti en production propre a été une façon pour les groupes sociaux discriminés par la société brésilienne de répondre aux exigences de subjectivation et d'affirmation ethnique et sociale.

MOTS-CLÉS: Culture scolaire. Culture juvénile. Création poétique. Préjugé. Affirmation ethnique et sociale.

Recebido em: 21/02/2011

Aprovado em: 17/04/2011

©2011 *Psicanálise & Barroco em revista*
www.psicanaliseebarroco.pro.br
Núcleo de Estudos e Pesquisa em Subjetividade e Cultura – UFJF/CNPq
Programa de Pós-Graduação em Memória Social – UNIRIO.
Memória, Subjetividade e Criação.
www.memoriasocial.pro.br/proposta-area.php
revista@psicanaliseebarroco.pro.br www.psicanaliseebarroco.pro.br/revista

MAS AFINAL, O QUE A PSICANÁLISE POSSIBILITA AO SUJEITO?

*Alinne Nogueira**
*Louise Cardoso Barbosa***

RESUMO:

Na sociedade atual onde a ética dos bens prevalece sustentada por uma tecnologia que produz um inesgotável número de objetos, observa-se a estreita ligação entre satisfação e felicidade. Amante da razão e da suposta perfeição, o homem acredita na possibilidade de soluções rápidas e indolores para curar seu mal de existir. Partindo de uma reflexão sobre a ética da psicanálise, o presente trabalho busca abordar a dissonância significativa entre a atual moral da felicidade e o discurso psicanalítico. O desejo e a pulsão, que marcam o sujeito com uma insatisfação radical, colocam em cena a dimensão do impossível, sendo essa a vertente de trabalho que a psicanálise oferece.

PALAVRAS-CHAVE: Psicanálise. Ética. Felicidade. Atualidade. Pulsão.

A promessa de felicidade

* Alinne Nogueira Silva Coppus. Psicanalista. Doutora em Teoria Psicanalítica pela UFRJ e especialista em Psicanálise e Saúde Mental pela UERJ. Professora da Pós Graduação em Psicanálise Subjetividade e Cultura da UFJF. E-mail:alinnerj@terra.com.br Endereço:R. Oswaldo Aranha,180/603. Juiz de Fora/MG. Tel. (32)3224-5945 e (32)91046758.

** Louise Cardoso Barbosa. Graduada em psicologia pela UFJF, aluna do curso de especialização em Psicanálise, Subjetividade e Cultura pela UFJF e psicóloga parceira do programa do Centro de Psicologia Aplicada da UFJF. E-mail:loucbarbosa@yahoo.com.br Endereço:R.Murilo Mendes 185. Juiz de Fora/ MG. Tel. (32)3233-1399 e (32)8841-9958

No mundo pós-moderno, onde vigora um discurso que multiplica as possibilidades, verifica-se uma incessante busca pela felicidade irrestrita. Vemos que o discurso científico, partidário do discurso capitalista, surge na modernidade como o senhor da verdade, verdade sobre o homem e sua felicidade. A ligação entre felicidade e satisfação se faz cada vez mais estreita atualmente. Feliz é quem se satisfaz, ou melhor, quem tem à mão objetos capazes de ‘garantir’ a satisfação do cliente. Sempre um pouco mais, e ainda mais.

Através da tecnologia e da produção em massa, os bens de consumo, também chamados de “gadgets”¹, são oferecidos como “tampões” para o mal de existir. Trata-se de uma nova forma de aparecimento do objeto que concretiza o saber articulado cientificamente e que nenhum processo antigo de fabricação, orientado simplesmente pelas práticas e valores da cultura, teria sido capaz de construir (Lacan, 1969-70/1992). Atrelados a um ideal de felicidade, proliferam-se absurdamente na tentativa de preencher a fenda estrutural do sujeito, a falta que não tem cura. Com o poder da tecnociência, a categoria do impossível parece ser ignorada ou adiada para um tempo que nunca chega. Tudo está ao alcance do homem: a juventude eterna, o corpo perfeito, a felicidade prometida, o bebê desejado; enfim, chega-se a questionar se o mal-estar denunciado por Freud (1930/2006) teria sido abolido.

Nesta configuração social, veloz, objetivada, e constantemente nova, os ideais e os valores, transformam-se em objetos, ou melhor, em inúmeros objetos. A felicidade vira um bem, que como todo bem da modernidade se encontra à venda na loja mais próxima.

Diante do mercado de ilusões da contemporaneidade, muitas são as portas que se abrem: shoppings, curandeiros, feiticeiros, videntes, cognitivistas, médicos, todos “panfletam” o direito universal à felicidade.

Essa utopia de uma felicidade objetiva para todos, sempre ao alcance, não tarda a revelar seus efeitos esmagadores sobre a singularidade do sujeito. Acreditando que o acesso à felicidade se encontra nos objetos que o capitalismo oferece “aquele que consome é consumido, virando assim, também, um objeto de consumo” (Gonçalves, 2008, p.66). O encontro com a felicidade passa a vigorar como uma obrigação, uma exigência.

Nesse imperativo de felicidade a que o sujeito está submetido na contemporaneidade, às pessoas que se sentem tristes por qualquer

¹ Gadget = “geringonça”, “dispositivo”, fazem referência aos dispositivos eletrônicos que possuem função bem específica, práticas e supostamente úteis” (Costa-moura, 2010, p.144).

contingência em suas vidas, por situações traumáticas, por dificuldades que estão atravessando ou por não poderem adquirir esses bens/objetos de consumo ofertados pela mídia, começam a se sentir como peixes fora d'água, sem lugar nesse mundo (Gonçalves, 2008, p. 66).

A este contexto soma-se a espetacular indústria farmacêutica, que com praticidade e rapidez promete ao homem a felicidade em cápsulas. Normalizando comportamentos e buscando eliminar e/ou maquiar os sintomas psíquicos sem buscar significações para os mesmos, os psicofármacos simbolizam a força do materialismo sobre as elucubrações e verbalizações dos sofrimentos íntimos. Na medida em que o homem é compreendido pelas suas funções físico-químicas, e o sofrimento relacionado a alterações dessas funções, o medicamento é apresentado como a cura para o sintoma. Com isso, temos a possibilidade de que o sujeito não se questione e, com isso, não produza um saber sobre o que lhe acontece, dificultando a possibilidade de uma frente de tratamento em que o mesmo esteja realmente implicado. Assim, “trata-se do triunfo do ‘prático’ sobre o enigma e, nessa mesma lógica, da degradação do conflito” (Fernández, 2003, p. 167).

Roudinesco (2000) não contesta a necessidade dos psicofármacos, sobretudo nos casos graves e nas psicoses, mas observa a impossibilidade de essas substâncias serem consideradas a cura para os sofrimentos psíquicos. “A morte, as paixões, a sexualidade, a loucura, o inconsciente e a relação com o outro moldam a subjetividade de cada um, e nenhuma ciência digna desse nome jamais conseguirá pôr termo a isso, felizmente” (Roudinesco, 2000, p. 9).

O sujeito, quando procura uma análise, também busca uma resposta, encarnada na figura do analista, sobre a sua felicidade. Ele quer um remédio para sua falta-a-ser, algo que possa resolver seu problema, de preferência, sem que nada seja alterado, mudado de lugar. Sofrendo os efeitos desse discurso capitalista, a psicanálise é o campo propício e talvez único para o recolhimento do que é excluído nesse discurso, ou seja, o sujeito (Lacan, 1965-66/1998).

A experiência psicanalítica nos ensina que o sujeito, “enredado em suas estratégias mortíferas de recuperação do essencialmente perdido, encontra na ordem do discurso a via possível para atravessar a vida” (Costa-moura, 2010, p.7). Assim, é esperado que ele se engendre cada vez mais nessa maneira de levar a vida que prega a certeza de uma

satisfação garantida. O que vemos porém é, ao contrário, uma insatisfação cada vez mais crescente sobretudo naqueles que chegam à análise.

Onde há enigma há sujeito. É com ele que trabalhamos na clínica psicanalítica, a partir de sua divisão, seu desejo e seu modo de gozo. Se houvesse uma resposta prática e rápida sobre a felicidade do homem, ela já teria sido encontrada. No entanto, como nos esclarece Freud (1930/2006), a intenção de que o homem seja feliz não se acha incluída nos planos da “Criação”. O sujeito não estaria aparelhado para experimentar a felicidade, em toda sua plenitude. Só seria possível experimentar uma sensação de prazer intenso a partir de um contraste, de uma vivência episódica, limitada a instantes precisos. Ele teria acesso apenas a uma satisfação parcial, nunca completa e permanente (Freud, 1930/2006).

Não obstante, sabemos que o mal-estar presente no sujeito possui uma função, função esta que não é abordada pelo discurso científico e capitalista permitindo que a insatisfação permaneça e gere consequências.

Mesmo o sujeito gozando de inúmeros objetos, seu mal-estar persiste com vigor a partir de seus sintomas e angústias, mostrando, cada vez mais, a face feroz de um gozo que resiste. A discussão sobre a felicidade inclui uma discussão sobre a satisfação. Mas desde Freud (1920/2006) vemos que a satisfação não possui uma relação exclusiva com o prazer. A pulsão, conceito que aborda de maneira profunda e detalhada as possibilidades do sujeito se satisfazer, se desdobra na pulsão de morte, colocando em cheque uma satisfação paradoxal que permite um prazer desprazeroso ou um sofrimento que acalenta. A partir da psicanálise se questiona: que mal é esse que não cessa? E o que a psicanálise pode fazer com isso?

A ética da psicanálise

Na contramão do discurso científico, a psicanálise oferece uma saída ética ao sujeito, pela via do desejo, da falta. Inaugura um campo de saber que não pretende mascarar o real e sim sustentar uma práxis que prima pela possibilidade do sujeito se desdobrar diante do que não é possível, marcando a presença do furo e da falta-a-ser em seu discurso. Assim, a psicanálise é uma práxis apoiada numa ética que nos ata enquanto sujeitos a um laço específico com o Outro, com o significante, com o objeto, ou seja, com a perda (Costa-Moura, 2010).

Lacan (1959-60/1988) aponta que o analista não escapa da demanda de felicidade, já que é disso que se trata a demanda do analisando. Acrescenta inclusive, que a

questão da felicidade se tornou um fator de política, ou seja, não há satisfação de ninguém fora da satisfação de todos, e é esse o contexto que a psicanálise subverte. No entanto, na posição de acolher quem lhe demanda felicidade, cabe ao analista lembrar o que de fato sabe: a questão do Bem Supremo é uma questão fechada (Lacan, 1959-60/1988), perdida. “Não somente o que lhe demanda, o Bem Supremo, é claro que ele (o analista) não o tem, como sabe que não existe” (Lacan, 1959-60/1988, p.359).

Logo, a psicanálise não prima pela técnica da felicidade. Sua ética implica o acolhimento da demanda do analisando, mas não uma resposta a essa, já que suas demandas são sempre de completude. O discurso psicanalítico, ao sustentar o mal-estar e seus efeitos, não propõe um confronto com a ciência, mas resguarda o furo e a impossibilidade. Sua proposta é marcar uma diferença frente ao ideal totalizante.

Ao desvelar o sujeito dividido, o sujeito do inconsciente, a psicanálise aponta uma cisão estrutural, própria do ser falante. Inserido no universo da linguagem, uma parte falta, morre carregando consigo o registro do instinto. Lançado na ordem simbólica, na ordem significante e por isso do desencontro, o homem experimenta sua fragilidade frente ao mundo e o mal de existir gerado pelo insolúvel desamparo e pela ferocidade da pulsão.

O inconsciente e a pulsão são duas formas de alteridade radical que constituem o sujeito dividido. A partir do ensino freudiano, a verdade do inconsciente começa a ser ouvida através do corpo pulsional e o que este coloca em cena. Freud nos apresentou o corpo histérico como um corpo erótico, que não obedece às leis da anatomia, corpo disputado, em um primeiro momento, pela pulsão do eu e pela pulsão sexual.

A variabilidade de objetos através dos quais a pulsão se satisfaz, juntamente com sua força constante, impedem-nos de equivalê-la ao instinto, que exige objetos específicos e possui uma temporalidade peculiar. A pulsão é marcada por uma temporalidade própria, necessária para que ela complete seu circuito (Lacan, 1964/1986): ela parte da fonte, contorna um objeto e retorna à borda corporal. Apesar de sua força ser constante - somos influenciados por sua busca de satisfação a todo o momento.

Em relação à pulsão vale destacar que “a diferença de quantidade entre o prazer da satisfação que é exigida e a que é realmente conseguida, é que fornece o fator impulsionador que não permite qualquer parada em nenhuma das posições alcançadas, mas, “pressiona sempre pra frente, indomado” (Freud, 1920/2006, p.53).

Lacan, no seminário 7, discorre sobre o soberano bem, tal como é entendido por alguns psicanalistas. A felicidade de um sujeito aparece relacionada com uma plenitude

sexual. Trata-se da realização genital, do suposto encontro sexual. Não obstante, como comenta Brodsky (2008), não é desse final feliz e adoçado de que se trata a psicanálise.

O discurso psicanalítico instaura um limite, um impossível do qual não se pode fugir. Trata-se de afirmar que todos estão no mesmo barco (Maurano, 2006). A falta não pode ser sanada. Pelo contrário, a falta no dispositivo analítico é operativa, é motor para o sujeito trabalhar e caminhar em direção ao seu desejo. Daí podermos abordar a dimensão positiva e criativa desse intervalo entre a satisfação esperada e a obtida.

Entende-se que, neste contexto, liberar-se da falsa promessa analítica de felicidade, entendida como “fazer existir a relação sexual”, não conduz a nenhum conformismo, senão ao contrário, conduz a um atravessamento que eventualmente, se encontra com o mais além do princípio do prazer (Brodsky, 2008, p.271).

Lacan (1959-60/1988) afirma que a ética da psicanálise nada tem a ver com uma disciplina da felicidade, trata-se da ética do desejo, daquilo que o sujeito possui de mais particular.

Construir-se como garante de que o sujeito possa de qualquer maneira encontrar seu bem, mesmo na análise, é uma espécie de trapaça. Não há razão alguma para que nos constituamos como garante do devaneio burguês. Um pouco mais de rigor e de firmeza é exigível em nossa confrontação com a condição humana [...] O movimento no qual o mundo em que vivemos é arrastado promovendo até suas últimas consequências o ordenamento universal do serviço dos bens implica uma amputação, sacrifícios, ou seja, esse estilo de puritanismo na relação com o desejo que se instaurou historicamente (Lacan, 1959-60/1988, p.364).

Na medida em que o discurso científico, aliado ao capitalismo, anuncia verdades universais e classifica os sintomas, o sujeito é retirado de cena e a subjetividade é foracluída. A psicanálise, na contramão, assevera a indestrutibilidade do desejo, visto que sua estrutura implica a inacessibilidade do objeto.

