

Psicanálise&Barroco em revista

(ISSN:1679-9887)

www.psicanaliseebarroco.pro.br/revista

Ano 8, Número 01: Edição julho de 2010

Sumário

Editorial..... 04

Denise Maurano e Francisco R. de Farias

Artigo

Dostoevski e a questão do duplo.....14

Carolina Detoni Marques Vieira

**A travessia pelo sertão como percurso analítico
em Grande Sertão: Veredas.....33**

Irineide Santarém André Henriques

**A separação amorosa:
uma abordagem psicanalítica.....56**

Elen de Paula Ferreira

**A dialética do senhor e do escravo e sua repercussão
no marxismo e na psicanálise lacaniana.....98**

Marcio Gimenes de Paula

Os enigmas do dizer poético de Florbela Espanca.....114

Eliana Luiza Santos Barros

Traços do feminino na psicanálise –

Re-contos de uma história mítica.....	130
<i>Yvisson Gomes</i>	
Os (re)encontros históricos: considerações acerca da relação de objeto em Freud e Lacan.....	148
<i>Orlando Soeiro Cruxên e Lia Maria Frota Amora S. Bitar</i>	
Uma introdução ao conceito de objeto a.....	159
<i>Denise de Fátima Pinto Guedes</i>	
Frankenstein na UTI Neonatal: o conflito entre o filho real e o filho imaginário.....	175
<i>Marcus Vinícius Rezende F. Netto e Leandra Silva Duarte</i>	
<u>Ensaio</u>	
O vestido e o corpo da fada.....	189
<i>Mariapia Bobbioni</i>	
O último poema de Abel.....	198
<i>Rita de Cássia de Araújo Almeida</i>	
Memória: Wilson Bueno.....	207
<i>Cláudio Daniel</i>	
<u>Resenha</u>	
Amor: uma inflexão feminina, resenha de 'Amor paixão feminina'.....	210
<i>Ana Vicentini de Azevedo</i>	

Psicanálise&Barroco em revista

(ISSN:1679-9887)

www.psicanaliseebarroco.pro.br/revista

Editorial – Revista n.º 15

Temos o prazer de entregar aos nossos leitores o 15º número de *Psicanálise & Barroco em revista*.

A associação sempre presente entre a psicanálise, a literatura, e a filosofia, comparecem fazendo a tônica desse novo número que ora lhes disponibilizamos. Nesses oito anos de existência, nosso perfil se delineou não apenas através de nosso projeto inicial, mas também a partir dos caminhos que a revista trilhou via o material que lhe foi endereçado e selecionado ao longo desse tempo e via a incorporação de novos pareceristas. É no jogo desses múltiplos olhares adotantes e adotados que tecemos nossas conexões as quais pretendemos que se ampliem agora, também no acolhimento de artigos que primem pelas temáticas da memória, da subjetividade e da criação de modo a intensificarmos as contribuições nesses âmbitos.

Começamos por lhes convidar a ler o interessante trabalho de Carolina Detoni Marques Vieira intitulado *Dostoiévski e a questão do duplo*, no qual a autora demonstrando um considerável conhecimento do autor russo, focaliza sua ousadia em adentrar os abismos da alma analisando especialmente seu segundo trabalho – *O duplo*, de 1846 –, de modo a remetê-lo ao texto freudiano *O estranho*, de 1919. A questão do duplo refere-se à divisão que nos habita, humanos que somos, e que por isso mesmo, pode encontrar-se nos personagens que

criamos, nas idéias que temos e, até mesmo, numa sociedade. Isso *Dostoiévski* soube explorar com mestria. Através da composição da figura do senhor Goliádkin, que chegou a causar desconforto para a intelectualidade da época, o romancista encontra o protótipo de seu personagem-tipo e trinta anos depois do lançamento da obra, reconhece nela uma de suas mais relevantes contribuições para a literatura.

Detoni salienta que a estranheza referente à divisão vivida pelo personagem e que encontra larga expressão também em outras obras tanto do autor russo como de outros é tematizada por Freud que, pensando o estranho, “*unheimlich*” em alemão, como o familiar “*heimlich*” que deveria ter permanecido oculto e que veio à luz, refere-se a uma espécie de cisão constitutiva e trágica da existência humana e de seus efeitos na esfera social. Por esse subterfúgio revela-se a tensão entre o almejado e o possível, entre a intenção subjetiva e a coerção social. Assim, a dimensão abissal da perspectiva psicológica da dramaticidade dostoiévskiana e a crítica social carregada por ela são extremamente valorizadas pela análise perspicaz de nossa autora através de um texto claro e fluente que certamente vai interessá-los.

Focalizaremos agora a referência a um outro monstro da literatura apresentando aos nossos leitores *A travessia pelo sertão como percurso analítico em Grande Sertão: veredas* no qual Irineide Santarém André nos faz revisitar nada mais, nada menos que Guimarães Rosa. Seu artigo, que é um desdobramento de sua dissertação de mestrado, analisa o romance referido no título como se o narrador-personagem, Riobaldo, fizesse uma análise psicanalítica com seu interlocutor, que embora presente apenas na sua narrativa, acaba por ser o próprio leitor. Trata-se de uma travessia pelo sertão que fica aqui escandida para uma outra travessia, a do sertão de si mesmo em busca de sua verdade. Irineide observa que essa narrativa é em primeira pessoa e goza do rebuscamento de um labirinto barroco, no qual o leitor pega ou não o fio condutor na direção da saída. Essa travessia é ocasionada pela ânsia

do não vivenciamento carnal do amor de Riobaldo por Diadorim, que ele pensava ser um homem e que se desvela como mulher, apenas quando já está morta.

Outro fator destacado é que na narrativa do personagem aparece a dor pela questão de como ele não viu que Diadorim tinha um corpo de mulher; porque manteve esse amor irrealizado? E ela segue sua análise valendo-se de alguns elementos da teoria de Freud e Lacan, para falar do impasse amoroso não como contingente à história de Riobaldo e Diadorim, mas inerente ao amor.

Já que estamos na seara dos impasses inerentes ao amor, passaremos então ao artigo *A separação amorosa: uma abordagem psicanalítica* de Elen de Paula Ferreira. Nele a autora que, curiosamente, atua em programas de mediação de conflitos em Minas Gerais, intervenção que tenta evitar o enfrentamento jurídico de casais, trabalha em sua pesquisa o tema do sofrimento decorrente da separação amorosa, focalizando os encaminhamentos narcísicos presentes nas escolhas amorosas do sujeito e suas consequências frente à perda do objeto eleito. Para tal, lança mão de vários textos freudianos que abordam o tema do narcisismo, da idealização, do apaixonamento e do luto, para finalizar seu trabalho analisando as consequências para o ego, da separação amorosa, valendo-se prioritariamente de contribuições de dois outros psicanalistas. São eles Juan-David Nasio e Igor Caruso.

O próximo artigo selecionado *A dialética do senhor e do escravo em Hegel: uma breve análise*, de Marcio Gimenes de Paula, tomando em conta os comentários que Henrique Cláudio de Lima Vaz faz da obra, tem o mérito de introduzir os leitores na tão citada metáfora do senhor e do escravo, presente na *Fenomenologia do espírito* de Hegel. Como sabemos na perspectiva do psicanalista francês Jacques Lacan, a proposta hegeliana possui uma importância capital para o entendimento do conceito de Outro, com suas consequências sobre teorização lacaniana da constituição do sujeito desejante em sua vinculação com o social.

Em sua análise o autor destaca três significações fundamentais para a mencionada obra hegeliana. Uma filosófica, com o questionamento do que vem a ser a consciência de si mesma numa perspectiva em direção à ciência; a outra cultural, dado que a consciência não é extemporânea nem descontextualizada; e, a terceira histórica, na medida em que, a consciência caminha para uma perspectiva científica na história. A partir disso o problema que se coloca refere-se ao impasse entre o objetivo e o subjetivo, ou seja, *como é possível submeter a verdade do objeto à verdade do sujeito*, para que se possa chegar a um saber absoluto? Abordar tais questões é de crucial importância para que se possa melhor delinear em sua diferença a questão da relação ao saber na psicanálise na qual, mais de acordo com Kant, não se nega o limite do que se pode saber.

Na sequência, sublinhando esse limite na relação ao saber, o texto de Eliana Luiza Santos Barros *Os enigmas do dizer poético de Florbela Espanca*, aponta para uma dimensão do real que enquanto incognoscível é tangido apenas pelo exercício metafórico dos poetas, que, como bem indicaram Freud e Lacan, antecipam revelações que se encontram muito distantes do homem da ciência, razão pela qual a literatura é tão cara à psicanálise.

A autora focaliza a obra de Florbela Espanca que dando testemunhos do inconsciente, bem serve para facilitar o acesso à elementos da teoria psicanalítica circunscritos em torno da ideia de conflito pulsional, tomando em consideração as porções destrutivas e construtivas amalgamadas na dinâmica do inconsciente e bem evidenciadas na íntima relação entre o amor e a morte.

Mantendo os laços com a contribuição literária chegamos a uma discussão sobre o feminino no texto de Yvisson Gomes dos Santos que faz uma articulação precisa entre a concepção extraída do ensino lacaniano e a mitologia, situando o desejo e o corpo no âmbito do psiquismo da mulher. A escrita toma como eixo matricial de problematização o enigma da mulher no que concerne, especialmente, à sexualidade, indicando que a inscrição inconsciente

dos aspectos sexuais somente pode ser entendida na lógica do significante não-toda, para a mulher, uma vez que alguma coisa passa a fazer parte do registro simbólico enquanto que outra fica fora da linguagem.

A compreensão do mistério que o feminino encerra é feita pelo autor em uma alusão aos mitos, como, por exemplo, a abordagem da barreira da castração na mulher que é explicada pelas referências ao mito de Górgona. Daí situa, no contexto da questão do feminino, duas possibilidades do ser mãe: a figura da mãe que devora e a que faz de seu filho a extensão fálica do amor. Enfim, conclui que a questão do mistério do feminino é tangenciado, na psicanálise, pela compreensão de que a mulher é um ser em uma caminhada que consiste em vir-a-ser, quer dizer, endereçado a tornar-se mulher.

Enveredando pelas trilhas dessa questão do ser mulher seguimos com a contribuição sobre a histeria de Lia Maria Frota Amora Silva Bitar e Orlando Soeiro Crüxen a qual os autores se propõem a analisar a escolha de objeto própria da histeria. Eles cotejam ideias em Freud e em Lacan, passeando, com propriedade pelo universo da clínica, para tecer considerações acerca da relação de escolha de objeto a partir de fundamentos operadores da metapsicologia freudiana.

O trabalho apresenta um aspecto inovador quando situa a escolha de objeto no âmbito de um re-encontro, não no sentido do trabalho clínico dever ser circunscrito à possibilidade de encontro de algo novo, mas tão somente de o analista poder acompanhar a maneira como o paciente se posiciona ante aquilo que surge no material fruto da produção discursiva. Disso advém a proposta apresentada pelos autores como um ponto de reflexão.

Quer dizer, a investigação no âmbito da psicanálise em que tratamento e pesquisa coincidem e a busca por respostas deve ter como matriz as lacunas observadas pelo analista, tanto no cotidiano de seu exercício com a associação livre, quanto nas leituras

realizadas naqueles teóricos que são tomados como interlocutores com os quais mantém uma transferência de trabalho.

Ainda trilhando o campo da clínica, focalizaremos o artigo de Denise de Fátima Pinto Guedes que se dedica ao estudo da inovação extraída do ensino lacaniano acerca do objeto “a”. A referência para a elaboração da autora é o pensamento freudiano que é tomado como linha diretora no rastreamento através do *Seminário A Angústia* de Jacques Lacan. O intuito do percurso e da argumentação é mostrar como o conceito de objeto “a” assume, no ensino de Lacan, a condição de causa da angústia e causa de desejo. Por fim a autora aponta o modo pelo qual o conceito de objeto “a” vem a ser, sem dúvida um marco revolucionário no contexto do saber psicanalítico, especialmente, na psicanálise de orientação lacaniana, enquanto ferramenta fundamental para a condução do exercício clínico e também como eixo matricial na explicação da constituição do sujeito e da angústia entre outros temas.

Após termos a interessante e bem construída explanação acerca do objeto *a* nos reportamos, mais uma vez, aos recônditos da literatura para situar o artigo *Frankenstein na UTI neonatal: o conflito entre o filho real e o filho imaginário* de Marcus Vinícius Rezende Fagundes Netto e Leandra Silva Duarte que, enveredando pelas criações artísticas elegem a literatura como o campo de diálogo com a psicanálise, admitindo que tanto o escritor como o psicanalista se valem da linguagem e da interpretação.

Uma vez estabelecido esse paralelo, os autores lançam mão do romance *Frankenstein* de Mary Shelley, para analisar detalhes importantes e apontar como a ambivalência de sentimentos, própria da relação mãe-filho, considerando o contexto de Unidade de Tratamento Intensivo neonatal, engendra-se a partir do confronto entre o filho imaginário e o filho real que se coloca para a mãe como um estranho. O paralelo traçado entre a estória do romance e a relação mãe-filho tem como fundamento o confronto entre o filho real e o filho imaginário observado em unidade neonatal e o personagem Frankenstein do

referido romance. Nas duas situações tanto a amor como o ódio são objetos de estudo que permeiam os dois contextos.

A clareza da escrita e o estilo dos autores possibilitam depreender a maneira como aconteceu a análise do romance, não somente em função da riqueza de detalhes com que o personagem se reveste, mas sobretudo pela gama de sentimentos e desejos evidenciados. No entanto o olhar que circunscreve a dimensão da angústia não passa despercebido, o que então é objeto para a análise da situação de uma mãe frente a seu filho que, após o nascimento, é levado para a UTI neonatal. É nesse sentido que o texto trata, com fineza, um dos pilares da clínica: a importância da escuta e, conseqüentemente, do lugar para a palavra. O argumento apresentado é o de que por intermédio da palavra a mãe de uma criança, nessas circunstâncias, poderá encontrar meios para elaborar o luto relativo ao filho imaginário. Com isso abre-se a possibilidade para que o seu filho que se encontra na UTI possa finalmente “nascer”.

A condução do artigo é assaz provocativa, pois apresenta a advertência, bastante conhecida no âmbito da prática clínica, de que o psicanalista deve, mesmo nessas condições, guiar sua prática por um fundamento ético, uma vez que é a ética da verdade do sujeito. Assim, o analista conseguirá propiciar condições no sentido de oferecer à mãe possibilidades de elaborar o luto do filho imaginário. Para isso, o analista deve dispor de sua escuta e possibilitar a palavra. É com esse dispositivo que se abre a possibilidade de que o filho imaginário deixe de figurar em primeiro plano e assim o filho real poderá então advir, mas é preciso que seja dado um destino à angústia experimentada pela mãe ante a estranheza da situação.

Na sequência dos textos deste número deparamo-nos com três excelentes ensaios. O primeiro trata da relação entre a vestimenta e o corpo da Fada que Mariapia Bobbioni nos brinda com uma viagem pelo mundo das fábulas, analisando o contexto a e

significação das fadas Melusine e Morgana, mostrando a singularidade de cada uma delas em termos da relação que estabelecem com suas vestes. A autora faz um belo passeio por esse universo fazendo ricas aproximações com a leitura que extrai acerca das fábulas e o campo da clínica psicanalítica.

Um aspecto importante a ser assinalado na diferenciação entre as duas fadas consiste na maneira como elas se valem das vestes, seja para encantamento ou para disfarce, ponto que leva a autora a aproximar-se do universo da mulher, entendida como o ser mais disponível às mutações, no âmbito do saber psicanalítico. É por esse viés que uma reflexão é proposta entre a situação de transformação das fadas e toda a gama de metamorfoses próprias do ser mulher. Por esta razão a conclusão que extraímos do ensaio é a de que o significante fada concerne ao feminino.

No outro ensaio intitulado *O último poema de Abel*, Rita de Cássia de Araújo Almeida nos apresenta em sua escrita o traçado de um percurso que teve com um paciente em, curiosamente, uma experiência de nove meses, ao fim da qual houve o suicídio. Acerca do ato final de vida desse paciente poeta, sua analista se dispõe a nos oferecer, em filigranas, uma contribuição do que significa o merecer viver para quem tem a morte como um castigo e o merecer morrer para aqueles que vêem na morte uma alternativa de escolha possível ante a dor insuportável causada pelo sofrimento que assola a existência.

A autora foge de todos os clichês banais que circulam em termos de interpretações sobre o suicídio para nos incitar a refletir sobre outras possibilidades. Assim, no exercício de uma reflexão, sem tomar partido de uma ou de outra explicação, poderíamos concluir pelas pegadas deixadas pelo paciente e pelo testemunho da escrita de sua analista que esse sujeito abriu mão da vida em uma tentativa apaixonada para tentar existir. Desse modo, seguimos a linha de pensamento do ensaio quando em suas linhas finais apresenta-nos o

desfecho da escrita indicando-nos que esse sujeito não merecia viver, uma vez que era a morte aquilo que afigurava em seu horizonte como único e maior dos merecimentos.

A condição de quem não merece viver é que nos enseja uma possibilidade de compreensão acerca desse suicídio: nem ato heróico, nem fascínio melancólico pela morte e tampouco covardia. Escrever poemas, tentar suicídio e enfim matar-se: eis a trilha de libertação desse ser que conheceu tão de perto a dor de existir.

Acolhemos ainda em nossa seção de ensaios uma justa homenagem que o poeta Claudio Daniel, presta ao nosso saudoso Wilson Bueno, também poeta, romancista, autor de vasta e rica obra, foi editor do jornal literário *Nicolau*, em Curitiba, que marcou a história do jornalismo cultural brasileiro e reconhecido internacionalmente por seu romance experimental *Mar Paraguayo*. Infelizmente trata-se de homenagem póstuma, devido ao seu lamentável assassinato em Curitiba. De seu livro inédito *35 Poemas de Amor*, publicamos três peças no número 12 de ***Psicanálise & Barroco em revista***, como integrantes da antologia *Breviário de Poesia Neobarroca na América Latina*.

Neste número também fomos brindados com a belíssima resenha que Ana Vicentini fez da não menos bela obra *Amor paixão feminina* (Editora Campus/Elsevier) de Malvine Zalberg. Salientando a sensibilidade, a erudição e a vasta experiência clínica da autora, Vicentini observa que nesse trabalho o enigma da diferença sexual é abordado através de outro enigma: o amor. Este rebelde, escapando ao nosso controle e ecoando nos divãs psicanalíticos, tem presença marcante, especialmente nas tentativas femininas de lhe dar um contorno, compreendê-lo.

Trazendo elementos tanto da clínica psicanalítica, quanto da mitologia, da literatura, da filmografia e da observação perspicaz do cotidiano, o amor aparece prevalentemente como assunto de mulheres e em seus comentários Vicentini destaca o quanto a autora da obra explora essa questão até suas últimas consequências com a mestria de quem

sabe do que esta falando. E, sublinhando as distintas lógicas que operam no funcionamento de um homem uma mulher, finaliza sua resenha destacando enquanto proposição poética o enfoque do amor como “*a arte do encontro como desacordo*”.

Assim, aderindo a esse enfoque finalizamos este editorial convidando nossos leitores a adentrar “amorosamente” esses varios trabalhos que lhes disponibilizamos e que perpassam alguns campos de saber nas múltiplas conexões acolhidas por nossa revista.

Denise Maurano
Francisco Ramos de Farias

© 2010 *Psicanálise & Barroco em revista*
Núcleo de Estudos e Pesquisa em Subjetividade e Cultura/CNPq – UFJF.
www.psicanaliseebarroco.pro.br
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

DOSTOIÉVSKI E A QUESTÃO DO DUPLO

*Carolina Detoni Marques Vieira**

RESUMO:

Este artigo tem como proposta abordar em Dostoiévski, autor marcado fortemente pelo realismo e complexidade espantosos de suas personagens, que, sem exagero algum, o revelaram como escritor dos abismos humanos, a questão do duplo. Para isso, a própria obra *O duplo*, de 1846, dividirá a atenção com outras importantes obras do autor que muito oferecem à discussão. A dramaticidade dostoiévskiana frente à dicotomia possibilita que este tema seja tratado como um motivo dostoiévskiano que muito traz de seu estilo literário e de seu próprio pensamento, aqui, remetido, ao texto freudiano *O estranho*, de 1919.

PALAVRAS-CHAVE: Dostoiévski. Duplo. Divisão.

* Graduada em Psicologia, Especialização em Psicanálise: Subjetividade e Cultura, Mestre em Ciência da Religião, área de concentração: Filosofia e Doutoranda em Ciência da Religião, área de concentração: Filosofia, pela Universidade Federal de Juiz de Fora. E-mail: carolinadetoni@yahoo.com.br

Quando Fiódor Mikháilovitch Dostoiévski publica sua segunda obra *O duplo*, em 1846 e esta não alcança as dimensões de reconhecimento de sua primeira, *Pobre gente*, do mesmo ano, vê-se que não era mesmo possível, à época, talvez nem mesmo para o próprio Dostoiévski, entender a complexidade de sua segunda novela, seu primeiro trabalho dito psicológico. Ao aprofundar-se nas “aventuras do senhor Goliádkin”¹, protagonista da novela, Dostoiévski estava abordando a questão do duplo, ou seja, construindo uma das ideias fulgurantes de seu pensamento, cuja representação perpassa grande e significativa parte de sua obra. Não era possível saber como o duplo reapareceria em vários outros romances e assumiria tantas outras formas mas, ali, em 1846, Dostoiévski já se encontrava diante da questão da divisão drástica e também das muitas divisões em que se podem encontrar uma personagem, uma ideia e, até mesmo, uma sociedade. “Hoje nos parece claro que Dostoiévski estava fazendo experiências com estilos e personagens-tipo que, mais tarde, ele iria fundir de maneira esplêndida” (Frank, 2008, p. 382).

A obra suscitou discussões no próprio meio intelectual a que Dostoiévski pertencia, dividindo opiniões e deixando confuso e inseguro até o próprio autor. O grupo de Belínski, com o qual Dostoiévski dialogava exatamente à época da publicação de *O duplo*, reagiu negativamente à personagem. A aflição, causada por tal demonstração a Dostoiévski, é possível de se ver na carta que ele escreve a seu irmão Mikhail, em abril de 1846:

Mas é isso que não aceito e que me tortura: os membros do nosso próprio grupo, Belínski e os outros, todos estão insatisfeitos com meu Goliádkin. A primeira reação foi de entusiasmo tamanho, barulho, discursos, conversas. A segunda, críticas. A saber: todo mundo, os

¹ Título que Dostoiévski propôs a princípio para a novela, fazendo referência a uma obra de Gógol, intitulada *As aventuras de Tchitchikov*.

nossos e todo o público, acha Goliádkin tão enfadonho, fraco e verboso que é impossível lê-lo (Dostoiévski, 1998, p. 259)².

Foi Máikov, a quem Dostoiévski procuraria após se desentender com Belínski, que melhor entendeu a ideia presente em *O duplo*, captando tanto seu caráter de obra psicológica, quanto sua inegável vertente social.

Em *O Duplo*, o estilo de Dostoiévski e seu amor pela análise psicológica expressam-se em toda a plenitude e originalidade. Nessa obra ele mergulha tão fundo na alma humana, perscruta com tal destemor e paixão as maquinações secretas dos sentimentos, pensamentos e ações humanas que a impressão deixada por *O Duplo* só é comparável à de um pesquisador que investiga a composição química da matéria”. Essa “visão química da sociedade”, prossegue Máikov, é tão profunda que parece “inundada de uma luz mística”; mas não existe ali absolutamente nada de “místico”; o retrato da realidade é o mais “positivo” possível (Frank, 2008, p. 273).

Mais de trinta anos após a publicação da obra, Dostoiévski declara: “nunca realizei em literatura algo mais sério que esta ideia” (apud Grossman, [19--], p. 141), conferindo à questão do duplo o devido lugar de motivo fundamental e, ao senhor Goliádkin, seu merecido caráter de personagem-tipo.

Marcado pela angústia de estar dividido entre a vontade de pertencer à “boa sociedade” de São Petersburgo e a dificuldade de se concretizar tal fato, visto tal pretensão esbarrar sempre na hipocrisia da ali referida parcela da sociedade russa, marcada por valores dos quais ele não podia compartilhar, o senhor Goliádkin carrega em si a frustração e a

² “Mais il y a ceci qui me répugne et me tourmente: les miens, les nôtres, Belinski, tous sont mécontents de mon Goliadkine. La première réaction a été un enthousiasme sans frein, du bruit, des discours, des parloles. La seconde est critique. A savoir: tous, c’est le discours general, tous, c’est-à-dire les nôtres et l’ensemble du public, ont trouvé que Goliadkine était à ce point ennuyeux, mou, à ce point délayé qu’il était impossible à lire”.

contrariedade. Ele deseja pertencer a um rol mais elitizado e preocupa-se com sua imagem perante determinadas pessoas influentes, mas não está desavisado a respeito da vileza e da mediocridade que permeiam tal ambiente. “[...] o círculo tão glorificado não passa de um antro de corrupção e suborno” (Frank, 2008, p. 390). É nesse cenário, mais precisamente em uma situação de extrema humilhação e aborrecimento, que o duplo do senhor Goliádkin apresenta-se a ele, despertando infinitos sentimentos contraditórios, nada discrepantes aos vistos nas futuras obras de Dostoiévski.

Os primeiros capítulos de *O duplo* contêm uma brilhante descrição da personalidade dividida de Goliádkin antes da sua completa dissociação em duas entidades independentes. [...] Portanto, com uma das metades de sua personalidade, o senhor Goliádkin gosta de imaginar-se um herói conquistador; mas, com a outra, sabe que é incapaz de desempenhar esse papel e que, na verdade, é medroso como um rato (Frank, 2008, p. 387-388).

É possível observar que o duplo, não só nesta obra homônima e pioneira, mas também em obras subsequentes, adquire um caráter de realização, haja vista, muitas vezes, somente a figura do duplo conseguir executar ou expressar o que era da vontade do primeiro, como um alter ego capaz de escapar das censuras e dos designios pessoais e sociais. Tal atributo faz-se extremamente relevante na compreensão do pensamento dostoiévskiano, especialmente quando se trata da complexidade de seus personagens, marcados sempre pela dicotomia possibilidade e impossibilidade.

São vozes diferentes cantando diversamente o mesmo tema. [...] Era esta a manifestação da lei de “não sei que outra narrativa”, descoberta pelo romancista, uma lei trágica e terrível, que irrompia a partir da

descrição-relatório da existência real. De acordo com a sua poética, esses dois argumentos podem ser completados com outros, o que não raro cria a conhecida multiplicidade de planos dos romances de Dostoiévski. Mas o princípio da iluminação bilateral do tema principal mantém-se dominante. Relaciona-se com ele o fenômeno, mais de uma vez estudado, do aparecimento na obra de Dostoiévski de “sósias”, que exercem, nas suas concepções, função importante não só quanto às idéias e a psicologia, mas também quanto à composição. Semelhante construção, contrastante e unitária ao mesmo tempo, é como que ilustrada por determinadas páginas de Dostoiévski. Dois temas opostos fundem-se, não raro, em sua obra numa combinação surpreendente pela força e unidade (Grossman, [19--], p. 34).

Embora Dostoiévski procure manter para seu leitor a dúvida quanto à natureza do duplo, intercalando momentos em que este é apenas fruto da alucinação de Goliádkin com passagens em que o duplo parece ser real, corroborado até mesmo por outros personagens que o veem e podem com ele interagir, a função do duplo não parece estar, para o autor, atrelada a tal dúvida. A função é, claramente, fazer com que o herói da novela confronte-se com suas impossibilidades, seu insuportável, seu subterrâneo, enfim. “Aqui, de acordo com Bakhtin, vemos um dispositivo dostoiévskiano típico em que ele transfere o discurso de uma boca para outra, forçando seu herói a reconhecer-se em outra pessoa, todavia com a entonação de paródia ou ridículo”(Jones, 1990, p. 38)³.

A função do duplo, relacionada com o amedrontador da própria personalidade do senhor Goliádkin e de tantos outros personagens da literatura, inclusive os de Hoffmann⁴

³ “Here, according to Bakhtin, we see a typical Dostoyevskian device in which he transfers discourse from one mouth to another forcing his hero to recognize himself in another person, though with the intonation of parody or ridicule.”

⁴ Dostoiévski, por sua novela *O duplo*, foi comparado ao escritor alemão Ernst Theodor Amadeus Hoffmann (1776-1822), marcado por seus contos fantásticos, em especial um conto datado de 1815, intitulado *O homem de areia* (*Der Sandmann*), no qual o protagonista, Nataniel, carrega, ao longo de toda a sua vida, a figura do homem de areia que arranca os olhos das crianças. O tema do duplo mostra-se na confusão proposta por Hoffmann quanto à realidade deste homem de areia, apontado como um conhecido do pai de Nataniel e cujas aparições vêm sempre marcadas por acontecimentos bastante trágicos. Contudo, para Malcolm Jones, todos os duplos

(Ibid., p. 57), traz também a dimensão do que já estava presente na estrutura interna. Freud, em seu artigo *O estranho*, tenta expor exatamente a dimensão de que o estranho não necessariamente deve estar relacionado ao não-familiar, ao totalmente lúgubre, apesar de ser esta a impressão causada por uma leitura mais apressada do termo *unheimlich* (o estranho, em alemão). Freud aponta que a raiz de *unheimlich*, *heimlich*, pode ela mesma trazer dois significados, denotando a ambiguidade tanto do que é íntimo e agradável, por estar em pleno âmbito de familiaridade, quanto o seu contrário, o que está oculto e se mantém fora da vista.

Perseguindo, através de exemplos, a origem do fenômeno do estranho, Freud assume uma definição bastante apropriada, especialmente aplicável no caso do senhor Goliádkin e de tantos outros personagens dostoiievskianos acometidos pelo duplo, proposta por Schelling, segundo o qual “*unheimlich* é tudo o que deveria ter permanecido secreto e oculto mas veio à luz” (Freud, 1976, p. 282). Uma definição como esta aproxima-se bastante do pensamento dostoiievskiano na medida em que, também para o autor russo, o duplo revela-se como um impulso interior que desvia suas personagens de um rumo social e moralmente esperado, na maioria das vezes, almejado pela própria personagem.

Dostoiévski introduziu no romance uma forma nova e fecunda: *o diálogo interior*. Um dos temas centrais de Dostoiévski é a bifurcação da consciência, a fragmentação da personagem principal. Isto levou o romancista à complexa e oculta dialética da personagem, à discussão muda e aguçada, consistindo na alternância de perguntas e respostas “na mente”, isto é, ao auto-interrogatório e aos depoimentos na mesma pessoa. As personagens solitárias e “de subsolo” de Dostoiévski desenvolvem largamente essa forma de argumentação bilateral, com ironia e motejo em relação aos seus próprios pensamentos, colocados sob o controle de uma autocrítica sarcástica. O sistema estilístico de *O sócia* já estabelece nitidamente esta forma rebuscada de auto-análise,

apontados como precursores do Sr. Goliádkin “não são exatamente seus paralelos; na verdade, em uma análise mais rigorosa, eles provam ser de pouca ajuda para a compreensão de *O Duplo*”.

tão característica em Raskólnikov, e que alcança uma surpreendente agudez e uma acusação apaixonada nas últimas páginas do romancista, sobretudo na conversa de Ivan Karamazov com o diabo (Grossman, [19--], p. 52).

Em *O adolescente* (1875), por exemplo, os argumentos inerentes ao duplo ganham forma no personagem Versílov e seu comportamento antagônico, posto que se desdobra em esperado e inesperado, compatível com suas características marcantes e desviantes, o certo a fazer e a impossibilidade. A esta divisão extremada de suas personagens, Dostoiévski denomina, por algumas vezes, o duplo. Fica bastante claro, em casos tais como o de Versílov, que Dostoiévski utiliza-se dos duplos como recurso literário subserviente à complexidade de seus personagens; esta sim, realmente, relevante em suas obras. E, na própria impossibilidade literária de transcrição de tantas nuances demasiadamente humanas, o duplo parece desempenhar adequadamente a função hiperbólica de argumentação psicológica. Até porque “a ficção oferece mais oportunidades para criar sensações estranhas do que aquelas que são possíveis na vida real” (Freud, 1976, p. 312).

Quando Versílov anuncia a Sônia que não ficará com ela, a mãe de seus filhos, mulher extremamente dedicada a ele, não há como dizer que tal atitude não fosse familiar a todos. Contudo, tal atitude tão impulsiva e de um desejo tão individual e egocêntrico, chegou mesmo a despertar espanto a quem assistiu ao desfecho, não exatamente inusitado, de Versílov e Sônia:

[...] Mas vim só por um minuto; eu queria dizer a Sônia alguma coisa boa e procuro uma palavra, embora meu coração esteja cheio de palavras, que não sei pronunciar, e que são, em verdade, palavras esquisitas. Você sabe, parece-me que me divido em dois – ele nos olhou a todos com um rosto terrivelmente sério e com o mais sincero

desejo de comunicar-se. Em verdade eu me divido em dois pelo pensamento, e é isto o que temo tanto. É como se tivéssemos ao lado o nosso duplo; a gente quer ser sensato e razoável, mas o outro quer intransigentemente fazer ao nosso lado um absurdo ou às vezes uma coisa muito engraçada, e de súbito notamos que somos nós mesmos que queremos fazer essa coisa engraçada, e Deus sabe porquê; queremos fazê-la contra a nossa própria vontade, queremos fazê-la opondo-lhe todas as nossas forças (Dostoievski, 1962, p. 481).

A divisão radical proposta pelo duplo, por sua condição caricatural, funciona como ponto de partida para a temática de uma divisão dostoiievskiana; não um dualismo ingênuo e reducionista, de acreditar em apenas dois polos opostos que regem a natureza humana, como uma leitura *en passant* poderia sugerir, mas exatamente ao contrário, uma espécie de divisão constitutiva e trágica. Quase confundido com a questão da liberdade, em Dostoiévski, o tema da divisão, em casos como o de Versílov, questiona o lugar do duplo na vontade individual e, no senhor Goliádkin, até mesmo, na esfera social, ou melhor, o lugar da esfera social na aparição do duplo até como desencadeadora das frustrações psicossociais do herói cindido.

Golyadkin é oprimido por um mito de normalidade em que as outras pessoas são fortes, bem sucedidas, confiantes, interessantes e poderosas, e onde ele parece fracassar em toda curva apesar de seus extenuantes esforços para cumprir a imagem mais “normal”. Sentindo, correta ou incorretamente, que outras pessoas imediatamente percebem estes esforços de uma criatura patética, inadequada, inferior, ele desmorona em uma absurda caricatura da imagem que procura projetar (Jones, 1990, p. 42)⁵.

⁵ “Golyadkin is oppressed by a myth of normality in which other people are strong, successful, confident, attractive and powerful, and which he seems to fail at every turn spite of his most strenuous efforts to live up to a more ‘normal’ image. Feeling, rightly or wrongly, that other people instantly see through these efforts to the pathetic, inadequate creature underneath, he crumbles into an absurd caricature of the image he seeks to project”.

Vê-se, aqui, na tensão entre o que se almeja e o possível, no conflito entre a vontade individual e a coerção da sociedade, Dostoiévski trazer, explicitamente, com a ideia do duplo, a questão de tão controverso poder de escolha de seus personagens: a dupla afirmação de, por um lado, a vontade última do sujeito fazendo-se cumprir com familiaridade e, por outro, a impotência desse mesmo sujeito diante de tamanha estranheza.

Há também todos os futuros, não cumpridos mas possíveis, a que gostamos ainda de nos apegar, por fantasia; há todos os esforços do ego que circunstâncias externas aniquilaram e todos os nossos atos de vontade suprimidos, atos que nutrem em nós a ilusão da Vontade Livre⁶ (Freud, 1976, p. 295).

Se Dostoiévski considerou o senhor Goliádkin, à época, como seu “exemplo máximo do tipo subterrâneo” (Jones, 1990, p. 36), manifestando inclusive satisfação e orgulho diante de seu herói patológico, isto já demonstrava o forte interesse do autor pelo subsolo da degradação psicológica, reforçado posteriormente em *Memórias do Subsolo*, de 1864. Quando o homem do subsolo entoava uma ode à liberdade, completamente imerso e prisioneiro em uma condição de pouca ou nenhuma escolha, em que a divisão entre ação e pensamento, possibilidade e impossibilidade atinge forte representação, vê-se que a marca maior do autor russo é manter a questão, fazendo com que permaneça acesa a tensão indissolúvel envolvida no tema. É possível afirmar a maior liberdade do homem do subsolo em relação ao senhor Goliádkin, por este último estar sob influência de seu duplo? A negativa traz a sugestão de que o duplo seria apenas a dramatização drástica da divisão comum aos

⁶ Há nesta parte do texto uma importante nota: “Em *Der Student von Prag*, de Ewers, que serve de ponto de partida ao estudo de Rank sobre ‘o duplo’, o herói prometeu à sua amada não matar o antagonista num duelo. Mas a caminho do local combinado para o duelo, ele encontra o seu ‘duplo’, que já havia matado o rival”.

personagens dostoiévskianos inseridos na complexidade e na amplitude da modernidade russa, mas não restritos a ela.

A concepção do duplo permite a Dostoyevsky explorar situações de limiar psicológico: o limiar entre vigília e sonho, a consciência e a inconsciência, realidade e fantasia, sanidade e loucura, autoconfiança e abismo, estabilidade e instabilidade, onde a personalidade é mais vulnerável a quebrar as certezas sobre si mesmo e o mundo (Jones, 1990, p. 56)⁷.

Não é possível distanciar por completo a novela “psicológica” *O duplo* da preocupação social de Dostoiévski com a modernidade russa, como afirmavam os críticos da época de sua publicação. Até mesmo porque tal preocupação se encontra no cerne do problema do senhor Goliádkin e no cerne também da divisão de outros personagens posteriores, formando uma mescla de realismo fantástico e análise social e psicológica tipicamente dostoiévskiana. Na discussão da escolha, da liberdade e do lugar do duplo não há como não trabalhar a relação dos valores modernos tão enfatizados pelo autor. A própria sociedade, retratada por Dostoiévski, já traz em si mesma as noções do que é familiar e concomitantemente estranho, um apelo ao questionamento exacerbado, como em *Memórias do subsolo*, ou à perturbação mental como a do Senhor Goliádkin. “Desse modo, Dostoiévski acentua o aspecto humanamente trágico do retrato das frustrações psicossociais”(Frank, 2008, p. 384).

Pode-se trazer, aqui, outro personagem que parece sentir os efeitos de encontrar-se, exatamente, entre esse apelo questionador e a loucura proveniente da divisão na

⁷ “The conception of the double enabled Dostoyevsky to explore psychological threshold situations: the threshold between wakefulness and dreaming, the conscious and the unconscious, reality and fantasy, sanity and madness, self-confidence and the abyss, stability and instability, where the personality is most vulnerable to the breakdown of certainties about itself and the world”.

qual Dostoiévski imerge seus personagens. Ivan Karamazov, personagem mais intelectualizado de *Os irmãos Karamazov* (1880), experimenta também o abismo da divisão que marca mais uma vez a separação entre o agir e o pensar e, principalmente, entre a possibilidade de escolher e a responsabilidade árdua e insuportável que, da liberdade, derivam. Não é difícil perceber que, em *O grande inquisidor*, Ivan certamente depara-se com uma espécie de duplo, naquela função de, sem dizer sequer uma palavra, apontar-lhe suas fraquezas, aquilo que deveria permanecer obscuro, mas veio à luz. E é o próprio peso da liberdade que, aqui, está em questão, revelando mais uma vez que o tema do duplo está inevitavelmente relacionado à possibilidade máxima de escolha tanto quanto à sua total impossibilidade.