Enfim, a busca por técnicas e soluções que ofusquem a frustração perante a realidade “cruel”, ou seja, faltante, vai de encontro ao cerne da questão. O mal-estar

denunciado por Freud é impossível de ser extirpado, a dor de existir e a falta de satisfação dizem respeito à própria constituição do sujeito enquanto ser falante, enquanto ser na cultura. Arremessado no simbólico, nada mais é programado, previsível ou generalizável, o que emerge é a dimensão do desejo.

Como nos aponta Lutterbach (2008) ao lembrar Freud, o desejo deve prevalecer sobre a razão, o fim ético é o agir em conformidade com o desejo, sem promessa de felicidade. “O desejo comanda a ação e independentemente da boa vontade em seguir prescrições racionais, o que o sujeito vai encontrar é sempre da ordem do conflito, para o qual não há lei universal que possa determinar um princípio para a ação reta” (Lutterbach, 2008, p.256).

Haverá sempre a presença de uma ausência e conseqüentemente uma insatisfação constante. A angústia resultante desse descompasso é incurável e nunca cessa de se fazer sentir. A psicanálise, em sua particular orientação ética, aborda os impasses do ser falante diferentemente das orientações tradicionais dirigidas ao ideal. Serve para endereçar o sujeito ao real, ao que escapa, ao que não tem lugar no ‘sabe tudo’ da ciência. Oferece a escuta na tentativa de propiciar um saber singular sobre o desejo.

Contra a orientação de se eliminar a tristeza, a dor de existir e o sintoma, defende que a angústia é constituinte do sujeito. “O mal-estar em viver aumenta se tentamos eliminá-lo. O sintoma é a resposta singular do sujeito ao aspecto mais essencial da sexualidade humana: não há programação, proporção, relação que assegure a satisfação” (Santos, 2006, p. 17).

Lacan (1966/2001) convoca o analista a acolher e trabalhar o gozo que o sujeito coloca em cena, sustentando um lugar onde isso é possível. Essa é uma convocação ética. Questionando a demanda do paciente, ou seja, a função de seu sintoma e a dificuldade de perdê-lo, juntamente com o gozo que o próprio sintoma envolve, oferecemos uma nova forma de articular o sujeito com seu gozo. Nas palavras de Lacan, “a dimensão ética é aquela que se estende em direção ao gozo. Eis então duas balizas, primeiramente a demanda do doente, em segundo lugar o gozo do corpo. De certo modo elas confluem nessa dimensão ética [...]” (Lacan, 1966/2001, p.12).

Quando falamos de uma ética da psicanálise, estamos tratando das possibilidades, dos diferentes posicionamentos do sujeito frente ao real. Não um posicionamento comum, como nas tentativas de escamotear o real, mas um posicionamento

singular que aponte para um enfrentamento de uma alteridade máxima. Se o vazio primordial, e aí retomamos *das Ding*, une a pulsão e o desejo no sentido de ser o furo primordial que impossibilita o encontro do sujeito com o objeto que o satisfaça, o trabalho analítico, por sua vez, pode tê-lo como referencial para que a intervenção do analista seja feita levando em consideração o imperativo da pulsão que promete ao sujeito a existência desse objeto que o satisfaria totalmente. Apontando sua impossibilidade através da própria permanência do movimento pulsional, com a busca constante por sempre mais, algo do desejo pode aparecer.

Cabe ao analista, a partir do desejo do analista, apontar a direção para o que não pode ser domesticado. Só se escuta o lugar do sujeito em relação ao pulsional a partir do desejo do analista. Este aponta para a constante possibilidade do psicanalista intervir, escutar e fazer com que aquele que nos fala se escute a ponto de poder se intrigar com o que se passa com ele, sobre esse horror ao qual ele vem dar corpo através de um excesso pulsional. É em torno do indomável da pulsão que gira o processo analítico. Na análise “a experiência do sujeito é assim reconduzida ao plano onde se pode presentificar, da realidade do inconsciente, a pulsão” (Lacan, 1964/1986, p.259). Essa mudança tem a ver com o desejo.

Poderíamos nos perguntar por que o homem prefere a construção de diques a enfrentar o desejo, seu enigma. A pulsão fornece sempre satisfação. A psicanálise propõe que o sujeito encaminhe a sua falta pela via do desejo, que não traz necessariamente uma satisfação. Bem pelo contrário. Sustentar o desejo exige um preço. Não é sem se dividir que o sujeito se depara com o que o ultrapassa. E nesse ponto se configura uma grande questão: quem quer se aventurar por esse terreno nebuloso e desconhecido? Quem quer saber do impossível da vida?

É interessante notar que enquanto uns são convocados ao confronto e à busca da verdade, outros se contentam em acobertar os questionamentos e em se sustentar na alienação.

Verifica-se que o futuro da psicanálise depende do que não anda, daquilo que paralisa o sujeito e da angústia que irrompe do real. Não sendo possível calar a dor de existir, haverá sempre um lugar para os que estão dispostos a falar, para os que querem saber do inconsciente.

Retomamos um pequeno trecho da psicanalista Ana Lúcia Lutterbach sobre seu final de análise: “O final de análise não traz paz; a vida continua turbulenta, navego como posso e, como não há porto seguro, invento ancoragens precárias, mas, muitas das vezes, divertidas. Viver é impreciso, mas navegar é preciso, até o fim” (Lutterbach, 2008, p.260).

Assim, finalizamos com uma frase de Freud de 1920 do artigo *Além do princípio do prazer*. Texto onde o autor destaca a radicalidade da pulsão de morte a partir de sua vinculação com a repetição e o sintoma. Ele nos diz: “ao que não podemos chegar voando, temos de chegar manquejando” (Freud, 1920/2006, p.75). É um pouco disso que a psicanálise nos ensina... Não deixar de caminhar apesar da impossibilidade de voar.

Referências

- BRODSKY, G. A busca da felicidade e as respostas da psicanálise. In: *Felicidade e sintoma: Ensaio para uma psicanálise no século XXI*. Rio de Janeiro: EBP; Corrupio, 2008. p. 269-272.
- COSTA-MOURA. *Psicanálise e laço social*. Rio de Janeiro: 7 letras, 2010.
- FERNÁNDEZ, A. Razões de um novo alegado. In: O desejo do analista. *Revista da Escola Letra Freudiana*, ano XXII, n. 30/31, Rio de Janeiro, 2003. p. 163-168.
- FREUD, S. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 2006.
- _____. (1920). *Além do princípio do prazer*. v.28.
- _____. (1930 [1929]). *O mal-estar na civilização*. v.21.
- LACAN, J. (1959-60). *O seminário, livro 7: A ética da psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar, 1988.
- _____. (1964). *O Seminário. Livro 11: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1986.
- _____. (1965-66). “De nossos antecedentes”. In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.
- _____. (1966). “O lugar da psicanálise na medicina”. In: *Opção Lacaniana*. Revista Brasileira Internacional de psicanálise, no. 32, São Paulo, dezembro de 2001, p. 8 - 14.
- _____. (1969-70). *O Seminário. Livro 17: O avesso da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1992.
- GONÇALVES, N. Sujeito feliz em Lacan: Um modo de dizer. In: *Felicidade e sintoma: Ensaio para uma psicanálise no século XXI*. Rio de Janeiro: EBP; Corrupio, 2008, p. 65- 68.

LUTERBACH, A. L. Felicidade não tem fim, análise sim. In: *Felicidade e sintoma: Ensaio para uma psicanálise no século XXI*. Rio de Janeiro: EBP; Corrupio, 2008, p. 253-261.

MAURANO, D. *Para que serve a psicanálise?*. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.

ROUDINESCO, Elizabeth. *Por que a psicanálise?*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

SANTOS, T. C. *Sinthoma: corpo e laço social*. Rio de Janeiro: Sephora/UFRJ, 2006.

AFTER ALL, WHAT DOES PSYCHOANALYSIS MAKE POSSIBLE FOR THE SUBJECT?

ABSTRACT:

In our society where the ethics has its basis on a kind of technology which produces an endless number of objects, the close relation between satisfaction and happiness is observed. In love with reason and with an assumed perfection, the man believes in the possibility of quick and painless solutions to cure his existing pain. Having as a starting point the ethics of psychoanalysis, this study aims to discuss the difference between the actual moral of happiness and the psychoanalytical discourse. Desire and drive, that leave an mark on the subject with a radical dissatisfaction, lead us to the dimension of the impossible, which is the stand of work psychoanalysis can offer.

KEYWORDS: Psychoanalysis. Ethics. Happiness. The present. Drive.

MAIS ENFIN QU-EST CE QUE LA PSYCHANALYSE PERMET DONC À UN SUJET?

RÉSUMÉ:

Dans la société actuelle où l'éthique des biens se montre soutenue par une technologie qui produit un nombre inépuisable d'objets, on observe une étroite connexion entre la satisfaction et le bonheur. Amant de la raison et de la perfection supposée, l'homme croit aux possibles solutions rapides et indolores pour guérir son mal d'existence. À partir d'une réflexion sur l'éthique de la psychanalyse, ce travail cherche à aborder la dissonance significative entre la morale actuelle du bonheur et le discours psychanalytique. Le désir et la pulsion, qui marquent le sujet avec une insatisfaction radicale, mettent en scène la dimension de l'impossible et c'est le volet de travail qu'offre la psychanalyse.

MOTS-CLÉS: Psychanalyse. Éthique. Bonheur. Actualité. Pulsion.

Recebido em 25/01/2011

Mas afinal, o que a psicanálise possibilita ao sujeito?

Aprovado em 19/04/2011

©2011 *Psicanálise & Barroco em revista*
www.psicanaliseebarroco.pro.br
Núcleo de Estudos e Pesquisa em Subjetividade e Cultura – UFJF/CNPq
Programa de Pós-Graduação em Memória Social – UNIRIO.
Memória, Subjetividade e Criação.
www.memoriasocial.pro.br/proposta-area.php
revista@psicanaliseebarroco.pro.br www.psicanaliseebarroco.pro.br/revista

POR QUE RAZÃO PENSA KANT QUE O JUÍZO DE GOSTO ESTÉTICO É SUBJETIVO?

*Luciano Bezerra Agra Filho**

RESUMO:

O artigo analisa o que é a estética na filosofia em Kant? De que falamos quando falamos de Estética? Muitas perguntas, muitas respostas. Primeiramente o artigo expõe questões da releitura de Lyotard das meditações em Kant, com grande destaque para a idéia de que sem o juízo estético reflexionante o sistema das três Críticas, a saber, são o início da Lógica Transcendental, o Juízo reflexionante e o Juízo de gosto, perderia o enfoque em torno da sua criticidade. Percebe-se que a incompatibilidade da estética com a razão teórico-instrumental não é sinal de sua fraqueza ou menoridade, frente ao conceito, e sim o indício de sua profundidade na expressão do que este não consegue atingir. Este artigo expõe os seguintes objetivos, a saber, compreender o significado filosófico do termo estética; caracterizar e discutir a noção de experiência estética; compreender o problema da justificação do juízo estético e tomar posição sobre as respostas subjectivista e objectivista ao problema da justificação do juízo estético. Concluímos que a estética revela-se como crítica da crítica, sem a qual não há razão possível alcançar a sua reflexão. Até o presente momento, utiliza-se neste artigo a palavra estética com considerável frequência. Mas, afinal, o que vem a ser estética?

PALAVRAS-CHAVE: Estética Moderna. Kant. Filosofia.

* Graduado em Licenciatura Plena em História pela Universidade Estadual da Paraíba [UEPB] e Graduando em Licenciatura Plena em Filosofia pela Universidade Estadual da Paraíba [UEPB]. E-mail: lucianoagra@hotmail.com. Endereço: Rua Peregrino de Carvalho, 188 – Apart. 103. Campina Grande – Centro – PB – CEP: 58.100.500

O termo estética vem da origem grega [αισθητική ou aisthesis], que significa percepção, sensação, ou seja a estética é um ramo da filosofia que tem por objeto o estudo da natureza do belo e dos fundamentos da arte. No que se segue, ela estuda o julgamento e a percepção do que é considerado belo, a produção das emoções pelos fenômenos estéticos, bem como as diferentes formas de arte e do trabalho artístico; a idéia de obra de arte e de criação; a relação entre matérias e formas nas artes. Por outro lado, a estética também pode ocupar-se da privação da beleza, ou seja, o que pode ser considerado feio, ou até mesmo ridículo. Como se pode perceber, a estética trabalha com a arte, em suas mais variadas formas, quais sejam, arquitetura, escultura, pintura, literatura [poesia e prosa], teatro, música [vocal e instrumental], dança, fotografia, cinema, em suas múltiplas possibilidades de expressão. Essas questões mencionadas acima que emergem para quem se aproxima da estética são abrangentes, polissêmicas, mas o que é arte? Em que consiste a arte? E qual é o seu propósito? O que é belo? O que caracteriza uma obra de arte como medíocre, boa ou genial? Como interpretar uma obra de arte de forma adequada? E quanto ao seu aspecto moral?

Este estudo procura discutir a relevância da abordagem do sistema kantiano a partir da primeira e da segunda Críticas, quando Kant põe ênfase na razão legisladora no âmbito da natureza e da moral, momento em que o mundo sensível é apenas subsumido às categorias do entendimento e às idéias da razão prática, de sorte que o singular só pode se manifestar como suporte da norma universal, preso, de um lado, à força de demonstração de hipóteses e, de outro, à força de realização de imperativos.

Em conseqüência disto Gerd Alberto Bornheim, argumentou que o século das Luzes inventou o mundo sensível, conduzindo-o à maioria, mas isso foi na filosofia de Immanuel Kant (1724-1804), e é por isso que esse movimento histórico atingiu sua maior expressão, como é o caso o homo aestheticus e finalmente ele conquistou o seu lugar, ao lado da razão e do entendimento. É neste contexto que Bornheim disse que “[...] a estética conquista aos poucos a sua identidade específica e os seus altos lugares: sua medida situa-se então nada menos do que na reinvenção da realidade humana” (Bornheim, 1996, p. 75). Salvar esse momento sensível da filosofia de Kant significa indagar, interrogar o papel da estética em seu sistema, mas responder a essa questão é não somente expor a importância do estético na filosofia contemporânea, e sim a possibilidade da própria filosofia enquanto pensamento que se sente permanentemente a si mesmo, como parece indicar Kant, em sua primeira Crítica, no início da

Lógica transcendental: O ponto de vista de Kant (1989) a respeito da natureza da lógica transcendental foi expresso de uma forma bastante sintética: “Pensamentos sem conteúdo são vazios; intuições sem conceito são cegas. Pelo que é tão necessário tornar sensíveis [...] as intuições [...] O entendimento nada pode intuir e os sentidos nada podem pensar.[...]” (Kant,1989, p. 89).

Procuraremos expor que, sem a reflexão estética o sistema kantiano perderia sua criticidade, mas relembremos o que diz Kant em sua introdução à terceira Crítica. Assim, a tradicional interpretação da Crítica do juízo tem se inspirado na escrita dessa introdução, no que se refere à acentuação do papel da teleologia e não da estética na tarefa de unificação da filosofia, partilhada nas duas primeiras Críticas entre a busca do conhecimento empírico dos objetos e a realização da liberdade sob a lei moral incondicional, independente da experiência. Tomamos, por exemplo, a interpretação de Louis Guillermit acerca da unidade das três Críticas. Partindo da afirmação de que o belo é reduzido ao estatuto de símbolo da moralidade, ou seja, afirma ele, ainda, que podemos:

[A] visão da natureza sob a espécie de uma organização de fins ordenados a um fim último, do qual a razão prática exige a possibilidade de realização sob o nome de ‘soberano bem’. Essa natureza prepara de algum modo o leito da liberdade: a beleza simboliza a ação desta última, pois libera da atração sensível e desperta o interesse pela moralidade[...]. (Guillermit, 1974, p. 32).

De acordo com Guillermit, em sua dedução transcendental da faculdade de julgar, percebemos que ao tratar do sistema das faculdades superiores do conhecimento, enquanto fundamento da filosofia, Kant inclui justamente a faculdade de julgar, ao lado da razão e do entendimento. É interessante assinalar que a faculdade de julgar é definida como a faculdade da subsunção do particular sob o universal, a razão, como a faculdade da determinação do particular pelo universal, legisladora das leis da liberdade na Crítica da razão prática e o entendimento, como a faculdade legisladora das regras, das leis da natureza que permitem o conhecimento do universal no mundo fenomênico, objeto da Crítica da razão pura teórica.

Isto significa dizer que apesar do seu estatuto de faculdade superior, a faculdade de julgar não produz os conceitos, como o entendimento, nem idéias, como a razão. Assim, acredita-se que uma faculdade de conhecimento particular e sem autonomia, que opera a subsunção sob conceitos dados, provindos do entendimento. É importante perceber que a faculdade de julgar não funda nem um conhecimento teórico da natureza, nem um princípio prático da liberdade; ele pressupõe uma unidade formal das leis da natureza de acordo com os conceitos do entendimento. Essa unidade fornece um princípio para se operar a subsunção de experiências particulares sob as leis universais a priori, o que permite a vinculação sistemática dos dados empíricos, possibilitando uma leitura coerente do que, até então, se apresentava de forma contingente. Neste ponto, o discurso de Kant ilustra bem seus propósitos:

O [...] Juízo e próprio a ele é, pois o da natureza como arte, em outras palavras, o da técnica da natureza quanto a suas leis particulares, conceito este que não funda nenhuma teoria e, do mesmo modo que a lógica, não contém conhecimento dos objetos e de sua índole, mas somente dá um princípio para o prosseguimento segundo leis de experiência, pelas quais se torna possível a investigação da natureza. [...] (Kant, 1980a, p. 172).

Este discurso revigora as definidas faculdades superiores do conhecimento, Kant apresenta, em seguida, as faculdades do conhecer segundo os tipos de relações existentes entre o sujeito e o objeto. Assim, quando o sujeito constrói representações que se referem ao objeto, está em ação a faculdade do conhecimento em sentido estrito; quando as representações são causa da efetividade do objeto, age no sujeito a faculdade de desejar; e quando, finalmente, essas representações referem-se ao sujeito, produzindo efeito positivo ou negativo sobre sua força vital, está em ato o sentimento de prazer ou desprazer. Estabelecidos os dois sistemas de faculdades, Kant, aplicando seu método transcendental, opera a relação de um com o outro, deduzindo os princípios a priori da faculdade de julgar, ao lado dos princípios a priori do entendimento puro e da razão pura, já deduzidos, respectivamente, nas duas primeiras Críticas. Enquanto o entendimento e a razão referem-se a objetos, o juízo refere-se exclusivamente ao sujeito, não produzindo nenhum conceito de objetos. Ainda discorrendo sobre isto, Kant argumentou que: “[...] o sentimento de prazer e desprazer é somente a receptividade de uma

determinação do sujeito, de tal modo que, se o Juízo deve, em alguma parte, determinar algo por si mesmo [...]” (Kant, 1980a, p. 174).

Portanto, a pressuposição subjetivamente necessária de que a natureza, longe de ser um amontoado de leis empíricas ou de formas heterogêneas, é um sistema empírico, é o princípio transcendental da faculdade de julgar, uma vez que a idéia de ordem e coerência é apenas reguladora, sem a qual o ato de julgar torna-se impossível. Além de simplesmente subsumir o particular sob o universal, cujo conceito já esteja dado, o juízo pode fazer o percurso contrário, isto é, encontrar para os dados empíricos singulares uma lei natural pressuposta a priori. Isso, só o Juízo pode fazê-lo. Para Kant, o discurso do juízo:

[...] Nem o entendimento nem razão podem fundar a priori tal lei natural. [...] ela é uma mera pressuposição do Juízo, em função de seu próprio uso, para remontar do empírico-particular cada vez mais ao mais universal igualmente empírico, em vista da unificação de leis empíricas. (Kant, 1980a, p. 175-176).

Nesta citação acima, Immanuel Kant se esmiúça sobre o estudo do juízo reflexionante em sua natureza própria, que é a de refletir, ou seja, analisar e sustentar juntas determinadas representações com o intuito de viabilizar conceitos. Estamos no domínio do juízo reflexionante ou da faculdade de julgamento propriamente dita; seu princípio transcendental é o que permite considerar, a priori, a natureza como um sistema lógico; é o princípio por meio do qual a natureza especifica a si mesma: “A natureza especifica suas leis universais em empíricas, em conformidade com a forma de um sistema lógico, em função do Juízo” (Kant, 1980a, p. 179). De acordo com as colocações da autor, pode-se afirmar que na verdade, temos discorrido sobre uma pressuposta finalidade da natureza, ou seja, de um fim não posto no objeto, mas no sujeito, no uso de sua faculdade de refletir. Nesse sentido, o juízo é uma técnica que fornece finalidades a priori à natureza, rejeitando-a enquanto diversidade sem fundamento unificador.

Vejamos em que consiste essa técnica no âmbito da faculdade de conhecimento em seu sentido estrito. Do mesmo modo, ela realiza três ações diante de cada conceito empírico: a imaginação é responsável pela apreensão do diverso das representações singulares que se

apresentam na intuição; o entendimento, pela compreensão, ou seja, pela unidade sintética da consciência desse diverso no conceito de um objeto; e o juízo, pela exposição do objeto correspondente a esse conceito na intuição. Nesse caso, por se tratar de um conceito empírico, o juízo assume papel determinante.

No entanto, se a forma de um objeto dado na intuição for capaz de provocar que a sua apreensão na imaginação coincida com a exposição de um conceito do entendimento, de modo a não ser possível determinar-se qual seja esse conceito, estaremos diante de um acordo mútuo dessas faculdades no ato de uma operação reflexionante em que a finalidade do objeto é percebida subjetivamente, não sendo requerido nenhum conceito determinado dele. Aqui, o juízo não é de conhecimento, mas um juízo de reflexão estética (Kant, 1980a, p. 182). De outra parte, há um tipo de juízo reflexionante sobre a finalidade objetiva da natureza que Kant considera como um juízo de conhecimento, embora não determinante: é o juízo teleológico. Definidos os dois tipos de juízo reflexionante [estético e teleológico], Kant passará a abordá-los separadamente. Estética, na primeira Crítica, significa a apreensão dos dados sensíveis nas formas a priori do espaço e do tempo, formas puras de nossa intuição.

Nesse sentido, entendemos que a estética apresenta-se como faculdade passiva da sensibilidade, a serviço do entendimento legislador, na terceira Crítica ganha estatuto ativo. Assim, na Crítica do juízo, Kant diz o seguinte: “Pela denominação de um Juízo estético sobre um objeto, está indicado [...] que uma representação dada é referida, por certo, a um objeto, mas, no Juízo não é entendida a determinação do objeto, mas sim a do sujeito e de seu sentimento” (Kant, 1980a, p. 184).

Como se vê, Kant subdivide o juízo estético em juízo de sentido estético e em juízo estético universal. O primeiro exprime a referência de uma representação imediatamente ao sentimento de prazer; o segundo contém as condições subjetivas para um conhecimento em geral e tem a sensação subjetiva de prazer ou desprazer como o fundamento de sua determinação. Desses juízos não se pode predicar nenhum conceito do objeto, pois não pertencem à faculdade de conhecimento. O juízo estético possui autonomia subjetiva. Sua pretensão à validade universal legitima-se em seus princípios a priori. Kant designa essa autonomia de heautonomia e ele frisou o seguinte: “[...] o Juízo dá não à natureza, nem à liberdade, mas exclusivamente a si mesmo a lei, e não é uma faculdade de produzir conceitos de objetos, mas somente de comparar, com os que lhes são dados de outra parte[...].” (Kant, 1980a, p. 185).

Tratemos agora do julgamento teleológico, o segundo tipo de juízo reflexionante. Kant o define como o juízo sobre a finalidade em coisas da natureza ou, se quisermos, um juízo sobre os fins naturais (Kant, 1980a, p. 190). O conceito dos fins naturais é exclusivo do juízo teleológico reflexionante, que o utiliza para ocupar-se da vinculação causal no mundo fenomênico. Esse juízo pressupõe um conceito do objeto e julga sobre sua possibilidade segundo uma lei da vinculação das causas e efeitos. Há, então, uma ‘técnica orgânica’ da natureza que fornece a finalidade das coisas, uma finalidade objetiva para um juízo objetivo (Kant, 1980a, p. 191). O julgamento teleológico estabelece um fio condutor entre a natureza e a razão, entre o sensível e o inteligível, uma vez que o conceito dos fins naturais assenta-se no acordo da razão com o entendimento. Enquanto o juízo reflexionante estético é o único que tem seu fundamento de determinação em si mesmo, sem unir-se à outra faculdade de conhecimento, o juízo teleológico só pode ser emitido por meio da vinculação da razão a conceitos empíricos (Kant, 1980a, p. 198). O fim natural deriva das idéias da razão, ao mesmo tempo que tem um objeto dado.

Apesar da ênfase do juízo de gosto que essa “Introdução” dedicou à Teleologia de tal é a sua objetividade, reservando à estética o estatuto de uma faculdade particular que opera sem conceitos, o filósofo francês Jean-François Lyotard resgatou a importância do julgamento estético, considerando-o o modo de proceder do pensamento crítico em geral. Este deve observar uma pausa, uma suspensão da investigação, entrando em estado reflexivo, colocando-se à escuta dos sentimentos de prazer e de desprazer, que é o que orienta o exame crítico. Mas como Lyotard pode rejeitar o caráter teleológico exposto na estética de Kant? Em que consiste o seu argumento para desviar a interpretação desse objetivo? Ora, para Lyotard, os sentimentos de prazer e desprazer são o princípio subjetivo de diferenciação da reflexão estética na ausência de todo princípio objetivo do conhecimento e fora do campo de influência de inúmeras, seja, teórica ou prática. É nesse contexto que Lyotard disse que: “[...] a terceira Crítica pode cumprir sua missão de unificação do campo filosófico, não é principalmente porque expõe no seu tema a idéia reguladora de uma finalidade objetiva da natureza[...].” (Lyotard, 1993, p.15). O autor esclarece que nessa perspectiva, a sensação é que informa o espírito sobre seu estado, realizando julgamento imediato do pensamento sobre si mesmo; este julgasse bem ou mal durante sua atividade. “O afeto é como o ressoar interior do ato, sua ‘reflexão’” (Lyotard, 1993, p. 17).

Herman Cohen (1842-1918), da Escola de Marburgo (1871-1933) interpreta a Crítica da razão pura de modo a ressaltar o conceito, a objetividade, o triunfo do pensamento puro sobre a intuição. Philonenko notou que:

Cohen [...] se separa de Kant ao conferir à filosofia transcendental, como ponto de partida, não a intuição pura, mas o pensamento puro. A filosofia [para Cohen] deve se constituir originalmente como lógica transcendental e não se apoiar sobre a estética transcendental. (Philonenko, 1974, p. 198-199).

Em contraposição a essa interpretação de Cohen, para Lyotard, pensar criticamente é afetar-se, é deixar-se orientar pelos sentimentos de prazer e desprazer antes de se fazer qualquer inferência acerca da verdade e falsidade de um determinado conhecimento ou do justo e injusto de determinadas ações. É a partir disto que reside à condição subjetiva de toda objetividade. Para Philonenko o juízo estético legisla sobre si mesmo, sendo ao mesmo tempo a lei e o objeto, a forma e o conteúdo, independentemente da razão e do entendimento, que possibilitam todo juízo de conhecimento e quando a razão e o conhecimento intervêm, o juízo deixa de ser reflexionante, assumindo papel determinante na esquematização dos conceitos.

No entendimento de Lyotard denomina essa característica da reflexão estética de tautegoria, e é ela que prepara o advento crítico das categorias do entendimento. Neste sentido podemos destacar com efeito, na primeira Crítica, a Lógica Transcendental é precedida pela Estética Transcendental, compondo, ambas, a Doutrina Transcendental dos Elementos. Conseqüentemente vemos que após concluir, na Estética Transcendental, que os juízos sintéticos a priori nunca podem ultrapassar os objetos dos sentidos, Kant reafirmou que na Dedução transcendental dos conceitos puros do entendimento. Kant, assim declarou: “[...] toda a intuição possível para nós é sensível (estética) e, assim, o pensamento de um objeto em geral só pode converter-se em nós num conhecimento, por meio de um conceito puro do entendimento [...]”(Kant, 1989, p. 145-146).

Este posicionamento, o juízo de gosto é formal e, apesar de subjetivo, é universal e necessário: a forma deve agradar a todos. Mas não se trata aqui de um imperativo categórico, incondicional, objetivo, como estabelecido na segunda Crítica; estamos diante de uma

universalidade mediata, subjetiva. Nesse sentido, o juízo sobre o belo não é determinante ou fundado numa norma abstrata e antecipatória do mundo do ser; é, por assim dizer, o juízo da espera e da promessa, pois não pode impor seus veredictos, cingindo-se a partilhar seus julgamentos a partir do exemplo, do fenômeno particular, na esperança de que a comunidade dê o assentimento à sua crítica.

Pode-se dizer que o juízo de gosto promete validade universal com base em julgamento exemplar, sendo a necessidade expressa a partir do exemplo e a universalidade na promessa da partilha da crítica. Eis os monstros lógicos produzidos pela tópica reflexiva, que, segundo Lyotard, apoiado na leitura do Apêndice da Analítica da primeira Crítica – Da anfíbolia dos conceitos da reflexão, resultante da confusão do uso empírico do entendimento com o seu uso transcendental, são modos subjetivos de síntese, provisórios, preparatórios às categorias. A distorção resulta da pretensão ao universal e ao necessário de um juízo singular, refletido e reflexivo.