Contudo, é na figura do diabo, o qual aparece em suas alucinações, que se torna possível perceber ainda mais nítida, não propriamente a figura do duplo, mas a função do duplo, aqui, bem mais relevante do que a caricatura lá do princípio. A ideia do duplo vem na fala de Ivan ao diabo, atormentado com sua alucinação, mas sem conseguir fugir dela, pelos meios racionais tão enaltecidos por ele. Sofrendo com seu próprio ateísmo e, novamente outro tema indissociável do duplo, com o subterrâneo de seus pensamentos, ele proclama ao diabo:

[...] às vezes não te vejo nem te escuto, como da outra vez, mas sempre adivinho como andas te amesquinhando, porque sou eu, eu mesmo que falo, e não tu. [...] Nem por um minuto eu te tomo por uma verdade real – gritou Ivan até com certa fúria. – És uma mentira, és um fantasma. Só não sei como te exterminar, e vejo que preciso sofrer por algum tempo. És minha alucinação. És a encarnação de mim mesmo, mas, pensando bem, somente de uma parte de mim... de minhas idéias e sentimentos, e só os mais abjetos e tolos. Sob esse aspecto eu até poderia te achar curioso, desde que tivesse tempo para te acompanhar nas tuas folias... (Dostoiévski, 2008, p. 824, v.2)

Na novela *O duplo*, o senhor Goliádkin, assim que se sente familiarizado com seu duplo, confessando a ele suas intimidades, é tomado por uma enorme felicidade e um sentimento de segurança.

Primeiro, porque, de agora em diante, podia ficar tranqüilo; segundo, porque já não temia mais os seus inimigos e até se sentia capaz de desafiá-los para uma batalha decisiva; terceiro, porque começava a desempenhar o papel de protetor e, finalmente, porque estava praticando uma boa ação (Dostoievski, 1960, p. 255).

Mas logo, este sentimento é substituído por uma insegurança e uma fraqueza diante daquele que se havia tornado seu maior rival, o usurpador de suas funções e o responsável por seu declínio social. Uma série extensa de sentimentos contraditórios permeiam o universo atormentado do senhor Goliádkin a ponto de surpreendê-lo com suas próprias atitudes e fazê-lo reconhecer-se como seu amigo e inimigo ao mesmo tempo:

Cumpriam-se plenamente todos os seus pressentimentos; tudo o que havia temido, tornava-se realidade. Faltou-lhe o alento, e sentiu um vácuo na cabeça. O desconhecido ali estava, sentado na sua frente, também com o chapéu na cabeça e a capa nos ombros. Ria mansinho, olhava para ele, e fazia acenos amistosos com a cabeça. Goliádkin quis gritar, mas não pôde, quis protestar contra aquilo, mas faltaram-lhe as forças. Quedou-se de pé, rígido de espanto, de cabelos eriçados em frente do intruso. Tinha razão para isso. Havia reconhecido o seu visitante noturno, amigo e inimigo ao mesmo tempo. Não era outro senão ele mesmo... O homem que avistava, a rir para ele, era o próprio Goliádkin, a sua imagem, a sua figura, a sua personalidade em todos os sentidos. Mais do que um sócia, era o seu duplo, o desdobramento dele mesmo (Ibid., p. 240).

Essa ambiguidade torna possível encontrar, na ideia do duplo, uma das discussões centrais em Dostoiévski. Pode-se notar que tal tema atravessa vários âmbitos da obra do escritor e um deles, fortemente característico em Dostoiévski, seria a presença do mal. Nas narrações de algumas passagens de duplo, faz-se perceber que ele personifica, na totalidade dos casos, o lado vil e obscuro, a vontade mais profunda relacionada à ausência de bem. Na impossibilidade de todo o bem, naturalmente humana, o duplo parece escancarar o mal, torná-lo tão visível a ponto de não mais poder ser ignorado. Surpreendendo até mesmo o personagem dividido, desconhecedor de tamanho turbilhão de sentimentos em si, o duplo, ou melhor, a ideia do duplo consegue trazer à tona a fala do homem do subsolo de que a vontade, por pior e menos vantajosa que seja é melhor que não se ter escolha, ao mesmo tempo em que questiona a realidade de tal liberdade, retratando um homem prisioneiro de seu próprio mal, um mal escolhido por ele mesmo.

Em *O adolescente*, diante da cena de grande expressividade e simbolismo, na qual Versílov quebra o ícone sagrado de Sônia, surge uma interessante discussão a respeito do duplo, marcando a intencionalidade por trás das ações do duplo, o mal de cada um delimitando suas fronteiras.

[...] a meu ver, Versílov, naquele momento, isto é, durante todo aquele último dia e na véspera, não podia absolutamente possuir nenhum objetivo certo e mesmo, creio, não estava mais lúcido, mas se achava sob a influência de não sei que turbilhão de sentimentos. Aliás, não admito que ele estivesse presa de uma verdadeira loucura, tanto mais que ainda hoje não se acha completamente louco. No entanto, foi impelido pelo “duplo”, admito-o sem hesitar. O próprio Versílov, quando da cena na casa de mamãe, explicara-nos com uma terrível

sinceridade o “desdobramento” de seus sentimentos e de sua vontade. Porém, ainda uma vez, repito-o: a cena na casa de mamãe, o ícone quebrado, tudo isso se produziu incontestavelmente sob a influência de um verdadeiro duplo, e contudo sempre me parecera desde então que havia nele uma maléfica alegoria, uma espécie de ódio às esperanças daquelas mulheres, uma espécie de maldade diante dos direitos e das opiniões delas, e foi então que, em conluio com o duplo, ele quebra a imagem! Um modo de dizer: “Assim suas esperanças serão quebradas!” Em suma, havia o duplo, e havia também uma simples extravagância... Mas tudo não passa de conjectura; é difícil decidir com segurança (Dostoiévski, 1962, p. 526).

O senhor Goliádkin, por exemplo, experimenta um movimento crescente de deparar-se com a maldade de seu duplo, com um lado tão funesto que ele mesmo não admite reconhecer-se e, como não haveria de ser diferente, provém de seus próprios interesses, da imagem que gostaria de projetar. Não parece, apenas, que Dostoiévski pretendeu retratar uma mera “divisão interna psicológica que fora produzida por rejeição social”(Jones, 1990, p. 37) mas, muito além disso, uma divisão interna constitutiva. Goliádkin surpreende-se com a maldade de seu duplo e isso revela sua real situação: ele percebe que sua autoafirmação diante de uma sociedade vil e corrupta exige dele abdicar de alguns valores, ou seja, segundo Frank (2008, p. 392), ele sucumbe “por ter compreendido a impossibilidade de afirmar-se como um indivíduo sem violar os princípios morais que lhe foram inculcados e que o mantêm submetido”. Seu duplo é capaz de realizar, inclusive com êxito, as façanhas sociais tão reprimidas quanto almejadas por ele.

Aquele sujeito tem um caráter detestável, modos péssimos; é um malandro, um sem-vergonha, um bajulador; um verdadeiro Goliádkin! Qualquer destes dias, vai fazer uma tratantada e desonrar o meu nome. Já estou prevendo isso. Que fiz eu para merecer este castigo? Logo

que o vi, percebi que era um maroto, um patife, um sevandija! Enquanto que eu, o outro Goliádkin, sou um cavalheiro. Ele é um trapaceiro, mas eu sou uma pessoa decente. Somos diferentes. Todo o mundo verá isso e os estranhos serão advertidos: “Esse Goliádkin é um canalha; não confie nele; e não o confunda com o outro; o outro, é um homem honrado, modesto, de boa índole, empregado modelo e merecedor de ser promovido; é o que lhe digo.” Tudo isso está muito bem; mas, e depois? Como evitar a confusão? Ai, santo Deus, estou desgraçado! (Dostoievski, 1960, p. 274)

Persistindo em tratar o duplo como ideia e não figura, pode-se encontrar também Raskólnikov, protagonista da principal obra de Dostoiévski, *Crime e castigo* (1866). Embora ele não se depare diretamente com seu duplo personificado, a divisão, aqui identificada com o duplo, revela-se, em toda a magnitude, na complexidade deste personagem atormentado exatamente pela divisão entre bem e mal e, principalmente, pela questão de nem sempre ser possível suportar suas escolhas, mesmo livres. A temática da divisão apresenta-se tão central em Dostoiévski, que o autor deu a seu personagem-ideia Raskólnikov um nome derivado do radical *raskol*, que significa cisão, não sem a intenção de marcá-lo (Frank, 2003, p. 111)⁸.

O duplo caricato de Goliádkin além de representar “uma intensa luta de pontos de vista sobre si mesmo” (Bezerra, 2008, p. 19), exerce muitas funções na totalidade da obra dostoiievskiana. Ele revela um recurso literário, explorado por Dostoiévski, quando este possui a intenção de maximizar alguma característica para ressaltá-la como prioritária, carrega a grande marca dostoiievskiana de agregar uma profunda análise psicológica a uma não menos densa crítica social e, por fim, traz, com uma dramaticidade própria do autor em questão, a divisão que se torna tão recorrente nas grandes obras de Dostoiévski.

⁸ Esta aproximação pode ser encontrada na biografia de Dostoiévski por Joseph Frank, na qual ele traduz *raskol* por *cisma*. “**cisma**: [Do gr. schísma, pelo lat. schisma.] S.m. 1. Separação do corpo e da comunhão de uma

Mas não é difícil entender por que Dostoiévski considerou tão importante “a idéia” concretizada nessa novela. O duplo de Goliádkin representa os aspectos reprimidos da sua personalidade que ele não quer enfrentar, e a cisão interna entre a imagem que tinha de si mesmo e a verdade – entre o que uma pessoa gostaria de acreditar sobre si mesma e o que ela realmente é – foi a primeira elaboração de um personagem-tipo que veio a se tornar a marca distintiva do escritor. Goliádkin é o ancestral de todas as grandes personalidades divididas de Dostoiévski, sempre confrontadas com seus duplos ou quase-duplos (seja na forma de outros personagens “reais”, seja na de alucinações) nas cenas mais memoráveis dos seus grandes romances (Frank, 2008, p. 397).

Dentro de todo este espectro de personagens divididos, marcados pela ideia do duplo e todas as questões que ela suscita, Mychkin, o príncipe cristão de *O idiota* (1868), não parece, em nada, estar mais longe da discussão do que os outros personagens supracitados. Ele traz a divisão presente também em Versílov, Ivan ou Raskólnikov, de maneira mais efetiva para os âmbitos do divino e do meramente humano, do naturalismo moderno e do sobrenatural, da viabilidade ou da inviabilidade ontológica do homem, da possibilidade e impossibilidade de uma verdade estritamente cristã e, em especial, para o âmbito do amor. Mychkin não só não escapa à tradição dostoiévskiana de personagens marcadas pela tensão, mas ainda acrescenta bastante a essa extensa série de homens-ideia:

[...] esse conflito insolúvel entre o humano e o divino que Dostoiévski experimentou com tanta agudeza e que somente poderia atingir seu ponto mais alto de expressividade e pungência se fosse encarnado

religião. 2. Dissidência de opiniões. [Cf. cisão]” Novo Dicionário Aurélio da Língua Portuguesa. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1986, p. 412.

num “homem perfeitamente belo” como o príncipe Mychkin (Frank, 2003, p. 445).

Nos abismos dostoiévskianos, o tema da dicotomia ocupa seu lugar de destaque, assumindo a forma fantástica de um duplo ou somente encarnando um realismo desconcertante. A dramaticidade de Dostoiévski frente a essa dicotomia adquire um caráter ainda mais trágico quando se trata de destinos e trajetórias, quando esta divisão interna é capaz de arrastar um personagem ao oposto do que, até então, podia-se perceber como sua essência e, ainda, notar que esse extremo-oposto esteve sempre lá, em sua ambigüidade constitutiva.

Por isso, encontramos em Dostoiévski um enredo no qual vários abismos se relacionam. Essa condição de abismo, que se materializa no discurso febril das pessoas procurando a si mesmas, procurando construir teorias e definir processos morais e éticos, aparece como agonia fisiológica nos personagens, pois, para Dostoiévski, o ser humano é doente, é essencialmente disfuncional no regime unicamente natural (Pondé, 2003, p. 127).

Mas vê-se que mesmo Mychkin, alguém que não se entregou à modernidade niilista e naturalista da Rússia do século XIX, muito pelo contrário, mostra-se vítima da agonia da divisão, revelando que esta não o absolveu, a figura do Cristo dostoiévskiano, e nem mesmo seu autor, o criador de personagens tão densos, porta-vozes de tantas agonias e dúvidas, as quais nem o próprio Dostoiévski poderia responder.

REFERÊNCIAS

BEZERRA, Paulo. “Uma obra à prova do tempo”. In: BAKHTIN, Mikhail. *Problemas da poética de Dostoiévski*. Trad. Paulo Bezerra. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008, pp. 05-22.

DOSTOIÉVSKI, Fiódor M. *Crime e Castigo*. Tradução Paulo Bezerra. São Paulo: Editora 34, 2001.

_____. *Memórias do subsolo*. Tradução Boris Schnaiderman. São Paulo: Editora 34, 2000.

_____. *O adolescente*. Tradução Lêdo Ivo. Rio de Janeiro: José Olympio, 1962.

_____. “O duplo”. In: DOSTOIÉVSKI, F. M. *Obras completas e ilustradas de Dostoiévski*, v. IX, p. 197-339. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 1960.

_____. *O idiota*. Tradução Paulo Bezerra. São Paulo: Editora 34, 2002.

_____. *Os irmãos Karamázov*. Tradução Paulo Bezerra. São Paulo: Editora 34, 2008. 2 v.

_____. *Correspondance (1832-1864)*. Edição Jacques Catteau e tradução Anne Coldefy-Faucard. Paris: Bartillat, 1998.

_____. *Correspondance (1865-1873)*. Edição Jacques Catteau e tradução Anne Coldefy-Faucard. Paris: Bartillat, 2000.

_____. *Correspondance (1874-1881)*. Edição Jacques Catteau e tradução Anne Coldefy-Faucard. Paris: Bartillat, 2003.

FRANK, Joseph. *Dostoiévski: as sementes da revolta*. Tradução Vera Pereira. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008.

_____. *Dostoiévski: os anos de provação*. Tradução Vera Pereira. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1999.

_____. *Dostoiévski: os efeitos da libertação*. Tradução Geraldo Gerson de Souza. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2002.

_____. *Dostoiévski: os anos milagrosos*. Tradução Geraldo Gerson de Souza. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2003.

_____. *Dostoiévski: o manto do profeta*. Tradução Geraldo Gerson de Souza. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2007.

FREUD, Sigmund. “O estranho” (1919). In: *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas*. Rio de Janeiro: Imago, 1976.

GROSSMAN, Leonid. *Dostoiévski artista*. Trad. Boris Schnaiderman. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, [19--].

JONES, Malcolm. *Dostoyevsky after Bakhtin: readings in Dostoyevsky's fantastic realism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

PONDÉ, Luiz Felipe. *Crítica e profecia: a filosofia da religião em Dostoiévski*. São Paulo: Editora 34, 2003.

DOSTOEVSKY AND THE QUESTION OF THE DOUBLE

ABSTRACT:

The proposal of this article is to approach in Dostoevsky, author strongly marked by the amazing realism and complexity of yours characters that, without exaggeration, developed him as a writer of the human abyss, the question of the double. For this, *The Double* itself, 1846, will divide the attention with another Dostoevsky's important works that add so much to the discussion. The Dostoevsky's dramatic face to the dichotomy make possible to approach this issue as a Dostoevsky's motif that bring so much of your literary style and your own thought, here, remitted to the Freudian text, *The Strange*, 1919.

KEYWORDS: Dostoevsky. Double. Division.

DOSTOÏEVSKI ET LA QUESTION DE LE DOUBLE

RESUMÉ:

La proposition de cet article est d'approcher en Dostoïevski, auteur fortement marqué pour le réalisme et la complexité surprenantes de ses personnages qui, sans abus, ont lui révélé comme le écrivain des abîmes de les hommes, la question de le Double. Pour cela, l'oeuvre elle même, *Le Double*, de 1846, divisera l'attention avec des autres oeuvres de grande valeur pour la discussion. La dramatique de Dostoïevski, en face de la dicotomie, rend possible que s'approche cet sujet comme un motif de Dostoïevski qui parle beaucoup de sa manière d'écrire et son pensée, ici, associe avec le text de Freud, *L'Étrange*, de 1919.

MOTS-CLÉS: Dostoïevski. Double. Division.

Recebido em 31/03/2010

Aprovado em 26/05/2010

© 2010 *Psicanálise & Barroco em revista*
Núcleo de Estudos e Pesquisa em Subjetividade e Cultura/CNPq – UFJF.
www.psicanaliseebarroco.pro.br
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 TRAVESSIA PELO SERTÃO COMO PERCURSO ANALÍTICO EM GRANDE SERTÃO: VEREDAS

*Irineide Santarém André Henriques**

RESUMO:

Este artigo tem como objetivo analisar brevemente o romance *Grande sertão: veredas* como se o narrador-personagem, Riobaldo, fizesse uma análise psicanalítica com o doutor que o escuta, uma vez que uma questão o faz sofrer ao longo de sua travessia pelo sertão: Diadorim.

PALAVRAS-CHAVE: Análise psicanalítica. Amor. Verdade.

* Irineide Santarém André Henriques: Mestre em Letras/ Literatura Brasileira (CES/JF), Mestre em Psicologia/ Psicanálise (CES/JF), Especialista em Filosofia (UFJF). É psicóloga clínica, professora do Instituto Superior de Educação (FESJ-MG), membro do Núcleo de Estudos e Pesquisa em Subjetividade e Cultura (UFJF). Rua Barão

INTRODUÇÃO¹

Riobaldo, narrador personagem, de *Grande sertão: veredas* atravessa o sertão duas vezes: a primeira vez na vivência, depois rememorando tudo o que viveu. Esta introspecção lembra Édipo, rei diante da esfinge de Delfos: “Conhece-te a ti mesmo”.

Para a psicanálise, conhecer um pouco de si pressupõe estar diante de um outro, a fim de que este outro possa ser um espelho, onde suas imagens possam ser vistas refletidas. O espelho convoca ao jogo da ilusão e do real. Nesse sentido, este percurso corre um grande risco, como afundar no mar de si mesmo, como nos relata o mito de Narciso que diante de sua imagem refletida se enamorou e afundou-se. Riobaldo correu este risco e percorreu o sertão de si mesmo. Sobre a simbologia do espelho, Tânia Rivera em sua obra, *Guimarães Rosa e a Psicanálise: ensaios sobre imagem e escrita*, ao descrever o conto intitulado “O espelho” de Guimarães Rosa descreve:

O espelho, são muitos. Plural e inapreensível, a imagem no espelho é forçosamente engodo: mesmo os retratos tirados de imediato um após o outro são muito diferentes entre si. A fidedignidade que a imagem no espelho guardaria com o “real” não é menos vacilante: é impossível, adverte Rosa, realizar a prova cabal que consistiria em mirar, ao mesmo tempo, o objeto e sua imagem refletida. No hiato entre uma miragem e outra, o tempo corre, e “o tempo é o mágico de todas as traições...” O tempo nunca é o mesmo ele é um *ou* outro. Uma ilusão de simultaneidade parece então ser constitutiva do fenômeno “espelho”, numa magia que oblitera o *ou* um, *ou* outro. (2005, p. 12).

de Cataguases 9/101- Santa Helena- Juiz de Fora-MG CEP: 36015-370. Tel: (32) 3217 8452, 88115426 E-mail: sant123@uol.com.br

¹ Este artigo faz parte de uma dissertação de Mestrado em Letras: Literatura Brasileira (CES/JF) intitulada: *Literatura e psicanálise; barroco e feminino em Grande sertão: veredas*.

O sertão é árido, porém, às vezes revela veredas, lugares que são agradáveis. Na narrativa de Riobaldo o amor por Diadorim pode ser visto como as veredas que amenizam as tribulações, a aridez do sertão. Este artigo investigará a travessia de Riobaldo, como uma análise psicanalítica e a busca de entendimento de seu amor por Diadorim, como núcleo central de sua travessia.

ANÁLISE PSICANALÍTICA E VERDADE NO SERTÃO

O romance de Guimarães Rosa, *Grande sertão: veredas*², pode ser lido como percurso de uma análise psicanalítica, pois, Riobaldo, narrador-personagem, parece alguém que se encontra em um divã com seu analista e ele mesmo pede intervenção em sua fala: “Se eu estou falando às flautas, o senhor me corte. Meu modo é este. Nasci para não ter homem igual em meus gostos. O que eu invejo é sua instrução do senhor[...]” (GSV, p. 49) Ele tem vários questionamentos sobre a existência ao longo da narrativa, mas, principalmente, uma questão o atormenta profundamente: Diadorim.

Pode-se dizer que o texto é um espelho onde as imagens são refletidas à medida que Riobaldo e o leitor vão fazendo a travessia na narrativa, pois ambos percorrem o caminho: aquele que lê também percorre um caminho, faz uma travessia: “O espelho ou o reconhecimento do próximo permite que se afirme a idéia da totalidade e da sua finitude, no local onde sua presença irrefletida permanece irreconhecível, a não ser pelas vias do prazer e do sofrimento” (Pommier, 1987, p. 123).

² ROSA, João Guimarães. *Grande sertão: veredas*. 13. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1979. As subsequentes citações deste texto serão feitas por esta edição, indicando-se a sigla GSV, seguida pelo número da página.

É interessante observar que o narrador-personagem indaga a seu interlocutor sobre determinada temática e ele mesmo responde. A voz do doutor com quem ele fala não aparece em nenhum momento da narrativa, porém, o parecer deste sim, como se pode verificar neste trecho: “Explico ao senhor: o diabo vige dentro do homem, os crespos do homem ou é o homem arruinado, ou o homem dos avessos [...] Mas não diga que o senhor, assisado e instruído, que acredita na pessoa dele?! **Não? Lhe agradeço! Sua alta opinião compõe minha valia** (grifo nosso)”. (GSV, p. 11).

A narrativa do romance é em primeira pessoa, construída com contornos e rebuscamento, como um labirinto barroco onde o leitor pega ou não o fio de Ariadne, como no Mito de Teseu e decifra ou não o mito do sertão.

Pode-se dizer que aqueles leitores que não conseguem chegar até o final da narrativa labiríntica são como os moços que foram comidos pelo Minotauro. Este pode ser visto como a representação das dificuldades que o ser humano passa quando quer decifrar a sua verdade, ou também ser considerado a personificação do mal aquele que perturba a ordem estabelecida, uma preocupação constante de Riobaldo é o demônio e o mal em todos as suas nuances, principalmente a pessoa de “Hermógenes mor maldito”, jagunço que ele teme. Para Sant'Anna, este pode representar o Minotauro para ambos os protagonistas: Riobaldo e Diadorim,

Ou pode dar-se como nessa obra-prima do barroquismo ficcional moderno brasileiro *Grande sertão: veredas*, que se refaça a tradição e que essas veredas sejam o desenho do enorme labirinto onde Diadorim e Riobaldo têm que enfrentar o Grande Cão, o Minotauro, que é o “Hermógenes mór maldito”. Do liso do Sussuarão ao rodopio do duelo no meio da rua, o arrebatamento labiríntico da alma barroca entre o bem e o mal, o amor e a morte (2000, p. 73).

Riobaldo consegue percorrer o sertão que é labiríntico e cheio de dificuldades a serem vencidas, tal como Teseu, porém, no término da narrativa ainda continua no “nonada”. O conhecimento que adquiriu sobre o humano na travessia do sertão não é suficiente para encobrir a sua dor.

O grande sertão pode representar o deserto que existe no humano em busca da sua verdade que é sempre árida e grande. Depois que se atravessa a aridez, chega-se a veredas, talvez outros caminhos, outras possibilidades se abram: “Sertão é o sozinho. Compadre meu Quelemém diz: que eu sou muito do sertão? Sertão é dentro da gente”. (GSV, p. 235).

O inconsciente freudiano tem seus contornos e mensagens enviadas ao consciente através dos chistes, sonhos, atos-falhos, associações livres em análise. Lacan, no *Seminário 20* (1985, p. 91) considera: “Se o inconsciente é mesmo o que eu digo, por ser estruturado como linguagem”. Assim, o caminho para o inconsciente não é reto, mas cheio de curvas e dobras que se desdobram. Existe sempre um a mais a se dizer, algo que não se alcançou e “espera” uma ultrapassagem. Nesse sentido no dizer lacaniano o inconsciente é não-todo.

O processo mental do sujeito analisando já existe, porém tem de haver um momento que propicie o “acontecimento”. O analista tem de ser capaz de escutar o que reverbera do analisando além das palavras. Riobaldo enxerga esta capacidade em seu possível analista: “Compadre meu Quelemém me hospedou, deixou meu contar minha história inteira. Como vi que ele me olhava com aquela enorme paciência calma de que minha dor passasse; e que podia esperar muito longo tempo. O que vendo, tive vergonha, assaz”. (GSV, p. 460).

Riobaldo no final se dá conta de que falou tudo que tinha vontade e que o doutor escutou tudo com uma paciência diferente, talvez esperando que através da fala ele

curasse a sua dor. Curar a dor da alma pelo processo da fala, diz respeito à psicanálise. Ao perceber a tamanha condição de escuta do seu interlocutor Riobaldo desabafa:

Cerro. O senhor vê. Conteí tudo. Agora estou aqui, quase barranqueiro. Para a velhice vou, com ordem e trabalho. Sei de mim? Cumpro. O Rio de São Francisco que de tão grande se comparece parece é um pau grosso, em pé, enorme...Amável o senhor me ouviu, minha idéia confirmou: que o Diabo não existe. Pois não? O senhor é um homem soberano, circunspecto. Amigos somos. Nonada. O diabo não há! É o que eu digo, se for... Existe é homem humano. Travessia (GSV, p. 460).

Riobaldo diz que a sua preocupação era entender se o diabo existe ou não, pois ao longo de toda a narrativa ele julga que este interferiu no seu relacionamento com Diadorim. Entretanto, chega à conclusão de que o que existe é o ser humano, travessia. É interessante observar que quando ele afirma que o diabo não existe primeiramente ele dá importância a este e escreve com letra maiúscula, e quando ratifica a sua confirmação ele já escreve com letra minúscula exclamando com grande alívio: “O diabo não há!”.

O “destino” da análise é a captura dos significantes onde o gozo está. A fala toda de Riobaldo com seu doutor é uma tentativa de capturar todos os momentos vividos com Diadorim que são para ele os seus significantes, a fim de gozar de novo: “O senhor sabe? Não aceito no contar, porque estou remexendo o vivido longe alto, com pouco caroço, querendo esquentar, demear, de feito, meu coração, naquelas lembranças. Ou quero enfiar a idéia, achar o rumozinho forte das coisas, caminho do que houve e do que não houve. Às vezes não é fácil. Fé que não é” (GSV, p.135).

Riobaldo afirma que não é nada fácil pensar no passado para entendê-lo, porém ele não desiste. Apesar de ser difícil mexer nas lembranças ao mesmo tempo elas esquentam o

seu coração. Na morte de Diadorim ele consegue vislumbrar: “Ela tinha amor em mim. E aquela era a hora do mais tarde. O céu vem abaixando. Narrei ao senhor. No que narrei, o senhor talvez até ache mais do que eu, a minha verdade” (GSV, p. 454). Riobaldo delega ao seu interlocutor, analista o suposto saber do conhecimento da sua verdade, pois ele tem a sensação de que enxergou meia-verdade.

AMOR ENTRE RIOBALDO E DIADORIM

Nem sabia o nome dele. Mas não carecia. Dele nunca me esqueci, depois, tantos anos todos. Agora que o senhor ouviu, perguntas faço. Por que foi que eu precisei encontrar aquele Menino? Toleima, eu sei. Dou, de. O senhor não me responda. Mas, onde é bobice a qualquer resposta, é aí que a pergunta se pergunta. Por que foi que eu conheci aquele Menino? O senhor não conheceu o compadre Quelemém não conheceu milhões de milhares de pessoas não conheceram. O senhor pense outra vez, repense o bem pensado: para que foi que tive de atravessar o rio, defronte com o Menino? (GSV, p. 86).

Riobaldo quer saber o porquê de ele ter encontrado Diadorim, ainda menino, e ter-se encantado por ele. A importância do encontro é revelada também na escrita da palavra “Menino” em maiúscula, deixando claro para o leitor que não foi qualquer menino, mas, alguém muito especial que nem todos os mortais têm oportunidade de encontrar em suas vidas. Um encontro como este é um divisor de águas na vida da pessoa, uma marca profunda que não cicatrizará jamais.

Para a psicanálise, em Freud e Lacan, uma das formas de se conhecer uma pessoa é como ela vivencia o amor. Nesse sentido podem-se ter algumas suspeitas da

movimentação psíquica de Riobaldo que num primeiro momento parece aceitar o seu desejo homossexual com naturalidade: “Primeiro fiquei sabendo que gostava de Diadorim de amor mesmo amor, mal encoberto em amizade. Me a mim, foi de repente, que aquilo se esclareceu: falei comigo. Não tive assombro, não achei ruim, não me reprovei na hora. [...] Como é que, dum mesmo jeito, se podia mandar o amor?” (GSV, p. 220).

A verdade do inconsciente não se “manifesta” toda e o sujeito só chega à “metade” de sua verdade. Nunca ninguém sabe tudo sobre si mesmo ou tem coragem de revelar as suas verdades. Riobaldo consegue em alguns momentos não sentir vergonha ou medo de se atrair por um homem, porém ao longo de sua travessia em vários momentos ele se envergonha deste sentimento e deseja e procura mulheres bonitas, revelando que possui capacidade para amar em multiplicidade. Porém, todo o seu movimento é para esconder de si mesmo o seu verdadeiro sentimento que é o de atração por um homem:

Ao cada dia mais distante, eu mais Diadorim, mire veja. O senhor saiba Diadorim: que, bastava ele me olhar com os olhos verdes tão em sonhos, e, por mesmo de minha vergonha, escondido de mim mesmo eu gostava do cheiro dele, do existir dele, do morno que a mão dele passava para a minha mão. O senhor vai ver. Eu era dois, diversos? O que não entendo hoje, naquele tempo eu não sabia (GSV, p. 369)

Riobaldo diz que sentia fortemente desejo pelo amigo tudo nele o atraia; os olhos, o cheiro do corpo, o toque das suas mãos. Aí nesses momentos sentia-se confuso com vontade de se esconder de si mesmo, porém agora na sua introspecção revela para si mesmo e indaga-se: “Eu era dois, diversos”? Quer dizer múltiplo para amar? Tal como se fossem duas pessoas (desejo de amar como homem e desejo de amar como mulher) em uma só. Lacan, nos *Escritos*, no artigo intitulado *Diretrizes para um Congresso sobre a sexualidade feminina*

(1958) nomeia a forma de amar masculina de fetichista, pois o homem goza com uma parte do corpo da mulher. Já a posição feminina de amar é erotomaniaca. Ama-se aquele que está marcado pela falta, castração. Uma mulher que ama na posição feminina precisa inventar que é amada. Atribui ao outro um desejo que é seu.

Quando Lacan (1985) afirma que não existe relação sexual, é que na verdade os sexos não se relacionam, pois o homem ama de uma forma e a mulher de outra. Ela necessita de algo que tampona a falta. Para o homem, a relação sexual é totalmente fálica:

Que tudo gira ao redor do gozo fálico, é precisamente o de que dá testemunho de que a mulher se define por uma posição que aponte com o *não-todo*, no que se refere ao gozo fálico. Vou mais longe o gozo fálico é o obstáculo pelo qual o homem não chega, eu diria, a gozar do corpo da mulher, precisamente porque o de que *ele* goza é do gozo do órgão (Ibid., p. 15).

Assim, dentro da leitura lacaniana o amor encobre a falta diante da impossibilidade de se fazer Um: o amor une o homem e a mulher. A união dos corpos na relação sexual dá a ilusão para o casal de uma completude, uma fusão, como se os dois corpos fossem “um só”, mesmo que momentaneamente, tal qual Platão expressa no *Banquete* sobre o mito do amor que um dia, no passado remoto, as almas eram gêmeas e tinham seus corpos colados um no outro.

Sobre esta fusão do amor e a tentativa de o humano tentar resgatar a possível união que já teve com uma alma semelhante, Lacan no *Seminário 20* (1985) considera que é da ordem do impossível:

O amor, será que é fazer um só? Eros, será ele para tensão para o Um? [...] O amor é impotente, ainda que seja recíproco, porque ele ignora que é apenas o desejo de ser Um, o que nos conduz ao impossível de estabelecer a relação dos....A relação dos quem?-dois sexos.[...] *Nós dois somos um só*. [grifo nosso] Todo mundo sabe, com certeza, que jamais aconteceu, entre dois, que eles sejam só um, mas, enfim, *nós dois somos um só* [grifo nosso]. É daí que parte a idéia do amor. É verdadeiramente a idéia mais grosseira de dar à relação sexual, a esse termo que manifestamente escapa, o seu significado. [...] Esse Um de que todo mundo tem a boca cheia, é primeiro, da natureza dessa miragem do Um que a gente acredita ser (p. 13-14; 64-65).

Existe a ilusão de que dois corpos unidos estão formando um corpo, como se uma pessoa fosse a metade da outra pessoa. O dizer popular ratifica esta afirmativa quando propaga que cada pessoa tem “a metade da sua laranja” ou “a tampa da sua panela”. Entretanto, não há como estabelecer uma proposição lógica entre os dois sexos.

Riobaldo e Diadorim vivenciaram um amor platônico, nunca se encontraram como homem e mulher, carnalmente, expressando esta impossibilidade de encontro entre os sexos. Entretanto, a vida amorosa foi vivenciada intensamente num transbordamento de uma grande amizade: “Amigo, para mim, é só isto: é a pessoa com quem a gente gosta de conversar, do igual o igual, desarmado. O de que um tira prazer de estar próximo. Só isto, quase; e os todos sacrifícios. Ou amigo é que a gente seja, mas sem precisar de saber o porquê é que é. Amigo meu era Diadorim; Fafafa; o Alaripe, Sesfrêdo” (GSV, p. 139).

Platonicamente Riobaldo “separa” os desejos da carne com os do coração e os vivencia somente no mundo das idéias. O que a carne convoca ele fica confuso, por isso se esquivava de um investimento maior com o companheiro. Cartesianamente o mundo dos sentidos o perturba de se livrar desse sentimento pelo companheiro e ele confessa que quando

ficava envolvido com as guerras o seu amor por Diadorim ficava latente, porém ao avistá-lo e abraçá-lo o sentimento todo acendia:

O que sei, tinha sido o que foi: no durar daqueles antes meses, de estropelias e guerras, no meio de tantos jagunços, e quase sem esparecimento nenhum, o sentir tinha estado sempre em mim, mas empobrecido, rebuçado. Eu tinha gostado em dormência de Diadorim, sem mais perceber, no fofo dum costume. Mas, agora, manava em hora, o claro que rompia, rebentava. Era e era. Sobrestive um momento, fechado os olhos, sufruía aquilo, com outras minhas forças. Daí, levantei (GSV, p. 221).

A lembrança remanescente da infância, quando Diadorim repudiou um investimento homossexual com a ponta de uma faca sangrando a pessoa que o investiu, talvez tenha impedido que Riobaldo declarasse o seu amor por temor de ser agredido. Nessa ocasião o homem que tentou molestar Diadorim insinuou que eles estariam fazendo um “jogo” sexual, e que ele também queria desfrutar daquele prazer, com um ar debochado segundo relato de Riobaldo; ele disse:

“Vocês dois, uê, hem?! Que é que estão fazendo?...” Aduzido fungou, e, mão no fechado da outra, bateu um figurado indecente. Olhei para o menino. Esse não parecia ter tomado nenhum espanto, surdo sentado ficou, social com seu prático sorriso. ___” Hem, hem? E eu? Também quero! “___o mulato veio insistindo. E, por aí, eu consegui falar alto, contestando, que não estávamos fazendo sujice nenhuma, estávamos era espreitando as distâncias do rio e o parado das coisas. Mas, o que eu menos esperava, ouvi a bonita voz do menino dizer: ___ “Você meu nego? Está certo, chega aqui...” A fala, o jeito dele, imitavam de mulher. Então, era aquilo? E o mulato satisfeito, caminhou para se sentar juntinho dele. Ah, tem lances, esses se riscam tão depressa, olhar da gente não acompanha. Urutu dá e já

deu o bote? Só foi assim. Mulato pulou para trás, ô de um grito, gemido urro. Varou o mato, em fuga, se ouvia aquela corredoura. O menino abanava a faquinha nua na mão, e nem se ria. Tinha embebido ferro na coxa do mulato, a ponta rasgando fundo. A lâmina estava escorrida de sangue ruim. Mas o menino não se aluía do lugar. E limpou a faca no capim, com todo capricho.” Quicé que corta...” foi só o que disse, a si dizendo. Tornou a pôr na bainha (GSV , p. 85).

A atitude de Diadorim é de uma valentia muito grande para uma criança, pois o agressor era mais velho, e poderia, como pensou Riobaldo, voltar com outros companheiros para se vingar. Parece que ao mesmo tempo que este se esquiva da tentativa de aproximar-se do seu amor se enamora cada vez mais pela coragem do amado. Essa contradição de emoções é uma constante em toda a narrativa: é o querer e não querer. Dualidade paradoxalmente tão constante não só em Riobaldo, mas em todo humano. E ele diz ao seu interlocutor: “Diga ao senhor: nem em Diadorim mesmo eu não firmava o pensar. Naqueles dias, então, eu não gostava dele? Em pardo. Gostava e não gostava. Sei, sei que, no meu, eu gostava, permanente. Mas a natureza da gente é muito segundas-e-sabados. Tem dia e tem noite, versáveis, em amizade de amor” (GSV, p.139).

E quando o reencontra moço pensa que nunca mais iria se afastar dele como se tivesse achado a felicidade total e que esta não iria “escorrer” de sua vida nunca mais:

E desde que ele apareceu, moço e igual no portal, eu não podia mais, por meu próprio querer, ir me separar da companhia dele, por lei nenhuma; podia? O que entendi em mim: direito como se, no reencontrando aquela hora aquele Menino – Moço, eu tivesse acertado de encontrar, para o todo sempre, as regências de uma alguma a minha família. Sem peso e sem paz, sei, sim. Mas, assim como sendo, o amor podia vir mandado do Dê? Desminto (GSV, p. 109).

Riobaldo descreve como não se importasse com as leis da sociedade que não aceita com naturalidade o homossexualismo, pois ele diz: “por lei nenhuma“ ele iria renunciar o seu sentimento e a companhia do companheiro. Ele desabafa que sente como se tivesse encontrado alguém familiar, um sentimento familiar na pessoa de Reinaldo-Diadorim.

Todavia, ao mesmo tempo em que aceita tudo como se fosse natural, sente uma necessidade de buscar um outro amor e tamponar a falta de vivenciar o amor com o mesmo gênero, Riobaldo busca as mulheres dos bordéis e Otacília entra em sua vida para silenciar um pouco o seu desejo ou deslocá-lo momentaneamente:

Sofreado de minha soberba, e o amor afirmante, eu senti o que queria, conforme declarado: que, no fim, eu casava desposado com Otacília sol dos rios...Casava, mas que nem um rei. Queria, quis. E Diadorim? O senhor cuida. Ingratidão é o defeito que a gente menos reconhece em si? Diadorim ele ia para uma banda, eu para outra, diferente; que em, dos brejos do gerais, sai uma vereda para o nascente e outra para o poente, riachinhos que se apartam de vez, mas correndo, claramente, na sombra de seus buritizais... Outras horas, eu renovava a idéia: que essa lembrança de Otacília era muito legal e intruja; e que de Diadorim eu gostava com *amor, que era impossível* (GSV, p. 412, grifo nosso).

Apesar de Diadorim ser um “amor impossível” Riobaldo também revela na narrativa que parece que seu amor por Diadorim é correspondido, talvez seja apenas uma ilusão do narrador-personagem. Como já foi descrito, para a psicanálise há pessoas que amam e precisam inventar que são amadas.

O que faz o protagonista suspeitar que seja amado são algumas atitudes de Diadorim tal como, revelar que na sua vida só tem três pessoas, uma delas é ele, Riobaldo: “Só tenho Deus, Joca Ramiro e você Riobaldo... ele declarou” (GSV, p. 140). Riobaldo diz

que após escutar esta declaração não se conteve de felicidades: “Hê de medo, coração bate solto no peito; mas de alegria ele bate inteiro, e duro, que até dói, rompe para diante na parede” (Idem).