É importante destacar, que essa pretensão, o senso comum estético, no entanto, será legítima na presença de um princípio subjetivo, um senso comum que seja o efeito do livre jogo das faculdades de conhecer. É então, aqui que se destaca o entendimento e imaginação, com efeito, que concordam entre si, harmonizam-se diante do julgamento estético dos objetos. Vêem-se, então, que o senso comum engendrado nesse acordo a priori das faculdades é que torna possível o sentimento do prazer estético, mas se os julgamentos de gosto possuísem um princípio objetivo determinado, aquele que os pronunciasse segundo este princípio pretenderia para seu julgamento uma necessidade incondicionada e se fossem desprovidos de todo princípio, como os julgamentos do simples gosto dos sentidos, não se teria nunca a idéia de que pudessem ter a menor necessidade e é por isso, precisam ter um princípio subjetivo que determine unicamente por sentimento, não por conceitos, mas de uma maneira universalmente válida, o que apraz ou não apraz.

Contudo, Pretendo desencorajar uma leitura sociológica ou antropológica desse senso comum, afirma Lyotard que o prazer do belo somente traz em si uma promessa de felicidade a ser partilhada, a partir do exemplo singular de realização dessa felicidade em um indivíduo qualquer. Diante das belas formas da natureza da arte, sentimos um prazer que prometemos aos outros, embora jamais possamos comprovar se de fato houve a partilha de nosso

sentimento, isso porque o juízo de gosto não é determinante. Com o intuito de estender que se ele exige uma partilha, é porque expressa o sentimento de uma harmonia possível das faculdades de conhecimento, independentemente do conhecimento.

Para Lyotard, no entanto, o senso comum estético não é mais que a harmoniosa proporção entre entendimento e imaginação, diante do desafio de se apropriarem da forma do objeto, fonte do prazer, um jogo livre das faculdades de conhecimento, curto circuitando as imposições do conhecimento e da moralidade. Outro aspecto importante neste item, e que, o senso comum estético expressa um acordo subjetivo das faculdades de conhecimento e não somente um acordo objetivo entre os sujeitos. Desta forma Kant colocou que esta validade universal não deve se apoiar na recoleção de opiniões, nem na investigação sobre o que os outros ressentem, mas deve se fundar, por assim dizer, sobre a autonomia do sujeito que julga a partir do sentimento de prazer, não devendo se restringir dos conceitos.

Cabe, ainda, ressaltar que não é possível uma leitura sociológica ou antropológica desse senso comum. Ademais, para Lyotard, a união das faculdades de conhecimento só ocorre cada vez que o prazer do gosto é sentido; acontece aqui e agora, de modo singular e imprevisível. Assim, a matriz espaço-temporal-estética é o aqui e o agora. Dela é que surge a promessa de um sujeito que – diferentemente do sujeito formal da primeira e segunda Críticas - se encontrará nascendo a cada vez que existir o prazer do belo; todavia, não permanecerá nascente, pois o tempo estético não possui passado, nem futuro que possa escorar uma identidade do sujeito. Encontramos, aqui também, que o mesmo se pode dizer do sentimento do sublime; no ato do confronto entre a razão e a imaginação, esta se descobre impotente para apreender os dados sucessivamente, em virtude da natureza do objeto não-apresentável, a liberdade, que ela se esforçará por apresentar. Quanto a este último ponto, Lyotard argumentou que:

O gosto promete a cada um a felicidade de uma unidade subjetiva cumprida, o sublime anuncia a alguns uma outra unidade, menos completa, naufragada de certo modo e mais ‘nobre, edel’. [...] O sentimento estético na singularidade de sua ocorrência é o subjetivo puro do pensamento, isto é, o Juízo refletido em si mesmo (Lyotard, 1993, p. 30).

Pode-se afirmar, contudo, a maneira reflexiva de pensar não é somente acompanhada por todos os atos do pensamento, mas ela guia-os, por intermédio de uma tópica pré-conceitual, em direção à sensibilidade ou ao entendimento. É esse o seu traço heurístico, que a transforma no laboratório subjetivo de todas as objetividades. É interessante também notar que essa tópica opera por meio de comparações das representações que precedem o conceito das coisas, e é essas comparações, de acordo com o Apêndice da analítica dos princípios da primeira Crítica, são feitas a quatro títulos, quais sejam: identidade e diversidade; conveniência e inconveniência; interno e externo; determinável e determinação. Porém, esses títulos são subjetivos, isto é, as relações de representações engendradas por eles ocupam imediatamente lugares num estado de espírito, até que sejam referidas a uma faculdade, entendimento ou sensibilidade. É nesse ponto que essas relações, que indicam modos espontâneos de síntese, até então localizadas de modo provisório e preparatório, são definitivamente domiciliadas e legitimadas a operar objetivamente no plano das formas ou categorias.

Kant denominou os títulos de conceitos de reflexão, em razão de sua capacidade de transformar seus lugares imediatos em autênticos lugares transcendentais, condições de possibilidade das sínteses. O aspecto heurístico da reflexão pode percebê-lo com clareza nas duas seguintes definições de Kant para o termo reflexão, a saber, sendo que o estado de espírito no qual nos preparamos primeiro para descobrir as condições subjetivas que nos permitam chegar a conceitos, ou seja, a consciência da relação de representações dadas às nossas diferentes fontes de conhecimento. Segundo Lyotard, Kant utiliza, geralmente, o termo consciência no sentido de reflexão. Assim, o pensamento está consciente enquanto sente. Logo, descoberta e consciência são dois termos-chave para entendermos porque a maneira reflexiva de pensar é o ponto nevrálgico do pensamento crítico. Sobre este pensamento crítico Lyotard destacou o seguinte: “[...] a reflexão, o pensamento parece bem dispor da arma crítica inteira. Porque a reflexão é o nome que porta na filosofia crítica a possibilidade desta filosofia.[...] isto é, a legitimidade, de um juízo sintético a priori[...].” (Lyotard, 1993, p. 35).

Além disso, Lyotard acredita que a função tautegórica para que se atinja essa legitimidade, é necessário que se recorra a juízos sintéticos de discriminação. Em outras palavras a existência desses juízos só é possível em razão do aspecto tautegórico da reflexão, isto é, aquilo que o pensamento se sente enquanto pensa, julga, sintetiza. Assim, o autor defende que tais

juízos são primeiramente reflexos de reuniões espontâneas de representações, comparações fluidas pré-criadas, sentidas, ainda não domiciliadas, agrupadas sob títulos subjetivos, que a reflexão poderá legitimar ou deslegitimar, realizando ou não a passagem para a objetividade das sínteses provisórias. Como pode ser observado no seguinte fragmento:

O pensamento crítico dispõe, na sua reflexão, [...] de uma espécie de pré-lógica transcendental. [...] uma estética, posto que é feita só da sensação que afeta todo pensamento atual enquanto é simplesmente pensado, o pensamento se sentindo pensar e se sentindo pensado, juntamente. [...].
(Lyotard, 1993, p. 36).

A partir do fragmento supracitado, é possível verificar, que se no âmbito das categorias do entendimento ou das formas da intuição a reflexão preenche uma função predominantemente heurística, legitimadora dos lugares transcendentais que contêm as condições a priori do conhecimento, à medida que o pensamento crítico afasta-se desses lugares seguros, o aspecto tautegórico da reflexão passa a manifestar-se mais intensamente, a ponto de, nos juízos estéticos, predominar sobre a função heurística. Aqui, a sensação não prepara o pensamento para nenhum conhecimento possível; ela é, por si mesma, a totalidade do gosto e do sentimento sublime. Ao revelar sua função heurística, a reflexão é estética no sentido da primeira Crítica, ou seja, é o modo de apreensão dos dados da intuição sensível nas formas a priori do espaço e do tempo. A sensação cumpre, nesse plano, papel legitimador das condições de possibilidade de um conhecimento objetivo em geral, possuindo uma finalidade cognitiva de oferecer informações espontâneas sobre o objeto, por meio dos títulos ou conceitos de reflexão.

Por outro lado, em sua função tautegórica, a reflexão é estética no sentido da terceira Crítica, ou seja, como sentimentos de prazer e de desprazer, nos quais a sensação é voltada para informar o espírito sobre seu estado afetivo, momento em que a finalidade cognitiva deixa de ser preponderante. O pensamento torna-se juiz de si mesmo, por isso, crítico; crítico e desinteressado em conceder qualquer informação sobre o objeto, educado para resistir, por assim dizer, às pressões identificadoras. A reflexão manifesta-se em seu estado puro, imune a quaisquer determinações das outras faculdades de conhecimento em geral. O juízo é que se mostrará como faculdade emancipada, heautônoma, isto é, portadora de autonomia subjetiva. Esse é o juízo

reflexionante estético, que possui o seu próprio princípio a priori, transcendental, que pressupõe uma finalidade da natureza com base no sujeito e não no objeto.

A reflexão no campo teórico está presente em todos os campos do pensamento; ela é o ingrediente que o torna crítico. No campo teórico, as categorias do entendimento não bastam para orientar o pensamento. É preciso que a transcendentalidade teórica seja legitimada, tomando-se por base o empírico, as sensações. Estas se agrupam em títulos reflexivos, de modo provisório e subjetivo, funcionando como princípio de diferenciação das sínteses de representações. As sínteses que forem legitimadas para se legislar no campo teórico serão domiciliadas no entendimento. Nem todos os conceitos de reflexão e títulos são conceitos do entendimento, legitimados a operar objetivamente. Para Lyotard:

A reflexão é bem discriminatória, ou crítica, porque se opõe à extensão inconsiderada do conceito fora do seu campo próprio. Domicilia as sínteses com as faculdades, ou, o que dá no mesmo, determina estas transcendentais que são as faculdades pela comparação das sínteses que cada uma pode efetuar aparentemente sobre os mesmos objetos (Lyotard, 1993, p. 41).

Pela definição acima, pode-se compreender que a reflexão no campo prático não é diferente o papel que a reflexão exerce. Assim, acredita-se que o uso da categoria da causalidade no campo da moralidade sofre a devida restrição, uma vez que o ato moral não deve ser efeito de causa natural. É possível perceber que a liberdade é causa de si mesma, sendo causa incondicional, sem conteúdo, e é por isso que essa idéia de causalidade é legitimada a operar no campo da razão e é por intermédio da reflexão que é realizada essa discriminação, esse domiciliamento. Na moralidade, o pensamento também é advertido imediatamente de seu estado, graças ao único sentimento moral, que é o respeito, único título de uma síntese subjetiva que corresponde às exigências de uma legalidade formal. Como argumentou Kant, o sentimento moral é o “[...] efeito subjetivo que a lei exerce sobre a vontade e do qual só a razão fornece os princípios objetivos” (Kant, 1980b, p. 160). Estamos perante uma região reflexiva, legitimada criticamente a legislar no campo da moralidade. Segundo Lyotard: “[...] A moralidade sendo

pensada como obrigação pura, a Achtung é o seu sentimento. Eis a pura tautegoria do sentimento, que lhe confere seu valor heurístico.[...]” (Lyotard, 1993, p. 43).

Por fim, a reflexão no campo estético, este “modo conseqüente de pensar” (Lyotard, 1993, p. 44) apresenta-se plenamente tautegórico, isento de toda tarefa. Mas como legitimar o uso do juízo reflexionante se a própria reflexão se encontra desprovida de uma heurística, visto que a faculdade de julgar é desinteressada? Ora, se o sentimento estético puro não detém os meios de construir as condições a priori de sua possibilidade, por ser imediato e desvinculado da natureza e da liberdade, os papéis invertem-se. O pensamento empreende a heurística da reflexão por meio das categorias, que servem de princípios de discriminação para orientá-lo no âmbito do sentimento estético puro. O preço dessa inversão é a deformação das categorias em virtude do gosto. Lyotard denomina de anamnese essa interferência do teórico no estético. A lógica dá lugar a uma analógica no momento em que as sensações se desinteressam em fornecer quaisquer informações sobre os objetos, referindo-se apenas ao espírito. Lyotard traz uma valiosa reflexão sobre a linguagem: “[...] as categorias podem e devem ser empregadas assim para domiciliar as condições a priori do gosto, o domicílio buscado não é o entendimento [...] E também não a razão, mesmo no sublime.” (Lyotard, 1993, p. 48).

A esse respeito, Lyotard comentou que apesar da mediação das categorias na constituição da legitimidade do juízo reflexionante, elas não exercem seu efeito determinante no campo estético. Os efeitos colocados em ação são distorcidos, manobrados pela reflexão, gerando, assim, monstros lógicos, tais como necessidade exemplar ou universalidade subjetiva, exigências do gosto que busca ser partilhado; esses monstros lógicos são análogos à necessidade e à universalidade objetivas, presentes no entendimento. Estamos, pois, numa situação aporética, caracterizada pela impossibilidade de a razão teórica apresentar respostas eficazes à peculiaridade do estético.

Concluimos que essa interpretação de Lyotard abre novos caminhos para as ciências humanas, convidando-as a refazer criticamente a arqueologia de seus conceitos, sem descuidar dessa vez da estética [aesthesis], o incontornável momento sensível da razão. O retorno da razão sensível exige, por assim dizer, revolução copernicana das categorias normativas, principalmente naqueles saberes em que a idéia de norma é enfática, como no domínio da moral e do direito. Nesse passo, a leitura de Lyotard, na linha das investigações de Platão, Aristóteles, Alexander Baumgarten, Immanuel Kant, Hegel, Benjamin, Gadamer, Theodor Adorno, Lukács,

Luigi Pareyson, Remo Bodei, Schopenhauer, Nietzsche, Heidegger e Adorno, reabre a possibilidade de um diálogo respeitoso entre os homens, na medida em que estes recuperam a capacidade de relacionar-se com as coisas, sem destruí-las. Defendendo a postura de Kant, Lyotard comentou que no contexto atual da filosofia de Kant está diretamente relacionada com a releitura de seu sistema a partir da terceira Crítica, sem o que a expressão da dor do particular, nas figuras da História e do mundo sensível, poderá continuar em eterno compasso de espera das condições de sua possibilidade.

Referências

- ADORNO, T. W. *Teoria estética*. Tradução Artur Morão, Lisboa: Edições 70, 2006.
- BAUMGARTEN, A. G. *Estética: a lógica da arte e do poema*. Tradução Miriam Sutter Medeiros, Petrópolis: Editora Vozes, 1993.
- BENJAMIN, W. *A obra de arte na era da sua reprodutibilidade técnica*. Obras escolhidas. Tradução Sérgio Paulo Rouanet, São Paulo: Brasiliense, 1993.
- BORNHEIM, G. O bom selvagem como ‘philosophe’ e a invenção do mundo sensível. In: NOVAES, A. (Org.). *Libertinos libertários*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996. p. 59-75.
- GUILLERMIT, L. Kant e a filosofia crítica. In: CHÂTELET, F. (Org.). *História da filosofia: idéias, doutrinas: a filosofia e a história*. Rio de Janeiro: Zahar, 1974. p. 30-41.
- JIMINEZ, M. O que é estética? Tradução Fulvião M. L. Moretto. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 1999.
- KANT, I. *Primeira introdução à crítica do juízo*. São Paulo: Abril, 1980a.
- _____. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. São Paulo: Abril, 1980b.
- _____. *Crítica da razão pura*. 2. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1989.
- LYOTARD, J. *Lições sobre a analítica do sublime*. São Paulo: Papirus, 1993.
- PHILONENKO, A. A Escola de Marburgo. In: COHEN, H.; NARTOP, P.; CASSIRER, E. (eds.). *História da filosofia: idéias, doutrinas: a filosofia do mundo científico e industrial*. Rio de Janeiro: Zahar, 1974. p. 190-204.