Para Riobaldo: “Diadorim é minha neblina” (GSV, p. 22). Na neblina a pessoa pode se perder, como no encontro com o indizível. Parece que era assim que Riobaldo sentia no encontro com Diadorim.

Na densa neblina há possibilidade de não se enxergar nada. Riobaldo não consegue ver direito Diadorim, pois, ora ele parece homem ora mulher, numa metamorfose demoníaca a seu olhar. Ele não consegue apalpá-la, tal como a neblina densa, nebulosa que passa lentamente e não se consegue segurar. Assim também, Riobaldo não sustenta o feminino em Diadorim. Assusta-se com o sentimento de atração por um homem e pensa ser o diabo lhe provocando:

Mas ponho minha fiança: homem muito homem que fui, e homem por mulheres! – nunca tive inclinação pra vícios descontraídos. Repilo o que, o sem preceito. Então o senhor me perguntará o que era aquilo? Ah, lei ladra, o poder da vida. Direitinho declaro o que, durando todo tempo, sempre mais às vezes menos, comigo se passou. Aquela mandante amizade. Eu não pensava em adiação nenhuma, de pior propósito. Mas eu gostava dele, dia mais dia, mais gostava. Diga o senhor: como um feitiço? Isso. Feito coisa-feita. Era ele estar perto de mim, e nada me faltava (GSV, p. 114).

Riobaldo afirma que sempre gostou de mulheres nunca teve atração por homens, porém com Diadorim era diferente, parecia que estava enfeitiçado.

O nome de Diadorim a princípio revela uma dualidade³. Ela mesma se nomina dois Reinaldo-Diadorim e diz para Riobaldo que o seu nome Reinaldo (masculino) é uma invenção e que seu nome verdadeiro é Diadorim (pode-se dizer que soa mais como feminino apesar de ser dual). Reinaldo-Diadorim encobre a sua passividade para não ser devorada no sertão, assim conta o seu segredo para quem mais confia:

Riobaldo, pois tem um particular que eu careço de contar a você, e que esconder mais não posso... Escuta: eu não me chamo Reinaldo, de verdade. Este é nome apelativo, inventado por necessidade minha, carece de você não me perguntar por quê. Tenho meus fados. A vida da gente faz sete voltas se diz. A vida nem é da gente..." [...] " Pois então: o meu nome, verdadeiro, é Diadorim... Guarda este meu segredo. Sempre, quando sozinhos a gente estiver, é de Diadorim que você deve me chamar, digo e peço, Riobaldo... (GSV, p.121).

Então se pode subentender que para ele Riobaldo ela/ele se revela feminina ou quer ser chamada como feminina e que esta feminilidade é um segredo que não poderá ser revelado em público. Riobaldo lembra dessa passagem emocionado de saber que parece que foi amado pelo seu companheiro. E assim, relembra a cena com o seu interlocutor: "Diadorim dirá o senhor: então, eu não notei viciice no modo dele me falar, me olhar, me querer-bem? Não, que não fio e digo. Há-de-o, outras coisas... O senhor duvida? Ara, mitilhas, o senhor é pessoa feliz, vou me rir... Era que ele gostava de mim com a alma: me entende? O Reinaldo. Diadorim, digo" (GSV, p. 122).

Ao mesmo tempo em que Riobaldo imagina ser amado e valoriza o seu objeto de amor desfavorecendo a si mesmo, ele também sente vontade de cuidar de Diadorim, dar

³ Sobre a dualidade em Diadorim o leitor poderá ler mais em CAMPOS, A. Um lance de 'Dês' no "Grande Sertão", 1991, p.340-341.

proteção, mostrando na narrativa uma circularidade na posição masculina e feminina de amar: “E eu gostava dele, gostava, gostava. Aí tive o fervor de que ele carecesse de minha proteção toda a vida: eu treçando, garantindo, punindo por ele. Ao mais os olhos me perturbavam: mas sendo que não me enfraqueciam. Diadorim” (GSV, p. 121). Riobaldo também suspeita que Diadorim sente ciúmes dele, assim ele argumenta:

Que Diadorim tinha ciúme de mim com qualquer mulher, eu já sabia, fazia tempo, até. Quase desde o princípio. E, naqueles meses todos, a gente vivendo em par a par, por altos e baixos, amarguras e perigos, o roer daquilo ele não conseguia esconder, bem que se esforçava. Vai e vem, me intimou a um trato: que, enquanto a gente estivesse em ofício de bando, que nenhum de nós dois não botasse mão em nenhuma mulher. Afiançado, falou: __”Promete que temos de cumprir isso Riobaldo, feito jurado nos Santos-Evangelhos! Servergonhice e airado avejo servem só para tirar da gente o poder da coragem...Você cruza e jura?!” Jurei (GSV, p. 147).

Nesse momento o personagem-narrador aproveita para relatar um grande mito do sertão de que o sexo atrapalha aquele que luta como se tirasse a energia vital, por isso os homens que se abstêm do sexo são os mais valentes. Diadorim apresenta-se como o prótotoipo deste, uma vez que não é visto nunca com uma mulher e mostra-se muito valente. Entretanto, Riobaldo revela um desejo intenso de amar carnalmente seu companheiro:

De um aceso, de mim eu sabia: o que compunha minha opinião era que eu, às loucas, gostasse de Diadorim, e também, recesso dum modo, a raiva incerta, ponto de não ser possível dele gostar como queria, no honrado e no final. Ouvido meu retorcia a voz dele. Que mesmo, no fim de tanta exaltação, meu amor inchou, de empapar todas as folhagens, e eu ambicionando de pegar em Diadorim, carregar

Diadorim nos meus braços, beijar, as muitas demais vezes, sempre (GSV, p. 32-33).

Riobaldo percorre o caminho do sertão para entender porque não se entregou ao amor com Diadorim e porque Diadorim não se entregou a ele. Por isso, consegue enxergar no momento em que descreve ao seu doutor como eram cúmplices de um sentimento, uma vez que Diadorim fica triste quando Riobaldo procura mulher no bordel: “Diadorim firme triste, apartado da gente, naquele arraial, me lembro. Saí alegre do bordel, acinte” (GSV, p. 148).

Revelar para si mesmo um desejo homossexual não é uma tarefa fácil, assim Riobaldo fica alegre, quando vai ao bordel e consegue ficar com uma mulher provando para si mesmo que é “macho”. Porém a sua possível homossexualidade é projetada naquele que para ele é o demônio em pessoa, Hermógenes, ele pensa que talvez este não goste de mulher: “Será, o Hermógenes também gosta de mulher’s?” — eu careci de saber, perguntei. — ”Eh. Aprecêia não” (GSV, p.180).

A cumplicidade do sentimento também foi expressa quando Diadorim viajou sem Riobaldo e este pressentiu a sua volta, pois sentiu uma alegria muito grande em seu coração; ouviu um som de um pássaro e pensou que alguma coisa boa iria acontecer,

De repente, dei, fé, e avistei: era Diadorim que chegando, ele já parava perto de mim. Ele mesmo me disse, com o sorriso sentido: — ”Como passou, Riobaldo? Não está contente por me ver?” A boa surpresa, Diadorim vindo feito um milagre alvo. Ao que pele pancada do meu coração. Aí, mas um resto de dúvida: a inteira dúvida, que me embaraçava real, em a minha satisfação. Eu era o que tinha, ele o que devia. Retente, então, permaneci; não fiz mostra nenhuma. Esperei as primeiras palavras dele. Mais falasse; retardei, limpei a goela. — ”A pois. Por onde andou, se mal pergunto?” — aí falei (GSV, p. 181).

Somente a *posteriori* tudo parece fazer sentido, mas quando ele vivia sentia-se envolvido em uma energia demoníaca como se estivesse em um encantamento e assim ele afirma: “Diadorim veio para perto de mim, falou coisas de admiração, muito de afeto leal. Ouvi, ouvi, aquilo, copos a fora, mel de melhor. Eu precisava. Tem horas em que penso que a gente carecia, de repente, de acordar de alguma **espécie de encanto** (grifo nosso). As pessoas, e as coisas, não são de verdade” (GSV, p .66).

Riobaldo imagina que seria melhor que “as coisas” não fossem de verdade, ou seja, como num conto de fadas ele poderia sair do encanto e ver que Diadorim era uma bela mulher. Quando ele a visualizou morta e feminina era como se o encanto houvesse acabado e ao mesmo tempo tornado-se real. Por isso ele parecia não acreditar na cena que via:

Eu estendi as mãos para tocar naquele corpo, e estremei, retirando as mãos para trás, incendiável: abaixei meus olhos. E a Mulher estendeu a toalha, recobrando as partes. Mas aqueles olhos eu beijei, e as faces, a boca. Adivinhava os cabelos. Cabelos que cortou com tesoura de prata... Cabelos que, no só ser, haviam de dar para baixo da cintura... E eu não sabia por que nome chamar; eu exclamei me doendo: “Meu amor!...” (GSV, p. 454).

A mulher que lava o corpo de Diadorim não se assusta ao ver que ele é mulher, pelo contrário ela tenta esconder as partes e Riobaldo em outro momento da narrativa diz que a Mulher não lhe mostrou o corpo de propósito, ela suspirou ao ver Diadorim morto: “A Deus dada. Pobrezinha...” (GSV, p. 453). Ela age como se tivesse conhecimento da sexualidade feminina de Diadorim. Cuida amorosamente do corpo do inimigo mortal de seu marido, pois

surpreendentemente quem revela para Riobaldo que Diadorim era feminino é a mulher de Hermógenes, considerado por ele o diabo em pessoa.

Riobaldo dá muita importância a esta mulher, uma vez que Mulher está escrito com letra maiúscula para dizer que ela não é uma pessoa qualquer, mas aquela que lhe revelou parte de seu enigma.

A descrição do corpo da mulher, Diadorim, não surpreendeu Riobaldo, pois ele diz que os cabelos longos dela ele já adivinhava, dando a entender que ele imaginava ele/ela de cabelos compridos. Não conseguiu nominar o companheiro numa veste feminina, simplesmente conseguiu exteriorizar o seu sentimento dizendo: “Meu amor”!...

Como um conto de fadas às avessas ou uma verdadeira tragédia barroca nunca se encontraram como um homem e uma mulher, nunca tiveram coragem de assumir o amor homossexual para ele e heterossexual para ela, pois ela sabia que poderiam viver como homem e mulher, carnalmente, porém algo a mais a impedia que se entregasse a esse amor. Assim, ele conclui tristemente que ela/ele lhe negou a vivência do amor total, a concretude sexual:

E, o pobre de mim, minha tristeza me atrasava, consumindo. Eu não tinha competência de querer viver, tão acabadiço, até o cumprimento de respirar me sacava. E, Diadorim, às vezes conheci que a saudade dele não me desse repouso; nem o nele imaginar. Porque eu, em tanto viver de tempo, tinha negado em mim aquele amor, e a amizade desde agora estava amarga falseada; *e o amor, e a pessoa dela, mesma, ela tinha me negado* (grifo nosso) Para quê eu ia conseguir viver (GSV, p. 458).

Sigmund Freud (1913) no seu artigo intitulado *O tema dos três escrínios* cuja temática é tirada de duas cenas de Shakespeare que retratam a comédia e a tragédia são inspiração para o Pai da psicanálise investigar sobre as formas de amar do homem e da

mulher. Nesse artigo ele relata que a Deusa do Amor da Beleza um dia foi Deusa da Morte quer dizer o amor, a beleza e a morte como uma só entidade. No final do artigo ele chega à conclusão de que o homem encontrará o verdadeiro amor somente quando encontrar a silenciosa Deusa da Morte. Nesse sentido, Riobaldo encontrou seu verdadeiro amor:

Que Diadorim era corpo de uma mulher, moça perfeita... Estarreci. A dor não pode mais do que a surpresa. A coice d'arma, de coronha... Ela era. Tal que assim se *desencantava, num encanto tão terrível*; [grifo nosso] e levantei mão para me benzer__mas com ela tapei foi um soluçar, e enxuguei as lágrimas maiores. Uivei. Diadorim! Diadorim era uma mulher. Diadorim era mulher como o sol não acende a água do rio Urucúia, como eu soluzei meu desespero (GSV, p. 454).

Riobaldo descreve que Diadorim era corpo. Enfatiza corpo, moça perfeita. Não tinha anomalias no corpo apesar da dualidade que sua personalidade tantas vezes lhe apresentou, como se fizesse parte de um feitiço.

Caso todas as impressões fizessem parte de um feitiço era possível que seu corpo pudesse apresentar alguma deformidade, entretanto a cena lhe revelava algo diferente. Intimamente parecia saber que a alma do “amigo” fosse de mulher, porém o que lhe era oculto é que o corpo também era feminino.

Diante da revelação deste enigma o “amigo” tão desejado sexualmente revelando-se mulher na morte, Riobaldo parece sentir-se realmente envolvido, participante de um feitiço, como ele suspeitou em toda a narrativa. E, na tentativa de se proteger pensa em se benzer diante do belo corpo de mulher que seu amigo revelou. O seu desejo secreto que era ver o amigo mulher tornou-se real, porém de uma forma macabra: na morte.

Todavia, ele é atravessado pela dor desta revelação e com as mãos que levantou para se benzer ele tapa o seu soluço. A dor da verdade vence o temor do medo do feitiço e o coloca diante de uma condição muito humana: a finitude. Assim, esta dor fere o seu corpo de tal forma que ele uiva de dor.

É interessante observar que quando Riobaldo começa a relatar a sua história de vida já sabia que Diadorim era mulher. Talvez por isso ele conta a sua atração pelo companheiro com ênfase, como desabafo para si mesmo, pois a sua posição é de alguém que já conhece a verdade.

O feminino já lhe tinha sido revelado. A questão que o perturba é entender o por quê não se entregou nos braços de seu amor, pois a *posteriori* tudo fazia sentido: os dois se desejavam e poderiam ter vivenciado tudo carnalmente. A decifração do mistério sobre a sexualidade feminina em Reinaldo-Diadorim fica para o leitor.

REFERÊNCIAS

CAMPOS, Augusto de. *Um lance de 'Dês' no "Grande sertão"*. In: COUTINHO, Eduardo (org.) Guimarães Rosa. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1991. (Coleção Fortuna Crítica)

FREUD, Sigmund. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund*. Rio de Janeiro: Imago, 1969.

_____. (1913). *O tema dos três escrínios*. vol. XII.

_____. (1937). *Análise terminável e interminável*. vol. XXIII.

GALVÃO, Walnice. *Mitologia Roseana*. São Paulo: Ática, 1968.

HENRIQUES, Irineide S. A.. *Literatura e psicanálise – barroco e feminino em Grande sertão: veredas*. Dissertação (Mestrado). CES/JF, Juiz de Fora, 2008.

LACAN, Jacques. (1958) "Diretrizes para um Congresso sobre a sexualidade feminina". In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

_____. *O Seminário 20: mais ainda*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

PLATÃO. *Diálogos*. São Paulo: Abril Cultural, 1972. (Os pensadores, v. 3)

POMMIER, Gérard. *A exceção feminina: os impasses do gozo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

RIVERA, Tânia. *Guimarães Rosa e a Psicanálise: ensaio sobre imagem e escrita*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

ROSENFELD, Kathrin H.. *Grande sertão: veredas: roteiro de leitura*. São Paulo: Ática, 1992. (Série Princípios)

ROSA, Guimarães. *Grande sertão: veredas*. 13. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1979.

SANT' ANNA, Affonso Romano. *Barroco, do quadrado à elipse*. Rio de Janeiro: Rocco, 2000.

SÓFOCLES. *Tragédia Grega: a trilogia tebana*. 10 ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

THE CROSSING THROUGH THE WILDERNESS AS AN ANALYTIC WAY IN GRANDE SERTÃO: VEREDAS

ABSTRACT:

This article aims to analyze shortly the romance *Grande sertão: veredas*, as the narrator-personage, Riobaldo, did a psychoanalysis with the doctor whom he listens to, once a certain question brings to him a profound pain during his crossing through the wilderness: Diadorim.

KEYWORDS: Psychonalysis. Love. Wilderness. Truth.

LA TRAVERSÉE DANS LA VASTE PLAINE COMME UN PARCOURS ANALYTIQUE DANS LE GRANDE SERTÃO: VEREDAS

RÉSUMÉ:

Cet article aborde brièvement une analyse objective du roman *Grande Sertão: veredas* comme si personnage-narrateur, Riobaldo, fit une analyse psychanalytique avec le docteur qui lui écoute, une fois qu'une certaine question à lui fait souffrir au long de leur traversée à travers la vaste plaine: Diadorim.

MOTS-CLÉS: Analyse psychanalytique. L'amour. Vaste plaine. Vérité.

Irineide Santarém André Henriques

Recebido em 23/01/2010

Aprovado em 25/04/2010

© 2010 *Psicanálise & Barroco em revista*
Núcleo de Estudos e Pesquisa em Subjetividade e Cultura/CNPq – UFJF.
www.psicanaliseebarroco.pro.br
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 SEPARAÇÃO AMOROSA: UMA ABORDAGEM PSICANALÍTICA

*Elen de Paula Ferreira**

RESUMO:

Neste trabalho, abordamos o sofrimento decorrente da separação amorosa a partir do referencial teórico da psicanálise, mais especificamente Freudiano. Foram discutidos, inicialmente, os mecanismos que direcionam o indivíduo na escolha de um objeto amoroso enquanto escolha narcísica, além de apresentarmos algumas considerações sobre a paixão amorosa, enfatizando seu caráter de desmedida. Em seguida, tratamos da reação humana frente à perda de um objeto de amor. Por fim, abordamos as tentativas do Ego de superar o sofrimento desencadeado pela separação.

PALAVRAS-CHAVE: Psicanálise. Objeto de amor. Narcisismo. Separação. Sofrimento.

* Elen de Paula Ferreira é Psicóloga, Psicanalista. Especialista em Clínica Psicanalítica PUC MG. Técnica Social do Programa Mediação de conflitos do Estado de Minas Gerais.

Endereço: Rua Abdênago Lisboa, 159 - Bairro Heliópolis - Belo Horizonte – MG. Tel: 9114-9963. Email: epferreira84@gmail.com

INTRODUÇÃO

O tema da separação amorosa desperta na maioria das vezes grande interesse e curiosidade, uma vez que, a maioria dos seres humanos já sofreu a dor de uma perda amorosa. Porém tal sofrimento repercute de maneira diferenciada na vida de cada indivíduo.

Pode-se dizer a partir das reflexões propostas por Freud que a paixão se encontra dentre as doenças narcísicas, pois o sujeito busca alcançar sua completude através de um objeto idealizado. Devemos considerar que as relações amorosas da vida adulta têm como modelo às experiências vivenciadas na infância, por isso, o indivíduo revive não só os amores e os cuidados obtidos, mas também o sofrimento e o sentimento de desamparo.

O amor é muitas vezes considerado, pelos seres humanos, como um dos caminhos a serem percorridos na busca pela felicidade, pois, é uma experiência na qual se pode obter a mais intensa experiência referente a uma transbordante sensação de prazer.

Por outro lado, a tentativa de encontrar a felicidade através do amor é fracassada, uma vez que, justamente quando amamos é que nos achamos mais indefesos contra o sofrimento, e além do mais, quando perdemos o nosso objeto amado ou o seu amor nos sentimos desesperadamente infelizes.

Freud enfatiza que quando o homem escolhe a via do amor sexual como tentativa de encontrar a felicidade, ele se torna dependente de parte do mundo externo de uma maneira bastante perigosa, pois, a dependência do objeto amoroso escolhido, pode causar-lhe um sofrimento extremo caso perca seu objeto.

Considerando o grande número de pessoas que chegam à clínica buscando tratamento analítico em virtude de questões amorosas, podemos constatar que, para a psicanálise,

é de extrema relevância clínica pesquisar sobre o sofrimento humano decorrente da perda de um objeto amoroso.

O objetivo deste trabalho é, portanto, compreender a maneira pela qual os seres humanos vivenciam a separação amorosa e o que faz com que esta separação seja sentida de maneira tão sofrida e dolorosa por muitos. Para a discussão levaremos em consideração os mecanismos utilizados pelo indivíduo na escolha de seu objeto de amor, para que em seguida possamos compreender porque a perda desse objeto resulta em tamanho sofrimento.

Para que esta pesquisa se realizasse dividimo-la em três partes. Na primeira parte foi realizado um estudo, a partir das reflexões propostas por Freud sobre a escolha de um objeto de amor além de abordarmos o sofrimento humano decorrente de suas relações com o outro. Em seguida propusemos algumas discussões de diferentes teóricos a respeito da paixão amorosa.

No segundo tópico, abordamos a partir de Freud, algumas reações humanas diante da perda de alguém a quem se ama, e também refletimos, tendo como referência o trabalho de Nasio (1997), sobre a dor da separação enquanto dor psíquica.

No terceiro e último item, tratamos de algumas saídas e mecanismos de defesa adotados pelo Ego, a fim de sobreviver e superar o sofrimento ocasionado pela separação amorosa. Para tal, enfatizamos a visão metapsicológica adotada pelo psicanalista Igor Caruso (1981).

A DIMENSÃO NARCÍSICA DO AMOR EM FREUD

Segundo Roudinesco em sua obra *Dicionário de Psicanálise* (1998), Freud menciona pela primeira vez o termo narcisismo no ano de 1910 em seu texto *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*. Neste texto, o autor fala sobre os “invertidos”, termo utilizado pelo autor, uma vez que não usava a palavra “homossexual”.

Freud, no texto citado acima, trata da questão dos “invertidos” dizendo que eles “tomam a si mesmos como objetos sexuais” e a partir do narcisismo, procuram rapazes semelhantes a si próprios, “a quem querem amar tal como sua mãe os amou”.

De acordo com Roudinesco (1998), ainda no ano 1910, Freud em seu ensaio *Leonardo da Vinci e uma lembrança de sua infância* e também em 1911 no estudo feito por ele no caso Schreber, avaliou o narcisismo como um estágio normal da evolução sexual.

Porém, o termo narcisismo adquiriu um valor de conceito em 1914, a partir do texto “Sobre o narcisismo: uma introdução”, onde passou a ocupar um lugar fundamental na teoria do desenvolvimento sexual no ser humano.

Para Roudinesco, foi a partir deste texto de 1914, que se pode falar de um narcisismo primário infantil, que diz respeito à escolha feita pela criança de sua pessoa como objeto de amor, numa etapa que precede a total capacidade de se voltar para objetos externos.

Segundo Freud em *Sobre o narcisismo: uma introdução* (1914), as escolhas amorosas da vida adulta são uma atualização da relação primária com as figuras parentais. Para o autor, a busca pelo objeto de amor representa uma tentativa do indivíduo de recuperar seu narcisismo infantil perdido a fim retornar à sensação ilusória de onipotência e completude vivenciada em sua relação primitiva com seu cuidador.

Freud aborda a questão da escolha amorosa, já na vida adulta, através da escolha de objeto. Para o autor, existem dois tipos ou duas possibilidades de escolha objetal as quais denominou como tipo anaclítico ou tipo narcisista.

A escolha objetal denominada anaclítica ou de ligação, corresponde ao tipo de escolha relacionada aos amores paternos e/ou maternos imaginários. Em outras palavras, a escolha está relacionada com a mulher que alimenta ao homem que protege e a seqüência de substitutos que ocupam seu lugar.

Para Freud, a escolha objetal anaclítica é característica de indivíduos do sexo masculino. Esse tipo de escolha apresenta uma supervalorização sexual que se origina do narcisismo original da criança e se transfere para o objeto.

Com relação à escolha objetal do tipo narcísica, esta prevalece nos indivíduos de sexo feminino, uma vez que com o amadurecimento dos órgãos na puberdade, o narcisismo primário é intensificado. No caso das mulheres mais belas, o narcisismo é aumentado, o que é desfavorável para estabelecer-se uma verdadeira escolha objetal acompanhada de uma supervalorização sexual do objeto. Freud ressalta que, a necessidade destas mulheres aponta não no sentido de amar, mas de serem amadas.

Entretanto, Freud enfatiza que a preferência por um tipo de escolha objetal não exclui a possibilidade de a outra se manifestar. Ambas podem se apresentar, embora possa haver uma predominância de um ou de outro tipo. Ou seja, não existe um tipo específico de escolha para cada indivíduo. Existem muitas mulheres que amam no modelo masculino, apresentando inclusive a supervalorização sexual do objeto (que se encontra facilmente nos homens). As mulheres são capazes de amar também de forma anaclítica quando são mães.

Segundo Freud, mesmo as mulheres que apresentam uma predominância da escolha narcísica, existe uma outra via que as leva ao amor objetal completo, elas também são capazes de amar de forma anaclítica quando são mães. Neste caso, elas investem libidinalmente em seus filhos como se eles fossem uma extensão de seu próprio corpo.

Apesar de Freud distinguir as escolhas de objeto em anaclítica e narcísica, podemos perceber um paradoxo, uma vez que, as duas escolhas são marcadas pelo narcisismo infantil, além do que em ambas existe uma idealização do objeto a fim de recuperar o narcisismo perdido.

De acordo com Freud, o ser humano tem originalmente dois objetos sexuais: ele próprio e a mulher que cuida dele. Com isso, ele postula a existência de um narcisismo primário em todos os indivíduos, mesmo que em alguns casos ele se manifeste de maneira predominante.

Podemos dizer que, o outro é um objeto que funciona como um complemento ao narcisismo de cada indivíduo, pois sustenta sua onipotência narcísica, seja através dos cuidados e da proteção ou por refletir e sustentar sua imagem narcísica.

Tratando-se da paternidade, esta projeção narcísica também ocorre. A criança é supervalorizada pelos pais que atribuem a ela todas as perfeições, como uma tentativa de compensar as suas próprias deficiências.

O amor dos pais, tão comovedor e no fundo tão infantil, nada mais é senão o narcisismo dos pais renascido, o qual transformado em amor objetal, inequivocadamente, revela sua natureza maior. (Freud, *Ibid.*, p. 98)

Assim, é a partir da idealização dos pais, que são transmitidas ao sujeito através de seu discurso, juntamente com as influências de pessoas de seu convívio como educadores e a sociedade ao qual está inserido é que se desenvolve o que Freud denominou de “ideal do eu”.

Para Freud, o “Ideal do Eu” pode ser compreendido como uma instância psíquica de origem narcísica e é constituído não somente por influências paternas, mas também da sociedade, servindo de referência ao eu para admirar as suas realizações efetivas. Podemos dizer que o Ideal do Eu funciona como um mediador da relação entre o Eu e o Eu Ideal.

O “Eu Ideal” por sua vez, é uma formação essencialmente narcísica, constituída a partir da relação especular entre a criança e a mãe. Apesar de ser um ideal impossível de ser alcançado, a busca pelo Eu Ideal se faz através dos Ideais do Eu. Mas também, para que o ego se desenvolva, é necessário que ocorra um afastamento do narcisismo primário.

Na tentativa deste afastamento, o Eu se desenvolve e a libido se desloca em direção ao ideal do eu, que tem influência externa e oferece condições possíveis de realização. Desse modo, o indivíduo encontra para si um lugar onde passa a se enxergar como um sujeito passível de ser amado, na medida em que satisfação determinadas exigências impostas pela sociedade.

Segundo Freud, a idealização é um processo psíquico que diz respeito ao engrandecimento das qualidades e valores do objeto. Em determinados casos, pode ocorrer até mesmo uma elevação à condição de perfeição.

Pode-se dizer que é essa supervalorização do objeto é que dá origem a paixão. Esta por sua vez, implica em um fluir da libido do Eu em direção ao objeto, acarretando com isto um empobrecimento libidinal do eu em detrimento do predomínio da libido objetal.

O estar apaixonado consiste num fluir da libido do ego em direção ao objeto. Tem o poder de remover as repressões e de reinstalar as perversões. Exalta o objeto sexual transformando-o num ideal sexual. Visto que com o tipo objetal (ou tipo de ligação), o estar apaixonado ocorre em virtude da realização das condições infantis para amar, podemos dizer que qualquer coisa que satisfaça essa condição é idealizada. (Freud, *Ibid.*, p. 107)

De acordo com Freud, a paixão se encontra dentre as doenças narcísicas, pois o sujeito busca alcançar sua completude através de um objeto idealizado. Considerando que as relações passionais têm como modelo às experiências vivenciadas na infância, o sujeito revive em suas relações amorosas, não só os amores e os cuidados obtidos na infância mas, também, as dores, o fracasso e o sentimento de desamparo.

Freud (1930) em seu texto *O mal-estar na civilização*, volta a tratar a questão sobre o amor considerando-o como um dos caminhos trilhados pelos seres humanos na busca pela felicidade.

Segundo Freud (1930), a vida proporciona muitos sofrimentos e decepções ao ser humano e como tentativa de suportar ou amenizar tal sofrimento criam-se algumas medidas paliativas, que são: “derivativos poderosos, satisfações substitutivas e substâncias tóxicas”.

Ainda segundo Freud, nós seres humanos somos ameaçados pelo sofrimento a partir de três aspectos. O primeiro deles relaciona-se ao fato de o nosso corpo ser condenado à decadência e a dissolução; o segundo diz respeito às forças de destruições esmagadoras e impiedosas do mundo externo que podem voltar-se contra nós; e o terceiro, que talvez seja a fonte de mais intenso sofrimento, corresponde aos nossos relacionamentos com os outros homens.

De acordo com Freud, o comportamento do homem não deixa dúvidas de que o propósito de sua vida é obter a felicidade e permanecer neste estado. Para que isso ocorra, existem duas metas a serem cumpridas. A primeira meta, que pode ser considerada como sendo negativa, diz respeito ao fato de evitar qualquer sofrimento e desprazer. A meta positiva, por sua vez, corresponde à obtenção de intensos sentimentos de prazer.

Dessa maneira, podemos dizer que nossas possibilidades de felicidade são bem mais remotas que as de infelicidade, uma vez que esta é experimentada com muito mais facilidade.

Segundo Freud, existe uma técnica de viver na qual os seres humanos persistem com o objetivo de buscar a felicidade do modo como a encontraram pela primeira vez. Estamos falando aqui do modo de vida que coloca o amor como o centro de tudo, que visa a satisfação em amar e ser amado.

A mais intensa experiência referente a uma transbordante sensação de prazer vivida pelos seres humanos, refere-se a uma das formas na qual o amor se manifesta, o amor sexual.

Porém, a tentativa ilusória de encontrar a felicidade através do amor é fracassada, uma vez que, justamente quando amamos é que nos achamos mais indefesos contra o sofrimento, e além do mais, quando perdemos o nosso objeto amado ou o seu amor nos sentimos desesperadamente infelizes.

Para Freud o Ego pode ser considerado como sendo autônomo, único e aparentemente mantém suas linhas demarcadoras bem nítidas, até mesmo por ter uma função de mediador entre as exigências instituais do organismo e as condições do ambiente externo. Porém, devemos considerar que existe um estado em que ele não se apresenta dessa maneira.

Quando o sentimento de amor está em seu auge, a separação entre o Ego e o objeto ameaça desaparecer. Neste caso, um homem que se encontre apaixonado é capaz de afirmar que ele e o objeto amado são um só e agir como se isso fosse um fato.

Freud enfatiza que quando o homem escolhe a via do amor sexual como tentativa de encontrar a felicidade, ele se torna dependente de parte do mundo externo de uma maneira bastante perigosa, pois, a dependência do objeto amoroso escolhido, pode causar-lhe um sofrimento extremo, caso seja rejeitado ou perca seu objeto seja pela infidelidade ou pela morte.

Segundo Freud (1930) cada ser humano tem de descobrir por si mesmo qual o caminho a ser seguido em busca da felicidade. Isso é uma questão de quanta satisfação real ele deve esperar do mundo externo, de até onde pode ser levado a fim de tornar-se independente dele, e, por fim, da quantidade de força disponível para alterar o mundo e adaptá-lo a seus desejos.

O autor ressalta que, qualquer escolha que seja levada a um extremo pode expor o sujeito a perigos, uma vez que, uma técnica de viver escolhida como exclusiva pode-se mostrar como sendo inadequada.

Como foi visto até o momento, as escolhas objetais da vida adulta representam uma atualização das experiências amorosas parentais vivenciadas na infância. Portanto, o redimensionamento dessas experiências infantis, exercerão um papel extremamente importante no que diz respeito às relações amorosas que serão estabelecidas ao longo da vida do sujeito.

Podemos observar que, na tentativa infundável de busca pela felicidade, muitos seres humanos escolhem a via do amor. Por outro lado, esta opção, não atende as expectativas de felicidade daquele que a escolheu, uma vez que é justamente, como nos lembra Freud, quando se

encontra apaixonado é que o homem se sente mais frágil e inseguro devido à possibilidade de perda de “seu” objeto de amor.

Assim, a partir das idéias propostas até o momento traremos agora algumas reflexões mais específicas sobre a paixão amorosa, a fim de compreendermos melhor este estado no qual muitos indivíduos acreditam, equivocadamente, ser o caminho onde encontrarão a felicidade.

REFLEXÕES SOBRE A PAIXÃO

Traremos neste tópico algumas reflexões de diferentes teóricos sobre a “paixão”, a fim de compreendermos melhor porque esse caminho promissor de felicidade é causador de vários sofrimentos.

Primeiramente descreveremos algumas concepções que tratam mais especificamente dos significados da palavra “paixão” para em seguida refletirmos sobre as repercussões deste estado de apaixonamento na vida humana.

De acordo com Manoel T. Berlinck (1997) em *O que é psicopatologia fundamental*, podemos dizer que a dimensão psicopatológica da paixão se sobressai na medida em que revela o laço passional com o sentimento de desamparo, próprio da condição humana. No que diz respeito a essa dimensão, a palavra paixão, vem do termo grego *pathos* e deste termo, originam-se também as palavras “passividade” e “sofrimento”. Por outro lado, “patologia” corresponde ao estudo (*logos*) das paixões (*pathos*).

Tendo Berlinck como referência podemos dizer que, a paixão consiste em um estado de passividade que se converge a uma abertura devido ao sofrimento, que por sua vez, mobiliza para uma mudança do sofrer para o agir.

Para Pereira (2000), em seu trabalho *A paixão nos tempos do DSM: sobre o recorte operacional do campo da psicopatologia*, tendo como referência as raízes gregas, a palavra psicopatologia refere-se a um discurso racional sobre os padecimentos ou paixões que são próprios da alma.

Segundo o autor, o termo grego *pathos*, pode ser analisado a partir de duas dimensões. Na primeira delas pode-se considerar o termo como a condição de estar passivamente afetado por algo da ordem da paixão, que movimenta o sujeito em uma busca. Na segunda dimensão, *pathos* é um estado de sofrimento, de padecimento que dá sentido e orienta as ações humanas. O objetivo de relacionar a paixão à concepção de *pathos* não tem como finalidade defini-la com uma doença, mas sim, a partir de seu caráter de excesso, desmedida e transbordamento, o que facilitará o nosso entendimento a respeito da repercussão desse estado na vida do indivíduo.

Tendo como referência as reflexões propostas por Gori (2004) em sua obra *Lógica das paixões*, podemos dizer que quando alguém se diz apaixonado automaticamente está assumindo, mesmo sem saber, a disposição para o sofrimento. De acordo com Gori (2004), o sofrimento denominado pela palavra paixão dizia respeito ao sofrimento corporal, atualmente, a palavra descreve o sofrimento moral no qual a alma é acometida. Desse modo, etimologicamente, a paixão é sinônima de sofrimento e suas conseqüências são evidentes.

Atualmente a palavra “paixão” não representa somente o sofrimento mas principalmente a idéia de que, o individuo que se encontra imerso neste estado de apaixonamento está tomado, contra sua vontade, por um objeto que afirma não poder se privar.

Ainda segundo Gori (2004) o indivíduo que é fígado pela paixão perde o controle de seus próprios pensamentos e atitudes, fazendo com que, aos olhos dos outros e aos seus próprios olhos pareça perder o controle sob si mesmo. Tanto para o apaixonado, quanto para as pessoas de seu convívio as causas desse drama em que se encontram são desconhecidas e na maioria das vezes o máximo que podem fazer é sofrer as conseqüências dessa tragédia psíquica ou tentar reduzir seus danos e destruições. O individuo que é acometido pela paixão e a ela se entrega, fica exposto ao risco do abandono. Porém, esse sentimento de abandono não é novo e a terrível sensação de desamparo vivenciada pelos apaixonados que se denominam abandonados não são conseqüência da paixão, mas sim de uma “paixão originária” da qual o individuo não se recorda.

Dessa forma, o estado de desamparo, no qual o apaixonado se encontra após a separação, deve ser considerado como originário, precedente ao surgimento da paixão amorosa, por isso, “a se-paração não resulta da paixão, ela a convoca”. (Ibid., p. 37)

Sendo assim, podemos dizer que a paixão na vida adulta nasce a partir de uma perda. Esta, tratada anteriormente neste capítulo, diz respeito à perda do narcisismo infantil. Dessa maneira,

[...]este “estado da paixão amorosa”, tal como observa Freud, como o ressurgimento de um sentimento anteriormente vivido, que, contrariamente àquilo de que testemunha energicamente o interessado, evidentemente não é novo para ele. (Ibid., p.31)

Podemos dizer que a paixão se relaciona com o sofrimento. Deste modo, o indivíduo que se encontra enamorado deve se preparar para o sofrimento e a dor que o espera caso se separe de seu objeto de amor. Este acontecimento deve-se ao fato de que a separação amorosa adulta nos remete a perda do narcisismo da infância que, apesar de não nos recordarmos, foi bastante doloroso, mas por outro lado, funcionou como condição fundamental ao desenvolvimento de nosso psiquismo.

Vimos também que a paixão é marcada pelo seu aspecto de intensidade, desmedida, fato que nos leva a constatar que esse caráter de excesso é um dos fatores que faz com que a perda do objeto amoroso provoca nos seres humanos um sofrimento também muito intenso.

A partir das reflexões realizadas até o momento, referentes à maneira como se dão as escolhas objetais amorosas da vida adulta, propomos que no próximo item seja abordada a reação humana frente a perda de seu objeto de amor.

A PERDA DO OBJETO DE AMOR E SUAS REPERCUSSÕES

No tópico anterior abordamos a questão da escolha objetal amorosa enquanto uma escolha narcísica, uma atualização dos amores infantis. Uma outra discussão proposta foi com relação ao sofrimento vivenciado pelos seres humanos, decorrente dos relacionamentos com outras pessoas e principalmente no que diz respeito às relações amorosas. Foi tratada também a questão da paixão, abordando o seu caráter de excesso e causa de sofrimento.

Neste item discutiremos, inicialmente a partir das reflexões propostas por Freud e depois com a contribuição de outros teóricos, a reação humana frente à perda e/ou separação de seu objeto amoroso.

De acordo com Freud (1917) em *Luto e melancolia*, o luto se refere à reação a perda de um ente querido ou a perda que de alguma abstração que ocupou o lugar de um ente querido como o país, a liberdade ou o ideal de alguém. Já a melancolia, tem como traços mentais marcantes o desânimo profundamente penoso, a cessação de interesse pelo mundo externo, perda da capacidade de amar, inibição de toda e qualquer atividade, e uma diminuição considerável da auto-estima que resulta numa expectativa delirante de punição. Em algumas pessoas, os mesmos acontecimentos podem produzir melancolia ao invés de luto, porém, existe uma suspeita de que essas pessoas possuem uma disposição patológica.

Freud ressalta que embora o luto acarrete vários afastamentos daquilo que é considerado como uma atitude normal diante da vida, jamais deve ser considerado como sendo uma condição patológica. Acredita-se que o luto seja superado depois de determinado tempo, e considera-se prejudicial qualquer interferência em relação a ele.

A reação à perda de uma pessoa amada (luto), constitui um mesmo estado de espírito com relação à melancolia. Perda de interesse pelo mundo externo, incapacidade de adotar um novo objeto de amor, afastamento de toda e qualquer atividade que não esteja ligada a pensamentos sobre o objeto perdido. Porém, a única característica que é inexistente no processo do luto, mas que é encontrada na melancolia é a perturbação da auto-estima.