WHY DOES KANT THAT THE COURT OF AESTHETIC TASTE IS SUBJECTIVE?

ABSTRACT:

The article analyzes the aesthetics in philosophy in Kant? We are talking about when we talk about Aesthetics? Many questions, many answers.... Firstly the article sets out issues of rereading of Lyotard of meditation on Kant, with great emphasis on the idea that without jus aesthetic reflexionante the system of three criticisms, namely, are the beginning of the logic Transcendental, Jus reflexionante and Judgment of taste], would lose the focus around its criticality. Perceives-that the incompatibility of aesthetics with the theoretical-instrumental reason is not a sign of its weakness or nonage, front of the concept, but rather the indication of its depth in the expression of that this cannot achieve. This article sets out the following objectives, namely, understand the meanings philosophical expiry aesthetics; characterize and to discuss the concept of experience aesthetics; understand the problem of the justification of judgment aesthetic and take a position on the answers subjectivista and objectivista the problem of the justification of judgment aesthetic. We concluded that the aesthetics shows-as criticism of criticism, without which there is no reason possible to achieve its reflection. Until this moment, uses-this Article the word aesthetics with considerable frequency. But, after all, that is to be aesthetics?

KEYWORDS: Aesthetics Modern. Kant. Philosophy.

POURQUOI PENSE KANT QUE LE JUGEMENT DE GOUÛT ESTHÉTIQUE EST SUBJECTIF?

RÉSUMÉ:

L'article analyse les esthétique en philosophie en Kant? Nous parlons quand nous parlons de esthétique? Beaucoup de questions, de nombreuses réponses... Tout d'abord l'article énonce les questions de relecture de: de la méditation sur Kant, avec une grande importance à l'idée que, sans jus esthétique reflexionante le système de trois critiques, à savoir, sont le début de la logique transcendantale, Jus reflexionante et arrêt du goût], perdrait l'accent autour de son isc. Perçoit-que l'incompatibilité de l'esthétique avec le plan théorique-raison instrumentale n'est pas un signe de sa faiblesse ou nonage, devant le concept, mais plutôt l'indication de sa profondeur dans l'expression de que ce ne peut pas atteindre. Cet article énonce les objectifs suivants, à savoir, comprendre la signification philosophique expiration esthétique; caractériser et à discuter du concept de l'expérience esthétique; comprendre le problème de la justification de jugement esthétique et de prendre position sur les réponses subjectivista et objectivista le problème de la justification de jugement esthétique. Nous avons conclu que l'esthétique montre-comme une critique de critiques, sans lesquels il y a aucune raison possible de réaliser sa réflexion. Jusqu'à ce moment-là, utilise-cet article le mot esthétique avec une grande fréquence. Mais, après tout, c'est d'être esthétique?

MOTS-CLÉS: Esthétique modern. Kant. Philosophie.

Recebido em: 16/02/2011

Aprovado em: 25/04/201

©2011 *Psicanálise & Barroco em revista*
www.psicanaliseebarroco.pro.br
Núcleo de Estudos e Pesquisa em Subjetividade e Cultura – UFJF/CNPq
Programa de Pós-Graduação em Memória Social – UNIRIO.
Memória, Subjetividade e Criação.
www.memoriasocial.pro.br/proposta-area.php

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

ENSAIO SOBRE O DOM, DE MARCEL MAUSS: um compromisso com o futuro da psicanálise

Resenha de:

MAUSS, Marcel. (1923-24) “Essai sur le Don – Forme et Raison de l’Echange dans les Sociétés Archaïques”. In: *Sociologie et Anthropologie*. Paris: PUF. pp. 145-171, 1991.

*Glaucia Peixoto Dunley**

Introdução à obra

Correr o risco de resenhar um livro maior como *Ensaio sobre o dom*, de Marcel Mauss, é colocar-se de pronto na esfera ética da desconstrução, que todo livro ou texto seminal exige, dada a imensidão de trilhas que abre para o pensamento em vários campos do saber. Ou seja, é expor-se a reconhecer a própria dívida com o saber ao procurar criar uma interlocução do texto de Mauss com os de outros pensadores implicados nesta lógica do dom e da dívida dos saberes entre si.

Considerado um clássico da antropologia, escrito em 1925, ou seja, no contexto do pós-guerra, o *Ensaio sobre o dom* é um livro que propõe enigmas, paradoxos, sobre essa estranha tarefa de ser humano, coletivamente. Matéria essa desde sempre excitante e instigante para psicanalistas, assim como para estudiosos ou pensadores engajados em formular questões que diagnostiquem o presente na direção de um futuro mais justo, mesmo que para isso tenham que proceder a genealogias que levem, como no caso de Mauss e de Freud ao encontro do arcaico, do *Ür*. Isto é, pensadores que tiveram a audácia de desterritorializar seus saberes à procura de traços que possam, talvez, diminuir “a miséria erótica dos povos”, na trágica expressão de Freud em “Psicologia das massas e análise do eu”.

* Psicanalista, mestre em Teoria Psicanalítica (UFRJ), doutora em Comunicação e Cultura (UFRJ), pós-doutora em Comunicação e Cultura (ECO/UFRJ) e em Serviço Social (ESS/UFRJ), pesquisadora do G.R.I.P.E./Fac.Letras/UFRJ; autora dos livros *O silêncio da Acrópole – Freud e o trágico – Uma ficção psicanalítica* (Ed. Forense Universitária / Ed. Fiocruz, 2001), *A Festa Tecnológica – O trágico e a crítica da cultura informacional* (Ed. Escuta / Ed. Fiocruz, 2005); *Sexualidade e educação: um diálogo possível?* (org., Ed. Gryphus / Ed. Forense, 1999). End. Rua Barão da Torre 32 B apto 803, Ipanema. Rio de Janeiro- CEP 22411-000 – RJ. Tel. (21) 22470155; cel.(21) 9333-3307. E-mail: glauciadunley@terra.com.br

Ao usá-la, Freud se refere ao momento em que o laço social se desfaz, se esgarça, e a ameaça do pânico se torna iminente, ao serem perdidas as identificações que ligam os componentes de um grupo humano entre si, a partir da dissolução do vínculo com o *líder*.

Considero possível pensar esta dissolução gradual e radical dos vínculos que vem ocorrendo na passagem da modernidade para o contemporâneo na esteira da proclamação da morte de Deus por Nietzsche há pouco mais de cem anos¹. Seus significados fizeram do século XX uma cena niilista por excelência, que tem se efetivado ou consumado nas varias formas de dissolução do eu e de repúdio ao sagrado - do qual fomos progressivamente arrancados desde o início da modernidade com o advento da ciência e da técnica², e, de forma radical, por seu absolutismo contemporâneo.

Estamos aqui, hoje, diante dos resultados concretos de um individualismo totalitário (organizado ou solitário) de mais de quatro séculos de Projeto Ocidental, e dos sinais e sintomas de um tempo em mutação – o contemporâneo, que não se reduz ao pós-moderno – e que poderá *ou não* continuar a se abrir para uma fazer uma experiência diferente da experiência soberana da modernidade, menos cruel e alienante.

Daí a pertinência do livro *O ensaio sobre o dom* – no fundo, uma crítica sutil à nossa arrogância moderna que chamou de primitivas ou periféricas as formas de associação arcaicas, *diferentes* das ocidentais, como se essas últimas fossem as únicas formas válidas ou possíveis. Vale lembrar o uso em nossos dias do termo “periférico” para classificar os países que não fazem parte das economias centrais capitalistas, e a derrota recente, renovada, desta presunção, que nos fez **a todos** (mais) devedores, com a grande diferença de não sabermos ou querermos dar suporte à imensa tribo de excluídos, de refugiados econômicos de nosso sistema liberal moderno ocidental. O que não existia nos *periféricos* de Mauss, que sabiam se organizar social, econômica, religiosa e politicamente de forma a se responsabilizarem por suas coletividades.

Daí também a sua atualidade quando vemos os novos protagonismos encenados pelos *povos originários* atualmente existentes na América Latina – as comunidades indígenas, que reivindicam serem assim chamadas -, entre os quais os bolivianos vêm ocupando uma posição de destaque. Bolívia e Equador avançam ao incorporarem em suas novas Constituições cláusulas relativas às formas de propriedade e de direitos

¹ Dunley, Gláucia. *A Festa Tecnológica – O trágico e a crítica da cultura informacional*. São Paulo/Rio de Janeiro: Escuta/Fiocruz, 2005.

² A ciência e a técnica *modernas*, diferentemente das formas que as precederam, caracterizam-se por seu caráter interventivo, onde se expressa o desejo do homem de conhecer a natureza para dominá-la.

tradicionalmente aplicadas pelas *comunidades originárias* que prevêm o auto-governo da propriedade e da Justiça Comunitária. Uma boa amostra do nível de organização dessas *comunidades originárias* é a Assembléia do Povo Guarani que existe desde os anos 1980 e tem suas decisões validadas por lei nacional³.

Ou seja, ler Mauss hoje, ou reler, não diz respeito à nostalgia de um paraíso perdido ou a acalantar utopias modernas que eram da ordem do impossível. Ler Mauss significa trabalhar com *as possibilidades originárias das coletividades*. Potências essas que sempre estiveram presentes como alternativas à história hegemônica social, política e econômica da humanidade, e sempre poderão ser atualizadas, como oportunamente nos mostram os *povos originários* de nosso continente hoje. É sempre bom lembrar – ou ser lembrado - que o caminho não é único, nem o capitalismo, o destino.

Mauss foi certamente, por vida e obra, um homem interessado em procurar saídas para uma humanidade melhor. Era um *utopista de campo*. Em *O ensaio sobre o dom*, apresenta os resultados e as especulações teóricas que faz em torno das tribos que visitou, e considera que uma parte considerável de nossa vida permanece sempre nesta atmosfera do dom que se constitui de *obrigação e liberdade*. Talvez uma maneira inclusiva, pioneira, de renomear o par antinômico liberdade/necessidade da metafísica moderna que quase sempre repudiou a totalidade, em favor da separação, legando-nos por fim a fragmentação. Considera, na terceira década do século XX que, ao estudarmos os lados obscuros e arcaicos da vida social, seja possível iluminar os rumos que devem tomar as nações, os valores, e as economias.

Freud e Einstein em “Por que a guerra?” (1932), igualmente aturridos – como Mauss - pela guerra de 1914-1919, saem solidários texto *a fora* à procura de uma explicação para a carnificina ocorrida entre povos vizinhos, povos irmãos, atribuindo-a a uma poderosa *Destruktionstrieb*. Talvez possamos pensar que, como eles, Mauss realiza seu périplo Pacífico a fora, depois de sofrer, pelo mesmo nefasto motivo, a perda de muitos amigos e ilusões. Navega pelos mares da Polinéia, da Melanésia, do Noroeste Americano, e de outras paragens, conhecendo sociedades primitivas e arcaicas, algumas formas arcaicas de direitos como o *maori*, sem saber, talvez, sobre o seu desejo de conhecer outras formas de associação humana, menos deletérias. Encontra, assim como Malinovski e Boas, no mesmo primeiro cartel do século XX, sociedades vivendo abundantemente, com direitos e obrigações, em torno de uma

³ Pimentel Spency. “Novos Protagonismos”. In: Le Monde Diplomatique Brasil. Dez. 2008, p. 35

forma de **troca originária** (anterior logicamente à troca *troquista*, mercantil, capitalista, fragmentadora, em vigor nas sociedades ocidentais), e que ainda subsiste, com força, em várias partes do mundo, como acabamos de ver em relação aos povos originários da América Latina.

Esta forma de troca originária foi totalmente ignorada pelos economistas e estruturalistas em geral, segundo apontamento pertinente e crítico de Bataille em *A parte maldita*⁴, onde este leitor brilhante de Freud e de Mauss lembra que parte da produção econômica da humanidade é orientada por um *princípio de perda*, que transforma grande parte da energia do planeta em gastos improdutivos. Neles, Bataille inclui o dom, as guerras, o luxo, a destruição dos excedentes, o excesso pulsional, numa articulação implícita com a pulsão de morte. Ou seja, algo que excede ou escapa a uma economia produtiva, capitalista, comprometida com o lucro, com a mais-valia, ou simplesmente com o desempenho, com a adaptação/formatação dos sujeitos a um esquema, e com o sintoma. Estes economistas “clássicos” basearam nas TROCAS seu pensamento único, assim como o fizeram os estruturalistas em geral, fincados num pensamento tributário de uma lógica simbólica inconsciente, onde o simbólico é hegemônico, quase totalitário. Ambas as categorias recalçaram – ou foracluíram - o dom, e seus efeitos retornam então de forma espúria no real e no imaginário: numa economia neoliberal que se perdeu da política e do social, e num mercado que é uma “nova boca de Deus”⁵, ditando costumes, crenças, consumos e o mais. Ambos consagrando o individualismo e o esgarçamento dos vínculos.

O ensaio sobre o dom

Marcel Mauss, em seu *Ensaio sobre o dom - Forma e razão da troca nas sociedades arcaicas*, de 1925, realiza uma verdadeira “revolução”, inaugurando uma nova era para as ciências sociais - para empregar desde já as palavras de Lévi-Strauss, no prefácio de 1930 ao livro. Segundo este célebre antropólogo-estruturalista, ainda vivo hoje aos 101 anos, diferentemente de Malinowski⁶ e de Boas que fizeram estudos descritivos sobre as comunidades arcaicas, pela primeira vez - com Mauss - um esforço havia sido feito para

⁴ *A parte maldita*, de Bataille, é um livro de “economia geral”, segundo o próprio autor, e inicia-se por um ensaio chamado “A noção de gasto” (*La notion de dépense*), escrito por volta de 1930, depois que o autor entra em contato com a categoria do *potlatch* descrita por Mauss em *O ensaio sobre o dom*.

⁵ Expressão criada por Muniz-Sodré.

transcender a observação empírica em busca de realidades mais profundas, criando um *sistema* (que Mauss chama de *complexo* e Strauss de *estrutura*) onde podem ser encontradas conexões, equivalências que interligam as práticas sociais.

Entretanto, não só de elogios se constitui o famoso prefácio. Lévi-Strauss faz uma crítica cortante ao livro, principalmente relativa ao caráter imaginário/religioso ou espiritual de certas afirmações de Mauss, visando a estabelecer a supremacia da análise estrutural em relação à sociológica. Para Lévi-Strauss, o social se constitui de uma combinação de práticas sociais cuja origem deveria ser buscada nas estruturas inconscientes do espírito – em sua capacidade de simbolizar. Vale lembrar que um ano antes (1929), ele havia publicado *Estruturas elementares do parentesco*. Para um representante maior do pensamento estruturalista, como ele, o imaginário e o real não têm espaço como determinantes da lógica social, sendo impossível valorizar as formas imaginárias de Mauss -, do tipo a “força” (*hau*) que habita a coisa e a faz retornar ao doador, assim como o *mana* dos chefes- que Lévi-Strauss chama em seu prefácio de *significante flutuante*. Segundo ele, as três obrigações de Mauss – que veremos a seguir - só deixariam de ser um dilema para a ciência se fossem interligadas pela noção de estrutura simbólica inconsciente.