Freud descreve em seu texto o trabalho realizado pelo luto. Para ele, o teste de realidade, revela que o objeto amado não existe mais, exigindo assim que toda libido seja retirada de suas ligações com tal objeto. É de se esperar que a posição libidinal em questão não será

abandonada tão facilmente. Esta dificuldade em deixar tal posição libidinal pode ser tão intensa, a ponto de dar lugar a um desvio de realidade e a um apego ao objeto por intermédio de uma psicose alucinatória. Deve-se ressaltar que normalmente prevalece o respeito pela realidade, além de que quando o trabalho do luto se conclui, o ego fica novamente livre.

Na melancolia, ao contrário do luto, existe uma perda objetal retirada da consciência. “O sujeito melancólico sabe quem ele perdeu, mas não o que perdeu nesse alguém”. (p. 251) Uma outra diferença marcante entre os dois conceitos é que no luto o mundo externo torna-se pobre e vazio, já na melancolia o próprio ego é apresentado como sendo algo que se tornou vazio, desprovido de valor, incapaz de qualquer realização e moralmente desprezível. Constata-se também um quadro de delírio de inferioridade no qual o sujeito se degrada perante todos esperando ser punido, além de insônia e recusa a se alimentar.

De acordo com Freud (1917), ao considerarmos o quadro clínico da melancolia, podemos constatar uma insatisfação com o Ego. Este fato, acarreta uma auto-depreciação por parte do sujeito. É importante neste caso observar que as auto-acusações feitas por um melancólico se encaixam realmente a outra pessoa, alguém que ele ama ou amou. Assim, pode-se dizer que as auto-recriminações são na verdade recriminações feitas a um objeto amado, que foram deslocadas para o próprio ego do indivíduo melancólico.

A auto-depreciação por parte do melancólico pode ser explicada da seguinte maneira: o indivíduo realiza uma escolha objetal, liga sua libido a determinada pessoa. Em um dado momento surge um desapontamento, a relação objetal é despedaçada e daí surge à necessidade de que a libido investida nesse objeto se desloque para outro. Porém, em alguns casos, a libido livre não é deslocada para outro objeto, mas sim retirada para o Ego, resultando em uma identificação deste com o objeto abandonado. Para Freud,

[...]uma perda objetal se transformou numa perda do ego, e o conflito entre o ego e a pessoa amada, numa separação entre a atividade crítica do ego e o ego enquanto alterado pela identificação. (Ibid., p. 255)

Freud (1917) aponta para duas inferências com relação às precondições e aos efeitos do processo descrito acima. Por um lado, pode ter ocorrido uma forte fixação no objeto amado, a outra inferência, em contradição à primeira, é que a catexia objetal deve ter tido pouco poder de resistência.

A melancolia é como o luto, com relação à perda real de um objeto amado, porém, é marcada por um determinante que transforma esse luto em algo patológico. Considerando a perda do objeto de amor devido a sua morte física, na melancolia, as situações que ocasionam a doença extrapolam um caso nítido de perda por morte, abarcando situações de desconsideração, desapontamento e desprezo, que podem gerar sentimentos opostos de amor e ódio, ou reforçar alguma ambivalência que já existia.

A partir das reflexões de Freud, podemos considerar que o objeto pode ser renunciado, mas o amor por ele não, quando esse amor se refugia na identificação narcisista, o ódio entra em cena degradando esse objeto substitutivo e satisfazendo-se sadicamente de seu sofrimento. Esse sadismo pode justificar a tendência ao suicídio por parte do melancólico. O amor do Ego por si é tão grande que se pode reconhecer aí o estado primeiro de onde provém à vida instintual. A quantidade de libido narcisista liberada em uma situação de ameaça a vida é tão grande que se torna inconcebível o fato desse ego consentir seu próprio aniquilamento.

A partir da análise da melancolia realizada por Freud, podemos chegar a conclusão que o Ego só pode se matar se for capaz de tratar a si mesmo como um objeto, se puder dirigir a

si a hostilidade relacionada a um objeto. Desde a escolha objetal narcísica, o objeto se revela como mais poderoso que o próprio ego. Mesmo que seja de maneiras distintas, tanto nas situações de paixão intensa ou de suicídio, o Ego é dominado pelo objeto.

Vimos até agora como o sofrimento ocasionado pela perda de um objeto de amor pode ser tão avassalador podendo ser, muitas vezes, patológico. Mesmo que, posteriormente, Freud tenha abandonado a idéia da diferença entre luto normal e patológico (melancolia), suas reflexões contribuíram enormemente na medida em que possibilitou-nos pensar sobre o impacto da perda desse objeto na vida dos indivíduos.

Devemos nos lembrar que a proposta deste trabalho é tratar do sofrimento ocasionado pela separação amorosa de pessoas que estão vivas. Porém, mesmo que Freud, em *Luto e melancolia*, aborde mais especificamente a separação de um objeto de amor ocasionada pela morte física de um deles foi de extrema importância as contribuições de seu trabalho para que pudéssemos compreender melhor a reação humana diante de uma perda.

Partindo dessa linha de pensamento, daremos continuidade ao trabalho propondo uma reflexão mais específica com relação ao sentimento de “dor” vivenciado pelos indivíduos a partir da separação.

A SEPARAÇÃO ENQUANTO DOR PSÍQUICA

No item anterior foi abordado o processo de luto vivido pelo indivíduo após a separação de seu objeto de amor. Vimos também que Freud a princípio considerava que a

vivencia da separação poderia ser tão dolorosa e destrutiva a ponto de ser considerada como uma patologia (melancolia).

Neste tópico, a idéia é de que possamos refletir um pouco sobre a separação amorosa, considerando-a como causadora de uma dor em nosso psiquismo. Para isso, teremos como principal referência o teórico Nasio (1997) e sua obra *O livro da dor e do amor*. De acordo com o psicanalista, podemos considerar a dor da separação como dor psíquica.

A dor psíquica é dor de separação, sim, quando a separação é erradicação e perda de um objeto ao qual estamos tão intimamente ligados – a pessoa amada, uma coisa material, um valor ou a integridade do nosso corpo – que esse laço é constitutivo de nos próprios. (p. 18)

Segundo Nasio, a dor psíquica pode ser compreendida como um sentimento difícil de definir, é obscuro, mal pode ser apreendido uma vez que escapa a razão. Entretanto, seu surgimento deriva-se de um processo bastante complexo que pode ser delineado da seguinte maneira: primeiramente, surge uma dor própria da ruptura, em seguida uma dor inerente ao estado de comoção psíquica desencadeado pela ruptura e por fim, uma dor provocada pela defesa reflexa do eu em resposta ao transtorno.

O nosso aparelho psíquico é regido pelo princípio do prazer, que tem como função regular a intensidade das tensões pulsionais a fim de torná-las toleráveis. Porém, caso ocorra uma ruptura repentina com o ser amado, as tensões se desencadeiam e o princípio de prazer torna-se ineficaz. Assim, o eu, que antes era voltado para o interior, podia sentir sensações de prazer e desprazer; após a ruptura, o que o eu percebe em ser interior é o transtorno das tensões incontroláveis, que podem ser denominadas como dor.

Apesar de dor e desprazer pertencerem à mesma categoria de sentimentos dolorosos, existe uma diferença nítida entre eles. Enquanto o desprazer manifesta a autopercepção pelo eu de um alto grau de tensão, mas que é possível de ser controlado, a dor representa a autopercepção de uma tensão totalmente fora de controle inserida em um psiquismo transtornado.

O desprazer é pois uma sensação que reflete na consciência, um aumento de tensão pulsional, aumento submetido às leis do princípio do prazer. Em contrapartida, a dor é o testemunho de um profundo desregramento da vida psíquica que escapa ao princípio do prazer. (Ibid., p. 22)

A dor psíquica pode ser compreendida como o afeto resultante do rompimento inesperado do laço que nos une ao ser que amamos (Ibid.). Assim, podemos dizer que esta dor se localiza na ligação entre aquele que ama e seu objeto de amor.

Considerando o ponto de vista metapsicológico, a dor é considerada como dor do trauma, uma vez que refere-se à percepção do eu, retratada na consciência, do estado traumático de comoção pulsional causado pela ruptura do laço que nos liga ao objeto que elegemos. Deste modo, podemos dizer também que a dor é uma reação.

A dor psíquica é o afeto que traduz na consciência a reação defensiva do eu quando, sendo comocionado, ele luta para se reencontrar. (p. 28)

Frente à tensão pulsional ocasionada pela perda do objeto de amor o eu volta todas as suas forças vivas para a representação psíquica do objeto perdido, ocupando-se totalmente em manter viva a imagem mental desse objeto. Deste modo, a dor relacionada à perda de um objeto

de amor é conseqüência do afastamento existente entre o eu enfraquecido e a imagem excessivamente viva desse objeto perdido.

Segundo Nasio (1997), a reação do Eu contra o sofrimento ocasionado pela perda se divide em dois momentos: o primeiro deles é o de desinvestimento, que corresponde ao esvaziamento do eu por uma perda súbita de energia; o segundo momento, diz respeito ao superinvestimento, onde toda energia será concentrada em uma exclusiva imagem psíquica.

Ao pensarmos no processo de luto, tratado por Freud, perceberemos que tal processo segue um movimento oposto ao da reação defensiva do eu. Enquanto esta diz respeito a um superinvestimento da representação do objeto perdido, o luto, por se tratar de uma redivisão da energia psíquica que estava direcionada a uma única representação, corresponde a um desinvestimento gradual de tal representação.

O Eu fica dilacerado entre o imensurável amor pela imagem do objeto que se perdeu e a constatação lúcida da falta real desse objeto. O despedaçamento, que antes se situava entre o amor excessivo dedicado a uma imagem (contração) e o esvaziamento, agora se localiza entre a contração e o reconhecimento do caráter irremediável da perda. Deste modo, o eu ama o objeto que permanecesse vivo em seu psiquismo, e, ao mesmo tempo sabe que ele não retornará.

O que dói não é perder o ser amado, mas continuar a amá-lo mais do que nunca, mesmo sabendo-o irremediavelmente perdido. Amor e saber se separam. O eu fica esquarterado entre um amor que faz o ser desaparecido reviver, e o saber de uma ausência incontestável. (p. 30)

Segundo nosso autor, muitas vezes, na tentativa de amenizar a dor causada por essa ambiguidade, da presença do outro que ainda vive em mim e sua ausência real, temos a tendência em negar a realidade, não aceitando o desaparecimento do ser amado. Essa negação da

perda é em certos momentos tão persistente que a pessoa que está vivendo esse luto chega a ponto de quase enlouquecer. Porém, depois que esse momento de negação passa, a dor retorna com a mesma vivacidade de antes.

Com o intuito de esclarecer quem é esse outro eleito por nós, cuja perda causa tamanha dor, podemos iniciar a discussão com a seguinte afirmação: “O amado cujo luto devo realizar é aquele que me satisfaz parcialmente, torna tolerável minha insatisfação e recentra o meu desejo” (p. 34).

A partir das reflexões propostas por Nasio, podemos dizer que maioria das vezes, as pessoas atribuem a seus parceiros o poder de satisfação de seus desejos e também de proporção de prazer. Tem-se a ilusão de que o parceiro amoroso pode dar-lhe mais do que lhe privar. Porém, o papel do ser amado, em nosso inconsciente, é restritivo, uma vez que é ele que exerce a função castradora de colocar limite a satisfação. Ele garante nossa consistência psíquica não pela satisfação que propicia, mas sim pela insatisfação que faz surgir. O nosso objeto de amor nos causa insatisfação porque do mesmo modo em que provoca nosso desejo, ele não satisfaz plenamente. Ele causa excitação, proporciona um gozo parcial e, exatamente por isso, gera insatisfação. Assim, o desejo volta a ser centrado e a insatisfação necessária à vida é garantida.

Na tentativa de responder quem é esse ser que amamos, retomemos *Luto e melancolia*. Neste texto, Freud considera que a pessoa que vivencia o luto desconhece o valor intrínseco do objeto de amor perdido. “A pessoa enlutada sabe o que perdeu, mas não sabe o que perdeu ao perder o seu amado”. Desse modo, o amado não é apenas uma pessoa, mas principalmente uma parte inconsciente de nós mesmos que desmoronará caso esse objeto seja perdido.

Todos os objetos eleitos por nós são ao mesmo tempo tão íntimos, tão mandantes do nosso desejo que o processo que os torna consistente em nosso inconsciente é vivenciado de uma maneira praticamente imperceptível. Somente no momento em que perdemos esse objeto ou somos ameaçados de perdê-lo é que sua ausência revela de maneira bastante dolorosa a intensidade dessa ligação.

Segundo Nasio, para que possamos compreender o que faz com que um ser humano sofra tão fortemente em decorrência de uma separação, é necessário demarcar bem definidamente o campo do amor, para que depois disso se chegue a uma nova definição psicanalítica da dor.

O processo do amor se decompõe em duas etapas, nas quais, transformamos “um outro exterior em um duplo interno”. A primeira etapa corresponde ao processo de sedução que uma pessoa pode provocar em nosso desejo. A segunda, diz respeito à resposta que damos a esta sedução, na medida em que nos apegamos a esta pessoa e a incorporamos fazendo com que ela seja uma parte de nós.

Posteriormente, cobrimos esta pessoa com várias imagens sobrepostas, cheias de amor, ódio ou angústia e a fixamos de maneira inconsciente, através de várias representações simbólicas, ligadas a uma característica sua que nos marcou. Todas essas imagens e significantes que fazem essa ligação entre o amado a mim e o transforma em “duplo interno”, podem ser chamadas de fantasia.

A fantasia é o nome que damos a sutura inconsciente do sujeito com a pessoa viva do eleito. Essa sutura operada no meu inconsciente é uma liga de imagens e de significantes vivificada pela força real do desejo que o amado suscita em mim, e que eu suscito nele, e que nos une. (p. 40)

A fantasia do amado tem como função impedir o desejo de chegar à satisfação plena. É ela quem instala a insatisfação e garante a estabilidade do aparelho inconsciente. Desse modo, podemos dizer que a fantasia nos protege do que seria o caos pulsional, ou seja, o risco que ocasionaria uma agitação desmedida do desejo.

O ser amado, por sua vez, existe de duas maneiras: a primeira delas, enquanto um indivíduo, um ser vivo no mundo, fora de nós. A segunda maneira, diz respeito à presença desse ser amado, em nós, de forma fantasiada. Pode-se dizer que dessas duas maneiras, a fantasiada que prevalece, uma vez que a maior parte dos sentimentos experimentados por nós, referentes ao objeto amado é determinado pela fantasia. É esta, juntamente com as representações simbólicas inconscientes que fazem com que o laço de amor com o objeto seja delimitado.

Podemos concluir a partir das reflexões propostas neste item, que a dor causada pela separação funciona como uma dor psíquica na medida em que, devido a uma ruptura repentina com o ser amado, ocorre um desregramento da vida psíquica e um aumento da tensão pulsional.

A dor funciona também como uma reação de defesa do Eu que diante da perda de seu objeto de amor luta para se reencontrar. Neste sentido é necessário que toda energia antes investida no objeto seja retirada imediatamente e em seguida direcionada para o Eu. Se a dor psíquica é compreendida como o rompimento do laço que une duas pessoas que se amam, pode-se dizer que a dor se localiza entre o indivíduo que ama e seu objeto de amor.

Devemos considerar que uma das maiores dificuldades para que a elaboração do sofrimento resultante da separação amorosa seja realizada é que apesar de não existir mais nada que ligue aquele que ama ao seu objeto, a presença deste ainda se mantém na consciência

daquele. Fazendo com que o individuo tenha que “matar” dentro de si a imagem daquele objeto ora idealizado por ele. Porém, o processo de elaboração do sofrimento resultante da perda do amado (luto) é gradativo e pode ser superado depois de determinado tempo (Freud, 1917).

Após o trajeto percorrido neste capítulo que abordou a reação do individuo diante da perda de seu objeto de amor e a dor psíquica que esta separação provoca. Trataremos no capítulo seguinte as saídas e os mecanismos de defesa adotados pelo Ego para superar o sofrimento.

AS SAÍDAS ADOTADAS DIANTE DA SEPARAÇÃO

No tópico anterior abordamos o processo de luto realizado pelo Ego diante da perda amorosa. Vimos também como o sofrimento repercute em nosso psiquismo podendo ser considerado como uma “dor psíquica”.

Neste item, trataremos dos tipos de sentimentos e manifestações vivenciadas pelos indivíduos após a separação de seu objeto de amor e quais as tentativas e mecanismos utilizados para que o sofrimento decorrente desta separação seja superado. Para tal, optamos por enfatizar as reflexões trazidas por Caruso (1981). Esta opção se deu devido à importância da visão metapsicológica fornecida pelo autor através de sua obra, como também a relevância de seus estudos com casais reais.

Podemos considerar que um objeto de amor é um elemento de identificação muito forte e quando a separação acontece, ocorre de fato uma mutilação do Ego. É como se o indivíduo perdesse sua identidade, fato que resulta na maioria das vezes em um grande desespero

que se manifesta através de casos de depressão, agressividade e até mesmo suicídio e crimes passionais. Em um processo de separação, a sintonia existente entre o Ego de um dos amantes com o Ego do outro é ameaçada de maneira radical. Assim, a reciprocidade que existia anteriormente de um Ego para o outro se transforma em um processo independente e muitas vezes contraposto. Essa é uma das causas da fragilidade que na maioria das vezes assusta os indivíduos que vivenciam a separação. Podemos dizer que a separação funciona como uma “eclosão da morte psíquica na vida dos seres humanos” (Caruso, 1981). A separação repercute na consciência humana como a morte em seu sentido literal.

O sujeito tem que conviver com a dor desta morte devido à necessidade de sobreviver a ela e para garantir sua sobrevivência é necessário que faça com que o outro que vive dentro de si morra, além de ter que lidar com uma questão bastante dolorosa que é a de viver sua própria morte na consciência do outro. Ainda que o sujeito esteja vivo, ele é apenas um cadáver no outro. Assim, ambos os amantes pagam determinado preço, pois ao matar simbolicamente o Ego do outro, o próprio Ego também é destruído.

Caruso (1981) ressalta que muitos amantes cometem suicídio para se livrarem da dor da separação. Para o autor, devemos considerar que a separação causa uma catástrofe na vida do casal, e a passagem ao ato, seja através do suicídio ou do assassinato do amante, pode representar uma incapacidade do indivíduo de se defender do caráter mortal da separação.

O processo de desidentificação com o outro acontecerá de maneira gradativa, pois se uma parte do Ego aparentemente se desvinculou, o Ego mutilado tem sua identidade perdida por um tempo. Quando a separação amorosa ocorre, o ego se angustia por um lado, mas por outro, se defende contra a angústia.

Durante esse processo de defesa, acontecem vários fenômenos que se assemelham aos mecanismos de defesa do Ego descritos por Anna Freud em *O Ego e os mecanismos de defesa*.

Anna Freud em seu trabalho ressalta que enquanto a repressão tem como objetivo anular a pressão dos instintos que perturba a partir de dentro, a negação tem como finalidade paralisar a influência da realidade externa.

O Ego a fim de recuperar sua capacidade de vida após a separação, utiliza estratégias de fuga e de defesa. Estas são divididas pelo autor em “regressivas” e “progressivas”, uma vez que, a fim de se recuperar o Ego realiza, primeiramente, um movimento de recuo para depois expandir.

Os critérios utilizados sejam para a “progressão” ou para a “regressão”, são bastante ambíguos, uma vez que, não dependem somente do ponto de vista genético, mas também, do ponto de vista social (Caruso, 1981). Assim, enquanto no aspecto genético, o Ego está em constante desenvolvimento ou retrocesso, as normas que regem esta oscilação, são de natureza social, pois o princípio de realidade está instalado no mundo humano.

Pode-se dizer a partir das reflexões de Caruso que, por mais que o Ego adote medidas “progressivas” ou “regressivas”, o que existe é uma tentativa de encontrar uma nova identidade, pois o modo de vida anterior que era proporcionado pela união com o outro foi rompido, tornando o Ego “mutilado”. Neste sentido, para que encontre seu “lugar no mundo”, o Ego terá que construir novos ideais e trilhar por novos caminhos, mas por outro lado, deverá se sentir idêntico ao Ego anterior, e para que isto seja possível, deverá manter fora de si o principal daquilo que acaba de morrer. Esta última medida a ser adotada pelo Ego é a mais difícil, uma vez

que, se o corte causado pela separação for muito profundo, o Ego pode perder toda a sua autoestima e confiança.

A partir das reflexões propostas até o momento, trataremos agora mais especificamente das forças de defesa, enumerados por Igor Caruso (1981), que são adotadas pelo Ego na tentativa de sobreviver à tragédia causada pela separação.

FORÇAS DE DEFESA DO EGO: UMA TENTATIVA DE SOBREVIVER À SEPARAÇÃO

A finalidade de expor os mecanismos de defesa do Ego se deve ao fato da importância em perceber o esforço realizado pelo Ego para que a morte do amado na consciência daquele que ama, não se transforme em uma morte da consciência ou em uma morte física.

O autor ressalta que seu objetivo não é o de expor um esboço dos mecanismos de defesa, mas sim, de apresentar as defesas adotadas pelo Ego em uma circunstância bem específica, a da separação. Esses mecanismos não são totalmente separados como serão apresentados e muito menos possuem uma ordem cronológica. Eles se misturam e em alguns momentos podem até mesmo ficar em situação de embate.

Caruso denomina a *agressividade* como sendo o primeiro mecanismo de defesa adotado pelo Ego após a separação. Para o autor, a agressividade faz com que surja uma desvalorização do objeto perdido. Por mais que a consciência fizesse o registro de aspectos negativos daquele que se foi, na realidade ele correspondia fortes expectativas do Ideal de Ego. Assim, sua imagem deve ser desvalorizada para que o Ego se reconcilie com um Ideal de Ego abalado e possa sobreviver.

Podemos dizer, a partir das reflexões propostas por Caruso (1981) que a agressividade pode ser considerada um mecanismo de defesa, uma vez que faz com que o amor se transforme em ódio possibilitado assim, uma desidentificação com o objeto que se foi. Trata-se de uma maneira mais segura de fazer com que a morte do objeto de amor na consciência seja definitiva, além de aceitável para o Ego.

Outro mecanismo de defesa adotado pelo Ego é a *indiferença*. Segundo o autor, durante as reações à separação por ele examinadas pode-se observar curtos períodos de indiferença. Este mecanismo pode ser traduzido através da expressão “estou pouco me importando”. Caruso (1981), ressalta que a indiferença da qual ele trata em seu trabalho não é aquela duradoura que se instala após a elaboração da separação mas sim a inibição afetiva presente no próprio processo de elaboração da separação.

Existiriam vários fatores genéticos responsáveis por essa indiferença. O primeiro deles diz respeito ao esgotamento afetivo, que ocorre em qualquer situação de absorção afetiva muito intensa. Ao tomar Freud (1926) como referência, essa “inibição do afeto” ocorre também na clássica elaboração do luto.

Tanto o luto, quanto à supressão do afeto, a repressão das fantasias sexuais e a agressividade crescente são características da elaboração da separação. Nessas dificuldades, o Ego tem suas energias tão diminuídas que se vê obrigado a restringir seus gastos em muitos setores. (p. 120)

Segundo Caruso (1981), a indiferença acompanha de maneira parcialmente clara a elaboração da separação. Até mesmo porque se assemelha com uma “retirada” ou “evasão”, já que, a pessoa que se separou procura evitar uma realidade psíquica que lhe ofereça ameaça. No

decorrer da elaboração da separação surge uma alternativa a indiferença. Referimo-nos aqui ao processo denominado de “fuga para adiante”, que se efetiva a partir do exercício de uma atividade permitida pela sociedade, como o trabalho, por exemplo, ou por uma mania por diversões. É comum que ocorra uma disposição, mesmo que secundária, a leviandade, através de uma atividade que proporcione satisfação.

Devemos considerar que a indiferença, anteriormente descrita, também se refere a uma leviandade, uma vez que provoca a inibição do afeto. Porém, pensando a partir de uma estrutura social, o desempenho, faz com que a afirmação do Ego seja garantida uma vez que, funciona como substituto da satisfação libidinal, desse modo, juntamente com a indiferença, a realização de atividades externas pode ser considerada como o mecanismo de defesa preferido.

Depois de superado o primeiro ataque de desespero, alguns indivíduos demonstram uma inacreditável intensificação no seu desempenho. Isso se dá porque a ansiedade por trabalhar proporciona satisfações secundárias além de ser socialmente muito valorizada e elogiada. Por outro lado, Caruso salienta que se considerarmos que nossa estrutura social provoca uma alienação do indivíduo com relação ao seu trabalho, por trás dessa ansiedade pelo trabalho pode existir uma maneira de suicídio velada. Pode-se dizer também que a intensificação do desempenho funciona como um instrumento de repressão perfeito.

Existe um outro tipo de urgência de atividade que tem como objeto o amante ausente, porém essa urgência é menos repressiva e mais compensadora. Estamos nos referindo aqui a compulsão de escrever e do desejo de ser prestativo, uma vez que funcionam como uma maneira de compensação simbólica da separação. Pode-se perceber em alguns casos uma “preocupação ativa” que se manifesta através da escrita de várias cartas, entregas de presentes na tentativa de continuar fazendo parte, mesmo que a distancia, da vida do outro. Para Caruso, todos

estes fatos além de fazerem parte do mecanismo de defesa contra a separação, combinam-se especialmente para que o prazer seja prolongado.

O tempo todo, ele é minha única ocupação. Escrevo para ele, penso nele, mando-lhe livros que possam lhe agradar; muitas vezes chego até a pensar que ele existe mais na minha consciência do que na realidade. Na realidade ele continua com seus hábitos triviais: dorme, fuma, lê o jornal; mas dentro de mim, vive com intensidade. (p. 125)

Considerando que a quantidade de libido captada pelo objeto amoroso é proporcionalmente igual ao sentimento de amor, quando uma relação amorosa é interrompida cria-se uma situação catastrófica para a economia instintiva. Pensando a partir de um ponto de vista energético, o fato de a paixão corresponder a uma “idéia supervalorizada”, segundo as literaturas psiquiátricas e psicanalíticas, representa uma utilização enorme da libido, uma vez que esta foi direcionada para um Ideal do Ego que passou a ser único e especial e que agora precisa ser desconstruído. Sendo assim, o Ego encontrará pela frente uma tarefa bastante difícil e dolorosa, realocar a energia que era canalizada em um Ideal que acaba de ser desfeito.

Existe um outro tipo de vivência que é considerado muito importante uma vez que finaliza o processo ao qual podemos nomear de “elaboração da separação”. Estamos nos referindo aqui àquele que Caruso (1981) chamou de *formação de ideologias*. Esta vivência consiste em um tipo de racionalização do elemento afetivo onde várias características do objeto perdido podem ser introjetadas por aquele que sofre, passando a fazer parte de seu Ego. Assim, a necessidade do objeto de amor se transforma em uma virtude. É possível que indiretamente a separação enriqueça o Ego do indivíduo separado devido às marcas permanentes e inapagáveis(?)

deixadas na representação ideal. Dessa maneira, podemos dizer que a separação favorece de maneira bastante sutil a formação de ideologias.

A partir das reflexões propostas por Caruso (1981) podemos perceber que ao mesmo tempo em que a formação de ideologias resulta em um fortalecimento do Ego, ela pode-se tornar um processo bastante perigoso. Isto se deve ao fato de que em determinadas situações, as ideologias do objeto de amor que se foi, podem ser introjetadas sem uma elaboração prévia, ou até mesmo o sujeito que vivencia a separação pode responder a ausência de seu objeto de amor com a formação de ideologias que ainda dependam da imagem ideal. Desse modo, se o Ego foi marcado pela imagem ideal do objeto de amor que se foi, é necessário que a libido se separe dessa imagem ideal a fim de oferecer ao Ego novos ideais.

Para o nosso autor, a busca pelos ideais do Ego, objetiva a satisfação do Id e a formação de ideologias, especialmente na fuga através de atividades. Por isso, podemos dizer que as formações ideológicas desenvolvem uma função muito importante nas obras de arte, nas pesquisas científicas, ocupações sociais e políticas, dentre outras. Assim, elas podem até mesmo propiciar uma prática revolucionária, uma vez que, fazem com que visões conformistas do mundo sejam criticadas.

As ideologias têm uma outra tarefa que é a de canalizar as energias liberadas. Neste sentido, consideram a separação como imprescindível para que a sublimação ocorra. Este fato acontece sempre que a transferência da libido se afasta muito do objeto perdido e se racionaliza devido à pressão social para que o indivíduo realize um desempenho adequado. A partir disso:

[...] certas formações ideológicas tem especial importância enquanto reforço da pressão do Super-Ego – sob pretexto da ordem social, do arrependimento ou do consolo filosófico religioso. (p. 133)

A dor e o sofrimento causados pela separação são apresentados e recebidos com algo socialmente necessário além de serem considerados de extrema importância do ponto de vista moral. Vários argumentos são utilizados para que tal aceitação ocorra como, por exemplo, o de que “tudo é passageiro”. Deste modo:

É bem possível que se dê à tragédia individual uma ação catártica, apresentando-a aos olhos da humanidade como exemplo e exortação; enquanto isso, a criação de mitos busca tranquilizar a consciência trágica e continuar seu trabalho de socialização, através da esperança numa escatologia ou ainda numa utopia de cunho social. (p.133)

Após um estágio inicial onde a relação foi idealizada e aconteceu a frustração, podemos perceber com grande frequência que, existe uma negação por parte do sujeito da importância desta relação acabada.

Dizer que eu desperdicei anos da minha vida, que eu quis morrer, que tive meu amor maior por uma mulher que nem se quer me agradava, que nem sequer era meu tipo! (Proust apud Gori, 2006, p. 127)

Esta negação acontece diante dos outros e principalmente quando o indivíduo começa um novo relacionamento após a separação. Ao mesmo tempo, ocorre também uma crença

subjetiva de que o novo objeto de amor é que corresponde realmente ao primeiro homem ou a primeira mulher de sua vida.

Este fato diz respeito ao condicionamento social que exige das relações de intimidade uma subordinação ao casamento, ou a um grande amor (Caruso, 1981). Desse modo, a fim de manter a integridade e identidade do Ego, é necessário dar pouca importância a relação amorosa anterior. O fato de negar a importância da relação anterior ao iniciar novas uniões só tem uma utilidade visível que é a de auxiliar na conservação da integridade do indivíduo, fazendo com que sua auto-estima aumente além de fortalecer o Ego. Assim, quando se diminui a fonte da recordação geradora de sofrimento, a nova fonte de prazer crescerá.

[...] a recordação e o desejo a ela inerente permanecem conscientes mas podem se tornar inofensivos através do processo de negação; o signo negativo permite a continuidade do Ego consciente na recordação e, ao mesmo tempo, sua descarga através da negação. (p. 129-130)

Tendo Caruso (1981) como referência, podemos considerar que a negação funciona como uma repressão imperfeita, uma vez que o conteúdo, apesar de não ser reconhecido, permanece racionalmente presente. Por mais que aquilo que é negado permaneça do ponto de vista afetivo nos limites do reprimido, do ponto de vista intelectual o conteúdo ainda é aceito.

A negação pode ser considerada um símbolo direto da separação. A partir dela manifesta-se o reconhecimento do inconsciente por parte do Ego através de uma fórmula negativa. Por outro lado, o total reconhecimento do separado e do negado depende de uma conscientização integral, o que é insuportável à consciência uma vez que, seria posta frente a um

conflito insolúvel. O que a consciência faz, de certa maneira, é uma tentativa de ver no objeto anterior apenas um dado antigo e sem importância, em outras palavras, tenta colocá-lo como uma pequena perturbação à etapa da vida que se inicia.

A separação pode ser comparada a um assassinato, uma vez que se trata de uma separação da unidade erótica. Porém, se o indivíduo que perdeu seu objeto de amor sobreviver ao desespero ocasionado por essa trágica situação, é necessário que se apegue à esperança. Essa esperança se manifesta na vida daqueles que sofrem a dor da separação como uma possibilidade de conseguirem continuar vivendo apesar de não ter mais o objeto de amor. Os apaixonados, que agora vivenciam esse sofrimento da separação, percebem em determinado momento que ao contrário do que acreditavam o objeto perdido não era condição a sua sobrevivência e por esse motivo podem seguir em frente.

Apesar de o fato de ter esperança em uma vida nova manter a idéia da vida anterior ligada a vivência de morte, ela funciona como um sonhar acordado, ou seja, uma realização dos desejos e também uma afirmação do Ego. Esse sonhar acordado proposto pelo Ego pode ser tornar uma utopia, porém não há problema algum se considerarmos que a utopia funciona como uma pré-condição para que os desejos humanos sejam realizados de maneira real e concreta.

Conclui-se a partir das reflexões propostas acima que a perda de um objeto amado causa uma ameaça à própria identidade na medida em que significa uma maneira de vivenciar a morte. A separação tem o caráter de uma tragédia na vida do ser humano, o que possivelmente explica o fato de muitas pessoas não suportarem tal dor que é de caráter mortal e cometerem atos como suicídio ou assassinato. Portanto, falar sobre a separação de pessoas que se amam é dizer de uma experiência de morte para indivíduos que ainda estão vivos.

Vimos também que o Ego a fim de sobreviver à separação e dar um novo sentido ao seu destino utiliza-se de algumas estratégias a fim de construir um novo caminho a trilhar. E por mais que em alguns momentos as estratégias adotadas parecem causar uma regressão do Ego ao estado de sofrimento causado pela separação, a finalidade é de que se quebre os ideais anteriores e se construa novos ideais. Essa desconstrução e reconstrução são fundamentais para que o Ego se fortaleça e possa seguir a diante.

Por fim, podemos afirmar que, para o homem suportar viver na limitação e conviver com a separação, ele precisa não só se desidentificar com o objeto de amor perdido, assim como vimos no processo de elaboração do luto, é necessário também que aquele que sofre a dor da separação faça uma tentativa de dar uma outra interpretação a sua própria vida a partir da construção de novos ideais.

CONCLUSÕES

Este trabalho partiu da premissa de que a separação amorosa ocasiona, em alguns casos, dor ou sofrimento para o apaixonado que muitas vezes é tão intenso que pode tornar-se insuportável e com um caráter mortífero. O que pode ser comprovado pela realidade nos jornais, revistas e na clínica. Tendo-se em vista este pressuposto, o principal objetivo deste trabalho foi o de compreender o funcionamento subjetivo psíquico, que faz com que a perda de um objeto amoroso seja vivenciada de maneira tão dolorosa pelos seres humanos, além de apresentar algumas, possíveis, reações humanas frente à separação amorosa. Esta constituiu, portanto, a problemática que direcionou as investigações deste trabalho.

Assim, inicialmente, a construção do trabalho se deu a partir das contribuições de Freud, acerca da escolha do objeto de amor, para que em seguida pudéssemos compreender melhor porque a perda desse objeto resulta em tanto sofrimento. A princípio constatamos que a escolha do objeto de amor constitui uma atualização das experiências amorosas vivenciadas na infância. A separação do objeto ao qual amamos é vivenciada de maneira tão dolorosa por nós seres humanos, por se tratar de um retorno a uma separação originária. Idealizamos um objeto, atribuímos a ele vários valores e criamos a seu respeito à expectativa de que ele poderia ocupar o lugar do objeto perdido na infância, e assim poderíamos então recuperar o nosso narcisismo infantil perdido. Porém quando percebemos que nossa falta não pode ser tamponada por este objeto ao qual tínhamos tantas esperanças de ser aquele que nos completaria, percebemos a nossa incompletude, e então surge o sofrimento e a desilusão, afinal de contas não perdemos apenas o objeto de amor, mas também a ilusão de que ele poderia nos proporcionar uma “felicidade completa”. Assim, podemos dizer que revivemos uma dor que já sentimos e perdemos um objeto que acreditávamos poder amenizar essa dor, causada pela separação infantil.

Propusemos algumas reflexões acerca da paixão que nos fizeram constatar seu caráter psicopatológico, uma vez que ela se relaciona ao caráter de excesso e transbordamento. Percebemos também, que a paixão se relaciona com sofrimento, pois aquele que se encontra em um estado de apaixonamento, necessariamente, fica exposto ao risco do abandono. O indivíduo acometido pela paixão perde sua individualidade devido ao fascínio que o outro exerce sobre ele. Deste modo, podemos dizer que a paixão pode-se tornar um sentimento doloroso e até mesmo patológico, uma vez que o apaixonado perde a sua individualidade, a sua identidade e também a razão.

Partindo do pressuposto de que a perda do objeto amoroso na vida adulta nos remete a uma perda infantil e que o estado de sofrimento em que se encontra o apaixonado após ter se separado de seu objeto de amor deve ser considerado como originário, podemos concluir que a separação não é consequência da paixão amorosa, mas sim antecede o seu aparecimento. A paixão surge como tentativa de suprir a falta ocasionada pela separação sofrida, pelo indivíduo de seu objeto de amor ou cuidador, ainda na infância. Assim, a paixão é resultante da separação.

Vimos também, a partir das contribuições de Freud, como se dá o processo ao qual ele denominou luto, que consiste na reação humana diante da perda de um objeto ao qual se estima. Apesar de o autor tratar da perda através da morte física, podemos constatar que o processo vivenciado pelo indivíduo após a separação amorosa, é bastante semelhante ao “luto”, uma vez que nos dois casos, seja a separação causada pela morte física ou a separação amorosa, existe uma exigência de retirada de libido das ligações que o indivíduo tinha com seu objeto de amor e uma capacidade de reinvestir em outros objetos.

Percebemos que, tendo como norte as reflexões propostas por J-D Nasio, a separação amorosa pode ser compreendida como uma dor psíquica, uma vez que, a dor representa a autopercepção de uma tensão totalmente fora de controle inserida em um psiquismo transtornado. Pode-se dizer que o que ocorre após a separação é um desequilíbrio de energia em nosso psiquismo, pois toda libido que era direcionada a um objeto deverá ser redirecionada ao Eu. Deste modo, o indivíduo que antes fazia um investimento libidinal no objeto de amor terá que se haver com esta energia e encontrar para ela um novo destino. É possível constatar também que a dor é uma reação de defesa do Eu que, após ser afetado por um estado traumático causado pelo rompimento do laço que nos une ao objeto de amor, tenta se reencontrar.

Chegamos também a conclusão de que a separação amorosa é causadora de tamanho sofrimento, devido à identificação existente entre o apaixonado e seu objeto de amor ser muito forte e quanto essa ligação se rompe é como se o sujeito que vivencia a separação tivesse seu Ego mutilado, perdesse sua identidade. Assim, podemos retornar a consideração feita por Freud de que quando se escolhe a via do amor como busca da felicidade, o ser humano corre um grande risco, uma vez que, cria-se uma dependência desse objeto que caso venha a ser separado dele pode vivenciar um sofrimento extremo. Investigamos, neste trabalho, alguns sentimentos e manifestações vivenciadas por indivíduos que se separam de seu objeto de amor e apontamos também algumas saídas adotadas pelo Ego a fim de superar o sofrimento decorrente deste fato.

A partir das reflexões propostas pelo psicanalista Igor Caruso, pudemos perceber então que a separação funciona como uma espécie de morte psíquica na vida dos seres humanos e para que o apaixonado sobreviva a essa dor, é necessário que mate em sua consciência aquele outro que ainda vive. Porém, esta é uma tarefa que também ocasiona muito sofrimento pois, além de ter que fazer morrer o outro em sua consciência, o apaixonado terá que lidar com sua própria morte na consciência do outro. Deste modo, ao matar o Ego do outro, o próprio Ego também morrerá. Para superar esse sofrimento o Ego cria alguns mecanismos de defesa que funcionam como uma tentativa de encontrar um novo lugar no mundo, de trilhar por novos caminhos que independam da existência daquele objeto perdido. Assim, os mecanismos de defesa são criados para que o Ego se refaça e possa até mesmo amar novamente, pois, o amor é também uma tentativa de cura de uma separação original.

É importante salientar que a vida humana é permeada por um fracasso, uma falta, na medida em que não conseguimos alcançar uma completude, nem uma plena felicidade. Deste modo, se o indivíduo insere em sua vida a dimensão da falta reconhecendo-se como um ser

castrado, poderá amar de maneira “saudável” uma vez que, não colocará o amor como caminho para felicidade.