Na sua revolução, Mauss afirma que o dom era uma forma originária ou arcaica da troca que *obrigava* uma retribuição, embora fosse aparentemente livre e gratuito. Ou seja, antes da troca (contrato de reciprocidade) existe o dom – que não é incondicional nestas sociedades⁷, uma vez que apela compulsoriamente para que seja feita uma retribuição (um outro dom por parte daquele que recebeu). Entretanto, esta *troca* era realizada em condições muito diversas do um mero toma-lá dá-cá da troca mercantil, que preza a forma utilitária da reciprocidade.

Através de seus trabalhos etnográficos junto às populações afastadas dos grandes centros ocidentais, mais especificamente na região da Polinésia, da Melanésia (Nova Caledônia, Ilhas Trobiand), e do noroeste americano, ele pôde perceber que existiam três obrigações que pertenciam a um mesmo *complexo*: dar, receber, dar por sua vez⁸. E que o

⁶ Citado por Freud em “Totem e Tabu”. Eram todos contemporâneos entre si.

⁷ Em Considerações finais, procuro introduzir, com Derrida, a *vinda* do dom incondicional, juntamente com outros *incondicionais-impossíveis* (onde o im-possível não é negativo, mas aponta para a divisão do eu, para uma ética do *outrem* e para um *além* da pulsão de morte. Ou seja, é uma *direção* na qual é preciso ir e insistir).

⁸ A obrigação de dar é a essência do *potlatch*. Quem não *dava potlatch* ficava com a “cara podre”, experimentava a vergonha, pois ficava subentendido que não possuía riquezas suficientes para oferecer nem destruir. A obrigação de receber não é menos constrangedora, pois não se tem o direito de recusar uma dádiva. No caso do *potlatch*, isto indica que o clã tem medo de não conseguir retribuir com juros. Esta recusa pode originar uma guerra. E a sansão por não retribuir é a escravidão por dívida.

dom de um presente (recebido) de um doador cria a obrigação por parte do donatário (o que recebe) de retribuí-lo com um outro dom (que é diferente de *devolver* o presente).

Mauss, em *O ensaio sobre o dom*, privilegia o retribuir. O que faria (obrigaria) com que um presente, um dom, fosse retribuído num tempo indeterminado? Textualmente, ele se pergunta: “qual a *regra de direito* que obriga a retribuição do presente dado?”; posteriormente reformula esta questão indagando qual seria a *força* que existe no presente dado que faz com que o donatário o retribua. Passa a considerá-la como uma força sobrenatural (o *hau* do objeto, em direito *Maori*) que habitaria o objeto dado e o que o faria voltar ao doador, ligando coisas e indivíduos por laços espirituais.

Diz ele que nas economias e nos direitos que precederam os nossos ou ainda em vigor nas sociedades que ele visitou, não se observavam nunca simples trocas de bens, de riquezas e de produtos durante uma transação entre indivíduos de uma mesma família, clã ou de clãs vizinhos ou longínquos. São as coletividades que se obrigam, trocam e contratam, e não os indivíduos. O que eles trocam não são exclusivamente bens e riquezas, coisas úteis economicamente. Trocam amabilidades, ritos, festins, assembléias solenes, serviços militares, mulheres e crianças, danças, sessões de xamanismo, de culto aos deuses, totens e antepassados, casamentos, iniciações, feiras, conjunto de práticas que caracterizam uma *prestação total* – forma mais antiga de dom. O momento da troca propriamente dita (da circulação das riquezas) é apenas *um* dos acontecimentos que constituem a totalidade da transação que se passa em termos muito mais gerais e permanentes, constituindo *uma aliança ou pacto entre clãs*. Ou seja, direito, economia e social se auto-engendram.

A forma mais evoluída e rara destas prestações totais é o que Mauss propôs chamar com o nome indígena de *potlatch* (alimentar, consumir), típica de algumas tribos do noroeste americano, do Alaska, da Melanésia (Nova Caledônia, Ilhas Trobiand onde o grande *potlatch* se chamou *kula*), e da Papuásia. Ele é constituído pelo oferecimento de grandes presentes *ou* pela destruição de grandes riquezas ou excedentes, onde domina o princípio da rivalidade, o antagonismo, o desejo de submeter e/ou aniquilar o outro, e onde é possível se chegar à batalha, ao assassinato dos chefes e de nobres que se enfrentam para assegurar uma hierarquia. A destruição suntuosa das riquezas acumuladas visa a eclipsar o chefe rival e geralmente associado (avô, sogro ou genro), obrigando a recomeçar tudo do zero⁹.

Neste gosto/gozo da destruição, queimam-se casa, milhares de mantas, destroem-se os objetos de cobre mais caros, jogando-os na água para rebaixar o clã rival,

assim como no gozo do recomeço e da submissão do outro. Constitui-se por meio destas forças um sistema de economia e de direito, feito tanto com etiqueta e prodigalidade, quanto com antagonismo e rivalidade, no qual se gastam e se transferem riquezas consideráveis.

Diferentemente, na África, na Polinésia, na Malásia, na América do Sul e no resto da América do Norte, as trocas-dom/contra-dom entre os clãs parecem ser do tipo *não* agonístico, ou seja, faltam os elementos de rivalidade, de destruição, de combate, onde o doador e o donatário tornam-se solidários indefinidamente¹⁰. Tudo acontece de forma que as alianças se ampliem e sejam perenes, todos do clã do donatário tornando-se devedores dos membros do clã do doador, criando assim uma malha social onde todos se devem entre si.

Isto é, o sistema de dons agonísticos, não agonísticos e suas formas intermediárias nessas sociedades – chamados por Mauss de Sistema de Prestações Totais-, é produtor de comunhões, de alianças praticamente indissolúveis, crédito, combates, vínculos, assim como de autoridade, de crédito, de honra e de vergonha - ou seja, de valores. Sendo que a autoridade/força mágica ou o *mana* polinésio de um chefe é considerada também fonte de riqueza. *O dom cria a dívida com o outro, e é a condição da produção e da reprodução de relações sociais.*

Vê-se que, nesta dinâmica estudada por Mauss, o dom como forma de troca originária envolvia e envolve, empenhando¹¹, todo o clã, ou melhor, os clãs entre os quais a transação/dom se dá, tornando-os todos devedores entre si, e, portanto, solidários no pagamento da dívida criada pelo primeiro dom, que jamais era alienado de seu produtor/proprietário do objeto. Com isso se tecia uma cadeia de dons e doadores intermediários, assim como de dívidas e devedores intermediários, cuja função é tecer o social, fazendo a transmissão das obrigações de doar, receber, dever, e pagar a dívida com um outro dom. Este outro dom (contra-dom), não liquida a dívida, mesmo que seja idêntico e imediato.

Constitui-se então um paradoxo: embora o pagamento da dívida nessas sociedades *não* seja impossível (ele é inclusive obrigatório), a dívida não é liquidável, atingindo-se assim, pelo caráter paradoxal desta forma de troca, o maior objetivo da

⁹ Em Considerações finais, faço uma articulação com a pulsão de morte e com a pulsão de poder.

¹⁰ Godélier, em seu livro *L'enigme du dom*, ao retomar para análise várias décadas depois o livro de Mauss, diz que a forma agonística - o *potlatch*, cujo nome indígena Mauss transformou numa categoria sociológica - evoluiu a partir das formas não agonísticas. Não pude observar isto no texto de Mauss.

¹¹ Empenhar no sentido de endividar, de contrair uma dívida mesmo e pela qual todos são responsáveis.

transação: constituir uma *relação interminável*. Em outras palavras, um laço social permanente, que não se esboroa ou termina com a retribuição do dom¹².

Este aspecto é aprofundado por Maurice Godélier, em seu livro *O enigma do dom*, escrito nos anos 1990, onde o autor realiza uma análise contemporânea de *O ensaio sobre o dom*, destacando pontos importantes e obscuros da obra de Mauss. Segundo este filósofo, e posteriormente antropólogo, a dívida engendrada por um dom não é liquidável porque, segundo Mauss, não existe uma relação de alienação entre o doador e a coisa doada (ponto, aliás, fundamental da crítica marxista à economia capitalista). Parte do produtor/doador vai junto com a coisa doada, fazendo com que seus direitos sobre a coisa não cessem, preservando uma certa relação com o donatário (o que recebe): um vínculo, um laço social.

Quanto à obrigação de retribuir, ao negar a existência de qualquer força sobrenatural que faria com que a coisa doada voltasse ao doador, diz Godélier que aquele que doou continua a estar presente na coisa pelo vínculo estabelecido, e acaba por exercer uma pressão para que o que recebeu retribua. O que me parece bem fraco como argumentação que pretende esclarecer pontos obscuros da obra de Mauss.

Em todo caso, é uma lógica muito diferente de nosso estado atual de seres submetidos a um Mercado que se apropria de traços do sagrado, que retorna então (e também) por esta forma bizarra de lógica *religiosa* do consumo que, sendo individualista e fragmentadora, impede a comunhão. Ou seja, não deixa com que sejam tecidos laços duráveis entre os participantes, sejam eles de que natureza for. Pois a dívida se esgota no pagamento da mercadoria.

Diferentemente das civilizações da culpa (as ocidentais/capitalistas) – onde a palavra *Schuldig* de Freud e Nietzsche capta todo o peso da modernidade, pois ela é a mesma palavra para *devedor* e *culpado* – as sociedades arcaicas, primitivas ou periféricas - conhecidas como civilizações da vergonha (*shame cultures*) - dão positividade social ao endividamento, ou seja, mais do que desejar o endividamento, o endividamento é da ordem da *necessidade* - e por isso fazem dom, criando a dívida - pois é a partir deste jogo social que se

¹² Esta é também a conduta de certos grupos de indígenas brasileiros até hoje, estudada por Viveiros de Castro, para quem o dinheiro obtido como pagamento numa transação não é o que importa, mas sim a continuidade da relação. Por isso o indígena dirá que o *fulano* está ainda lhe devendo, que é ladrão, apesar de ter pago o combinado. Viveiros de Castro, Eduardo. *Encontros*. Azougue Editorial.

constroem os vínculos permanentes, direitos e deveres entre os grupos/pessoas envolvidos, que a transação é selada, e que a *relação social* é constituída. Em outras palavras, é um endividamento sem culpa (?), mas exposto ao risco da vergonha, no caso do dom não ser recebido ou retribuído. O clã responsável por esta desfeita perde “a cara” (literalmente), se desonra, correndo graves riscos.

Vida e obra

Como não poderia deixar de ser, uma obra/dom com esta luminosidade ou intensidade *obriga* Mauss em relação a ele próprio. Isto é, faz com que ele contraia uma dívida com a sua própria existência pela qual ele se alçou como um social-democrata *avant-la-lettre*, imaginando e lutando por um programa sócio-econômico e político (economia de mercado e socialismo) onde o reconhecimento da dívida com a vida empenhada dos trabalhadores valia muito mais do que seus míseros salários, e que o Estado lhes devia, por conseguinte, uma renda “social”. Esta forma **não** fragmentada de pensar a economia, a política, o direito e a sociedade, conheceu posteriormente seu apogeu no Estado de Bem Estar Social instalado na Europa depois da Segunda Guerra, conhecido como os Trinta Anos Gloriosos, onde a prática social se aproximava, dentro de limites, de um fato total - como nas sociedades arcaicas estudadas por Mauss -, reunindo economia e política, e, portanto, não permitindo a hegemonia, muito menos o absolutismo, de nenhuma de suas esferas, tal como conhecemos agora em relação à esfera econômica.

Esta pertinência e atualidade do livro de Mauss pode nos servir de alerta, de crítica à nossa “vida” de *homo oeconomicus*, principalmente a partir dos anos 70 do século XX, quando nós - emergentes e *periféricos* - nos submetemos/fomos submetidos a pagar as dívidas dos EUA, através das medidas neoliberais ditadas pelo Consenso de Washington que preconizaram/exigiram os chamados “ajustes estruturais” das economias capitalistas em geral, esfacelando as soberanias dos Estados nacionais, dos povos, excluindo milhões das redes de dons e trocas. Pelo jeito, não aprendemos, ou não tivemos tempo ainda para virar o jogo. Os movimentos sociais alternativos espalhados pelo mundo estão tentando. Neles, a questão do dom e da dívida, separando modernos de contemporâneos, é elaborada de forma muito interessante por um filósofo como Esposito, inspirado em Benveniste e Mauss, como pretendo indicar a seguir.

Considerações finais

Embora não faça parte do livro, trago aqui, como um dom que possibilite trocas, algumas elaborações iniciais que decorrem diretamente da nossa questão. Assim, depois do dom, **a dívida com o outrem, a pulsão de poder, e o ir além da pulsão de morte.**

Roberto Esposito, filósofo italiano contemporâneo, em seu livro *Communitas. Origem y destino de la comunidad*, faz uma brilhante elaboração da dívida, seguindo os passos de Benveniste e de Mauss¹³, no sentido de ratificar o caráter compulsório do dom e do contra-dom, mas atualizando os seus achados lingüísticos e sociais para o contemporâneo. Assim, Esposito trabalha o *com* de *Communitas* como *estar exposto a, estar aberto a*; e o *munus* como dom ou doação compulsória em pagamento de uma dívida, permitindo um deslocamento essencial que nos é também facultado pela psicanálise¹⁴: o reconhecimento/pagamento da dívida não deve ser necessariamente feito ao outro que me deu, ou me criou, mas ao radicalmente outro¹⁵, “ao *Estrangeiro*, que não tem comigo uma pátria comum”¹⁶. Ou seja, trata-se de uma dívida com a alteridade radical, com o *outrem*. Certamente, esta elaboração toma um especial interesse no contemporâneo, quando este *outrem* pode ser identificado às multidões de expatriados, refugiados, migrantes, foragidos, marginalizados, pobres e destituídos em geral, que vagueiam pelo mundo principalmente depois da Segunda Guerra, mas cujo êxodo se acelerou com os excessos da era neoliberal.

Esposito trabalha o homem moderno como sendo o *Immunitas* – aquele que se coloca *imune* ao pagamento da dívida, *isento* de pagá-la. Em contrapartida, o *Communitas* é o que está aberto ao seu reconhecimento, e que por isto mesmo é expropriado do seu eu, que deixa de ser uma fortaleza que o isola do contágio do outro. Este pagamento/reconhecimento descentra o sujeito em relação aos desejos soberanos do eu, fazendo-se assim refém do outro em sua própria morada, esvaziado de si num movimento de sair de si (a libido do eu e do risco de seu acúmulo narcísico) em direção ao outro (expandindo a libido objetal, investindo os objetos do mundo).

¹³ Esposito, Roberto. *Communitas – origem y destino dela comunidad*. Buenos Aires: Amorrortu Ed. p.27.

¹⁴ Os impasses do reconhecimento da dívida e seu pagamento constituem exatamente a temática da neurose obsessiva.

¹⁵ *Le tout-autre*, na versão francesa, é uma expressão empregada por Jacques Derrida para denominar o radicalmente outro. *De l'hospitalité*. Paris: Calman-Lévy, 1997.

¹⁶ Blanchot, Maurice. “Conhecimento do desconhecido”. In *Conversações*. São Paulo: Escuta, 2001.

Transpondo do plano individual para o plano coletivo ou da cultura, dir-se-ia que o pagamento da dívida foi, na modernidade, inibido, obstaculizado, e até impedido pelo auto-centramento do homem (moderno) que erigiu um culto crescente ao individualismo – tempo este que se poderia chamar de “período de neurose obsessiva da humanidade”. A religião do homem moderno, seu deus, seria o eu; seus rituais: as maquinarias que desde o século XVII asseguraram consecutivamente a soberania do Estado-nação, a disciplinarização dos corpos e agora o controle do movimento e do tempo na sociedade mundial globalizada pelo capital financeiro.

Como, então, efetuar a passagem do *Immunitas* moderno ao *Communitas* contemporâneo através do dom e da dívida?

Durante Os Estados Gerais da Psicanálise, em julho de 2000, em Paris, recebemos de Jacques Derrida, o *Estrangeiro*, tal como ele se anuncia na conferência "Os estados-da-alma da psicanálise"¹⁷, a intimação de pensar uma psicanálise ainda por vir, necessariamente comprometida com a análise de seu presente e de seu passado através do desafio (e do risco) de procurar descontinuidades para o saber psicanalítico. Em outras palavras, de uma psicanálise que se faz possível contemporaneamente por um salto para fora de seus limites, por um salto no indecível de sua relação com os outros saberes e *práxis*. Tornando-se, em fim, *Communitas*, quando, reconhecendo sua dívida com os outros saberes, poderá contribuir para a transformação por vir da ética, do direito, da política, da antropologia, e de tantos outros campos, e inclusive a sua própria.

Esta estratégia – da relação da psicanálise com os outros saberes, com outros “clãs” – permitiria, segundo Derrida, descobrir os “meios indiretos”¹⁸, as táticas para diminuir os efeitos de uma pulsão de morte irreduzível nas suas várias formas de expressão, ao criar pontes, acessos, trilhas com os outros campos, capazes de driblar – minando - a posição soberana ou hegemônica de *Tanatos*. Em outras palavras, isto seria possível a partir de uma psicanálise que toma e é tomada em consideração pelos outros campos porque deseja fazer *dom* - para então poder fazer trocas - do seu saber e da sua experiência, não permanecendo num enclausuramento narcísico que a faria perder a oportunidade de participar dos destinos do contemporâneo, diminuindo a sua crueldade.

¹⁷ No ano seguinte à conferência, pronunciada no Anfiteatro da Sorbonne, em Paris, o livro de mesmo nome é lançado no Brasil: *Estados-da-alma da psicanálise – O impossível para além de uma soberana crueldade*. São Paulo: Escuta, 2001.

¹⁸ Esta expressão “meios indiretos” é usada por Freud em sua correspondência com Einstein, no ensaio “Por que guerra?”, de 1932, onde ambos procuram encontrar estratégias e táticas para diminuir os estragos da *Destruktionstrieb*.

Para isso, Derrida nos mostra que é preciso ir além...Além do *para além do princípio de prazer*, isto é, para além da pulsão de morte, que foi inscrita por Freud numa economia do possível - que, segundo Derrida, é a que Freud realiza na elaboração de seus dois dualismos pulsionais e princípios correlatos¹⁹.

Sair em busca dessa não-economia ou economia do *im-possível*, à procura desses “meios indiretos” significa ir além do território empírico da pulsão de morte, assim como também ir além de uma de suas máscaras: **a pulsão de poder**. Deste modo, seu pensamento move-se na direção de uma ética que delineou no horizonte sem fronteiras de nosso tempo as figuras dos *incondicionais impossíveis*: o **dom (incondicional)**, a hospitalidade, o perdão, o talvez, os indecíveis, a vinda incondicional do outro. Este *im-possível*, segundo Derrida, não é um negativo, mas indica que um outro eu seria capaz de perdoar, por exemplo, o que é impossível perdoar, ou fazer dom sem esperar a retribuição²⁰, apontando assim para uma divisão do eu, da qual seria possível o nascimento de um eu ético, o eu do *communitas* que é sempre *multos*...

Para finalizar. Falar sobre povos que vivem em sistemas arcaicos, originários, nos leva a dizer que não existe nada mais *Ūr*, mais arcaico ou mais originário do que a pulsão. O livro de Mauss, e o que ele suscitou em outros autores, nos transporta ao fim e ao cabo aos “Três ensaios para uma teoria da sexualidade”, mais especificamente a uma pulsão um tanto abandonada pelo pensamento freudiano, inclusive pelo próprio Freud: a pulsão de domínio – *das Bemächtigungstrieb*²¹. Esta é talvez a mais *Ūr* de todas as pulsões, pulsão não sexual como tal, que pode secundariamente pôr a seu serviço todas as outras pulsões – como o faz na sua fusão com a pulsão de morte no sadismo e no masoquismo. Entretanto, em “Os três ensaios...” ela é uma pulsão que descreve uma crueldade originária (fase fálica) que não se acompanha de nenhum intuito de causar sofrimento. É pura potência, poder e crueldade. Poder de submeter, de se apropriar, seja da própria força, do saber (como forma de poder?), e do outro, podendo levá-lo ao aniquilamento por morte ou por humilhação.

¹⁹ Onde o dom continua a ser condicional, isto é condicionado a ter retribuição ou a algo da ordem da necessidade que não aponta absolutamente para nenhum reino da liberdade ou da gratuidade. Diz ele em “Para introduzir o narcisismo”: “Podemos nos aproximar da questão de por que a vida anímica se vê forçada a ultrapassar as fronteiras do narcisismo e investir de libido objetos exteriores (doar)...Dita necessidade surge quando a carga libidinal do eu ultrapassa certa medida [excedente ou excesso pulsional], pois um intenso egoísmo protege contra a doença, mas ao fim e ao cabo temos que começar a amar para não adoecer ...e adoecemos quando uma frustração nos impede de amar....Nisto reside (também) toda urgência em criar..”

²⁰ Embora, no senso comum, pensemos que fazemos dom na pura gratuidade.

²¹ René Major, em “A pulsão de poder” (revista *Nó Górdio*, n.1), levanta uma questão pertinente a cerca das traduções da *Bemächtigungstrieb* na psicanálise como pulsão de domínio, *instinct to master*, etc, que lhe retiram a sua radicalidade em relação ao poder (de se apropriar, de submeter) e à crueldade.

Ora, estranhamente, o sistema ou a lógica do dom descrita por Mauss como fato social total, com suas três obrigações fundamentais, que tecem direitos e deveres permanentes de um grupo em relação a outro, tornando-os todos solidários e devedores entre si, parece ser movido por essa pulsão. Explicitamente no dom agonístico, desafiador e destruidor, e mais implicitamente nos dons não agonísticos, onde ela estaria mais fusionada com *Eros*. Embora não só por ela, pois pela lógica do narcisismo que compreende o eu como reservatório de libido, o excesso de libido deve ser esvaziado através de investimentos objetais. O que nos remete também à problemática da castração, na sua potência de fazer perdas e separações.

Derrida talvez tenha chamado esta pulsão de domínio/poder de pulsão de apropriação²². Dá-lhe uma qualidade *principal*, isto é, de constituir um princípio - até mesmo transcendental, no sentido de que ele organiza a experiência, embora não pertença à experiência propriamente empírica, estando aquém dos princípios de prazer, de realidade, de nirvana e dos dois dualismos.

Segundo o que nos deixam pensar Derrida, Freud e Mauss, neste ir além da pulsão de morte, existe a possibilidade de ir ao encontro do *Ūr*, do originário, do principal que animou o *Ūrwater* - o pai da horda originária de “Totem e tabu” - no seu poder e gozo irrestritos, para ir além...E só então criar uma sociedade não mais de irmãos consumidos pelo remorso e pela culpa do assassinato deste pai originário - *antepassado de Deus*, segundo Freud em “O futuro de uma ilusão” -, nem de próximos, mas uma sociedade de *Communitas* onde vive o *outrem* – o outro do próximo, radicalmente desconhecido, onde o dom talvez chegue como incondicional. Seremos todos então, quem sabe, também originários, periféricos, descentrados...*encantados* por essa possibilidade!

Referências

²² Em *La carte postale - Spéculer sur Freud*, Derrida desenvolve bem esta pulsão que talvez se possa aproximar ou mesmo identificar à pulsão de domínio. A pulsão do próprio, ou de apropriação, seria, para Derrida, a pulsão mais radical - aquela que exhibe a *condição de possibilidade* do pulsional: o seu pulsar de captura em diversos momentos do seu movimento: apropriação, expropriação, nomeação, dominância, mestria...No movimento de expropriação desta pulsão, considero possível articular um esvaziamento de libido do eu, levando-o a um estado de narcisismo residual (o momento do dom, onde há perda). Já no momento de apropriação desta pulsão, o eu se reapropria do objeto, trazendo consigo a libido nele investida, permitindo uma hipótese para o retorno/retribuição do dom. Ver também o excelente artigo de Luiz Fernando Carvalho “Hospitalidade e propriedade”. In: *Em torno de Jacques Derrida*, Ed. 7 Letras, p.133-140.

BLANCHOT, M. Conhecimento do desconhecido. In: *Conversações*. São Paulo: Escuta, 2001

DERRIDA, J. *Radicalmente outro. De l'hospitalité*. Paris: Calman-Lévy, 1997.

DUNLEY, G. *A Festa Tecnológica – O trágico e a crítica da cultura informacional*. São Paulo/Rio de Janeiro: Escuta/Fiocruz, 2005.

ESPOSITO, R. *Communitas – origem y destino dela comunidad*. Buenos Aires: Amorrortu Ed. 2003. p.27

MAUSS, M. (1923-24) “Essai sur le Don. Forme et Raison de l’Echange dans les Sociétés Archaiques”. In: *Sociologie et Anthropologie*. Paris: PUF. pp. 145-171, 1991.

PIMENTEL, S. Novos Protagonismos. In: *Le Monde Diplomatique Brasil*. Dez. 2008, p. 35.

Recebido em: 08-04-2011

Aprovado em: 01/05/2011

©2011 *Psicanálise & Barroco em revista*
www.psicanaliseebarroco.pro.br
Núcleo de Estudos e Pesquisa em Subjetividade e Cultura – UFJF/CNPq
Programa de Pós-Graduação em Memória Social – UNIRIO.
Memória, Subjetividade e Criação.
www.memoriasocial.pro.br/proposta-area.php

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

Resenha de *100 anos de novidade – A moral sexual “cultural” e o nervosismo moderno, de Sigmund Freud [1908-2008]*

Resenha de:

BRAUNSTEIN, Néstor A.; FUKS, Betty B. [orgs.]. *100 anos de novidade – A moral sexual “cultural” e o nervosismo moderno, de Sigmund Freud [1908-2008]*. Rio de Janeiro: Contra Capa Editora, 16x23cm, 200 p., 2011.

*Tatiana Porto Campos**

Há mais de um século Freud escreveu *A moral sexual “cultural” e o nervosismo moderno*, texto no qual afirmou e destacou a posição da psicanálise frente às análises sócio-psicológicas da cultura e seus efeitos psicopatológicos. A proposta de *100 anos de Novidade* é, mais uma vez, marcar esta posição e ao mesmo tempo proporcionar o trabalho que Freud destinou aos psicanalistas de continuar a escrever e inscrever a psicanálise.

Os organizadores do livro, Néstor Braunstein e Betty Fuks, instigam autores de diversos países, sublinhando algumas peculiaridades inerentes ao título escolhido por Freud. A ideia de fazer do texto de Freud amarração e articulação das questões sobre a contemporaneidade e a psicanálise engendra em *100 anos de Novidade* um relevo próprio, tanto no que diz respeito a sua relevância nas prateleiras que comportam as inúmeras publicações sobre a cultura contemporânea, como quanto à originalidade e a singularidade que cada um dos dez autores nos proporciona como resultado de um trabalho de leitura do texto freudiano e de diálogos entre os textos.

Os autores têm em comum a paixão e a disposição necessárias para efetuar a árdua tarefa de manter a escritura constante da psicanálise com a fidelidade, também necessária, à letra de Freud. Com suas leituras, associações e construções trazem novidades ao mesmo tempo em que destacam a particularidade da psicanálise.

* Psicanalista da Escola Letra Freudiana, mestre em Psicanálise, Saúde e sociedade. Endereço: Rua dois de Dezembro, 38/sala: 209 - Praia do Flamengo, Rio de Janeiro. CEP: 22220-040. E-mail: tatianaportocampos@gmail.com

O livro inicia com uma nova e primorosa tradução do alemão para o português, feita por Kristina Michahelles e Marylink Kupferberg, que buscaram recriar o tom cotidiano empregado por Freud. Na esteira de Renato Zwick, tradutor de *O mal-estar na cultura*, publicado pela L&PM Editores, as tradutoras elegeram impulso para traduzir *Trieb*. O argumento usado de que a pulsão é um neologismo que corresponde ao francês *pulsion*, reforçou a escolha do vocábulo da língua portuguesa quase tão antigo quanto *Trieb*: impulso.

Na sequência, Braunstein apresenta “**48 variações sobre o tema da “moral sexual”**” discernindo o fundamental do texto em cada ponto trabalhado. Braustein rastreia com de que modo Freud nomeia os termos do problema do nervosismo moderno para além do que se pensava em sua época, circunscrevendo com precisão os mecanismos psíquicos do sujeito em face às exigências civilizatórias.

Em **1905-1908: a subversão freudiana, de *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade a “moral sexual ‘cultural’*”**, Marco Antônio Coutinho Jorge relaciona esses textos por considerar que foi em 1905 que Freud estabeleceu as bases da conceituação psicanalítica da sexualidade e com isso produziu uma subversão cujos efeitos se verificaram por todo o século XX. Com a teoria da sexualidade como eixo, o autor percorre um trajeto que vai da ideia freudiana de bissexualidade constitutiva ao conceito lacaniano de objeto a.

Betty Fuks e Ana Maria Rudge, em seu artigo **Perspectivas da crítica freudiana à cultura**, exploram tais perspectivas dando ênfase à importância reforçada por Lacan de que ao psicanalista cabe acrescentar ao trabalho clínico a função de crítico da cultura que testemunha. As autoras demonstram, ainda, que esta tarefa é uma exigência intrínseca ao próprio conceito freudiano de inconsciente e que é fundamental à sobrevivência da psicanálise.