Para finalizar, devemos ressaltar que durante o decorrer deste trabalho, principalmente enquanto investigávamos o caráter de sofrimento mortificante ocasionado pela separação, nos atentamos para vários casos de crimes, como assassinato, suicídio, seqüestro, adotados como uma saída desesperada de muitos indivíduos que se depararam com a dor da separação. Deixamos, portanto, em aberto a possibilidade de dar continuidade as nossas investigações a partir de uma nova perspectiva, a dos crimes passionais.

REFERÊNCIAS

BARTHES, Roland. *Fragments do discurso amoroso*. Rio de Janeiro: F. Alves, 1998.

BERLINCK, Manoel Tosta. “O que é psicopatologia fundamental”. In: *Psicologia: Ciência e Profissão*, Brasília, DF, v.17, n.2, p.13-20, 1997.

CAMARGOS, Suzana Márcia Braga. “Reflexões sobre o amor”. In: GONTIJO, Thais et al. *A escrita do analista*. Belo Horizonte: Autentica, p.107-112, 2003.

CARUSO, Igor. *A separação dos amantes: uma fenomenologia da morte*. São Paulo: Diadorim: Cortez, 1981.

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

_____. (1926[1925]) *Inibições, Sintomas e Ansiedade*. Vol. 20.

_____. (1914) *Sobre o narcisismo: uma introdução*. Vol. 14.

_____. (1917[1915]) *Luto e Melancolia*. Vol. 14.

_____. (1930 [1929]) *O mal-estar na civilização*. Vol. 21.

GORI, Roland. “A lógica das paixões”. In: RUDGE, Ana Maria (Org.). *Traumas*. São Paulo: Editora Escuta, p.124-140, 2006.

GORI, Roland. *Lógica das paixões*. Rio de Janeiro: Campo Matêmico, 2004.

KRISTEVA, Júlia. *Histórias de amor*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1998.

LOPES, Maria Madalena de Freitas. *Conceito de amor em psicanálise*. São Paulo: Hacker Editores: Cespuc, 1997.

MILAN, Betty. *O que é amor*. São Paulo: Brasiliense, 1983.

NASIO, Juan-David. *O livro da dor e do amor*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997.

PEREIRA, Mário Eduardo Costa. “A paixão nos tempos do DSM: sobre o recorte operacional do campo da psicopatologia”. In.: PACHECO FILHO, Raul Albino; COELHO JÚNIOR, Nelson; ROSA, Miriam Debieux (Orgs.). *Ciência, pesquisa, representação e realidade em psicanálise*. São Paulo: Casa do Psicólogo: EDUC, 2000.

ROUDINESCO, Elisabeth; PLON, Michel. *Dicionário de psicanálise*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1998.

LA SÉPARATION AMOUREUSE: L'ABORDAGE PSYCHANALYTIQUE

RÉSUMÉ:

Dans ce travail, nous abordons la souffrance liée à la séparation amoureuse à partir du référentiel théorique de la psychanalyse, plus spécifiquement Freudienne. Ils ont été discutés, initialement, les mécanismes qui dirigent la personne dans le choix d'un objet amoureux tant que choix narcissique, au delà de présenter quelques considérations sur la passion amoureuse, en soulignant leur caractère démesurée. Ensuite, nous traitons de la réaction humaine devant à la perte d'un objet d'amour. Finalement, nous abordons les tentatives de l'Ego de dépasser la souffrance déchaînée par la séparation.

MOTS-CLÉS: Psychanalyse. Objet d'amour. Narcissisme. Séparation. Souffrance.

THE LOVING SEPARATION: A PSYCHOANALYTIC APPROACH

ABSTRACT:

In this work, we approach the decurrent suffering of the loving separation from the theoretical referential of the Freud's psychoanalysis. They had been argued, initially, the mechanisms that direct the individual in the choice of a loving object while I will choose narcissica, beyond presenting some considerações on the loving passion, emphasizing its desmedida character of. After that, we deal with the reaction human being front to the loss of a love object. Finally, we approach the attempts of the Ego to surpass the suffering unchained for the separation.

KEYWORDS: Psychoanalysis. Object of love. Narcissism. Separation. Suffering.

Recebido em 23/01/2010

Aprovado em 25/04/2010

© 2010 *Psicanálise & Barroco em revista*
Núcleo de Estudos e Pesquisa em Subjetividade e Cultura/CNPq – UFJF.
www.psicanaliseebarroco.pro.br
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 DIALÉTICA DO SENHOR E DO ESCRAVO EM HEGEL E SUA REPERCUSSÃO NO MARXISMO E NA PSICANÁLISE LACANIANA

*Marcio Gimenes de Paula**

RESUMO:

O objetivo do presente artigo é analisar a dialética do senhor e do escravo em Hegel e sua repercussão no marxismo e na psicanálise. Para atingir tal intuito, o tema estará limitado a analisar um pequeno trecho da *Fenomenologia do Espírito*, onde se afirma tal tese, e a interpretação do mesmo segundo Lima Vaz, Kojève, Hyppolite e Lacan.

PALAVRAS-CHAVE: Dialética. Hegel. Marxismo. Psicanálise. Política.

* Doutor em Filosofia pela UNICAMP. Professor do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Sergipe. Endereço eletrônico: magipa@bol.com.br. Avenida Adélia Franco, 2850 Bloco B- apto. 301. CEP 49048-010. Aracaju-SE.

UMA INTRODUÇÃO À *FENOMENOLOGIA DO ESPÍRITO* SEGUNDO LIMA VAZ

A célebre metáfora do senhor e do escravo, tão popularizada em nossa tradição ocidental, foi criada por Hegel, e utilizada por muitos pensadores no século XX. Ela aparece, em seu primeiro momento, na obra *Fenomenologia do espírito*. Desse modo, qualquer aproximação da metáfora em si ou do seu sentido, necessita de uma análise da obra e do contexto onde a mesma se insere. Assim sendo, nosso *fio condutor* nesse processo será, inicialmente, a apresentação de Henrique Cláudio de Lima Vaz à tradução brasileira de Paulo Meneses.

A *Fenomenologia do espírito* data de 1807. Hegel possui nessa época 37 anos. Trata-se de uma de suas principais obras, isto é, aquela que o consagra como filósofo por excelência e o insere nos melhores debates da época. Antes dela, o pensador alemão havia publicado apenas pequenos artigos e ensaios, demonstrando, em alguns deles, suas críticas a Kant, Fichte e Schelling. Seu intuito é partir da fenomenologia, isto é, do mundo das coisas que aparecem e nos são dadas para a formulação de um sistema da ciência. No seu entender, a filosofia é equivalente à ciência. Desse modo, o que se entende por fenomenologia e por espírito é a mesma coisa.

Diferentemente das muitas lições e cursos que Hegel deu e que, posteriormente, foram transformados em aulas, sua escrita aqui é bastante diferente. Seu texto revela uma espécie de caminho, isto é, estações ou estádios presentes na experiência do sujeito. O pensador alemão se depara com uma antiga questão filosófica que separa sujeito e objeto. Assim sendo, sua questão principal é como conciliar o indivíduo (que é também consciência e subjetividade) com o

mundo objetivo da ciência. Por isso, não sem propósito, o primeiro título que Hegel pensou em dar para a *Fenomenologia do espírito* foi *ciência da experiência da consciência*.

Há uma dupla face na *Fenomenologia*. A primeira é histórica, isto é, a ciência da experiência da consciência sempre ocorre numa determinada cultura e mesmo que ressaltemos a importância da subjetividade isso não pode ser negado. A segunda face é dialética, isto é, não se trata aqui de algo cronológico, mas sim de algo que obedece a uma lógica que conduz ao momento fundador da ciência, ou seja, ao saber absoluto. Esta seria a plena adequação da certeza do sujeito com a verdade do objeto.

Sem dúvida tais questões são complexas e existem há milênios na história da filosofia. Contudo, deve ficar claro que o intuito de Hegel aqui é especialmente responder à aporia da *Crítica da razão pura* de Kant. Nela, o pensador de Königsberg fazia distinção entre os fenômenos (que podemos conhecer) e a coisa em si (que não seríamos capazes de conhecer). Desse modo, ao colocar a perspectiva histórica e almejar uma reconciliação entre sujeito e objeto, o pensador de Berlim deseja superar aquilo que ele considerava como abstrações kantianas. Com efeito, Hegel recupera para o sujeito a condição de fenômeno, que Kant havia colocado nos objetos.

Dois fios podem nos guiar em nosso itinerário pela *Fenomenologia*. O primeiro deles reside nas figuras que traçam o caminho do sujeito para o saber. O segundo está nos momentos que, através da sua própria união e das experiências do sujeito, conduzem ao saber absoluto. Em outras palavras, a tentativa é igualar o racional ao real e o real ao racional, tal como defenderá Hegel buscando superar Kant.

A *Fenomenologia* possui três significações fundamentais. A primeira é filosófica, isto é, ela questiona o que significa para a consciência experimentar-se a si mesma e caminhar

rumo à ciência. Podemos notar aqui a clara oposição de Hegel ao posicionamento kantiano. A segunda significação é cultural, isto é, a consciência vive num determinado contexto e época. Já a terceira significação é histórica, ou seja, a consciência do indivíduo e da cultura caminham para uma ciência na história. Desse modo, somente a partir de tais cruzamentos é que podemos compreender a dialética do senhor e do escravo em Hegel.

O problema aqui colocado é como o sujeito (subjetivo) pode pensar o objeto (objetivo)? Como é possível submeter a verdade do objeto à verdade do sujeito? Somente com a resposta para tais questões é que, segundo Hegel, se pode chegar até um saber absoluto. Por isso é que os três primeiros capítulos da *Fenomenologia* partem do sujeito cognoscente em nível elementar. O primeiro tipo de conhecimento elucidado aqui é a *certeza sensível* que, posteriormente, caminha para algo denominado como *supra-sensível*. Por certeza sensível podemos entender aqui o conhecimento primeiro que a consciência faz do mundo, isto é, o conhecimento empírico. Tal conhecimento caminha para um conhecimento supra-sensível na medida em que tenta superar a física. Aparece aqui, sem dúvida alguma, uma ligação da filosofia hegeliana com a filosofia platônica. Contudo, Hegel mantém a verdade no plano da imanência e não procede como Platão, que a coloca na transcendência. O segundo tipo de conhecimento do sujeito é denominado por Hegel de *consciência de si*. Por consciência de si podemos compreender a consciência que ultrapassou a esfera do senso comum e do empírico e se descobre enquanto tal. Há aqui um movimento dialético, uma espécie de caminho que será melhor elucidado.

Diferentemente de Fichte e de Descartes, que preconizavam uma primazia do sujeito, quer seja na teoria do cogito, quer seja na teoria do eu=eu, Hegel tentará conciliar o mundo sensível (sentido por cada indivíduo) com o mundo da percepção (sentido pelo outro). Tal

coisa traria uma unidade da consciência consigo mesmo. A consciência de um objeto se daria sempre a partir de si e isso seria a mola propulsora do desejo e da vida. Um ponto de destaque na *Fenomenologia* é o desejo. No entender hegeliano, todo homem precisa conciliar sua vida natural com a história. Dessa junção de coisas nasce, segundo ele, a consciência de si. O eu que deseja realiza sempre uma duplicação da consciência de si. Trata-se de um processo de reconhecimento do outro. Para Hegel, a passagem para a ciência implica num avanço da consciência de si para o espírito. Assim sendo, é aqui que se insere a dialética do senhor e do escravo na obra hegeliana, isto é, na passagem da dialética do reconhecimento. Desse modo, a metáfora do senhor e do escravo não é sobre a origem natural do senhorio e da escravidão e nem um tratado sobre o estado de natureza ao modo hobbesiano. O problema aqui a ser investigado é como a consciência de si encontra a sua universalidade efetiva. Trata-se, portanto, da superação tanto das antigas leis da tribo como da lei da *pólis*.

A CONSCIÊNCIA DE SI: INDEPENDÊNCIA E DEPENDÊNCIA DA CONSCIÊNCIA DE SI – DOMINAÇÃO E ESCRAVIDÃO (*A FENOMENOLOGIA DO ESPÍRITO*)

No capítulo quarto da primeira parte da *Fenomenologia*, Hegel tratará da consciência de si num capítulo intitulado *a verdade da certeza de si mesmo*. O item *A* de tal capítulo intitula-se *independência e dependência da consciência de si – dominação e escravidão*. Tal parte se estende do parágrafo 178 ao parágrafo 196. Analisemos, portanto, a exposição:

178) Hegel afirma aqui a consciência de si como algo que é para si e para o outro. Surge aqui a idéia de duplicação e de momentos da consciência.

179) A consciência de si é dada por algo exterior. Hegel afirma aqui a sua dupla significação: a) ela se perde; b) ela suprassume o outro.

180) A consciência de si suprassume o outro, adquire sua essência e o assume para si, isto é, apropria-se dele. Sua essência torna-se a mesma do outro.

181) A consciência de si retorna a si. Liberta o outro ao trazê-lo para si.

182) As duas consciências firmam-se em separado e independentes. A primeira consciência possui o objeto diante de si.

183) Hegel afirma a necessidade do agir duplo.

184) A consciência de si firma-se como um meio termo. A ordem é: consciência - consciência de si - objeto. As duas consciências se reconhecem de fato quando se reconhecem reciprocamente.

185) Hegel afirma a extremidade dos opostos. Os extremos só reconhecem no outro aquilo que é comum a si.

186) A consciência de si surge primeiramente de forma negativa, isto é, com um outro negativo. Quando o outro se positiva, surgem dois indivíduos. Uma consciência ainda não é capaz de se reconhecer na outra.

187) Há um agir duplicado: o outro e si. A luta entre as duas consciências de si.

188) Ocorre um combate de vida e morte entre consciência e não-consciência.

189) A consciência de si imediata equivale a um eu simples. Segundo Hegel, tal coisa não se sustenta mais aqui. O senhor aparece aqui como a vida e o escravo como um ser para o outro, isto é, como coisa.

190) O senhor é para si. O escravo é um elo entre o senhor e o objeto do seu desejo, ou seja, ele é uma coisa, um gozo senhorial.

191) O agir do escravo é desprovido de essência. Trata-se de pura negação. Seu reconhecimento é unilateral e desigual, visto que somente ele reconhece o seu senhor.

192) A consciência sem essência do escravo se afirma como a verdade do seu senhor.

193) A consciência independente (do senhor) também se configura como consciência escrava.

194) A consciência escrava tem como consciência o seu senhor e teme pelo que ele pode lhe fazer.

195) O positivo: o escravo não tem um ser para si, mas encontra-se no trabalho. O trabalho é o seu desejo reprimido. O senhor entra em crise.

196) O negativo: o ser para si do escravo é o medo e a angústia (medo do opressor)

ALGUMAS INTERPRETAÇÕES DE HEGEL: KOJÈVE, HYPPOLITE E LACAN

Um dos mais importantes intérpretes do pensamento de Hegel no século XX foi, sem dúvida alguma, o russo Alexandre Kojève. Seus cursos sobre a filosofia hegeliana fizeram parte da história da filosofia francesa, visto que, após um período na Alemanha, o pensador por lá se instalou e estabeleceu sua carreira como professor. Para que se tenha uma idéia de sua importância, cabe lembrar que pensadores como Sartre, Merleau-Ponty e Lacan, dentre tantos outros, passaram por seus cursos nos anos 30 e 40.

Sua obra *Introdução à leitura de Hegel* é um texto imenso e destina-se notadamente à análise da *Fenomenologia do espírito*. Kojève, dentro da boa tradição estruturalista, divide toda a obra e busca interpretá-la. Desse modo, interessa-nos aqui, a sua visão acerca da metáfora do senhor e do escravo na referida obra. Tal como Hegel já notara, Kojève afirma que o senhor é a sua própria consciência de si, porém, a despeito disso, ele parece necessitar do escravo, que cumpre o papel de sua consciência:

Essa consciência é o escravo que, ao se identificar com sua vida animal, forma um todo com o mundo natural das coisas. Ao recusar-se a arriscar a vida numa luta de puro prestígio, ele não se eleva acima do animal. Considera-se como tal, e como tal é considerado pelo seu senhor. Mas o escravo, por sua vez, reconhece o senhor em sua dignidade e sua realidade humanas, e comporta-se de acordo. A certeza do senhor é, portanto, não puramente subjetiva e imediata, mas objetivada e mediatizada pelo reconhecimento do outro, do escravo. Enquanto o escravo continua sendo um Ser imediato, natural, bestial, o senhor - por sua luta - já é humano, mediatizado. Seu comportamento é, por conseguinte, mediatizado ou humano, tanto em relação às coisas quanto aos outros homens; esses outros que, para ele, não passam de escravos (Kojève, 2002, p. 21).

Com efeito, segundo o pensador russo, o escravo recusa o combate pela vida e prefere viver na dependência de seu senhor. Já o senhor possui os seus desejos e tenta permanentemente alcançá-los. Contudo, o curioso é que o senhor dependa de alguém a quem ele tem como escravo. O grilhão do escravo é o senhor. Nesse sentido, ele é negativo e intermediário, ou seja, ele faz o intermédio entre o senhor e o objeto do seu desejo. O seu trabalho promove o encontro do senhor com o seu objeto desejado.

O senhor vê num outro apenas o seu escravo e, o próprio escravo, se reconhece enquanto tal. Desse modo, o senhor é reconhecido, mas não reconhece. Sua contradição é ser reconhecido por quem ele não reconhece:

A relação do senhor e do escravo não é portanto um reconhecimento propriamente dito. Para melhor compreender, analisemos o ponto de vista do senhor. O senhor não é o único a se considerar como senhor. O escravo também o considera como tal. Logo, o senhor é reconhecido por alguém que ele não reconhece. E nisso está a insuficiência – e o caráter trágico – de sua situação. O senhor lutou e arriscou a vida pelo reconhecimento, mas só obteve um reconhecimento sem valor para si. Porque ele só pode ficar satisfeito com o reconhecimento por parte de alguém que ele reconhece como alguém digno de o reconhecer. A atitude do senhor é pois um impasse existencial (Ibid., p. 23).

A busca do senhor não é pela coisa, mas pela satisfação do seu desejo. Entretanto, nesse percurso, ela acaba por ser reconhecido por uma coisa. O que agora surge, como contradição, é que seu desejo não era tão livre quanto parecia: “Assim, no final das contas, seu desejo busca uma coisa e não – como parecia no início – um desejo (humano). O senhor se enganou. Depois da luta que fez dele senhor, ele não é o que quis ser ao travar a luta; homem reconhecido por outro homem” (Idem).

Desse modo, o senhor nunca estará satisfeito, enquanto o escravo pode se conformar com a sua situação. A verdade do senhor é, portanto, o escravo. Ele é reconhecido pelo número de escravos que possui e controla, mas depende deles para obter, inclusive, o seu sustento, uma vez que o mesmo é obtido através do labor do servo. Por isso, a história começa a se configurar aqui como uma história de escravos, isto é, aqueles que num primeiro momento se

sujeitam ao domínio do seu senhor e vivem nos limites da estreita animalidade, mas que também trabalham e transformam o mundo onde vivem. Tal suspeita será de importância capital para boa parte dos hegelianos de esquerda e, notadamente, para a articulação do pensamento de Karl Marx.

Segundo Kojève, Hegel deixa muito evidente que se a consciência servil do escravo se dissolver pode haver um reconhecimento na relação entre senhor e escravo, ou seja, ele forçaria o aparecimento de tal coisa. A relação entre o escravo e a natureza é mais saudável do que a relação do senhor com a natureza. O escravo tem consciência dela e dos seus limites diante dela. O senhor, ao abdicar dela e do trabalho de transformá-la, perde a sua noção do todo. Por isso, o escravo que domina a natureza pode também criar os meios adequados para se emancipar e alcançar a sua autonomia. Desse modo, Kojève, dentro da boa tradição marxista, mas também dentro da boa tradição existencialista, deixa evidente a importância do trabalho:

Só depois de haver produzido um objeto artificial é que o homem é real e objetivamente algo mais e diferente de um Ser natural; e é apenas nesse produto real e objetivamente mais e diferente de um Ser natural; e é apenas nesse produto real e objetivo que ele toma de fato consciência de sua realidade humana e subjetiva. Portanto, é pelo trabalho que o homem é um Ser sobre-natural real e consciente de uma realidade; ao trabalhar, ele é o Espírito encarnado, é um mundo histórico, é História objetivada (Ibid., p. 28).

O homem autônomo é aquele que se reconhece no seu trabalho, é aquele que passa pela angústia da morte, pela servidão e supera tudo isso:

O homem só atinge a autonomia verdadeira, a liberdade autêntica, depois de ter passado pela sujeição, depois de haver superado a angústia da morte pelo trabalho efetuado a serviço de outrem (que, para ele, encarna essa angústia). O trabalho libertador é pois necessariamente, à primeira vista, o trabalho forçado de um escravo que serve um senhor todo- poderoso, detentor do poder real (p. 29).

Com efeito, no entender de Kojève, o trabalho servil ainda é uma inconsciência de si que, na medida em que vai sendo superado, atinge a consciência de si, realizando sua efetiva liberdade:

Por isso, no final, todo trabalho servil realiza não a vontade do senhor, mas a – inconsciente, no início – do escravo, que – afinal – consegue vencer naquilo em que o senhor - necessariamente - fracassa. Portanto, a consciência inicialmente dependente, que serve e é servil, é que realiza e revela no fim de contas o ideal da consciência-de-si autônoma, e que é assim a sua verdade (p. 31).

Outro intérprete privilegiado da filosofia hegeliana foi o francês Jean Hyppolite. Seus comentários e seus cursos sobre a obra do pensador alemão, tal como os de Kojève, fizeram parte do cenário filosófico do século XX. Ele, tal como muito outros pensadores, também foi aluno do célebre mestre russo. Todavia, tal como deve proceder um bom discípulo, produziu uma obra de igual envergadura e importância. Trata-se da *Gênese e estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*.

Seu texto foi publicado em 1946 e, desde então, faz parte de qualquer boa bibliografia sobre Hegel. Seu intuito é analisar, de forma estrutural, toda a *Fenomenologia*. Desse modo, nosso interesse aqui é, tal como procedemos com Kojève, apenas apresentar alguns

aspectos da sua interpretação, notadamente aqueles concernentes à dialética do senhor e do escravo. O primeiro aspecto que Hyppolite revela de tal metáfora é sua notável beleza e importância política:

A exposição da dialética da dominação foi feita muitas vezes. É talvez a parte mais célebre da *Fenomenologia*, tanto pela beleza plástica do desenvolvimento quanto pela influência que pôde exercer sobre a filosofia política e social dos sucessores, em particular sobre Marx. Consiste, essencialmente, em mostrar que o senhor revela-se, em sua verdade, como o escravo do escravo e o escravo como senhor do senhor (Hyppolite, 1999, p. 187).

Hyppolite observa ainda que, em Hegel, falta o desenvolvimento adequado da metáfora política, fato que só será efetivamente complementado por Marx. Para ele, o pensador alemão atinge, em suas investigações, apenas o reino do espírito, mas não alcança as maiores discussões. O escravo, por exemplo, é escravo por rejeitar o combate com a vida. Sua sujeição ao senhor é apenas uma parte do processo. Seu primeiro momento de submissão se dá em relação à vida: “Com efeito, o escravo não é propriamente escravo do senhor, mas da vida; é escravo porque recuou diante da morte, preferiu a servidão à liberdade na morte, portanto é menos escravo do senhor do que da vida” (Hyppolite, 1999, p. 188).

Os momentos da consciência servil, segundo Hyppolite são: medo, serviço e trabalho. No medo, o escravo possui um senhor exterior e um senhor interior em si. Na angústia, ele começa a superar o medo e a dominar a natureza. No trabalho, ele empreende a construção do mundo.

A metáfora do senhor e do escravo faz parte, tal como notou Vaz, da história da filosofia ocidental (1981). Entretanto, além da mesma ter sido profundamente importante para o posicionamento marxista, cabe notar o quanto ela foi preciosa para a corrente psicanalítica. Seria um esforço digno de Hércules demonstrar toda a sua relevância dentro de tal tradição. Por isso, apenas para que tenhamos uma vaga idéia de tal coisa, propomos aqui analisar, em curtas passagens bastante específicas da obra de Lacan, a saber, o *Seminário 10 – A angústia* como ocorre tal afinidade.

Lacan, tal como já notamos aqui participou dos cursos de Kojève e possuía um vivo interesse pela filosofia de Hegel, especialmente por sua construção da consciência na *Fenomenologia do espírito*. Entretanto, sua principal diferença para com pensador alemão se dá exatamente na exploração da temática do desejo fato que, segundo ele, foi pouco explorado pela filosofia hegeliana:

Com certeza, se existe alguém que não é injusto quanto ao se introduziu a *Fenomenologia do espírito*, sou eu mesmo. Mas se há um ponto em que é importante assinalar o progresso, para empregar esse termo – eu gostaria ainda mais de dizer ‘o salto’ -, que nos caracteriza em relação a Hegel, é justamente o que concerne a função do desejo (Lacan, 2005, p. 32).

No entender de Lacan, Hegel possui uma importância capital para a psicanálise e para o entendimento do outro. Por isso, o pensador francês dedicou alguns de seus estudos e empregou boa parte do seu tempo na obra do pensador de Berlim. Para compreender o que Lacan aponta como desejo, deve-se primeiramente compreender a relação do desejo com outro. Segundo ele, “no que concerne à dependência de meu desejo em relação ao desejante que é o

Outro, lido com o Outro, da maneira mais segura e mais articulada como consciência. O Outro é aquele que me vê” (Idem).

Hegel aponta, segundo Lacan, que todo desejante deseja, na verdade, um reconhecimento de um outro. O psicanalista francês constituirá diversas fórmulas, que não nos cabe comentar aqui, analisando tal questão e construindo, a partir desse ponto, boa parte de sua explicação. Seu interesse é aqui marcadamente existencial. Seu tema é angústia. Por isso, para ele, há uma crítica que se deve fazer ao texto hegeliano e, talvez, a algumas interpretações dele. Ele carece de uma análise mais precisa da angustia:

Já lhes apontei várias vezes a perversão que resulta e que vai muito longe, inclusive no campo político, de todo esse ponto de partida da *Fenomenologia do espírito* que se senta com demasiada estreiteza no imaginário. É muito bonito dizer que a servidão do escravo é prenhe de todo o futuro e leva ao saber absoluto, mas, politicamente, isso significa que, até o fim dos tempos, o escravo permanecerá escravo. De vez em quando, é preciso botar a boca no trombone (Ibid., p. 34).

Por isso é que, de forma proposital, Lacan ressalta a importância de Kierkegaard na compreensão da angústia: “A verdade da formulação hegeliana, quem a dá é Kierkegaard” (p. 35). O que parece diferenciar o desejo em Hegel e em Lacan, é que o primeiro desejo (aquele do senhor) parece cometer um erro naquilo que deseja, mas não parece estar inconsciente daquilo que quer. Lacan aponta a capacidade de desejarmos inconscientemente, por isso passa por Hegel, mas vai adiante dos seus escritos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O objetivo de nossa exposição não foi, em momento algum, dar uma palavra definitiva ou acabada sobre a célebre metáfora do senhor e do escravo cunhada por Hegel. Nosso intuito foi apenas mostrar como tal temática se insere no todo da *Fenomenologia*, como o próprio autor tenta demonstrá-la dialeticamente na obra e como alguns de seus intérpretes se posicionam diante dela. Se tal intento foi realizado, esse esforço não foi em vão e, quem sabe, ele possa estimular e provocar, no melhor sentido desta palavra, melhores e mais fecundos estudos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do espírito – parte I*. Petrópolis: Vozes, 1992.

HYPPOLITE, Jean. *Gênese e estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*. São Paulo: Discurso Editorial, 1999.

KOJÈVE, Alexandre. *Introdução à leitura de Hegel*. Rio de Janeiro: Contraponto/EdUERJ, 2002.

LACAN, Jacques. (1962) *Seminário 10 – A angústia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. O senhor e o escravo: uma parábola da filosofia ocidental. *Síntese*, p. 07-29, n.21, jan./abr. 1981.

**THE DIALECTIC OF LORD AND SLAVE IN HEGEL AND ITS IMPACT ON
MARXISM AND LACANIAN PSYCHOANALYSIS**

ABSTRACT: The aim of this article is analyses the dialetics of the lord and the slave second Hegel and his repercussion in the marxism and psychoanalysis. For this objective the thematic will be limited to analyses a little portion of *Phenomenology of Mind* where will be affirmed this thesis and his interpretation second Lima Vaz, Kojève, Hyppolite and Lacan.

KEY WORDS: Dialectics. Hegel. Marxism. Psychoanalysis. Politics.

**LA DIALECTIQUE DU MAÎTRE ET L'ESCLAVE DE HEGEL ET DE SON IMPACT
SUR LE MARXISME ET LA PSYCHANALYSE LACANIENNE**

RESUMÉ: Le but de ce papier est d'analyser la dialectique du maître et l'esclave de Hegel et de son impact sur le marxisme et la psychanalyse. Pour parvenir à cette fin, le thème sera limitée à l'analyse d'une petite portion de la *Phénoménologie de l'Esprit*, qui stipule que cette idée, et l'interprétation de la seconde Vaz Lima, Kojève, Hyppolite et Lacan.

MOTS-CLÉS: Dialectique. Hegel. Marxisme. Psychanalyse. Politique.

Recebido em 13/01/2010

Aprovado em 03/05/2010

© 2010 *Psicanálise & Barroco em revista*
Núcleo de Estudos e Pesquisa em Subjetividade e Cultura/CNPq – UFJF.
www.psicanaliseebarroco.pro.br
Programa de Pós-Graduação em Memória Social – UNIRIO.
Memória, Subjetividade e Criação.
www.memoriasocial.pro.br/proposta-area.php

revista@psicanaliseebarroco.pro.br

www.psicanaliseebarroco.pro.br/revista

OS ENIGMAS DO DIZER POÉTICO DE FLORBELA ESPANCA¹

*Eliana Luiza Santos Barros**

RESUMO:

O trabalho mostra a interseção da psicanálise com a literatura. Freud nos indicou que os poetas antecipam os psicanalistas e Lacan reforça que a poesia produz testemunhos do inconsciente. Neste sentido, a obra de Florbela Espanca aponta para o real denunciando os enigmas da existência. Sob a luz dos conceitos freudianos que privilegiam a idéia de conflito pulsional, a escrita de Florbela remete a uma desordem entre forças construtivas e destrutivas versando sobre a vida e a morte, a dor e o amor.

PALAVRAS-CHAVE: Psicanálise. Literatura. Dor. Amor. Vida. Morte.

¹ Trabalho apresentado no V Congresso Nacional de Psicanálise da UFC/ XIV Encontro de Psicanálise da UFC - A letra, o olhar e a voz. 28, 29 e 30 de Maio de 2009.

* Psicóloga Clínica, Psicanalista em formação associada ao Corpo Freudiano Escola de Psicanálise Seção Rio de Janeiro - End. Consultório: Av. das Américas, 3500. Sala 321, Bl. Toronto 3000. Barra da Tijuca CEP: 22631-003 - Tels.: 21 9228-1993/21 3936-8050 - elianaluiza@globo.com

Freud descobriu o inconsciente como uma dimensão de nossa alma e, a partir daí, Lacan concebeu o homem como um sujeito dividido. Freud sempre considerou a obra de arte um palco de investigação do inconsciente: qualquer caminho que o psicanalista escolha, o poeta já passou por ele antes. Daí a proximidade entre a psicanálise e a poesia, pois ambas se ancoram na força da palavra. Lacan acrescenta inclusive que a poesia é um dos testemunhos do inconsciente. Em *Poemas*, Florbela diz:

Só quem embala no peito
Dores amargas e secretas
É que em noites de luar
Pode entender os poetas.

E se um dia hei de ser pó, cinza e nada
Que seja a minha noite uma alvorada,
Que me saiba perder... para me encontrar...
(Dal Farra, 1996, p. 232)

A obra poética de Florbela nos remete para as mazelas do sujeito dividido: a dor de existir, o amor, a vida e a morte. Em seu livro *Amor Ódio & Ignorância*, Nadiá coloca:

Em todo escrito que não reproduz os sentidos correntes e congelados pelo código de uma língua podem ser rastreados pedaços de um sujeito evanescente. Serão encontradas coisas que se gostaria de dizer ou esquecer, promessas de um sonho de amor, tristezas de amores infelizes, desejos adormecidos e inconfessados, fantasmas que causam horror. Enfim, uma multiplicidade de situações dramáticas e de ditos que marcam o limite trágico da existência do homem no mundo (Ferreira, 2005, p. 210).

O amor é um dos temas constantes na obra de Florbela. “Passei a vida a amar e a esquecer.../ Um sol a apagar-se e outro a acender. /E este amor que assim me vai fugindo/ É

igual a outro amor que vai surgindo” (Dal Farra, 1996, p. 30). Marco Antonio diz: “O amor visa produzir sentido para fazer face à *falta de sentido radical* inerente ao regime do real originário”(Jorge, 2002, p. 146). O amor é uma invenção do humano em uma tentativa de fazer suplência à falta estrutural do sujeito, mas sabemos que o amor, na sua função de velar a falta, fracassa. O amor visa o ser, visa à suposição de que há no outro um saber. Talvez seja essa busca constante que Florbela nos aponta em sua obra.

Freud, no texto *Sobre o Narcisismo: uma introdução* (1914) destaca duas formas de escolha de objeto amoroso: narcísica e anaclítica ou de ligação. Na escolha narcísica, ama-se o que se é, o que se foi, o que se gostaria de ser ou o que é tomado como parte de si mesmo. Na escolha anaclítica, ama-se a mulher que alimenta ou o homem que protege.

Lacan nos ensina que o amor como sentimento da paixão, caracteriza-se pela predominância do imaginário e pela exigência de “querer ser amado”. O amor cobra reciprocidade: “Dize-me, Amor como te sou querida, Conta-me a glória do teu sonho eleito, Aninha-me a sorrir junto ao teu peito. Arranca-me dos pântanos da vida” (Dal Farra, 1996, p.107). Florbela, em seus poemas, decanta o amor, como o que vem em suplência a alguma coisa da ordem do real. Mas uma suplência que pudesse completar a sua alma irrequieta. Ou seja: um amor que denega a castração. Ela diz no poema, “*Ambiciosa*”: “O amor dum homem?/[...]Quando eu sonho o amor dum Deus!” (Ibid., p. 234). Estamos diante da fantasia de completude, apresentada na fala de Aristófanes, em *O Banquete*, de Platão: o amor é o que de dois se faz um. Ou seja: o amor se associa a promessa de plenitude. No poema, *Amar*, Florbela diz:

Eu quero amar, amar perdidamente!

Amar só por amar: Aqui... além..

Mais tarde

Este e Aquele, o outro e toda a gente...
Amar! Amar! E não amar ninguém!
(Ibid., p.232)

Florbela aponta de forma peculiar para o indizível. Mas para ela, o indizível, como marca do real, é sinônimo de sofrimento e de ânsia do absoluto. “Para onde vai a alma que morreu?/Queria encontrar Deus! Tanto o procuro!/[...]Quem sabe se este anseio de eternidade,/A tropeçar na sombra, é a Verdade,/É já a mão de Deus que me acalenta?” (Ibid., p. 95). A ânsia de infinito, de algo inalcançável, é um elemento constante nos versos de Florbela.

Em suas poesias, aparecem questões que remetem para o desamparo fundamental, as perdas, a falta, enfim, a um vazio estrutural. A palavra poesia vem do grego *poíesis* que significa “ação de fazer alguma coisa”. A palavra poeta vem do grego *poietes* que significa “aquele que faz”. Florbela buscou fazer algo com sua dor de existir. Seu ato poético revela algo do real, que é da ordem do impossível de suportar. “Passo triste na vida e triste sou/ Um pobre a quem jamais quiseram bem!” (p. 123). Sua escrita é marcada pela repetição de temas de sofrimento, congregando desejo de felicidade e plenitude que só poderão ser alcançados no absoluto. Florbela, em suas poesias, evoca Eros e Tântatos. Seus versos giram em torno do enigma da existência, compondo-se em torno de um desconhecimento de si mesmo, que assombra o sujeito: Quem sou eu? “Sei lá quem sou?! Sei lá! Cumprindo os fados, /Num mundo de maldades e pecados,/ Sou mais um mau, sou mais um pecador” (p. 253).

A dor de existir se associa à estrutura de falta do objeto do desejo, colocando em cena o objeto *a*, “que dá ao real seu verdadeiro estatuto: o objeto *a* é o objeto faltoso por

excelência e, por conseguinte, na medida em que o desejo mantém uma relação estrita com a falta, o objeto *a* é o objeto causa do desejo.” (Jorge, 2005, p. 96).

Então, o objeto *a*, como objeto causa do desejo, aponta para a impossibilidade de completude pela via do amor. Quando esse objeto *a* é revestido de brilho fálico, ele se transforma em agalma. E, como tal, seria o objeto que completaria o sujeito, seria a outra metade, a alma gêmea. O objeto que não há remete para o objeto para sempre perdido. A escrita é uma das formas de contornar o vazio deixado pelo objeto que, sem ter existido, é tomado como perdido para sempre.

Florbela, no poema “*Sem remédio*”, dá testemunho de sua dor diante do vazio:

Aqueles que me têm muito amor
Não sabem o que eu sinto e o que sou
Não sabem que passou, um dia, a Dor,
À minha porta e, nesse dia, entrou.

[...] Sinto os passos da Dor, essa cadência
Que é já tortura infinda, que é demência!
Que é já vontade doida de gritar!
(Dal Farra, 1996, p. 158)

Florbela chegou a engravidar, fez dois abortos e não pode ter filhos. Desta dor ela fala em seu poema “Filhos”, que se encerra assim: “Filhos! Na su ’alma casta, a nossa revive[...]/ Eu sofro pelas saudades /Dos Filhos que nunca tive” (Ibid., p. 68). A impossibilidade de ter filhos parece ser uma de suas grandes tristezas. Será que podemos pensar num processo de melancolização de Florbela também a partir destes abortos? A mulher é dividida entre a mãe e a mulher, entre o homem e o filho. O aborto pode trazer sentimentos de perda causando uma dor psíquica intensa. O que muitas vezes decorre deste ato é uma angústia devastadora, podendo causar vivências perturbadoras e traumatizantes com

profundas repercussões emocionais. O aborto pode ser considerado como um tipo particular de luto, pois há uma perda do objeto, refletida, concretamente, no corpo. Observa-se, através da escuta clínica de pacientes que sofreram o processo ou trauma do aborto, seja espontâneo ou provocado, a vivência de um sofrimento e de uma culpa que muitas vezes podem paralisar a vida do sujeito, se apresentando como um dilaceramento da alma, mergulhando o eu no desespero. “Na vida nada tenho e nada sou;/Eu ando a mendigar pelas estradas[...]/No silêncio das noites estreladas / Caminho, sem saber pra onde vou!” (p. 75).

Freud nos adverte, em *Luto e Melancolia* (1915), que o melancólico mostra o que está ausente no luto, uma diminuição extraordinária de sua auto-estima, um empobrecimento de seu ego. No luto, é o mundo que se torna pobre e vazio; na melancolia, é o próprio ego. Florbela escreve no poema Eu... “Sou a crucificada... a dolorida... Sombra de névoa tênue e esvaecida, E que o destino amargo, triste e forte, Impele brutalmente para a morte! Alma de luto sempre incompreendida!... Sou a que chora sem saber porquê...” (p. 133). Na melancolia há um empobrecimento do eu do sujeito ocorrendo uma identificação do eu com o objeto perdido e não há clareza sobre o que realmente foi perdido. “Espera...espera...ó minha sombra amada...Vê que para além de mim já não há nada.” (p. 84). Esta sombra que Florbela tanto se refere seria “A sombra do objeto que recai sobre o eu”? Como nos diz Freud? Florbela diz: “Sombra da tua sombra, doce e calma, Sou a grande quimera da tua alma E, sem viver, ando a viver contigo” (p.133). Nesses versos, Florbela parece estar à sombra, incorporando o objeto perdido, na tentativa de fazê-lo perdurar. “Ah, cinzas mortas! ah, luz que se apaga!/Vou sendo, em ti, agora, a sombra vaga/ D’alguém que dobra a curva duma estrada” (p. 49). Na melancolia haveria uma introjeção do objeto (Freud, 1921, p. 119) e uma cruel auto depreciação do eu, combinada com uma inexorável autocrítica e autocensuras, em que o sujeito se coloca no lugar de dejetivo, por achar que não vale nada se

perde junto com o objeto. Florbela aponta para uma posição subjetiva de desmerecimento e auto-acusação. Sua escrita alude para certa precariedade da estrutura do eu, um eu esvaziado.

Como nos ensina Freud, o sujeito se identifica com o objeto e a libido se escoia com o objeto perdido, reduzindo o sujeito à pura pulsão de morte, numa posição de miserabilidade da vida. A subjetividade e o eu se perdem no objeto perdido. No texto *O Ego e o Id*, (1923), Freud diz, literalmente, que na melancolia há uma defusão das pulsões e um escoamento da libido, fazendo com que o sujeito se torne, essencialmente, pulsão de morte. Segundo o entendimento de Nadiá, a pulsão de morte visa ao aniquilamento do significante. Há duas vias para a pulsão de morte: nascer de novo, totalmente impossível ou a sublimação pela via da criação. Florbela passou a vida a se torturar com o amor e a morte:

O meu mundo não é como o dos outros, quero demais, exijo demais; há em mim uma sede de infinito, uma angústia constante que eu nem mesma compreendo, pois estou longe de ser uma pessimista; sou antes uma exaltada com uma alma intensa, violenta, atormentada, uma alma que não se sente bem onde está, que tem saudade... sei lá de quê! (Dal Farra, 1996, p. 09).

A melancolia que se delinea nos textos de Florbela apresenta-se com vários matizes e disfarces. Seus escritos trazem à baila perdas, mas há também uma confirmação da vida, uma vez que ela se refere insistentemente ao amor. Apresenta em seus textos um cruzamento das pulsões de vida e de morte. As pulsões de vida e a pulsão de morte comparecem sempre fusionadas de modo que não se percebe a presença silenciosa da pulsão de morte, subjacente aos processos ruidosos da primeira. Além das pulsões de vida, Freud postulou a pulsão de morte (1920) cujo objetivo é reduzir toda e qualquer tensão a um ponto zero. A pulsão de morte, que é tanto primitiva quanto conservadora, aponta a inércia e é distinta das pulsões de vida. As pulsões de vida, formada pelas pulsões sexuais e pelas

pulsões de autoconservação também são conservadoras, mas trabalham no sentido de reorganizar aquilo que as pulsões destrutivas desatam. O psiquismo, regido pelo princípio do prazer, está submetido a algo que escapa e que impele o sujeito a repetir através de um processo inconsciente, levando-o a se colocar em situações dolorosas. É através da análise de fenômenos que indicam uma repetição agindo insistentemente, que Freud se vê levado a conceber a pulsão de morte. Freud conclui: “Mesmo sob a dominância do princípio de prazer, há maneiras e meios suficientes para tornar o que em si mesmo é desagradável num tema a ser rememorado e elaborado na mente” (1920, p. 28).

Tudo cai! Tudo tomba! Derrocada
Pavorosa! Não sei onde era dantes
Meu solar, meus palácios, meus mirantes!
Não sei de nada Deus não sei de nada!

Passa em tropel febril a cavalgada
Das paixões e loucuras triunfantes!
Rasgam-se as sedas, quebram-se os diamantes!
Não tenho nada, Deus não tenho nada!

Pesadelos de insônia ébrios de anseio,
Loucura a esboçar-e, a anoitecer
Cada vez mais as trevas do meu seio!

Ó pavoroso mal de ser sozinha!
Ó pavoroso e atroz mal de trazer
Tantas almas dentro da minha!...
(Espanca, 2007, p. 09)

Na criação literária de Florbela o que se evidencia é a maneira como ela conjuga amor e morte. Em seu texto há um embate entre essas duas forças conflitivas. Em alguns momentos, sua produção criativa emerge totalmente a favor da vida. “Mas eu sou a manhã: apago estrelas!/Hás de ver-me, beijar-me em todas elas,/Mesmo na boca da que for mais linda! E quando a derradeira, enfim vier,/Nesse corpo vibrante de mulher/ Será o meu que hás de encontrar ainda...” (Dal Farra, 1996, p. 74). Neste outro soneto ela proclama a

busca constante pelo amor “Onde estás ó meu amor,/Que te não vejo apar’cer?/Para que quero eu os olhos/Se não servem pra te ver?” (p. 32).

Há produções em que, no entanto, aparece uma imobilidade que está além do principio do prazer, apontando para um gozo. No seminário sobre a angústia, Lacan nos ensina que “Só o amor permite ao gozo condescender ao desejo” (2005, p. 197). O que nos parece é que o amor não foi suficiente para resgatar Florbela do gozo mortífero. Seu texto parece nutrir-se do biográfico apontando para algo confessional. “[...]Não tenho nada, Deus, não tenho nada!/[...]Ó Pavoroso mal de ser sozinha!” (Espanca, 2008, p. 145). Ela parece estar a beira de um abismo, num sofrimento incessante. “Cheguei a meio da vida já cansada/De tanto caminhar!Já me perdi!/[...]Sou neste mundo imenso a exilada./[...]Se eu sempre fui assim este mar morto, /Mar sem marés , sem vagas e sem porto/Onde velas de sonhos se rasgaram.” (Dal Farra, 1996, p. 29). Parece que seus empenhos de amor se frustraram, mas ela continua sondando o indefinível do amor, este mistério que não pode ser esclarecido pela razão. O universo do amor é paradoxal, coexistindo elementos contrários. Um encontro entre céu e inferno, alegria e dor, vida e morte, como ela nos mostra em sua obra.

A dor faz com que a homeostase do aparelho psíquico e o principio de prazer sejam suprimidos. O principio do prazer é um dos dois princípios que, de acordo com Freud dirige o funcionamento mental. A atividade psíquica no seu conjunto tem por objetivo evitar o desprazer e proporcionar o prazer. Freud desenvolverá a importância da dor na economia psíquica em seu artigo de 1924 sobre “O problema econômico do masoquismo”, no qual realçará a disposição masoquista como algo marcante na vida pulsional. No soneto *Impossível*, Florbela confessa: “[...] A minha dor não cabe Nos cem milhões de versos que eu fizera!” (Dal Farra, 1996, p.162).

Freud, no texto *Mal Estar na Civilização* (1930), fala das três fontes inevitáveis do sofrimento humano: o processo de envelhecimento e morte do corpo; os

fenômenos da natureza, tais como terremoto, furacão, tempestades etc.; e os vínculos entre os seres humanos. Florbela foi incompreendida “[...] Até hoje não há ninguém que de mim se tenha aproximado que não me tenha feito mal” (Espanca, 2008, p. 09).

Através de biografias, sabemos que Florbela sentia-se excluída por seus pares e pela sociedade de sua época: censurada; vítima do preconceito que imperava naquele momento histórico contra a mulher; sofreu críticas virulentas a sua obra. “Minh’alma é a Princesa Desalento, Como um poeta lhe chamou, um dia. É revoltada, trágica, sombria, Como galopes infernais de vento!” (p. 48).

Maria Lucia Del Farra, uma de suas biógrafas, diz que Florbela, em alusão direta a Inês de Castro, só se tornou rainha depois de morta. Foi preciso morrer para receber o que tanto desejou em vida: o reconhecimento de sua obra poética. “Rasga esses meus versos que eu te fiz, Amor! Deita-os ao nada, ao pó, ao esquecimento, Que as cinzas os cubra, que os arraste o vento” (p.138). Ainda em seu auto-retrato ela mostra a insatisfação de não ser compreendida: “O meu talento! De que me tem servido? Não trouxe nunca as minhas mãos vazias a mais pequena esmola do destino.../Talvez culpa minha, talvez...” (Dal Farra, 1996, p. 9).

Florbela D’Alma da Conceição Espanca, filha de mãe solteira, nasceu em 1894, em Vila Viçosa (Alentejo), na casa de sua mãe Antônia da Conceição Lobo, criada de servir – como se dizia na época. O pai, João Maria Espanca casado com Mariana do Carmo Ingleza, providenciará para que a esposa se torne madrinha de batismo da filha. Embora em seu registro de nascimento conste ser “filha ilegítima de pai incógnito” ela será criada pelo pai e pela madrasta, desde seu nascimento. O mesmo acontece com seu único irmão de sangue, Apeles Demóstenes da Rocha Espanca. Apeles nasce em 10 de Março de 1897, sendo também filho de Antônia, a mãe de Florbela que o pai novamente procurou para ter outro filho. Só que, ao contrário de Florbela, este vive com a mãe até aos quatro anos, quando esta

vai para Évora e o pequeno passa a viver com os Espanca. Pouco depois, Antônia falece, e Florbela a partir de então passa a ter com o irmão uma relação de proteção, talvez buscando preencher o lugar da mãe.

Seu pai, republicano ferrenho, introduz em Portugal o cinema e, também, era um apaixonado por fotografia. Florbela em muitos momentos serviu-lhe de modelo. Somente dezenove anos após a sua morte, na época da inauguração de seu busto em Évora, por insistência de um grupo de florbelianos, o pai a reconheceu como filha no registro.

Florbela casou-se três vezes, numa época em que o divórcio ainda era raramente praticado. Nunca teve filhos, fez dois abortos. Iniciou o curso de Direito, estudando por três anos sem, contudo concluí-lo. Foi uma das grandes figuras da primeira década da literatura portuguesa do século XX. A poesia foi um dos recursos para lidar com seus males, suas dores e seus amores. Lacan afirma que: “Uma escrita é, portanto, um dizer que dá suporte ao pensamento.” (2007, p. 140) Florbela, diante do desamparo, tentou reinventar a vida através de sua escrita. A dor foi mola propulsora dessa escrita. Tecendo com as palavras, ela borda fios que não costuram o vazio, mas retratam o amor, a vida, a morte, a dor e o sofrimento.

Freud em *Escritores criativos e devaneios* (1908), afirma que os temas escolhidos pelo escritor estão diretamente ligados aos seus devaneios. Nesse sentido, poder-se-ia dizer que a obra literária seria um modo infantil de brincar e de fantasiar. Florbela, aos oito anos, fez seu primeiro poema, intitulado *Vida e Morte*: “O que é a vida e a morte/Aquella infernal inimiga /A vida é o sorriso/E a morte da vida a guarida /A morte tem os desgostos/ A vida tem os felises /A cova tem as tristezas/ I a vida tem as raízes”.² Desde muito cedo buscou definir e indagar o que é a vida e a morte. Os paradoxos que ligam a vida e a morte serão os temas de sua poesia.

² Para uma breve biografia da autora, ver o sítio:
http://www.citi.pt/cultura/literatura/poesia/florbela_espanca/biografia.html

Após a morte do irmão, Apeles, cujo hidroavião que pilotava caiu no Tejo, a vida de Florbela se dilacera. Em 1927, mesmo ano da morte do único e tão amado irmão, ela escreve *As máscaras do destino*, com a seguinte dedicatória: “*A meu irmão, ao meu querido Morto*”³. Os textos deste livro têm como tema a morte, numa tentativa de elaborar o luto pela perda do irmão. Freud nos ensina que, no trabalho do luto, toda atividade mental está voltada para o objeto perdido (Freud, 1915). De todas as suas dores, possivelmente esta foi a mais intensa, o que atestam as suas palavras:

É verdade, meu pai, o nosso rapaz, o nosso querido pequenino, morreu. Parece um pesadelo mas não é. Morreu. Parece que morreu tudo, que ele não deixou cá nada ficar, parece que levou tudo. A gente é muito forte, já que não endoidece nem morre depois dum pavor assim. Eu cá estou ainda, vivo, ando, falo, depois das horas de martírio como não pode haver outras neste mundo.

(Guedes apud Bellodi, 2005, p. 13)

A dor e a perda sempre atormentaram Florbela. A dor é o último afeto, é o que resta antes da loucura e da morte, é um estremecimento derradeiro que confirma a vida. Sobre a dor da perda Nasio argumenta:

Sabemos que esse estado de dor extrema, mistura de esvaziamento do eu e de contração em uma imagem – lembrança, é a expressão de uma defesa, de um estremecimento de vida. Também sabemos que essa dor é a última muralha contra a loucura. No registro dos sentimentos humanos, a dor psíquica é efetivamente o derradeiro afeto, a última críspação do eu desesperado, que se retrai para não naufragar no nada (Nasio, 1997, p. 12).

³ Este livro é dedicado integralmente ao irmão. Todos os textos são permeados pelo tom fúnebre e com temas de morte.

A dor acontece quando há um deslocamento maciço e súbito de energia. Assim o desinvestimento do eu e da imagem dói. O esvaziamento e esgotamento inesperado do eu é um fenômeno doloroso.

Aos 36 anos, Florbela, no ano de 1930, se suicida, tomando doses excessivas de medicamentos. Ela se mata no dia do seu aniversário e finda seu diário com a frase singular: “e não haver gestos novos nem palavras novas!”⁴.

Ela se utilizou da escrita para circunscrever o real, este impossível de simbolizar e que nos remete ao traumático e ao inassimilável. Freud, no texto de 1920, *Além do princípio do Prazer*, fala da tendência do aparelho psíquico para reduzir as tensões internas a um ponto zero, aproximando-se do princípio de Nirvana. Sabemos que o gozo é um conceito lacaniano, elaborado a partir do conceito freudiano de pulsão de morte. Para Lacan (2008, p. 260), o gozo corresponde ao que Freud chamava de para além do princípio do prazer e se articula com o real. Lacan também ressalta a força criadora da pulsão de morte, como “vontade de criação a partir de nada, vontade de recomeçar”. Para ele, toda obra de arte que aponta para o real é sublimação. A dor para Florbela é estímulo e elã para criação literária. “A minha dor é um convento ideal...” (Dal Farra, 1996, p. 138). De acordo com Maria Lucia, Florbela fala da dor como um santuário de beleza dolorosa. “Há como que um comprazimento voluptuoso na dor, há nela uma estranha beleza, um insólito brilho e uma bizarra cor, uma ambiência mística, hierática, convulsiva, sofisticada, misteriosa” (Quinet, 2002, p. 303).

A escrita nem sempre é remédio, pois não barra integralmente as pulsões destrutivas, portanto pode se fazer poesia até a morte, pulsando a força da letra. A escrita ordena o pensamento, barra o gozo, mas não cura. “Morte, minha Senhora Dona Morte, Tão bom que deve ser o teu abraço! Lânguido e doce como um doce laço E como uma raiz, sereno

⁴ Essa frase encerra seu diário em 2 de Dezembro, segundo informa Maria Lucia Del Farra em seu livro *Poemas Florbela Espanca* (1996).

e forte. Não há mal que não sare ou não conforte... Dona Morte dos dedos de veludo...” (Dal Farra, 1996, p. 147).

A obra de Florbela aponta para o real indizível, conjugando gozo e morte. Os enigmas que velam o gozo e a morte são os enigmas do real. Diante desses enigmas, Florbela lança-se freneticamente a procura do amor, que a leva ao encontro da morte. O amor não foi suficiente para defendê-la da pulsão de morte. “E há cem anos que eu era nova e linda!... E a minha boca morta grita ainda: Porque chegaste tarde, ó meu Amor?!...” (p. 186)

E termino com o poema “Deixai entrar a morte” onde Florbela emprega uma linguagem para falar do inominável da morte da qual ela parece estar impregnada.

Deixai entrar a morte, a iluminada,
A que vem para mim, pra me levar,
Abri todas as portas par em par
Como asas a bater em revoada.

Que sou eu neste mundo? A deserdada,
A que prendeu nas mãos todo o luar,
A vida inteira, o sonho, a terra, o mar,
E que, ao abri-las não encontrou nada!

Ó Mãe! Ó minha Mãe, pra que nasceste?
Entre agonias e em dores tamanhas
Pra que foi, dize lá, que me trouxeste

Dentro de ti?...pra que eu tivesse sido
Somente o fruto das entranhas
Dum lírio que em má hora foi nascido!...
(Dal Farra, 1996, p. 300)

REFERÊNCIAS

BELLODI, Zina C. *Melhores Poemas/Florbela Espanca*. São Paulo: Global Editora, 2005.

Biografia. *Florbela Espanca*. CITI – Centro de Investigação para tecnologias interactivas. Disponível em: <http://www.citi.pt/cultura/literatura/poesia/florbela_espanca/biografia.html> Acesso em: 14 abr. 2009.

DAL FARRA, M. L. *Poemas. Florbela Espanca*. Estudo Introdutório, organização e notas de Maria Lucia – São Paulo: Martins Fontes, 1996.

DAL FARRA, M. L. *A Margem dum soneto/O resto é perfume: Florbela Espanca*: Posfácio e fixação do texto. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2007.

ESPANCA, Florbela. *As Máscaras do Destino*. São Paulo: Aquariana, 2003.

_____. *Poesia de Florbela Espanca v.1/v.2* Porto Alegre: L&PM, 2008.

FERREIRA, Nadiá Paulo. *A teoria do amor*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004.

_____. *Amor, Ódio & Ignorância*. Rio de Janeiro: Rios Ambiciosos Livraria e Editora/Contra Capa Livraria/Corpo Freudiano do Rio de Janeiro, 2005.

FREUD, Sigmund. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund*. Rio de Janeiro: Imago, 1969.

FREUD, S. (1914). *Sobre o narcisismo: uma introdução*. vol. XIV.

_____. (1917 [1915]) *Luto e melancolia*. vol. XIV.

_____. (1929-30). *O mal-estar na civilização*. vol. XXI.

_____. (1907-08). *Escritores criativos e Devaneios*. vol. XXI.

_____. (1923) *O Ego e o Id*. vol. XIX.

_____. (1921). *Psicologia de Grupo e Análise do Ego*. vol. XVII.

JORGE, M. A. C. *Fundamentos da Psicanálise de Freud a Lacan, vol. 1: as bases conceituais*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 2005.

KAUFMAN, P. *Dicionário enciclopédico de Psicanálise - o legado de Freud e Lacan*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.

LACAN, J. (1958). “A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud.” In: *Escritos*, LACAN, J. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.

_____. (1959-60). *O Seminário, livro 07: A ética da Psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 2008.

_____. (1962-63). *O Seminário, livro10: A angústia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 2005.

_____. (1975-76). *O Seminário, livro23: O sintoma*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 2007.

QUINET, Antonio (org.). *Extravios do desejo: depressão e melancolia*. Rio de Janeiro: Rios Ambiciosos, 2002.

ROUDINESCO e PLON. *Dicionário de Psicanálise*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.

THE ENIGMAS OF POETIC SAYING OF FLORBELA ESPANCA

ABSTRACT:

The paper evinces the intersection of the psychoanalysis with the literature. Freud shows us that the poets advance the psychoanalysts and Lacan reinforces that the poetry produces testimonies of the unconscious. In doing so, the literary work of Florbela Espanca indicates for the real, denouncing the enigmas of the existence. In the light of the Freudian concepts, which privilege the idea of pulsional conflict, the writing of Florbela refers to a disorder between constructive and destructive forces versing about life and death, pain and love.

KEYWORDS: Psychoanalysis. Literature. Pain. Love. Life. Death.

LES ÉNIGMES DE L'ÉNONCIATION POÉTIQUE DE FLORBELA ESPANCA

RÉSUMÉ:

Le travail montre l'insertion de la psychanalyse avec la littérature. Freud nous a indiqué que les poètes antecipent les psychanalystes et Lacan renforce que la poésie produit les témoins de l'inconscience. De ce fait l'œuvre de Florbela Espanca montre la réelle, dénonçant les énigmes de l'existence. Sous la lumière des concepts freudiano qui privilegient l'idée de conflit pulsional, l'écrit de Florbela remet un desordre entre les forces constructives et destructives se retournant la vie et la mort, la douleur et l'amour.

MOTS-CLÉS: Psychanalyse. Littérature. Vie. Mort. Douleur. Amour.

Recebido em 13/12/2009

Aprovado em 30/0/2010

© 2010 *Psicanálise & Barroco em revista*
Núcleo de Estudos e Pesquisa em Subjetividade e Cultura/CNPq – UFJF.
www.psicanaliseebarroco.pro.br
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

TRAÇOS DO FEMININO NA PSICANÁLISE RE-CONTOS DE UMA HISTÓRIA MÍTICA

*Yvisson Gomes**

RESUMO:

O presente artigo trata sobre o feminino na visão psicanalítica com ilustrações mitológicas. Faz parte desse itinerário o desejo e o corpo como indumentos metafóricos da psique da mulher que comunga do gozo não-todo, da sexualidade e da linguagem que passam pela via dos símbolos míticos como tentativa de explicar a sua essencialidade em devir.

PALAVRAS-CHAVE: Feminino. Psicanálise. Mitologia.

* Psicólogo formado pelo Cesmac –Fejal e especialista em Língua Portuguesa e Literatura Brasileira pela Universidade Cidade de São Paulo e Academia Alagoana de Letras. Atualmente é psicólogo do Centro de Referência de Assistência Social – CRAS, no município de Messias – AL.

Quando ela responde, é como Pítia, como a feiticeira, como vidente, como mística. Diz o que as vozes lhe dizem. Não fala em seu próprio nome. Talvez não seja sujeito. Guardiã dos túmulos, desde Antígona o sabemos, mantém-se às portas da vida e da morte: e, a partir daí, escuta alguma coisa.

Eugénie Lemoine-Luccioni

A MULHER OU A INSÍGNIA DESEJANTE DO CORPO: A PSICANÁLISE E O FEMININO

A proposição da especificidade do feminino estabelece o ponto de saída da psicanálise como também o ponto de regresso constante à teoria freudiana. Em meados do século dezenove Freud escuta a histérica e os sintomas de seu corpo. Essa mulher fala sobre seu desejo, sobre o seu amor e sobre uma culpa que amordaça, dilacera e invade seu psiquismo, caracterizando-a como aquela que padece de uma “doença” na qual enuncia o corpo como sentença paroxística de seu subjetivismo.

O enigma na mulher encontra-se, em princípio, numa indefinição quanto a sua própria sexualidade. O ambíguo e o contraditório colocados na esfera desejante do feminino diz-se de uma ordem tomada pelo viés da bissexualidade inerente a todo ser humano. A esse propósito Freud escreve:

Tomando sua pré-história como ponto de partida, apenas acentuarei, aqui, que o desenvolvimento da feminilidade permanece exposto [...] pelos fenômenos residuais do período masculino inicial. Muito frequentemente ocorrem regressões às fixações das fases pré-edípicas; no transcorrer da vida de algumas mulheres existe uma repetida alternância em que ora a masculinidade, ora a feminilidade, predominam. Determinada parte disso que nós, homens, chamamos de

o ‘enigma da mulher’, pode, talvez, derivar-se dessa expressão da bissexualidade na vida da mulher (1976, p. 160-161).

A inscrição da letra que o inconsciente comunica ao papiro anímico da feminilidade direciona-se ao ser de fala, ao falasser. A existência colocada na marca de uma cadeia de significantes confere ao desejo da mulher o mistério que paralisa o desejo de um Outro. O que se apreende por mistério pode ser situado em seu étimo. Segundo o psicanalista Antonio Muniz de Resende, a palavra *mysterion* vem do verbo *myo* e do substantivo *husteros*, e significa útero-fechado. Mistério é o arcano da mulher (1993, p. 214).

Nessa compreensão, o “útero-fechado” (silencioso) encontra-se como segredo e uma polissemia, no qual a “cópula” só se concebe pelo *logos*, a palavra que funda a existência subjetiva humana, como marca indelével de sua condição estruturante (a palavra não-dita, ben-dita ou mal-dita). O que resgata essa conjectura sutil e fina e que esconde e não revela é o significante fálico, a causa do desejo no sujeito.

Abarcar esse significante remete ao não-todo da mulher, à menção de que alguma coisa fica fora-da-linguagem e, na cadeia dos significantes, o corpo do desejo faz-se presente, tal como alguma coisa do simbólico, do falo da fala, em sua totalidade. As dimensões narcisista e corpórea na mulher assumem o seu próprio mistério:

O de uma falta encarnada, que se iguala ao mistério antigo, ao véu sempre lançado sobre o falo. Ela guarda seu segredo mesmo que o véu que o recobre deva ser rasgado, pois atrás dessa tela nada pode ser apreendido. O mistério só tem existência graças àquele que o esconde. [...] A imagem do corpo feminino é frágil, porque só subsiste na dependência desse desejo. Por ter sido tomada de empréstimo, seu efeito é o de dividir a própria mulher. (Pommier, 1987, p. 34)

No semanário *Mais, Ainda*, de 1973, Lacan, através dos aportes teóricos da lógica matemática em consonância com a cientificidade psicanalítica, descreve a escritura que vai ordenar a sexuação para todos os seres falantes, num intricado complexo de fórmulas e algoritmos. Em síntese, a tese do psicanalista apresenta o fato de a divisão do sujeito, ante o sexual, não ser uma divisão entre os dois sexos, mas entre dois gozos: um todo fálico; outro não-todo. Há um elemento não castrado, que não passa pela via da interdição, o assim chamado Pai ancestral ou da Ordem Primeva, aquele do *Totem e Tabu*, descrito por Freud em 1915. Em outra instância, existem os elementos que passam pela castração, e estão sujeitos a ela (o masculino). Por final, surge um elemento novo do conjunto que se relaciona com a função fálica e com a castração, enquanto não-todo, que será o aspecto da feminilidade.

A mulher mesmo inscrita na fórmula da sexuação como parte do significante fálico em sua essencialidade, apresenta-se numa outra coerência de um gozo no campo do indizível, no qual nada se diz e apenas se sente com o corpo sintomático, histérico. Por isso, nesse mesmo seminário (citado acima) Lacan fala da impossibilidade do artigo definido *A mulher*. Ela só se mantém enquanto barrada devido à falta que desliza a língua e a faz situar-se à margem, num umbral do gozo-todo-fálico.

A metáfora, substituição de um significante por outro, do ser da mulher, como não-toda, encontra uma episteme que a engloba no signo da possibilidade paradoxal não-metafórica, da hiância de um desejo (*desiderium*) alcunhado de “desistir das estrelas” e, por conseguinte, “ter a certeza da ausência” (Chauí, 1990, p. 22) que como escuta revela enigmas no fora-texto, num dito enunciativo de rupturas e lastros. Como pontua Christiane Rabant-Lacôte:

“Mulher”, escutado. Duas extremidades à escuta; uma isola o significante até o nome, porém expelido da metáfora; e a distância desmedida permanece, no entanto, na outra extremidade, como uma espécie de conformação de demanda. É esta forma de demanda, como limite formal, como única possibilidade de sua articulação, como demanda vazia, que cria a restituição do espaço metafórico do significante da escuta. A escuta do significante “mulher” pode seguir um trajeto louco. Ser uma mulher, colocar-se do lado das mulheres, deixar circular esse significante “mulher” são três coisas em **proximidade**, ou seja, disjuntas entre si por rupturas, infinitas rupturas (1985, p. 92, grifo do autor).

A outra face do feminino à fisionomia de Eros faz das insígnias da mulher a de uma pitonisa, na qual confere ao corpo aspectos da própria *Das Ding*, da Coisa (objeto absoluto, objeto perdido de uma satisfação mítica) e o torna cindido, clivado, rompido na linguagem; sobrando, por sua vez, o lugar da travessia em que o belo e a beleza costuram e traçam os fios de um desejo que paralisa o homem ao ver a mulher em sua vacuidade. Pois “o belo tem por efeito suspender, rebaixar, [...] o desejo. A manifestação do belo intimida, proíbe o desejo.” (Lacan, 1988, p. 289) O *desiderium* que se materializa na forma apolínea, que entorpece àquele que admira “horrorizado” tamanho encanto que a feminilidade guarda nos escrínios de suas vicissitudes, desfaz os nós do inconsciente, pois, sua saída situa-se na imanência do corpo no inter-dito, ou seja, ele é feito do próprio tecido da linguagem, onde o desejo encontra seu impacto e suas regras .

Em Arthur Rimbaud (1997, p. 103) contempla-se a lírica de mulher na óptica da beleza. Lê-se: “vi o inferno das mulheres – e me será licito possuir a verdade numa alma e num corpo – **beleza amarga**” (grifo nosso)

Utilizando-se de um ornamento para se fazer existir enquanto ser faltoso e desejada por um Outro, a mulher em sua feminilidade conjuga-se no animismo psíquico dos “seus atributos na mascarada [...] É pelo que ela não é que ela pretende ser desejado, ao

mesmo tempo que amada. Mas ela encontra o significante de seu próprio desejo no corpo daquele a quem sua **demanda de amor** (grifo nosso) é endereçada” (Lacan, 1998, p. 701). Outro concatena o desejo com as máscaras que o corpo feminino se enfeita, artefato do próprio erotismo e efigie do eu (corpo), que na verdade, é um outro (corpo). Pois, os traços do feminino especificam a ausência desse envoltório de carne, no qual, “o penteado, as jóias, o vestido, o perfume são os adornos inessenciais que margeiam o furo” (Pommier, 1987, p. 33)

O Amor (*Erao*, *Erós*) cultiva no discurso da mulher o desejo e sua falta, revelando mistérios intrincados em sua exegese. O deus *Eros* nasce de uma dialética, supostamente de “honra-aos-deuses e honrar-os-deuses” (Souza, 1996, p. 47) que, por sua vez, faz sentido na própria ausência. Diotima, a sacerdotisa de Mantinéia, professa os bons augúrios e as desgraças através de sua fala mítica. Ela comenta, por meio da maiêutica socrática, que o amor é penúria (*Pênia*) e astúcia (*Poros*), na qual em meio a festa de uma deusa pagã, Afrodite, tem sua origem demarcada (Platão, 1997, p. 150). Com essa definição, sabe-se que a falta circunscreve o desejo humano, mas ela só é possível de ser significada na mulher enquanto ser oracular e cultural, pois o destino e a sociedade reservam-na uma troca simbólica ao amor, signo do impossível.

A barreira da castração feminina tem suas referências no mito da Górgona. No ensaio intitulado *A cabeça da Medusa*, de 1922, Freud cita os cabelos de serpentes da personagem como emblema do terror que a castração apregoa ao masculino, sendo “essa uma confirmação [...] segundo a qual uma multiplicação de símbolos de pênis [falos] significa castração” (Ibid., p. 326). Com a possibilidade da castração que demarca o estatuto do ser, a mulher encontra um gozo que se segue à pergunta: “Que sou eu? Estou no lugar de onde se vocifera que ‘o universo é uma falha na pureza do Não-Ser [?]’” (Lacan, 1998, p. 303) Pode-se deduzir no fato da mulher *ser* ou *ter* o falo, nessa dualidade tracejada no significante da falta encontramos o semblante, a dialética

deste gozo do ser, a linguagem – e mais precisamente, o significante do falo – ter por efeito [...] separar, abrir [...] por este corte, o campo de um novo gozo, que não está mais ligado ao ser, mas sim ao semblante. Existe um correlato do ser, este ser que se mantém faltoso com relação ao significante e ao modo de existência do sujeito da cadeia significante. Esse gozo suporta o “eu sou”, na medida em que não seja inteiramente simbolizado pelo “eu penso.” (André, 1998, p. 213)

Essa dinâmica intrapsíquica da feminilidade aceita a suposição de um desejo que se inicia com a própria mãe, o Outro materno. O desejo de mãe e de mulher, como um todo, é de ter o falo. Entendendo que não se trata do órgão anatômico masculino, mas de um significante do desejo, o significante privilegiado.

O *ter* passa pelo caminho da maternidade induzida a uma ordem imaginária, que se centraliza no monismo mãe-filho, no *corpus*, que se dá na separação com a palavra paterna que encarna a lei e consuma, portanto, uma castração dupla: “castrar o Outro materno de ter o falo e castrar a criança de ser o falo” (Nasio, 1997, p. 37) A assunção da castração é a da falta que cria um desejo que deixa de ser submetido ao predomínio do incesto, no gozo fálico do pai, no qual a mulher participa como autora de um “texto [...] entre a metáfora e a ferida” (Moisés, 1978, p. 15), onde o corpo reclama sua extensão fálica e o seu próprio corpo: a carne envolta de um desejo insatisfeito.

Freud, depois de ter dedicado sua vida ao estudo da mulher, declara à princesa Marie Bonaparte, quase no final de sua vida: “A grande indagação que ficou sem resposta, e à qual eu mesmo nunca soube responder, apesar dos meus trinta anos de estudo da alma feminina, é a seguinte: **que quer a mulher?**(grifo nosso)” (Freud apud Grant, 2006, p. 65)

**O MITO DO AMOR E DA MORTE NA MULHER:
DESDOBRAS DE UM DESEJO (IN) FAUSTO**

Discorrendo sobre a tentativa de interpretação do feminino, a psicanálise encontra a figura da mãe que devora, corrompe e nega o desejo a seu filho, deixando-o na insuficiência de uma impossibilidade de se fazer existir enquanto ser do desejo na ordem do simbólico (a Morte). Por outro lado, existe a mãe que faz de seu rebento sua extensão fálica de amor, de maternagem e de vida, colocando-o na via da existência como ser de falta, mas enfronhado na lógica de trocas simbólicas que o inscreve no signo da subjetivação (a Vida).

A fusão amor-morte pode caracteriza-se na mulher enquanto junção de elementos ambíguos. Como postula Lúcia Castelo Branco:

As representações do feminino aliado à morte são tão variadas quanto aquelas que o vinculam à vida. Afinal, se a morte e vida se misturam sobretudo no momento da reprodução, é natural que a mulher, como elemento gerador, conviva intimamente com esses fenômenos. [...] o poder e o perigo que essa aliança morte-vida representa podem ser verificados uma vez mais, através de incontáveis tabus com relação a mulher grávida ou menstruada, que vivencia e exhibe sem pudor a violência da fusão Eros-Tanatos: na Costa Rica, julga-se que a mulher, desde sua primeira gravidez, envenena a vizinhança; após o parto, a mulher judia é tão manchada que deve se purificar no templo, enquanto a esquimó é isolada sem fogo nem alimento, muitas vezes destinada à morte (1987, p. 40,41).

Possivelmente na mitologia encontram-se algumas respostas ao fato de haver um duplo sentido de se conceber a mulher como avatar de destruição, e a mulher como

fomentadora da vida. Por isso, entra-se no universo do mito que, com a psicanálise, sempre foi um possível tema de discussão e crítica frente aos desígnios da feminilidade.

Segundo Adolpho Crippa o mito é “para quem o vive como forma de realidade e para o mundo inteligível que dele nasce, uma totalidade indefinível. Ele [o mito] define os limites intransponíveis da consciência as significações que instalam a existência humana no mundo” (1975, p. 15). Em uma outra definição, tem-se a palavra de origem grega *mythos*, que se refere à fábula mas que também lembra “relato ou narrativa de origem remota e significação simbólica, que tem como personagens deuses, seres sobrenaturais, fantasmas coletivos [...]” (Larrouse, 1992, p. 753).

O mundo é criado pela palavra divina (“No Principio era o Verbo”, no evangelho de João 1,1; e, na tradição bramânica, o *sphota*, a palavra eterna e infinita) e tem-se como mãe universal a figura mítica de Eva. Tomada de curiosidade e tentada por uma serpente, ela come do fruto da “árvore do conhecimento do bem e do mal” (Gênesis 7, 6, 7) e transmite aos seus filhos a mácula do Pecado Original. O Deus inominável dos hebreus (YHWH) destina à humanidade a partir da ação incauta de Eva, as desgraças que a finitude pode lhe conferir (doenças, discórdia e morte). Segundo a tradição Talmúdica, a primeira esposa de Adão chama-se Lilith que, de acordo com seus desejos lascivos, irrompe em fúria e sai do paraíso como uma forma de demônio alado, um súcubo. Tem filhos que se transformam em diabretes e povoam o mundo habitado com suas maledicências. Não muito distante dessa narrativa cosmogônica, apresenta-se a figura grega da primeira mulher, Pandora. A versão Ática diz que Zeus cria a mulher e a oferece de presente a Epimeteu. Em sua nova morada, Pandora é acometida de curiosidade e abre uma caixa na qual existe em seu conteúdo artigos malignos. Como consequência, os males são entregues ao homem, “tais como a gota, o reumatismo e a cólica, para o corpo, e a inveja, o desespero e a vingança, para o espírito.” (Bultinch, 2002, p. 22). Em compensação, nasce a Mãe de Deus (*Théotokos*),

Maria, aquela que redime e protege a humanidade dos desvãos primevos do pecado adâmico (como “Nossa Senhora das Graças”, ela aparece pisando a serpente, que é, inegavelmente, o símbolo da tentação mítica do paraíso). Ela gera o Salvador (IESHUA) que com o seu divino amor (*ágape*) redime a coletividade com sangue e paixão – que, segundo Basseto, vem latim, *paskhein*, que equivale “a sofrer, ser atingido”. A Paixão de Cristo tem essa conotação passiva em seu étimo, “sofrer ação criada por outro” (Basseto, 2007, p. 41).

A mulher sempre esteve ligada à Terra (*Gaia*) e às suas benesses, bem como a sua escuridão misteriosa. Atrelada aos confins da natureza, como forma imanente, ela se caracteriza através da vida e da morte. Como postula Françoise D’Eaubonne:

A mulher enquanto vida é definida por este duplo aspecto nutritivo, o agrícola e o parturiente; dialectamente [sic], este pólo de vida remete para o pólo da morte. A mulher é terra, não só húmus que desenvolve o grão, mas solo que recebe o defunto [...] No alto paleolítico [...] as mulheres parecem na verdade ter sido encarregadas dos ritos funerários, mas é possível que isto fosse com o intuito de ressurreição semelhante ao que se observa nas plantas” (D’Eaubonne, [s.d.], p. 36)

Na mitologia hindu acredita-se na existência de deusas que apregoam a morte e a vida. A consorte negra de Xiva é a sanguinária deusa da destruição, Durga ou Cali. Muitas vezes representada com grande língua vermelha de fora. Em sua forma mais agradável (benfazeja) ela é conhecida como Pavarte ou Uma. Como Deusa-Mãe, Cali Ma (Negra Mãe-Terra), é a deidade principal da seita Sacti. Ela é retratada nua até os quadris e usando como adorno cadáveres, cobras e caveiras. No passado, vítimas humanas estranguladas eram oferecidas a ela por crentes conhecidos como *tug*, de onde vem a palavra portuguesa “tugue” (Sociedade Torre de Vigia, 1990, p. 94). Cita-se Simone de Beauvoir:

Tem, assim, a Mulher-Mãe um rosto de trevas: ela é o caos de que tudo saiu e ao qual tudo deve voltar um dia; ela é o nada. Dentro da noite confundem-se os múltiplos aspectos do mundo que o dia revela: noite do espírito encerrada na generalidade e na opacidade da matéria, noite do sono e do nada. No fundo do mar impera a noite: a mulher é o Mare tenebrarum temido dos antigos navegadores; a noite impera nas entranhas da terra. Essa noite pela qual o homem receia ser tragado, e que é o inverso da fecundidade, apavora-o. (1981, p. 187).

Freud, no ensaio intitulado *O tema dos três escrínios*, de 1913, enfatiza a posição de personagens míticas que cosem, tramam o destino dos humanos ao fiarem o início e o fim, a vida e a morte que, remete à humanidade, a condição de sua própria finitude, vista na mitologia como representada pelas três irmãs fiandeiras gregas, Cloto, Láquesis e Átropos. Vêem-se os apontamentos que a psicanálise oferta a tal assertiva:

Láquesis, o nome da segunda, parece designar ‘o acidental que se acha incluído na regularidade do destino’ – ou, como diríamos, a ‘experiência’; tal como Átropos representa ‘o inelutável’ – a Morte. A Cloto sobreria então significar a disposição inata, com suas implicações fáticas. [...] As Moiras foram criadas em resultado de uma descoberta que advertiu o homem de que ele também faz parte da natureza e, portanto, acha-se sujeito à imutável lei da morte. [...] Assim, sua imaginação rebelou-se contra o reconhecimento da verdade corporificada no mito das Moiras e construiu em seu lugar o mito dele derivado, no qual a Deusa da Morte foi substituída pela Deusa do Amor e pelo que lhe era equivalente em forma humana. (Freud, p. 375-376).