A “**dupla moral (sexual)**” é resultado do trabalho de Marta Gerez Ambertín que destacou o tema da dupla moral no texto de Freud e decidiu centrar seus esforços nessa questão por percebê-la frequente na teoria e na clínica psicanalítica na atualidade. Para a autora a importância de “A moral sexual ‘cultural’” se deve ao fato de manifestar abertamente, como em nenhum outro lugar, seu desalento com as leis sociais que deveriam reger o pacto social.

Utilizando-se da teorização lacaniana dos discursos, Daniel Koren pensa a **cultura sexual e nervosismo hipermoderno** fazendo distinções fundamentais entre as

mudanças e diferenças que ocorreram ao longo desse tempo transcorrido e aquilo que permanece apesar dos tempos.

Weinstock, através do conceito freudiano de sublimação, propõe pensarmos uma distorção na constituição do narcisismo como causa principal do que nos conduziu do “nervosismo moderno” à melancolia pós-moderna. Sua hipótese sugere uma transformação do estágio do espelho (proposto por Lacan) no que denominou estágio do cristal. A originalidade do autor inspirou outro psicanalista, Gaos, que depois de ler **Por trás do cristal. Metapsicologia do nervosismo** escreveu **Do nervosismo ao emudecer**, dando ênfase à presença da pulsão de morte na cultura contemporânea e às patologias do silêncio cada vez mais frequentes na clínica e teoria atuais.

Sérgio Telles em **Algumas ideias em torno de “A moral sexual ‘cultural’ e o nervosismo moderno**, questiona o *status* da psicanálise na contemporaneidade: como acompanhar as mudanças da cultura sem abrir mão dos pressupostos teóricos ou ceder a pressões políticas? Qual a posição do psicanalista na atualidade como causa e efeito desse *status*?

Urania T. Peres encerra o livro com um importante artigo, **Herança e errância de um texto**, no qual, seguindo as trilhas que Freud imprimiu em 1908, intenciona responder às interrogações sobre *como* e *onde* se situa a psicanálise frente às chamadas “novas formas de patologias”. Para tanto, recorre também ao pensamento de Foucault e às contribuições de Jacques Lacan. “Nessa linha, tentaremos dar nossa resposta direta e concisa, como a do próprio Freud, que pôde dizer: sim, eles estão vendo coisas importantes e pertinentes, mas a psicanálise fala de outro lugar, o lugar das pulsões e seus destinos”.

Assim, este livro se torna uma iguaria no vasto, porém, pouco variado, cardápio que se oferece ao leitor interessado no tema. A degustação dos textos esclarece o valor da leitura de **100 anos de novidade- A moral sexual “cultural” e o nervosismo moderno, de Sigmund Freud [1908-2008]**, para o leitor interessado.

Tatiana Porto Campos

Recebido em: 01-06-2011

Aprovado em: 02-06-2011

©2011 *Psicanálise & Barroco em revista*
www.psicanaliseebarroco.pro.br
Núcleo de Estudos e Pesquisa em Subjetividade e Cultura – UFJF/CNPq
Programa de Pós-Graduação em Memória Social – UNIRIO.
Memória, Subjetividade e Criação.
www.memoriasocial.pro.br/proposta-area.php

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

MEMÓRIA E DIFERENÇA

Resenha de:

Trem da Vida (Train de Vie). Direção: Radu Mihaileanu. Produção: Marc Baschet, Ludi Boeken, Frédérique Dumas-Zajdela, Eric Dussart e Cédomir Kolar. Roteiro: Radu Mihaileanu. Fotografia: Giorgos Arvanitis e Laurent Dailland. Edição: Monique Rysselinck. Música: Goran Bregovic. Distribuidor: Paramount Pictures (<http://www.paramount.com>) Duração: 103 min. Colorido. Origem: França / Holanda / Belgica / Israel / Romênia, 1998.

*Luis Vinicius do Nascimento**

Eu te invento, ó realidade. Esta pequena frase de Clarice Lispector atuou em mim como um pequeno digestivo para o belo filme *Trem da Vida*, de Radu Mihaileanu. A história se passa ao redor de um pequeno grupo de judeus que, durante o regime do Terceiro Reich, veêm-se obrigados a tomar alguma atitude para sobreviver frente à iminência da aproximação do exército alemão.

O projeto nazista não comportava somente um desejo de supremacia ariana e expurgo de outras etnias, mas, sobretudo, baseava-se em uma aposta de que era possível obliterar todo um povo e sua história. Conforme comenta Vladimir Safatle (2011), basta lembrar a fala “de alguns sobreviventes dos campos de concentração, frase que não terminava de sair da boca dos carrascos: Ninguém acreditará que fizemos o que estamos fazendo. Não haverá traços nem memória” (s.p.). A forma como o sistema de espólio, roubo, aprisionamento, segregação, morte e exílio, ou seja, o próprio projeto de dominação e soberania que se estendia da medalha da “mãe alemã” até os diversos campos de concentração, revela um desejo íntimo de eliminar povos “non gratos” condenando-os a algo pior que a morte, ou seja, ao seu completo desaparecimento.

Tomado a partir do povo judeu, *O Trem da Vida* retoma esta situação com uma grade dose de humor e beleza. Aliás, é justamente através desta via que agirá o louco Shlomo, poeta visionário que conduz a narrativa. É através do humor, do escárnio, da falta de sentido,

* Psicanalista graduado em Psicologia (UFJF) e mestre em Psicologia (linha Conceitos Fundamentais e Clínica Psicanalítica - UFSJ). Atualmente é doutorando em Memória Social pela UNIRO. E-mail: luisnascimento@gmail.com

da poesia e da ironia que a pequena comunidade do interior da Europa planeja fingir seu deportamento em massa para a fronteira com a Rússia.

O trem é uma bela metáfora do movimento sempre em frente, que vislumbra um passo além, um logo ali de incertezas. Ele não leva seu povo para a felicidade certa que virá, o trem tira a vila da inércia deslocando-a para a vida. Ao contrário do trem nazista que, impulsionado pelo progresso de sua superioridade técnica, segue devastando a Europa na busca de escrever uma história que extermine a memória de tudo o que é diferente, o trem da vila é capenga, ilusório, artístico e abrangente (ele abriga judeus, comunistas, ciganos, falsos nazistas e loucos), ou seja, ele é preparado para agir com a história de uma forma diferenciada, e assim levar a memória fluida e viva de seus povos.

O projeto nazista é uma expressão da tentativa de se impor como uma nação supra-histórica, ou seja, “em toda multiplicidade, tipicamente iguais: enquanto onipresença de tipos imperecíveis, dá-se inerte a composição de um valor igualmente imperecível e eternamente igual em sua significação” (Nietzsche, 1993, p. 15).

É “somente na medida que a história impulsiona a vida é que queremos servi-la” (1993, p. 5), e o serviço da vida encontra-se no lado a-histórico do Trem, que congrega ideologias, crenças e povos múltiplos, transformando a força da diversidade, do confronto com o Outro, em força Erótica e artística, celebrando a vida frente à morte iminente.

Conforme já ressaltou Freud (1899/1986), a memória se dá por entre lacunas e desconhecimentos, ela acontece na invenção frente ao vazio e não no catálogo do repositório de um longo arquivo. Várias de nossas lembranças são literalmente construídas para substituírem momentos que possuem uma carga traumática grande o suficiente para se tornarem irrepresentáveis em nosso aparelho psíquico. A memória freudiana remete não a uma recordação, mas incessante permanência dos restos deixados pelas experiências, ou seja, dá-se somente no movimento confluyente do par lembrança e esquecimento.

Esta consideração sobre a natureza particular da memória implica na adoção de uma ética diferenciada para com a alteridade, antes de excluí-la, faz-se necessário celebrar as diferenças, encontrando a verdade no âmbito mais particular de cada sujeito. Para sobreviver, para que o trem da memória siga em frente, é necessário reconhecer, legitimar e incorporar a alteridade, ou seja, é necessário caminhar e inventar o novo frente ao desconhecido. A metáfora utilizada por Freud (1899/1986, p. 274) – “há entre nós um dito corrente sobre as falsificações, no sentido de que, em si mesmas, elas não são de ouro, mas estiveram perto de algo realmente feito de ouro” encontra o “Trem na Vida” na medida em que não sabemos

exatamente o que é fato e o que é criação de Shlomo, mas podemos considerar toda a narrativa como verdadeira, uma vez que esta diz da verdade mais íntima expressa e impressa no ato de criação.

A tentativa identitária de preservação, que age através de um projeto rígido que exclui o diferente sem o incorporar, é retratada no filme como irremediavelmente fadada ao fracasso. Isso acontece tanto nos valores sustentados pelo nazismo como no sonho comunista de um só partido e uma só bandeira, ou na própria identidade judaica que já não se importa mais com o que é Kosher ou não. Antes de tomar qualquer rótulo identitário é preciso ser humano, e celebrar neste humano toda a dimensão múltipla e paradoxal que o termo carrega.

Como belamente expressa Manoel de Barros (2010, p. 345): “tudo o que não invento é falso. [...] Tem mais presença em mim o que me falta”.

Referências

BARROS, M. (1996). *Livro sobre nada*. São Paulo, Record.

FREUD, S (1899). “Lembranças Encobridoras”. In: *Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud*, trad. T. O. Brito, P. H. Britto & C. M. Oiticica. Rio de Janeiro: Imago. v. 3, p. 269-287, 1986.

NIETZSCHE, F. W. *Segunda consideração intempestiva: da utilidade e desvantagem da história para a vida*. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003. (Conexões; 20).

SAFATLE, V. “Do uso da violência contra o Estado ilegal”. In: *Tropico: idéias de norte a sul*. Disponível em: < <http://p.php.uol.com.br/tropico/html/textos/3161,1.shlhttp>>. Acesso em: 13 maio, 2011.

TREM DA VIDA (TRAIN DE VIE). Direção: Radu Mihaileanu. Produção: Marc Baschet, Ludi Boeken, Frédérique Dumas-Zajdela, Eric Dussart e Cédimir Kolar. Roteiro: Radu Mihaileanu. Fotografia: Giorgos Arvanitis e Laurent Dailland. Edição: Monique Rysselinck. Música: Goran Bregovic. Distribuidor: Paramount Pictures (<http://www.paramount.com>) Duração: 103 min. Colorido. Origem: França / Holanda / Bélgica / Israel / Romênia, 1998.

Luis Vinicius do Nascimento

Recebido em 13/05/2011

Aprovado em 22/06/2011

©2011 *Psicanálise & Barroco em revista*
www.psicanaliseebarroco.pro.br
Núcleo de Estudos e Pesquisa em Subjetividade e Cultura – UFJF/CNPq
Programa de Pós-Graduação em Memória Social – UNIRIO.
Memória, Subjetividade e Criação.
www.memoriasocial.pro.br/proposta-area.php

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

Psicanálise&Barroco em revista

(ISSN:1679-9887)

www.psicanaliseebarroco.pro.br/revista

Volume 9, Issue 01: July edition, 2011

Table of Contents

Editorial	06
<i>Denise Maurano e Francisco R. de Farias</i>	
Articles	
Twists: modernism and baroque- Notes on psychoanalytic publications in Brazil	15
<i>Denise Maurano e Marco Antonio Coutinho Jorge</i>	
On melancholy and baroque in Walter Benjamin's work: freudiansinvestigations	35
<i>Fellipe Castelo Branco</i>	
Love and your links	54
<i>Luciana Del Nero e Ana Maria Costa</i>	
Beyond the phallus: a woman and the feminine jouissance	76
<i>Raquel Briggs de Albuquerque</i>	
The doctor, the analyst and the monster	94
<i>Marcus Vinicius Resende Netto</i>	
Don Juan and the impossible last page	115
<i>Danielle Assis de Souza</i>	

The course of P.S. in analysis from a physical symptom and the loving aspect.....	126
<i>Felipe Barreto Nery Coutinho</i>	
Poetic creation and ethno affirmation among teenagers.....	146
<i>Maíra Soares Ferreira</i>	
After all, what does psychoanalysis make possible for the subject?.....	164
<i>Louise Cardoso Barbosa e Alinne Nogueira</i>	
Kant, the judgement of taste like background subjective of the aesthetics: Why does Kant think that the court of aesthetic taste is subjective? que o juízo de gosto estético é subjetivo?.....	176
<i>Luciano Bezerra Agra Filho</i>	
<u>Reviews</u>	
<i>Essay On The Gift, Marcel Maus: a commitment the future of psychoanalysis.....</i>	193
<i>Glauca Peixoto Dunley</i>	
<i>100 years of newness: Sexual Morality "cultural" and modern nervousness, Sigmund Freud [1908-2008].....</i>	208
<i>Tatiana Porto Campos</i>	
<i>Memory and difference, review of Train of Life, by Radu Mihaileanu.....</i>	212
<i>Luis Vinicius do Nascimento</i>	
<u>Contents</u>.....	216
Sommaire.....	219
<u>Instruções aos autores</u>.....	221

Psicanálise&Barroco em revista

(ISSN:1679-9887)

www.psicanaliseebarroco.pro.br/revista

Volume 9, Numéro 01: Édition juillet 2010

Sommaire

Editorial 06

Denise Maurano e Francisco R. de Farias

Articles

Torsions: du modernisme au baroque – Notes sur les publications psychanalytiques au Brésil..... 15

Denise Maurano e Marco Antonio Coutinho Jorge

Sur la mélancolie et le baroque chez Walter Benjamin: investigations freudiennes..... 35

Fellipe Castelo Branco

L'amour et ses liens..... 54

Luciana Del Nero e Ana Maria Costa

Au-delà du phallus : une femme et la jouissance féminine..... 76

Raquel Briggs de Albuquerque

Le médecin, l'analyste et le monstre..... 94

Marcus Vinicius Resende Netto

Don Juan et la page impossible dernier..... 115

Danielle Assis de Souza

La trajectoire de P. S. en analyse à partir

d'un symptôme physique et du aspect amoureux.....	126
<i>Felipe Barreto Nery Coutinho</i>	
Création poétique et affirmation ethnique parmi les adolescents.....	146
<i>Maíra Soares Ferreira</i>	
Mais enfin qu'est ce que la psychanalyse permet donc à un sujet?.....	164
<i>Alinne Nogueira e Louise Cardoso Barbosa</i>	
Pourquoi pense Kant que le jugement de goût esthétique est subjectif?.....	176
<i>Luciano Bezerra Agra Filho</i>	
<u>Comptes rendus critiques</u>	
<i>Essai sur le don de Marcel Mauss: un engagement pour l'avenir de la psychanalyse.....</i>	193
<i>Glaucia Peixoto Dunley</i>	
100 ans de nouveauté: <i>La morale sexuelle «culturel» et la nervosité moderne, de Sigmund Freud [1908-2008]</i>.....	208
<i>Tatiana Porto Campos</i>	
Mémoire et différence, critique de <i>Train de Vie, un film de Radu Mihaileanu</i>.....	212
<i>Luis Vinicius do Nascimento</i>	
<u>Contents</u>.....	216
Sommaire.....	219
<u>Instruções aos autores</u>.....	221