No culto dos mistérios, datados de períodos diferentes da história humana, o grande e o primeiro é o de Elêusis, de cunho patrilinear, que faz suceder diferentes formas de

cultos, a saber: os *telestêrion* orientais do Egito, com a deusa Ísis e o deus Osíris; o fenício, com Adonis; o iraniano, com Mitra; e o frígio, das deusas Cybele e Átis. Este último, retrata com fidelidade a adoração a deusas representantes do antagonismo, da dubiedade do *Eros* versus *Thanatos*. Os ritos frígios argumentam o enigma da vegetação, da Terra-Mãe. Assimilado nos primeiros séculos da Era Cristã e introduzido na Roma antiga, a ritualística de Cybele e Átis conota devoção e honra, fidelidade e sofrimento. As festas são celebradas no equinócio de primavera, de 15 a 23 de março. Chama-se o primeiro dia de a “entrada do caniço”. Os confrades conduzem caniços cortados ao templo, como lembrança da criança Átis, abandonada no rio Sangário. Após sucessivos dias de celebração, no dia 24 de março, dá-se o “dia do sangue” (*dies sanguinis*), os sacerdotes (os galos) e os neófitos, ao som de flautas, címbalos e tamborins, entregam-se a uma dança selvagem, flagelando-se até sangrar, abrindo os próprios braços com facas; no auge do frenesi, alguns neófitos amputam seus órgãos viris e oferecem em oblação à deusa. (Eliade, 1978, p. 52)

Divindades como Hécate, Lâmia, Lilith (já citada), Perséfone, as Eríneas e as sacerdotisas de Dionísio, as bacantes, todas representam o imaginário dominado pelos desejos (in)faustos que comungam a feminilidade muitas vezes não velada, daí o significado da palavra verdade, vindo do grego *Aletheia*, no qual se lê, (des)velamento. Mostrar-se no desvelamento é a forma de despir-se, mesmo que no mito, mas que se torna possível a entrada ao mundo encoberto pelo véu enigmático da vacuidade sígnica da mulher. As bacantes, enunciadas por Eurípides, detém em suas mãos o desterro e a vida. Extasiadas com o vinho de seu deus, matam os filhos de suas convivas e os seus próprios, numa demonstração de delírio corporal, de suor idílico e da preservação de um culto (in)sano. Tomadas da “plenitude do êxtase, do entusiasmo, da possessão, certamente, mas também da felicidade do vinho, da festa, dos prazeres do amor” (Vernant, 1992, p. 86), são unânimes em servir à divindade das boas e más feições, Dionísio – a característica que Nietzsche precognomina de “dionisíaca”,

de louca e profunda, misteriosa e abissal, é inerente ao feminino (1992, p. 25). Lâmia, que vem do grego, *lamyrós*, e significa voraz, ávido; e do latim, *lémures*, espectro de monstros noturnos e alma dos mortos. Na mitologia ela rapta os filhos e devora-os numa caverna inóspita e escura. No início era bela e amada por Zeus, mas Hera enfurecida mata seus filhos e, desde então, Lâmia vive como uma vampira à procura de crianças. (Brandão, 1991, p. 154). Mulheres que se (de)formam com o sabor excêntrico da beleza, conjugada com a fealdade, em atos de um gozo mítico que amordaça e trama o destino de seus rebentos, totalizavam o imaginário humano anverso ao feminino.

Depara-se, por conseguinte, com a Idade das Trevas, no Medievo. A imagem de mulheres que possuem poderes mágicos, pactuando-se com o maligno (Satã) ao lhe beijar o seu ânus como forma de confirmação a tal vínculo. Fala-se das enigmáticas bruxas com suas vassouras e danças sabáticas. A ritualística, mais uma vez, persiste na historicidade do mito da mulher e de suas metamorfoses. Ritos como citado por Claude Lecouteux, contra os malefícios das servas de Asmodeu (em hebraico, “aquele que faz perecer”), são assim descritos: “Se amarrares os olhos de uma hiena viva e os levars no braço, envolto num pano vermelho, afastarás todo temor noturno, e a bruxa que estrangula os bebês e impede as cópulas e os partos, e todos os demônios fugirão.” (2005, p. 32) E outros, à favor das feiticeiras: “Faz uma bolsa com o coração de um homem, enche-a com o sangue de três outros e queima-a na fogueira, invocando os demônios: eles responderão” (Ibid., p. 37).

Essas mulheres “endemoniadas” que cultuam a deusa grega Hécate, dita como a deusa da morte, que preside às aparições de fantasmas e senhora dos malefícios, é no entender de Junito Brandão “a senhora da bruxaria [...] Deusa ctônia, ela reúne os três níveis: o infernal, o telúrico e o celeste e, por isso mesmo, é cultuada nas encruzilhadas” (1991, p. 274). Relatos cristãos do século dezoito dizem de um convento francês em Loudun, das irmãs Ursulinas, no qual o maligno toma a alma das freiras e as fazem pronunciar blasfêmias e

“attitudes [sic] lascivas, levantando-lhe as roupas, tocando-lhe todas as partes do corpo” (Vachet, 1929, p. 131). Até em solo sagrado as mulheres são possuídas pelo demônio e tornam-se suas escravas.

No intento de desmistificar as “ações nefastas” do mito da mulher medieval, Freud, na carta 57, endereçada a seu discípulo Fliess, em 1897, descreve, com a óptica psicanalítica, a simbologia dos fatos enunciados acima:

Ganha força a idéia de trazer a tona à cena as bruxas, e penso que ela vai direto ao alvo. Começam a avolumar-se os detalhes. O seu ‘voar’ está explicado; o cabo da vassoura em que montam provavelmente é o grande Senhor Pênis. Suas reuniões secretas, com danças e outros divertimentos, podem ser vistas, todos os dias, nas ruas onde brincam crianças. (1976, p. 328).

Fazendo-se uma digressão histórica, mas pertinente, tem-se um dos mais impressionantes documentos teatrais do terceiro século da era cristã, escrito por Lúcio Aneu Sêneca: Medéia – o tema da mulher-mãe, que sofre as amarguras de um amor e escreve em seu epílogo a vingança na execução sumária de seus filhos como única saída catártica à sua dor existencial.

As cenas se sucedem no palácio de Corinto, porém o que antecede ao texto é a seguinte história: Em Ioco, na Tessália reina um rei de nome Éson. Um dos seus filhos Jasão, desposa Medéia que no transcorrer dos tempos é considerada feiticeira e tem como represália a perda de seu amado. Seu esposo casa-se em segundas núpcias com Creúsa, filha de Creonte. É neste momento que começa a tragédia de Sêneca. Após a heroína da narrativa ter sido abandonada por outra e ter sua sorte lançada na alcova do desespero, ela chega a prantear seu sofrimento num êxtase atemporal. O fragmento abaixo esclarece o tom de angústia e do

trágico na fala de Medéia que, quando tomada de desespero, põe fim a seus únicos filhos. Lê-se:

Prepara, ó Jasão, esta fúnebre fogueira para teus filhos e levanta para eles o sepulcro. Tua esposa e teu sogro já receberam as exéquias devidas aos mortos: e fui eu a dar-lhes a sepultura. O primeiro filho já teve a sua morte; quanto ao outro, é sob teus olhos que terá o mesmo destino [...] Tu me pedes piedade. Então, eis: está feito. (Mata o outro filho) Ó minha dor, não tenho mais nada para te sacrificar (Sêneca, 1973, p. 257).

O aspecto muitas vezes irracional e misterioso na mulher é pontuado pelo texto psicanalítico como característica comum do vir-a-ser do feminino. Esses distintivos, através da mítica, da tragédia e da história, reforçam o conteúdo manifesto da dualidade “Amor-te” que a feminilidade apresenta em sua substância psíquica e desejosa. Ora, a mãe que trucidada, que invade a psicosfera do filho, dando-lhe “o sufocamento assassino” do desejo não desejado; e, ora, a mãe que ama, suficientemente, e passa ao seu rebento a marca do simbólico, entendendo-o na acepção grega da palavra *ymbaleim* definido como “junção” (Becker, 1999, p. 305). Essa mulher que junta os componentes psíquicos do filho e o traz à vida representa a deusa mítica da terra que germina trigos e os faz vir à superfície, Deméter. “A mãe homicida” desfaz a vida e irrompe nas desgraças de uma Medéia, de uma Lilith ou, simplesmente, de uma consorte adâmica do pecado original.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ANDRÉ, Serge. *O que quer uma Mulher?* Tradução: Dulce Duque Estrada. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.
- BASSETO, Bruno Fregui. “Caos das incertezas”. In.: *Revista de Etimologia da Língua Portuguesa*. Editora Braegantini, 2007.
- BEAUVOIR, Simone de. *O Segundo Sexo*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1980. v.1.
- BECKER, Udo. *Dicionário dos Símbolos*. Tradução: Edwino Royer. São Paulo: Paulus, 1999.
- BRANCO, Lúcia Castelo. *O que é Erotismo*. Col. Primeiros Passos. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- BRANDÃO, Junito de Souza. *Mitologia Grega*. 7º ed. revisada. Rio de Janeiro: Vozes, 1991.
- BULFINCH, Thomas. *O Livro de Ouro da Mitologia (A idade das Fábulas)*. 28º ed. Tradução: David Junior. Rio de Janeiro: Ediouro, 2002.
- CHAUÍ, Marilena. Laços do desejo. In.: *O Desejo*. NOVAIS, Adauto. São Paulo: Companhia da Letras, 1990.
- CRIPPA, Adolpho. *Mito e Cultura*. São Paulo: Ed. Convívio, 1975.
- D’EAUBONNE, Françoise. *As Mulheres antes do Patriarcado*. Lisboa: Veja, [s.d].
- ELIADE, Mircea. *História das Crenças e das Idéias Religiosas*. Tradução: Roberto C. de Lacerda. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978. vol.2.
- FREUD, Sigmund. Edição Standart Brasileira das Obras Psicológicas Completas. Dir. de Tradução: Jaime Salomão. Rio de Janeiro: Imago, ESB, 1976.
- _____. (1922) *A Cabeça de Medusa*. vol. XVIII.
- _____. (1913) *O tema dos três escrínios*. vol. XXI.
- _____. (1897b) *Carta 57*. vol. I.
- GRANT, Walquíria Helena. “O que quer uma mulher?” In.: *Sexo e Linguagem: o prazer da palavra*. DUETTOS, 2006.
- LACAN, Jacques. (1959-1960). *O Seminário, livro 7: A Ética da Psicanálise*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1997.
- _____. (1972-73) *Seminário 20: Mais Ainda*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.
- _____. *Escritos*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar ed, 1998.
- LAROUSSE. *Dicionário de Língua Portuguesa*. São Paulo: Nova Cultural LTDA, 1992.
- LECOUTEUX, Claude. *O Livro dos talismãs e amuletos*. Rio de Janeiro: Imago, 2005.
- MOISÉS, Leyla Perrone. *Texto, crítica e escritura*. São Paulo: Ática, 1978.

NASIO, Juan-David. *Lições sobre os 7 conceitos cruciais da psicanálise*. Tradução; Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia: ou helenismo e pessimismo*. Tradução: J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

PLATÃO. *O Banquete*. Trad. J. Cavalcante de Sousa. 8º ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.

POMMIER, Gerard. *A exceção feminina: os impasses do gozo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor Ltda, 1987.

RABANT-LACÔTE, Christine. “A escrita do significado “mulher””. In.: *Ensaio Lacaniano – Coletânea*. Porto Alegre: 1985.

RESENDE, Antonio Muniz de Resende. *Bion e o futuro da Psicanálise*. Campinas, SP: Papyrus, 1993.

RIMBAUD, Arthur. *Uma Temporada no Inferno*. Tradução: Paulo H. Filho. Ed. Bilingüe. Porto Alegre: LPM, 2006.

SÊNECA, L. A. *Medéia*. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril, 1973.

SOCIEDADE TORRE DE VIGIA. *O Homem em Busca de Deus*. São Paulo: Waych Tower, 1990.

SOUSA, Alduísio M de. *Os Impasses do Amor*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1996.

VACHET. Pierre. *A Inquietação Sexual*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1929.

VERNANT, Jean-Pierre. *Mito e Religião da Grécia Antiga*. São Paulo: Papyrus, 1992.

TRACES OF THE FEMININE IN PSYCHOANALYSIS TALES OF A MYTHIC HISTORY

ABSTRACT:

The present article it is about the feminine in the psychoanalysis vision with mythological illustrations. Makes part of that itinerary the desire and the body as metaphorical clothing of the woman's psyche that takes communion of the not-full enjoyment, of the sexuality and of the language that goes by the road of the mythical symbols to explaining your essenceality in becoming.

KEYWORDS: Feminine. Psychoanalysis. Mythology.

TRACES DE FÉMININ DANS LA PSYCHANALYSE – RACONTES D'UNE HISTOIRE MYSTIQUE

RÉSUMÉ:

Le présent article il s'agit du féminin dans la vision de la psychanalyse avec des illustrations mythologiques. Fait partie de cet itinéraire le désir et le corps comme des vêtements métaphorique de la psyché femme qui prend la communion de la joie de non-totalité, de la sexualité et de la langue qui va par la route des symboles mythiques d'expliquer votre essenceality dans devir.

MOTS-CLÉS: Feminine. Psychanalyse. Mythologie.

Recebido em 02/03/2010

Aprovado em 09/05/2010

© 2010 *Psicanálise & Barroco em revista*
Núcleo de Estudos e Pesquisa em Subjetividade e Cultura/CNPq – UFJF.
www.psicanaliseebarroco.pro.br
Programa de Pós-Graduação em Memória Social – UNIRIO.
Memória, Subjetividade e Criação.
www.memoriasocial.pro.br/proposta-area.php

revista@psicanaliseebarroco.pro.br

www.psicanaliseebarroco.pro.br/revista

**OS (RE)ENCONTROS HISTÉRICOS:
CONSIDERAÇÕES ACERCA DA RELAÇÃO DE OBJETO EM FREUD
E LACAN**

*Orlando Soeiro Crüxen**
*Lia Maria Frota Amora Silva Bitar***

RESUMO:

O presente trabalho se propõe a analisar a escolha objetal ocorrida na histeria, levando em consideração suas especificidades, tendo como aparato teórico as teorias de Freud e Lacan sobre a relação de objeto.

PALAVRAS-CHAVE: Histeria. Relação de objeto. Freud. Lacan.

*Doutor pela Université de Paris XIII (Paris-Nord), U.P.XIII, França, Pós-Doutor pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Professor da Universidade Federal do Ceará – E-mail: ocruxen@uol.com.br

** Graduada em Psicologia pela Universidade de Fortaleza e aluna do mestrado em Psicologia da Universidade Federal do Ceará – E-mail: liamariasilva@hotmail.com

APRESENTAÇÃO

A histeria é um objeto de estudo de extrema importância na clínica psicanalítica, uma vez que Freud funda o método da associação livre – ponto central da teoria freudiana – no atendimento clínico de histéricas. Esse movimento freudiano em direção à livre associação de idéias, bem como de uma posição menos dirigente do analista, provocam uma ruptura e a conseqüente estruturação da teoria psicanalítica tal como a conhecemos hoje.

Devido à importância desse momento na teoria psicanalítica, uma vez que se encontra na clínica da histeria o momento de nascimento de importantes questões que acabam por nortear a clínica freudiana, diversos autores vêm dirigindo seus olhares para essa temática e para toda a riqueza e singularidade aí presentes.

Nos pacientes históricos encontramos um recalçamento rigoroso, bem como uma exigência sexual desmedida. É negada à pulsão sexual – que exige sua satisfação – a descarga através de uma atividade psíquica que seja passível de se tornar consciente. Faz-se assim necessário que surjam outras maneiras de realizar as exigências pulsionais, sendo os sintomas históricos responsáveis por atualizar as exigências dos elementos que foram recalçados, funcionando assim como substitutos.

O sintoma, ao mesmo tempo em que cristaliza o sentido das coisas e provocam assim um empobrecimento da estrutura do Eu, é também um modo encontrado pelo sujeito de resolver um conflito, sendo compreendido por Lacan como uma maneira que o sujeito encontra para estabelecer laço social com o outro. Os sintomas históricos funcionam, portanto, como substitutos de uma série de elementos aos quais foi negado, por meio do recalçamento, o acesso à consciência.

Acerca da questão do objeto Freud afirma que o modo de encontrar o objeto diz de uma tentativa de reencontro com o objeto que foi, inicialmente, o ponto de ligação das satisfações da criança.

Em concordância com a idéia de encontrar o objeto é sempre reencontra-lo, Jorge nos diz:

O objeto perdido na história de cada sujeito, objeto *a*, pode ser re-encontrado nos sucessivos substitutos que o sujeito organiza para si em seus deslocamentos simbólicos e investimentos libidinais imaginários. Mas esses re-encontros, por trás dos objetos privilegiados de seu desejo, o sujeito irá sempre se deparar de forma inarredável com a Coisa perdida da espécie humana; o que significa que se trata sempre, nos encontros com o objeto, da repetição de um *encontro faltoso com o real* [...]. (2005, p. 142).

Lacan (1995, p. 25), por sua vez, ressalta que: “O objeto se apresenta, inicialmente, em uma busca do objeto perdido. O objeto é sempre o objeto redescoberto, o objeto tomado ele próprio numa busca, que se opõe da maneira mais categórica à noção do sujeito autônomo, onde desemboca a idéia do objeto acabado.”

Levando em consideração que um dos traços estruturais da histeria se relaciona com a questão paradoxal de seu desejo, acreditamos ser importante pesquisar o modo como ocorre a relação entre o desejo histórico e a questão do objeto. Pretendemos, portanto, abordar no presente trabalho, o modo como se dá a escolha de objeto, uma vez que a histérica visa à insatisfação de seu desejo.

INTRODUÇÃO

Durante o atendimento de pacientes histéricas, Freud funda a “regra de ouro” psicanálise, sendo esta a associação livre. Esse novo modo de se conceber a clínica proposto por ele pressupõe que o paciente deve dizer ao analista não somente o que pode dizer de boa vontade ou intencionalmente, mas tudo o que lhe vier à cabeça. É essa fala da qual nos diz Freud, que pode ser desagradável e que não precisa vir em uma formulação linear, mas que deve ser a expressão do que quer que nos venha à mente, a idéia balizadora da teoria psicanalítica.

Freud, em seu artigo intitulado “Três ensaios sobre a teoria da sexualidade”, define os sintomas histéricos com sendo:

[...] um substituto – uma transcrição, por assim dizer – de uma série de processos, desejos e aspirações investidos de afeto, aos quais, mediante um processo psíquico especial (o recalçamento), nega-se a descarga através de uma atividade psíquica passível de consciência” (1905, p. 155).

Ele acredita que essas formações que não foram expressas de modo satisfatório, trabalham nesse sentido, buscando assim uma descarga, um modo de compensação. Nos casos de histeria, essa descarga almejada pelas formações censuradas durante o processo de recalçamento, é alcançada por meio das conversões, que atualizam, por assim dizer, de modo disfarçado, as exigências e aspirações dos elementos recalçados e que clamam por um meio de expressão (Freud, 1905, p. 155).

Esse processo de recalçamento é especialmente severo nos pacientes histéricos, levando Freud (1905) a afirmar que é possível de percebermos, nesses casos, um grau de

recalcamento sexual exacerbado, bem como um aumento de intensidade da resistência relativa à pulsão sexual e uma tentativa de evitar se ocupar com questões relativas ao sexo ou à vida sexual (p. 156).

No entanto, apesar desses aspectos particulares acerca da vida sexual dos pacientes histéricos, há aí uma grande contradição quando analisamos mais de perto essas questões. Isso ocorre devido ao fato que é possível perceber na análise desses casos, uma exigência sexual desmedida em contraste com uma enorme recusa à esfera sexual. A presença dessa oposição no núcleo da sintomatologia histérica, é o que Freud denomina como sendo “a enigmática contradição da histeria” (1905, p. 156).

Quando as exigências pulsionais do sujeito se intensificam e exigem atenção, mas são barradas pelo processo de recalcamento que evita o sexual, é necessária a formulação de outras possibilidades de expressão da pulsão. Não é mais possível ignorar esse aspecto da vida sujeito, de modo que a solução encontrada é a via da doença, que com seus sintomas consegue conciliar as duas forças opostas que se encontram em jogo. (Freud, 1905, p.156)

Segundo Freud (1905), as exigências do sexo vêm à tona quando há a maturação progressiva do sujeito, ou ainda quando devido a circunstâncias externas de sua vida. Ele associa o período da puberdade a dois movimentos importantes, sendo estes a subordinação de todas as fontes de excitação sexual ao primado das zonas genitais e o processo de encontro do objeto.

Sobre a escolha objetal, Freud afirma que:

[...] a escolha objetal é guiada pelos indícios infantis, renovados na puberdade, da inclinação sexual da criança pelos pais e por outras pessoas que cuidam dela, e que, desviada dessas pessoas pela barreira do incesto erigida nesse meio-termo, orienta-se para outras que se assemelham a elas. (1905, p. 221)

Ele afirma ainda, em seu artigo intitulado “Sexualidade feminina”, que apesar das condições da escolha de um objeto serem inicialmente as mesmas para ambos os sexos, cabe à menina, ao final de seu desenvolvimento, realizar uma troca no que concerne ao seu objeto amoroso, que passa a ser representado por seu pai, um homem. Desse modo, “à mudança em seu próprio sexo deve corresponder uma mudança no sexo de seu objeto” (Freud, 1931, p. 237).

O objeto, denominado por Lacan de objeto *a*, funciona como motor da estrutura e causa do desejo e é essencialmente um lugar vazio, porém ocupável por qualquer objeto. Segundo Jorge (2005, p. 139), o objeto *a* é “essencialmente faltoso, ou, nos dizeres de Freud, para quem o encontro do objeto é sempre um reencontro, é um objeto perdido que o sujeito busca *reencontrar*” (grifo do autor).

Lacan (1996) propõe um retorno à obra de Freud, pois acreditava que os pós-freudianos estavam se distanciando das idéias contidas nela. Desde o início de sua obra é possível perceber os primórdios da concepção do objeto *a*. Ela se inicia com suas formulações sobre o estágio do espelho e atravessa todo seu trabalho. No entanto, é apenas em 1960 que o objeto *a* é conceituado como tal.

Para Lacan (1995), a castração é o elemento central da relação de objeto. A intenção agressiva presente na castração é que cria possibilidades para que o eu se afaste do campo narcísico pelo advento da subjetividade. Ele acredita ainda que a castração, a frustração e a privação são categorias da falta do objeto.

A castração pode ser entendida, à luz da teoria lacaniana, como uma ameaça cuja conseqüência é um corte que separa tanto o vínculo imaginário como o narcísico, que se estabelece na relação entre a mãe e a criança, “instalando, assim, a falta do objeto entre os dois elementos ideais da relação de objeto” (Klautau, 2002, p. 76). O falo, por sua vez, deve ser entendido como o terceiro nessa relação.

O objeto *a*, situado na interseção dos conjuntos, se remete à área que surge a partir do recobrimento de duas faltas, uma vez que a falta do sujeito é recoberta por falta relativa ao lado do Outro. O objeto *a* age no processo de separação de forma a conceituá-lo como causa do desejo. Desse modo, a separação marca o surgimento do sujeito em sua dimensão desejante. Ao representar o desejo do Outro materno insatisfeito, o objeto *a* possibilita e propicia a separação (Lacan, 1985).

Desse modo, para que a criança possa se separar é necessário que ela fracasse em sua tentativa de ser o único objeto de desejo do Outro. A saída viável se dá pela via do desejo, de forma que é a separação que concede ao objeto *a* o estatuto de causador do desejo.

Esse processo implica em uma mudança na posição que o analista ocupa durante a análise. Sendo assim, ele deixa de ser um objeto desejado e passa a assumir a função de objeto *a*, se colocando na posição do objeto que causa o desejo no sujeito. Diante disso, o analista se coloca enquanto um ponto cego no espelho.

A relação que a histérica estabelece com o seu desejo merece maiores considerações, tendo em perspectiva que seu objeto de desejo visa à insatisfação, sendo por essa via, satisfeito.

A histérica se deixa apreender pelo que percebe como sendo o desejo do Outro. Na incerteza constante de saber se é homem ou mulher, o sujeito histórico é bastante plástico o que acarreta uma estranheza acerca da sua identidade de ser, em particular, de ser sexuado (Nasio, 1991).

Esses questionamentos sobre o seu ser levam os sujeitos históricos a colocarem seus corpos a serviço e disponibilidade do Outro, visando assim prender o desejo e exterminar a própria alteridade.

Em detrimento do desejo, a histórica adota a postura de ter que agradar, É nessa tentativa que ela visa se defender do trauma do buraco que existe, irremediavelmente, entre sujeito e Outro.

METODOLOGIA

Cancina (2008), em seu livro intitulado *La investigación em psicoanálisis*, propõe um enodamento borromeano entre Teoria, Prática e Clínica. Esse enodamento, que faz um paralelo com o formulado por Lacan acerca do Real, Simbólico e Imaginário, pressupõe que os laços existentes entre os três elos se constituem de tal modo que, se uma dessas ligações se desfaz se soltam todas.

A justificação dessa proposta feita por ela se dá ao pensar que a psicanálise é uma práxis, que ocorre entre o analista e o analisante, e que essa “prática que se produz na intimidade do ato onde se exercita este método que Freud considerava que investigava ao mesmo tempo em que curava” (Cancina, 2008, p. 54). Desse modo, a autora afirma que é a partir dessa prática que vai se produzir a teoria e a clínica psicanalítica.

Cancina retoma o que foi formulado por Lacan acerca da importância de que o psicanalista se coloque de dois modos, sendo estes: aquele que produz efeitos, e o que teoriza sobre os efeitos produzidos. Desse modo, é essencial que o analista teorize acerca dos efeitos que produz para que possa produzi-los. Esta idéia corrobora com a formulação do nó borromeano proposto por Cancina, pois demonstra a importância do elo existente entre teoria, prática e clínica.

Para a autora a prática é algo impossível de ser acessada, uma vez que se relaciona com a vivência de uma experiência, pertencendo ao campo do Real. Já a clínica, que

diz de uma teorização dos efeitos da prática e é uma vivência que produz um saber do analista e do analisante, é possível de ser acessada e se relaciona com a instância do Simbólico. No que concerne à teoria, Cancina a situa no campo do Imaginário e a relaciona com uma tentativa de dar conta dos furos do saber.

O analista busca, portanto, formalizar o mínimo transmissível da experiência singular de modo que consiga dar testemunho a outras pessoas de suas descobertas e avanços. Sendo assim, é a partir da teorização sobre o que vem encontrando e percebendo em sua clínica, que o analista procura transmitir à comunidade da qual faz parte, provas do percurso que vem desenvolvendo na experiência singular que ocorre durante sua prática. No entanto, teorizar algo implica em sua redução, de modo que toda formalização é parcial, possui um furo.

Segundo Cancina (2008), ao se trabalhar com uma proposta psicanalítica, é importante que a busca não apareça como algo primário, mas sim como algo que surge frente ao que foi encontrado. Isso diz respeito a um pressuposto que se encontra nas bases da teoria psicanalítica e que tem relação com o que foi formulado por Freud sobre a associação livre, pois ao mesmo tempo em que se solicita do paciente que ele não selecione o material de sua fala, é importante também que o analista não faça uma seleção, que se abstenha de buscar.

Estabelece-se aí um paralelo com o que foi proposto por Freud ao pensar no papel do analista, que deveria ter uma atenção flutuante, de modo a não querer atender a nada em particular, buscando assim ter o mesmo cuidado a todo o material que surgisse.

Sendo assim, é importante que a investigação e a busca por respostas surjam a partir de lacunas percebidas pelos analistas às questões que se apresentam em sua prática clínica ou em suas leituras. É a partir de uma ausência que se torna possível encontrar algo.

A formalização é uma tentativa, essencialmente falha, de traduzir o real que se apresenta enquanto impossível de ser acessado. Desse modo, o projeto de pesquisa se

constitui enquanto um ensaio que visa à transmissão e o compartilhamento, com a comunidade científica, de questões que foram encontradas.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CANCINA, Pura. *La investigacion en psicoanálisis*. Homo Sapiens, 2008.

FREUD, Sigmund. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund*. Rio de Janeiro: Imago, 1969.

_____. (1905) *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*. vol. III.

_____. (1931) *Sexualidade feminina*. vol. XXI.

JORGE, Marco Antônio Coutinho. *Fundamentos da psicanálise de Freud a Lacan, v. I: as bases conceituais*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005.

KLAUTAU, Perla. *Encontros e desencontros entre Winnicott e Lacan*. São Paulo: Escuta, 2002.

LACAN, Jacques. (1953-54) *O seminário. Livro 1: Os escritos técnicos de Freud*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1996.

_____. (1956-57) *O seminário. Livro 4: A relação de objeto..* Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1995.

_____. (1964) *O seminário. Livro 11: Os quatros conceitos fundamentais da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1985.

THE HYSTERICAL (RE)ENCOUNTERS: CONSIDERATIONS ABOUT THE RELATION OF OBJECT IN FREUD AND LACAN

ABSTRACT:

This paper aims to analyze the choice of object occurring in hysteria, considering its specificities, supported by the theories of Freud and Lacan on the relation of object.

KEYWORDS: Hysteria. Object. Freud. Lacan.

**LES RENDEZ-VOUS HYSTÉRIQUES : CONSIDÉRATIONS SUR LA RELATION
D'OBJET CHEZ FREUD ET LACAN**

RÉSUMÉ:

Cet article propose d'analyser la relation d'objet dans l'hystérie, tout en considérant ses spécificités. Il est fondé dans les théories de Freud et Lacan sur le sujet.

MOTS-CLÉS: Hystérie. Relation d'objet. Freud. Lacan.

Recebido em 19/02/2010

Aprovado em 04/05/2010

© 2010 *Psicanálise & Barroco em revista*
Núcleo de Estudos e Pesquisa em Subjetividade e Cultura/CNPq – UFJF.
www.psicanaliseebarroco.pro.br
Programa de Pós-Graduação em Memória Social – UNIRIO.
Memória, Subjetividade e Criação.
www.memoriasocial.pro.br/proposta-area.php

revista@psicanaliseebarroco.pro.br

www.psicanaliseebarroco.pro.br/revista

UMA INTRODUÇÃO AO CONCEITO DE OBJETO *a*

*Denise de Fátima Pinto Guedes**

RESUMO:

O artigo visa apontar alguns pontos facilitadores na obra freudiana e no ensino de Lacan para a invenção do conceito de objeto *a* que é feita a partir de *O Seminário, livro 10, A Angústia* (1962-1963) onde o conceito assume o papel de causa da angústia e causa de desejo. O conceito de objeto *a* traz grandes modificações para a psicanálise de orientação lacaniana e assume papel central para o estudo da constituição do sujeito, angústia e outros diversos temas.

PALAVRAS-CHAVE: Objeto *a*. Psicanálise. Angústia.

* Denise de Fátima Pinto Guedes é Graduada em Psicologia pela UFJF, cursa a especialização Psicanálise: subjetividade e cultura pela UFJF. Atua com Psicanálise no CPA, vinculado à UFJF. Mestranda pela Universidade Federal de São João Del-Rey e Bolsista da CAPES. Endereço: Av. Santa Luzia 773. Santa Luzia - Juiz de Fora - MG. CEP: 36030-450. E - mail: dedeg8@hotmail.com.

INTRODUÇÃO

Como é pré-histórica¹ essa época em relação a emergência como tal do objeto a. Este ainda não estava prefigurado senão na função de objeto metonímico, mas o estava de maneira incontestável, para quem entendeu o que veio depois.
(Lacan, 1968-69, p. 49)

A psicanálise instaura um discurso, e, por consequência, um saber passível de transmissão, não por ter uma estrutura de todo e sim por suas lacunas que fazem com que a cada novo encontro com a teoria e a prática clínica seja possível uma construção. Tal construção, que é particular por excelência, é própria do campo psicanalítico. Partindo deste princípio, Lacan, em seu retorno a Freud, buscou retomar a experiência psicanalítica, abordando o lugar central da falta, mais detidamente no que concerne a noção de objeto circunscrita pela psicanálise. Nesse caminho, há um aprofundamento da dimensão da falta e a construção de uma concepção de objeto que a inclua. Esse percurso abre lugar ao conceito de objeto *a* (Darriba, 2005, p. 64). Tal conceito adquire extrema importância na teoria e na prática psicanalítica e é formalizado, em um primeiro momento por Lacan, em seu texto dos *Escritos: Subversão do sujeito e dialética do desejo* de 1960, e posteriormente em *O Seminário, livro 10, A angústia*.

Em nosso trabalho monográfico², através dos textos de Freud, principalmente em *Sintoma, inibição e ansiedade* (1926) e *Ansiedade e vida pulsional* (1933), vimos que este coloca em foco a questão da separação, ligando a angústia à perda. A separação que Freud

¹ Lacan, neste ponto, faz referência ao *O Seminário, livro 6, Les désir et son interprétation*, de 1958-59, não traduzido ainda no Brasil.

² Trabalho monográfico apresentado a UFJF para a obtenção do título de Graduada em Psicologia e formação em psicólogo, no ano de 2008, intitulado “O que não engana – pontuações sobre a angústia e o objeto *a* em Freud e Lacan” orientado pela Professora adjunta Dra. Bianca Maria Sanches Faveret.

aponta é a do primeiro objeto de amor, essa que se repete a cada encontro com o objeto, sempre fáltoso, marcando sua perda. Em outras palavras, trata-se de considerar que todo objeto é parcial, e que, por isso, tal busca se remete à *Coisa*, ou seja, é sempre uma busca pelo objeto primeiro, pela satisfação total, mítica. A repetição presente nessa busca do objeto é que traz a satisfação, ainda que parcial. Assim, podemos falar do objeto que representa a *Coisa*, um objeto sempre outro. No ensino de Lacan em o *Seminário, livro X, A Angústia* (1962-1963), acrescenta-se a questão do traço que se inscreve nessa repetição, nessa busca. A angústia, para Lacan, aparece relacionada ao desvelamento do objeto *a* para o sujeito, no lugar de resto da operação de divisão. Essa divisão é parte do processo que possibilita o surgimento de um sujeito, que para advir sofre uma perda fundamental marcada pela entrada na linguagem.

Intrigou-nos a radicalidade que é própria do conceito de objeto *a* e como este atravessa o ensino lacaniano e provoca uma reviravolta na articulação e no manejo dos conceitos fundamentais da psicanálise. Apostamos, que já em Freud haveria apontamentos para o que Lacan nomearia e formalizaria como objeto *a*. Acreditamos ser de extrema importância esmiuçar esse percurso.

DO OBJETO DA FALTA À FALTA DE OBJETO

*Tudo que se diz de mais moderno na dialética analítica gira em torno
da função fundamental do objeto
(Lacan, 1960-1961, p. 150)*

Freud, em seu texto "Projeto para uma psicologia científica" (1895), enfatiza que a "primeira" experiência de satisfação deixa marcas no psiquismo e, quando alguma experiência de desconforto se presentifica, há um apelo (grito) ao outro e esse outro dá um sentido a esse apelo, relacionando-o à fome, à dor, ao frio, etc. Posteriormente, ao longo da vida, há uma tentativa de resgate, de reencontro dessa primeira experiência. Mas, como sabemos, nessa primeira experiência, mítica, algo foi perdido, algo que não pôde ser representado, um resto, que se constitui como ponto de furo no psiquismo, que causa no sujeito a busca de um reencontro, um reencontro do objeto perdido. "Logo, o objetivo dessa primeira atividade psíquica era produzir uma 'identidade perceptiva' – uma repetição da percepção vinculada à satisfação da necessidade." (Freud, 1895, p. 595). É nessa busca que o desejo pode advir. Essa parte que se perde da primeira experiência de satisfação, Freud a chamou de *das Ding*, vazio por excelência, que não pode ser preenchido por nenhum outro objeto. Em *A Interpretação dos Sonhos*, Freud (1900) ressalta que:

As excitações produzidas pelas necessidades internas buscam descarga [...] [mas] a excitação proveniente de uma necessidade interna não se deve a uma força que produza impacto momentâneo, mas *uma força que está continuamente em ação* [...] surgirá de imediato uma moção psíquica [...] Uma moção desta espécie é o que chamamos de desejo. (p. 594).

Esta força que se apresenta de forma constante no aparelho psíquico é a pulsão, que, por sua vez, possui objeto variável e se satisfaz através deste, que originalmente não está ligado à pulsão. Em *Os três ensaios sobre a teoria da sexualidade*, Freud ressalta que "é esclarecedor sobre a natureza da pulsão sexual o fato de ela admitir tão ampla variação e

tamanho rebaixamento de seu objeto” (p. 140). Sustentamos, portanto, com Freud, que a pulsão busca satisfação a partir da repetição, de um movimento que busca o *reencontro* com o objeto mítico.

Lacan, durante seu ensino, percorre os textos freudianos, principalmente os já citados acima, enfatizando a dimensão da falta do objeto (Darriba, 2005, p. 64). Em *O seminário, livro 4, a relação de objeto*, Lacan trabalha o fato de que o objeto em jogo para o sujeito não é harmonioso, ou seja, não é o objeto genital e sim um objeto apreendido na busca pelo objeto perdido (Lacan, 1956-1957, p. 13). Retomando Freud, Lacan enfatiza, no que se refere ao objeto da pulsão, que este é variável e por isso, não está fadado a satisfazê-la, apontando sempre em direção à falta a qual a noção de objeto em Freud remete. Ainda nesse mesmo seminário, Lacan destaca o lugar central da falta, no que concerne ao objeto na psicanálise e que este é apreendido pela via da busca do objeto perdido, busca frustrada, por excelência. Nas palavras de Lacan:

[...] no centro da relação sujeito-objeto, uma tensão fundamental, que faz com que o que é procurado não seja procurado da mesma forma que o que será encontrado. É através da busca de uma satisfação passada e ultrapassada que o novo objeto é procurado, e que é encontrado e apreendido noutra parte que não noutro ponto a que se procura. (Ibid., p. 13).

Um pouco mais adiante, em 1959, em seu *O Seminário, livro 7, a ética da psicanálise* (1959-1960), Lacan aprofunda o universo da falta, trabalhando com o conceito de *das Ding*, indica que este é a falta na origem. Assim, a falta não é relativa a um objeto primordial, ela está na origem da experiência do desejo, ou seja, é causa, é condição de

possibilidade do mesmo, configura-se como uma falta central no registro do desejo, consistindo em centro e índice de exterioridade a um só tempo (p. 10).

Das Ding é o “Outro pré-histórico impossível de se esquecer”. Assim, a ‘*Coisa*’ é situada, nesse momento, como fora-do-significado e anterior ao recalque. No nível das representações inconscientes (*vorstellungen*), a *Coisa* não é nada, porém, literalmente, ela não é, distingue-se justamente como ausente e alheia, alguma *coisa* que só no nível do inconsciente uma representação a representa. Nessa direção, a falta passa a ser tomada como condição de possibilidade da mesma, a qual define, para a psicanálise, o terreno em que a trama do objeto se desenrola. Em razão disso, Lacan propõe que o que há em *das Ding* é o verdadeiro segredo.

Já em *O seminário, livro 8, a transferência* (1960-1961), Lacan, trabalha o termo *agalma* - enfeite, tesouro – como algo que está no interior e que se trata sempre de *outra coisa*. É neste texto que podemos situar a reformulação da relação do sujeito com o objeto de seu desejo e enfatizar também, que não devemos pensar o objeto do desejo como um objeto total, isto é, este que seria preenchido por um Bem³ e sim, como pivô, chave do desejo humano. Lacan pontua ainda que, se o objeto nos apaixona, é porque ali, escondido nele, está o objeto do desejo, o *agalma*. Esse objeto é sempre um objeto parcial. “È esta alguma coisa que é visada pelo desejo como tal, que acentua um objeto entre todos, por não ter comparação com os outros. É a essa acentuação do objeto que responde a introdução, em análise, da função do objeto parcial” (p. 149).

Em seu retorno a Freud, Lacan sustenta um percurso da falta do objeto e acabará por conceber um objeto da falta. A partir do conceito de *das Ding*, Lacan nomeia o objeto *a*, que se constitui como vazio, encarnando o lugar de resto e função de causa de

³ Aqui, Lacan faz referência ao conceito de Bem supremo trabalhado por Aristóteles.

desejo. Se Freud em *A interpretação dos sonhos* entende que “nada senão o desejo pode colocar nosso aparelho anímico em ação” (p. 596), Lacan em *O Seminário livro 10, A Angústia* vai mais além, dizendo de um objeto anterior ao desejo, o objeto *a*, que seria a causa do desejo, já que o objeto é anterior ao desejo, ou seja, quando desejamos, desejamos algo, esse algo se remete ao objeto *a*.

Outro aspecto imprescindível a partir do conceito de objeto *a* são as nuances que ele adquire no ensino de Lacan, a angústia como sua tradução subjetiva (1962-1963), o objeto causa de desejo (1962-1963), o objeto da pulsão (1964), o resto da divisão do sujeito (1964), o lugar a ser ocupado pelo analista (1959-1960), como mais-de-gozar (1968-1969) e a sua localização no centro dos três registros (1974-1975), já no final do ensino de Lacan, o que só faz confirmar a importância em tomá-lo como ponto de investigação.

O CONCEITO DE OBJETO *a*

O objeto a é algo de que o sujeito, para se constituir, se separou como órgão.
(Lacan, 1964, p. 101).

O objeto *a* se configura como produto da entrada na linguagem, da divisão que permite com que o sujeito advenha. Para Lacan o sujeito advém da introdução primária de um significante e formula uma imagem de si, enquanto eu, a partir do outro, a imagem de um corpo próprio (1962-63, p. 31). É o que Lacan aponta com o texto *O estádio do espelho como formador da função do eu* de 1949, em *Escritos*⁴. Tal imagem é investida de libido, mas há

⁴ Neste texto Lacan trabalha o estádio do espelho como uma identificação, um processo onde há uma assunção jubilatória da imagem especular do sujeito antes de se tornar sujeito através linguagem. O estádio do espelho teria a função de estabelecer uma relação do organismo com sua realidade.

uma parte da libido que não passa pela imagem especular. Portanto, nessa imagem, que é formulada no campo do Outro, aparece um resto. Imaginariamente, no lugar desse resto, o falo entraria em cena, representando um lugar, um lugar de falta (- ϕ). E do outro lado, lado este que não podemos ver e que não é representado, ligado ao Real, estaria *a*, que escapa do status de objeto freudiano, derivado da imagem especular. Assim, *a* está nesse lugar de resto, como “aquilo que sobrevive da operação de divisão do campo do Outro pela presença do sujeito” (1962-63, p. 243) e é irreduzível na ordem da imagem.

O objeto *a* faz referência à falta, não sendo especular, nem apreensível na imagem. A falta, segundo Lacan, não existe no real e só seria apreensível através do simbólico. E é também através do simbólico e do imaginário que há a tentativa de preenchê-la. Lacan enfatiza, ainda, a irreduzibilidade dessa falta que é radical na própria constituição do sujeito. É a partir desse posicionamento que o objeto *a* assume sua função de causa de desejo. Na medida em que ele é sobre, Lacan o reconhece estruturalmente como objeto perdido. O objeto *a* “é o que lidamos no desejo e por outro lado na angústia” (Ibid., p. 179).

Em outras palavras, essa imagem constitui para o homem a imagem de seu desejo, isto porque é do lado do Outro que colocamos o que nos falta. Mas a imagem, a qual temos acesso, é senão uma imagem virtual, especular, refletida pelo Outro, de nós mesmos, sendo esta imagem *problemática e até falaciosa*. A imagem, tem portanto, a função de orientar e polarizar o desejo, e por conseqüência, nos organizamos em torno dessa imagem do *eu*.

Lacan pontua que viria desse processo em que a imagem é formulada a dificuldade do eu se diferenciar da imagem do Outro, ou seja, isso é meu ou é seu? Os objetos tornam-se então objetos de troca, objetos cotáveis, “são objetos anteriores a constituição do status do objeto comum, comunicável, socializado. Eis do que se trata, *a*.” (Ibid., p. 103). Alguns dos objetos se tornam de certa forma privilegiados como o cíbalo, o mamilo, o olho, a

voz e o nada, que darão origem mais tarde ao objeto enquanto anal, oral, escópico... Esses objetos são separáveis “porque já tem anatomicamente, um certo caráter artificial, por estarem agarrados ali” (p. 184) no corpo e encarnam uma espécie de vestimenta para o objeto *a*. É importante ressaltar que o objeto *a* e o objeto constituído a partir da relação especular, o objeto comum, são diversos.

Como já apontamos anteriormente, a respeito do estágio do espelho – processo em que se constitui uma imagem de um corpo próprio por intermédio do Outro – há algo que escapa e que causa uma perturbação no campo narcísico. A angústia seria a incidência dessa perturbação, a manifestação do objeto *a*. Percebemos que para circunscrever o conceito de objeto *a* é necessário fazermos uso do conceito de angústia. Em *O Seminário, livro 10*, Lacan, a partir do desenvolvimento do fenômeno da angústia, trabalha o conceito de objeto *a*. Lacan coloca que é somente a partir da angústia que temos acesso a uma tradução subjetiva de *a* (p. 119).

Lacan retoma que a angústia é um afeto que surgiria quando no lugar dessa falta, representada por $-\phi$ e correlata em outro lugar ao *a*, aparecesse algo. “E assim a falta viria a faltar” (Ibid., p. 52). Esse lugar ($-\phi$), sendo colocado como o lugar da angústia, constitui certo vazio, que nos é estruturante e é necessário preservar, apoio dado pela falta (Ibid., p. 67). Quando algo se manifesta nesse lugar, nos desorientamos. E é na medida em que esse vazio é visado, vazio este delimitado por uma borda, uma hiância, lugar onde se mostra o limite da imagem especular, que nos deparamos também com o lugar de eleição da angústia. Isso que surge, nesse lugar de falta, particular para cada sujeito, é algo que advém à partir de uma demanda neurótica, um engodo.

O sujeito coloca o *a* do lado do Outro, transportando também sua função, função de causa de desejo. Dito de outro modo, colocamos no Outro o que nos é precioso, o que nos causa. Assim, o neurótico deposita no Outro a esperança de que ele, o Outro, diga o

que lhe falta. Lacan coloca que o *a* dá acesso ao Outro, que desejar o Outro é desejar *a*. “Propor-me como desejante, *eron*, é propor-me como falta de *a*” (p. 198). Assim “ao persuadir o outro de que ele tem algo que pode nos completar, nós nos garantimos de poder continuar a desconhecer precisamente aquilo que nos falta” (Lacan, 1964, p. 128). Lacan ressalta que o que é inapreensível para o sujeito é o objeto *a*. E que não seria a angústia de castração que constituiria um impasse supremo do neurótico, já que a castração em sua forma imaginária se apresenta representada por $(- \phi)$. O neurótico recua justamente da possibilidade de fazer da sua castração o que falta ao Outro, ou seja, fazer da castração algo de positivo, uma garantia da função do Outro (1962-63).

O surgimento do sujeito se dá a partir da introdução primária de um significante, o traço unário, que assume papel de marca formada a partir do S^1 (significante mestre) e da história particular de cada um. Mas, anteriormente a isso, há a presença do Outro⁵ (A), lugar do significante. O sujeito, então, advém a partir de uma estrutura que se coloca desde antes de seu nascimento, a estrutura da linguagem, já que, Lacan ressalta que a experiência se passa nesse campo. Ao entrar nesse campo, o vivo perde algo, algo que faz com que o sujeito apareça então, marcado, dividido, não-todo.

Em *Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*, Lacan (1964) trabalha a constituição do sujeito utilizando-se da matemática e especificamente, da teoria dos conjuntos e suas operações de união e intersecção e do termo *vel* (e/ou). Lacan destaca o fato de que não se nasce sujeito e que este surgiria através das operações de alienação e separação na cadeia significante. E é a partir desse movimento, na dinâmica própria da linguagem, que se localizaria a causa do sujeito. Nas palavras de Lacan, “o efeito de linguagem é a causa

⁵ Conceito introduzido com o simbólico

introduzida no sujeito. Por esse efeito, ele não é causa dele mesmo, mas traz em si o germe da sua causa que o cinde.” (Lacan, 1960, p. 849).

Lacan trabalha com o fato de que há uma escolha forçada no advento do sujeito, e para que se entre na lógica da cadeia significante, ou seja, para que se dê a entrada na linguagem, o vivo sofre uma perda, perda que ocorre pelo fato do sujeito se reproduzir pela via sexuada. Assim, não há representação da diferença sexual no psiquismo, o sexual entra então representado por uma falta. Há aí duas faltas, uma ligada ao fato de que o significante está primeiramente ao lado do Outro e outra, a falta real, “o que o vivo perde, de sua parte de vivo, ao se reproduzir pela via sexuada. Essa falta é real, porque ela se reporta a algo de real que é o que o vivo por ser sujeito ao sexo, caiu sob o golpe da morte individual” (p. 194).

A partir da entrada na linguagem, escolhemos o sentido, e o sentido só subsiste decepado dessa parte de não-senso, ou seja, vemos que o sujeito só pode ser conhecido no lugar do Outro, mas uma perda está envolvida, perda necessária ao processo de alienação. Para que o sujeito surja, deve haver então uma redução desse sujeito a não ser mais do que um significante, significante que, no entanto, não é suficiente para representá-lo, razão pela qual há uma *afânise*⁶ do sujeito, algo de perda de seu ser ao se alienar ao significante (1964).

No processo de alienação, é interessante destacarmos, que a partir da representação que é dado ao sujeito pelos significantes do Outro, há a possibilidade que uma pergunta surja. Esse questionamento vem justamente abrir caminho para que se interrogue o sentido disso que o Outro quer de mim, e mais, a partir disso que o Outro fala, o que será que ele quer dizer? É “nos intervalos do discurso do Outro, surge na experiência da criança, o seguinte, que é radicalmente destacável – ele me diz isso, mas o que é que ele quer?” (Ibid., p.

⁶ Termo originalmente da obra de Ernest Jones onde é trabalhado como um *temor de desejar*. Lacan trabalha o termo no sentido do desaparecimento do sujeito enquanto sujeito dividido e desejante.

203). Esse movimento já nos remete ao processo de separação que só é realizado em consequência a uma falta com que o sujeito se depara no Outro.

A partir das operações de alienação e separação, Lacan acrescenta que o campo do Outro não é todo significante e que há um núcleo que não é significantizável, uma falta. Há de um lado o campo do vivo - anterior ao sujeito – onde a pulsão se manifesta, e do outro lado o campo do Outro - lugar da linguagem - mas nos dois campos *se faz presente* a falta. Vazio que não pode ser preenchido pela palavra, um núcleo, o objeto *a*. O objeto *a*, como vemos, está ligado à separação, não só no corpo, mas nas próprias operações de constituição do sujeito. A falta está do lado do sujeito pelo o fato de ele não poder ser inteiramente representado no Outro, havendo um resto, do lado do Outro pelo o fato de ser necessário pelo menos dois significantes para que algo possa se fazer representar. E é a partir da relação do sujeito com o Outro que o objeto *a* se constitui como resto, em relação à cadeia significante.

Não é sem motivos que Lacan trabalha o objeto *a* como um covo, um vazio a ser ocupado, objeto da pulsão que é contornado por ela a fim de se obter satisfação. Nas palavras de Lacan:

[...] esse objeto, que de fato é apenas a presença de um covo, de um vazio, ocupável, nos diz Freud, por não importa que objeto, e cuja instância só conhecemos na forma de objeto perdido, *a* minúsculo. O objeto *a* minúsculo não é a origem da pulsão oral... é introduzido pelo fato de que nenhum alimento jamais satisfará a pulsão oral, senão contornando-se o objeto eternamente faltante. (Ibid., p. 170).

Por fim, como observamos, é indispensável percorrer o percurso que levou Lacan a formalizar o conceito de objeto *a*, que remete a falta que nos é constituinte e é própria da experiência analítica.

CONCLUSÃO

[Freud] nos deu esse saber em termos que se podem dizer indestrutíveis, uma vez que, depois que foram emitidos, suportam uma interrogação que, até o presente, jamais foi esgotada.
(Lacan, 1964, p. 221).

Lacan, em muitos pontos da teoria, enfatiza o perigo de se tomar a psicanálise, e mais precisamente o inconsciente, por um fundo de totalidade, como algo a ser suturado. Podemos perceber isso claramente, por exemplo, em seu *O Seminário, livro XI, os quatro conceitos fundamentais* (1964) quando, ao retomar os conceitos fundamentais, enfatiza que “a diferença que garante a mais segura subsistência do campo de Freud, é que o campo freudiano é um campo que, por sua natureza se perde” (p. 122).

Lacan pontua que essa perda além de sustentar a psicanálise faz do analista sua testemunha. É uma perda que porta a retomada da função de pulsação, abertura e fechamento, do inconsciente. Isso acontece em uma zona de sombra que acaba por reforçar um obscurantismo evidenciado nas práticas, há muito tempo já refutadas, aquelas em que predominam as funções do eu. Ainda sobre o inconsciente freudiano, Lacan pontua que este “se situa nesse ponto em que, entre a causa e o que ela afeta, há sempre claudicação” (p. 27), sendo da ordem do não-realizado, uma dimensão que tem de ser renovada, lembrada, para que não se corra o perigo de psicologizar a teoria psicanalítica, ou seja, suturar essa hiância.

Essa perda que sustenta a psicanálise será encarnada na experiência analítica pelo objeto *a*. Assim, a partir da formalização do objeto *a*, tanto a clínica, quanto a teoria

psicanalítica sofrem incidências do conceito, o que torna necessário o repensar das análises e, principalmente, da formação do analista e de seu posicionamento frente a seus pares.

Esse atravessamento que ocorre da falta de objeto para o objeto da falta, trazendo o conceito de objeto *a*, nomeia a falta que é apresentada ao sujeito na experiência da análise. “Com o objeto *a*, o conceito se propõe a não emudecer o real que irrompe a cada abertura e fechamento, a psicanálise assumindo um potencial de permanente reinvenção” (Darriba, 2005, p. 74).

Como sabemos a busca pela significação não é a direção do tratamento psicanalítico. O que deve ser visado no processo de análise é o real, ou mais precisamente o que visamos é a possibilidade de fazer algo com o real, o objeto *a*, isso que aponta para o não senso, o que no discurso do paciente lhe traz angústia e causa seu desejo. O analista visa uma interpretação, mas não uma interpretação qualquer, e sim os pontos de impasse a partir dos quais o *a*, esse indizível, vem se desvelar, imagem de *a*, que do lado do analista surge como interpretação e do lado do analisante como causa de desejo. Convém lembrar que o processo da análise visa o esvaziamento do gozo a partir do desvelamento do objeto *a*, enquanto vazio, não-sentido, causa de desejo. O trabalho que se realiza em análise, é o trabalho do sujeito que emerge na fala do analisante, nas sucessivas voltas em que revisita o momento traumático que o funda como sujeito. É nesse caminho que ele pode “tratar” o real pelo simbólico ou, melhor dizendo, reinventar o real.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

DARRIBA, V. “A falta conceituada por Lacan: da coisa ao objeto *a*”. In: *Ágora – Estudos em Teoria Psicanalítica*, Rio de Janeiro, v.8, n.1, p. 64, 2005.

FREUD, Sigmund. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund*. Rio de Janeiro: Imago, 1969.

_____. (1895). *Projeto para uma psicologia científica*. vol. I.

_____. (1900). *A interpretação dos sonhos*. vol.V.

_____. (1905). *Três Ensaio sobre a sexualidade*. vol. VII.

_____. (1915). *O instinto e suas vicissitudes*. vol. XIV.

_____. (1926). *Inibição, sintoma e ansiedade*. vol. XX.

_____. (1932). *Ansiedade e vida pulsional*. vol. XXII.

LACAN, J (1949). “O estagio do espelho como formador da função do eu” .In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.

_____. (1956-1957). *O Seminário, livro 4: A relação de objeto*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

_____. (1959-1960). *O Seminário, livro 7: A Ética da Psicanálise*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1997.

_____. (1960). “*Subversão do sujeito e dialética do desejo*”. In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.

_____. (1960-1961). *O Seminário, livro 8: A transferência*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1992.

_____. (1960-64). “*Posição do inconsciente*”. In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.

_____. (1962-1963). *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, 1985.

AN INTRODUCTION TO THE OBJECT a CONCEPT

ABSTRACT:

This article aims to show some points in Freudian writings and in Lacan's teaching that might have contributed for the elaboration of the concept of *object a* which is done from The Seminar, Book 10, The Anguish (1962-63) on. Here the definition of *object a* is connected with anguish cause and desire cause. The concept of *object a* brings significant changes for Lacan's psychoanalysis and has an important role for the study of how the subject is constituted as well as for the understanding of anguish and some other topics.

KEYWORDS: Object *a*. Psychoanalysis. Anguish.

UNE INTRODUCTION À LE CONCEPT D'OBJET *a*

RÉSUMÉ:

L'article a comme objectif indiquer quelques points dans l'œuvre freudienne et dans l'enseignement de Lacan qui facilitent l'invention du concept d'Objet A qui est faite à partir de « Le Séminaire, livre X: L'angoisse » (1962-63), où le concept assume le rôle de cause de l'angoisse et cause du désir. Le concept d'Objet apporte de grands changements pour la psychanalyse d'orientation lacanienne et il acquiert le rôle central au étude de la constitution de l'individu, de l'angoisse, et d'autres divers sujets.

MOTS-CLÉS: Objet. Psychanalyse. Angoisse.

Recebido em 02/11/2009

Aprovado em 18/04/2010

© 2010 *Psicanálise & Barroco em revista*
Núcleo de Estudos e Pesquisa em Subjetividade e Cultura/CNPq – UFJF.
www.psicanaliseebarroco.pro.br
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

FRANKENSTEIN NA UTI NEONATAL: O CONFLITO ENTRE O FILHO REAL E O FILHO IMAGINÁRIO

Marcus Vinícius Rezende Fagundes Netto^{*}
Leandra Silva Duarte^{**}

RESUMO:

Dentre as diversas criações artísticas, a literatura é uma das que mais pode estabelecer relações estreitas com a Psicanálise já que escritor, assim como o psicanalista, usa da linguagem e da interpretação. Assim, o objetivo do presente trabalho é, a partir da análise do romance *Frankenstein* de Mary Shelley, apontar como a ambivalência de sentimentos, que permeia a relação mãe-bebê na UTI neonatal, engendra-se a partir do confronto entre o filho imaginário e o filho real que se coloca para a mãe como um estranho. Além disso, pretende-se mostrar a importância da escuta e, conseqüentemente, do lugar para a palavra já que, por meio desta, a mãe poderá caminhar em direção ao luto do filho imaginário abrindo uma possibilidade outra para o nascimento psíquico deste bebê.

PALAVRAS-CHAVE: Literatura. Psicanálise. Estranho. Filho real. Filho imaginário.

* Marcus Vinícius Rezende Fagundes Netto. Graduação em Letras pelo CES-JF, pós-graduação em Ensino de Línguas Estrangeiras pela PUC-MG, pós-graduação em Psicanálise, Subjetividade e Cultura (UFJF). Aluno do curso de especialização em Psicologia Hospitalar (USP), graduando em Psicologia (CES-JF) e estagiário do Setor de Psicologia Clínica do Hospital Monte Sinai. E-mail: vinicius.netto@uol.com.br. Endereço: Avenida Independência 2565/205. Tel.: (32) 3232-1372/91917-0888.

** Leandra Silva Duarte. Graduação em Psicologia e pós-graduação em Psicologia Hospitalar (Universidade FUMEC/Belo Horizonte) e em Psicanálise: Subjetividade e Cultura (UFJF). Atua no Serviço de Psicologia do Hospital Monte Sinai. Email: leandra.duarte@uol.com.br. Endereço: Rua Marechal Deodoro 836/720. Tel.: (32) 3215-9449

PSICANÁLISE E LITERATURA: RELAÇÕES POSSÍVEIS

A literatura, dentre as criações artísticas, é aquela que, provavelmente, mais possui laços estreitos com a Psicanálise já que, como essa, as obras literárias trabalham com a linguagem e são compreendidas através da interpretação. No entanto, a interpretação que um analista faz de um texto, seja ele produzido por um artista ou por um paciente em seu consultório, não é a mesma feita por um crítico. Assim, segundo Sá (2007), enquanto a interpretação do crítico tem como objeto o ego cartesiano do autor, a interpretação psicanalítica pretende, como na clínica, ter notícias do sujeito dividido, ou, em outras palavras, do sujeito tocado pelo inconsciente que Roudinesco (2000) chamou de *sujeito freudiano*.

Com isso, como enfatiza Villari (2000), da mesma maneira que Freud, o analista deveria se aproximar da literatura tendo-a como textualidade a partir da qual se poderia dizer mais sobre o Real. Dessa forma, quando os elementos disponíveis da teoria fazem-se insuficientes e, por conseguinte, o limite da construção se impõe, o diálogo com a literatura pode ser utilizado para relançar a elaboração teórica psicanalítica. Assim, a relação entre psicanálise e literatura não deve ser aditiva, por meio da qual se tenciona adicionar sentidos ao texto, mas sim extrativa tentando resgatar das criações literárias particularidades que podem nutrir a teoria psicanalítica.

FRANKENSTEIN E SUA CRIAÇÃO

Tendo essa discussão como base, abordaremos nesse trabalho o confronto existente entre o filho real e o filho imaginário que permeia toda relação mãe-filho, mas que no hospital e, principalmente, na Unidade de Tratamento Intensivo neonatal, parece se manifestar de forma muito mais expressiva. No entanto, para se tentar dar um contorno à ambivalência de sentimentos – amor e ódio, por exemplo - que são engendrados neste contexto, tomaremos como base a obra *Frankenstein* de Mary Shelley.

No verão de 1816, ao visitar seu amigo e poeta Lord Byron, Mary Shelley foi desafiada, durante uma noite chuvosa, a participar de um concurso de história de fantasmas. Após várias tentativas frustradas de escrever um bom conto de terror, Shelley decide, exausta, voltar a seus aposentos e dormir. Durante aquela noite a autora de apenas 21 anos teve o sonho mais assustador de sua vida:

Eu via – com os olhos fechados, mas com uma penetrante visão mental -, eu via o pálido estudioso das artes profanas ajoelhado junto à coisa que ele tinha reunido. Eu via o horrível espectro de um homem estendido, que, sob ação de alguma máquina poderosa, mostrava sinais de vida e se agitava com um movimento meio-vivo, desajeitado. Ele (o criador) esperaria que, entregue a si mesma, a centelha de vida que ele lhe comunicara extinguir-se-ia, que aquela coisa que recebera uma animação tão imperfeita mergulharia na matéria morta, e ele poderia então dormir na crença de que o silêncio do túmulo envolveria para sempre a breve existência do hediondo cadáver que ele olhara como berço de uma vida. (Shelley, 2007, p. 17)

Este sonho, cujo desfecho se dá quando o cientista acorda e se depara com monstruosos olhos vazios e amarelos fitando-o, serviu de inspiração para que Shelley escrevesse uma das obras mais lidas e estudadas do século XIX – *Frankenstein*.

Este romance conta a história de Victor Frankenstein, um cientista que, movido pelas indagações relativas as origens e aos segredos metafísicos, dá forma a um ser medonho que é construído através de pedaços de cadáveres. Todavia, quando essa criatura volta a vida, Frankenstein não fica satisfeito com o resultado de seu experimento e o abandona. A partir de então, a vida do cientista fica a mercê de sua criação monstruosa que, sedento por vingança, persegue-lhe e mata todos aqueles que lhe eram caros.

Uma leitura mais desatenta da obra poderia nos dar a impressão de que um diálogo entre esse romance e a relação mãe-bebê na UTI neonatal seria uma tarefa impossível de ser realizada. Entretanto, como sugere Sigmund Freud (1925) em seu texto *Escritores Criativos e Devaneios*, a obra literária, assim como a fantasia, é um substituto do brincar infantil que, diferentemente dos devaneios, não nos causa repulsa ou embaraço. Assim, por meio de sua obra, o escritor nos oferece a possibilidade de, inconscientemente, deleitarmo-nos com os nossos próprios devaneios sem auto-acusações. Dessa forma, segundo Sá (2002), Freud interessou-se pelo estudo psicanalítico da obra literária. Porém, seu objetivo não era a análise da obra sob o ponto de vista de seu valor estético, mas para complementar e/ou encontrar respaldo para sua teoria do inconsciente. Este fato pode ser verificado na leitura feita pelo pai da psicanálise de obras como *Dostoievski e o parricídio* e da própria narrativa mítica de *Édipo Rei*, através das quais seu conceito de Complexo de Édipo foi sistematizado.

Com isso, recorreremos à riqueza do romance *Frankenstein* para podermos delinear, ou pelo menos compreendermos um pouco melhor, quais são e como se configuram os

sentimentos, desejos e angústias inconscientes que atravessam uma mãe frente a seu filho que, após o nascimento, é levado para a UTI neonatal.

Todavia, antes de prosseguirmos, faz-se necessário esclarecer que não nos ateremos à questão da maternidade como algo relativo ao feminino ou ao masculino. Tais conceitos são por demais complexos e merecem uma discussão mais pormenorizada. Assim, no presente trabalho, a maternidade será abordada como uma função que, na obra de Mary Shelley, deveria ter sido exercida por Frankenstein já que este, literalmente, “deu a luz” a sua criação, que voltou a vida durante uma noite chuvosa através de uma descarga elétrica.

FRANKENSTEIN DIANTE DO ESTRANHO

De acordo com Salles (1992), a história de um indivíduo começa antes de seu nascimento. O filho é falado, imaginado e representado psiquicamente pela mãe. Com isso, esse filho imaginário que é idealizado durante a gestação ou até antes dela, é uma atualização daquele que foi fruto dos desejos incestuosos da menina em relação ao pai e também da rivalidade com a mãe e, por isso, serve, como um falo que, no imaginário da mulher, tornar-lhe-ia completa. Além disso, como explicita Freud (1914), a atitude de idealização dos pais com relação aos filhos é de uma transferência do narcisismo parental para *Sua Majestade o Bebê*, que concretizará os sonhos dourados que os pais jamais foram capazes de realizar.

Essa relação dos pais e, principalmente, da mãe com o filho, pode ser ilustrada com as palavras de Dr. Frankenstein que nos relata seus desejos ligados a sua criação, a seu filho imaginário. Dentre essas aspirações destacam-se a força, o vigor, a felicidade, a pureza e a eterna

gratidão. “Assim, visualizei uma criatura com cerca de dois metros e meio de altura e proporcionalmente vigorosa. [...] Seria o criador de uma nova espécie – seres felizes, puros que iriam dever-me sua existência.” (Shelley, 2007, p. 56)

No entanto, sabemos através de Freud (1929), em *Mal-Estar na Civilização*, que a plena satisfação é inatingível já que certo grau de renúncia pulsional seria o requisito essencial para o estabelecimento das relações humanas. Além disso, Lacan (1959-60) parece compartilhar da mesma idéia que Freud quando, em sua obra *Ética da Psicanálise*, nega a existência da felicidade sem sombras. O sujeito, para Lacan (1959), tem na falta sua força motriz e, dessa forma, está condenado à insatisfação eterna, simplesmente pelo fato de que a manutenção do excesso de gozo - lê-se aqui satisfação completa - é da ordem do impossível.

Atrelado a isso, ao estudar os componentes da pulsão, Lacan (1964) nos chama atenção para o paradoxo existente entre o alvo (*Ziel*) e a força (*Drang*) da mesma. Afinal, se o alvo da pulsão é a satisfação, mas a pulsão é uma força constante não tendo nem dia nem noite, nem primavera ou nem outono, nem subida nem descida, não é possível se falar de uma satisfação última, total. A satisfação, pelo contrário, é sempre parcial, assim como toda pulsão o é. Falando de outro modo, a pulsão apreendendo seu objeto, apreende de algum modo que não é justamente por aí que ela se satisfaz. Isso porque nenhum objeto, de nenhuma necessidade satisfaz a pulsão. Assim, com vistas essa impossibilidade de satisfação toda, após o nascimento do filho, estabelece-se um conflito entre o filho até então imaginado e aquele que se coloca como um estranho frente ao olhar e ao desejo da mãe.

Com relação ao sentimento de estranheza que é suscitado na mãe pelo filho real, Freud (1919) em sua obra *O Estranho* afirma que este não representa nada de novo. O estranho é aquilo que nos é familiar, o que já nos é íntimo e há muito estabelecido na mente, mas que, por

algum motivo, alienou-se através do recalque. Deste modo, além de nunca corresponder aos ideais de perfeição da mãe, pois esses são inalcançáveis, este estranho, este filho real ainda atualiza conflitos infantis da mulher que agora ocupará o lugar daquela com quem sempre rivalizou – sua mãe.

Entretanto, como ressalta Salles (1992), esse conflito entre o filho imaginário e o real tem que acontecer. O bebê somente será dono de seu desejo e ingressará em uma ordem social quando um terceiro operar a separação simbólica entre mãe e filho e este não mais ocupar o lugar desse ser perfeito que a mãe sonhou para torná-la completa – o falo.

FRANKENSTEIN NA UTI NEONATAL

Por outro lado, se o filho sonhado e idealizado nasce doente, o conflito entre o filho imaginário e o real é ainda mais significativo e avassalador. Frankenstein, diante do estranho que criara, parece expressar muito bem a frustração da mãe diante de seu filho doente. “Eis que terminada minha escultura viva, esvaia-se a beleza que eu sonhara, e eu tinha diante dos olhos um ser que me enchia de terror e repulsa. [...] Senti o gosto amargo da decepção. Sonhos que me haviam embalado por tanto tempo eram, repentinamente, transformados numa realidade infernal.” (Shelley, 2007, p. 59-60)

Além da frustração que parece evidente na fala de Victor Frankenstein, podemos mais uma vez nos reportar a Freud (1919) para delinear uma possível razão para o sentimento de horror e repulsa que o criador sentiu diante de sua criatura e que, provavelmente, é similar ao que a mãe sente quando olha seu filho na UTI neonatal. Freud relaciona o medo de monstros, de

fantasmas e de cadáveres ao medo daquilo que mais desconhecemos – a morte. Segundo o autor, assim como a própria ciência, “nosso inconsciente tem tão pouco uso hoje, como sempre teve, para a idéia de sua própria mortalidade”. Por isso, tanto Victor Frankenstein quanto a mãe de um filho doente e/ou prematuro são tocados pela possibilidade de sua própria finitude tendo em vista que o medo da morte é tão intenso dentro de nós, que está sempre pronto para emergir a partir de qualquer provocação.

Tal como alguém que, por deserta estrada,
Vai caminhando tangido pelo medo,
E tendo, uma vez, olhado em torno,
Não mais volve a cabeça e segue a diante,
Pois sabe que a sombra do demônio
Segue-lhe os passos no vagar constante.
(Coleridge apud Shelley , 2007, p. 61)

SUPERPROTEÇÃO, ABANDONO E ETERNA GESTAÇÃO

Todavia, quais seriam as possíveis reações de uma mãe após esse turbilhão de sentimentos? Como ressalta Salles (1992), na fantasia materna, o “defeito” da criança é fruto de um erro da mãe e, dessa forma, ela poderá apresentar três condutas com relação ao filho: *superproteção* com buscas incessantes de tratamentos muitas vezes desnecessários como uma tentativa de reparar sua culpa, *abandono da criança* que poderá ser entregue a outras pessoas ou a instituições ou, finalmente, uma *eterna gestação* deste filho doente.

No caso de Frankenstein, podemos perceber que o que ocorre é o abandono e a eterna gestação. Mesmo que aparentemente divergentes, são exatamente esses dois tipos de

condutas que inferimos da fala da criatura sobre sua solidão e do relato de Victor acerca de sua implacável perseguição ao monstro.

Nenhum pai velara meus dias de infância, nenhuma benção de mãe baixara sobre minha fonte [...] Jamais vira um ser semelhante a mim, que eu pudesse considerar da minha espécie ou que tivesse qualquer relação comigo. Quem era eu? O que era eu? [...] O próprio Satã tinha seus companheiros, demônios como ele, que o seguiam e encorajavam, mas eu sou absolutamente solitário. (Shelley, 2007. p 115-124)

Fui retornar-lhe a trilha nos ermos da Tartária, subindo depois a Rússia, mas ele sempre se esquivando da minha aproximação. Por vezes os camponeses, apavorados, davam-me notícias de sua passagem. Outras ocasiões, como se tivesse o intuito maligno de prolongar a perseguição e temesse vê-la terminada pela minha morte ou meu desespero, ele próprio se incumbia de deixar alguma pista. (Shelley, 2007. p. 189)

Com relação ao abandono, este parece evidente quando o monstro, por mais hedionda fosse sua aparência ou mais malignos seus atos, diz não se identificar nem com Satã. Por outro lado, não é fácil percebermos a eterna unidade dual estabelecida entre Frankenstein e o monstro. No entanto, para compreendermos essa ligação simbiótica entre criador e criatura, caracterizando assim a eterna gestação, temos que entender Victor Frankenstein quase como a personagem Mafouka concebida por Anaïs Nin (2007) em *Delta de Vênus*.

Hermafrodita perfeita, Mafouka não conseguia exercer seu papel masculino e nem feminino diante de seus objetos de desejo. Quando indagada sobre sua real sexualidade Mafouka responde “Todo mundo quer saber. Todo mundo sente que não sou rapaz. As mulheres sentem. Os homens não sabem ao certo. Sou artista” (Nin, 2007, p.56). Victor Frankenstein, por sua vez e analogamente a Mafouka, não é pai e nem mãe, é Criador.

Assim, Dr Frankenstein ao mesmo tempo em que não realiza a função paterna de funcionar como um terceiro e, com isso, operar a inserção social simbólica da criança ao separá-la da mãe, não consegue, como consequência, abandonar sua criatura por completo, mesmo que aparentemente o queira. Dessa forma, amor e ódio, abandono e reparação, decepção e culpa são os sentimentos ambivalentes que permearam não só a relação criador-criatura em *Frankenstein*, mas são também esses os afetos que se fazem presentes e dão o tom à relação mãe e filho na UTI neonatal.

O QUE PODE UM ANALISTA NA UTI NEONATAL?

O trabalho do analista na UTI neonatal pode ser pensado em várias vertentes. Permanecendo na direção apontada no título deste artigo, será aqui abordado o trabalho do psicanalista com as mães de bebês prematuros.

O nascimento a termo de um bebê ocorre com 37 a 41 semanas de gestação. Antes desse período diz-se nascimento pré-termo. São bebês que nascem com baixo peso e uma condição clínica bastante instável, a maturação de seu sistema pulmonar e neurológico ainda é insatisfatória, o que justifica a necessidade de internação na unidade de tratamento intensivo. A separação imposta pela necessidade médica cria por si só um vazio de palavras, um buraco de linguagem. A permanência desse hiato não será sem consequências e aponta aí para um espaço de intervenção. Trata-se de intervir nesse espaço oco de forma que a fala e a escuta sejam possíveis, na tentativa de pela simbolização, (re)construir a história. “A psicanálise é a experiência da

palavra. Ela entende o ser humano como consequência de um ser animal que fala e está submetido à linguagem que o pré-existe e determina seu destino.” (Moura, 2005, p. 90)

Antes mesmo do bebê nascer, há uma história que o situa na cultura da família. Ele não irá ocupar um lugar vazio de significantes, pois antes da vinda ao mundo de um ser biológico, a palavra já determina o lugar desse sujeito. Seu lugar vai sendo construído e representado na fantasia dos pais a medida que imaginam suas características, escolhem seu nome e planejam os preparativos para sua chegada.

Nesse sentido, os 9 meses de gestação representam não apenas um tempo para maturidade física mas, para além disso, um tempo para construção dos lugares: lugar-pai, lugar-mãe e lugar-filho. “Tornar-se pai e tornar-se mãe é um processo [...]” (Mouhallem, 2005, p. 99). Desta forma, a vinda prematura de um bebê representa além de uma pré-maturação, um corte, uma antecipação dos lugares ainda em construção. Frente ao nascimento de seu filho no 6º mês gestacional, um pai diz durante o atendimento: “nem os sentimentos estavam preparados”.

Da “Majestade” ao mostro de “Frankenstein”, o nascimento pré-termo coloca os pais diante de um pequeno corpo, ligado à vida pelos fios da incubadora e esse encontro com o real pode precipitar o sujeito no horror: “Se o luto do filho imaginário está sempre por fazer no momento de um nascimento, no caso de crianças prematuras este luto parece ter-se tornado ainda mais difícil, até mesmo impossível.” (Mathelin, 1999, p. 66)

“Rejeição”. É este o sentimento que uma mãe define ter sentido após ter visto pela primeira vez seu filho de 850 gramas. O nascimento psíquico do bebê ocorre na medida em ele é investido, desejado, inscrito numa rede através dos significantes. “A criança precisa se localizar em relação ao desejo de seus pais, precisa construir um sentido para se fazer história, para se fazer singular”, aponta Mohallem (2005, p. 96). Com bebês prematuros é preciso que o simbólico

venha para dar contorno ao real, que as coisas inomináveis tentem ser ditas, que o horror frente ao real seja ressignificado.

Desta forma, se nada de simbólico vier inscrever esse bebê no desejo do Outro, ele corre o risco de ficar reduzido a um “pedaço de carne”. É pela simbolização que o bebê do horror do real poderá ser descolado para a possibilidade de um futuro e uma nova possibilidade se instaure: do monstro “Frankenstein” à “Majestade”.

Desde a primeira entrevista e por ocasião de todas as outras, os pais falam de sua angústia, do traumatismo que representa esse encontro com o real. Uma simbolização deve poder ser possível para que os pais continuem a imaginar esse filho, para que ele não se torne para eles um pedaço de carne a ser reanimado, objeto da medicina, e continue sendo uma criança, o filho deles. (Mathelin, 1999, p. 24)

A partir disso, ressalta-se que cabe ao psicanalista guiar-se pela ética da psicanálise que, segundo Lacan (1991), é a ética da verdade do sujeito. O analista, então, só conseguirá guiar a mãe em direção ao luto do filho imaginário, quando puder, sem julgamentos de valor, oferecer sua escuta para, assim, possibilitar a palavra. Com isso, o filho imaginário somente dará lugar ao real quando for dada voz ao que angustia e horroriza não só a mãe, mas também à mulher que, na UTI neonatal, é convocada a se haver com a sua própria falta, com sua própria castração.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- FREUD, S. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. 2ª Ed. Rio de Janeiro: Imago, 1987.
- FREUD, S. (1907) *Escritores Criativos e Devaneios*. vol. IX.
- _____. (1914) *Sobre o narcisismo: uma introdução*. vol. XIV.
- _____. (1919) *O estranho*. vol. XVI.
- _____. (1929) *O mal-estar na civilização*. vol. XXI.
- LACAN, J. (1959-1960). O Seminário, livro 7: *A Ética da Psicanálise*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1997.
- _____. (1964). *O Seminário, livro 11: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1985.
- MATHELIN, C. *O sorriso da Gioconda: clínica psicanalítica com os bebês prematuros*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 1999.
- MOHALLEM, L. N. “Nada como o tempo...? – Prematuridade e trauma”. In MOURA, Marisa Decat (org). *Psicanálise e hospital - novas versões do pai: reprodução assistida e UTI – 4*. Belo Horizonte: Autêntica/FCH-FUMEC, 2005.
- MOURA, M. D. “In vitro veritas – reprodução assistida: ‘Um saber sem verdade’ e ‘Um saber não sem verdade’”. In: MOURA, Marisa Decat (org). *Psicanálise e hospital - novas versões do pai: reprodução assistida e UTI – 4*. Belo Horizonte: Autêntica/FCH-FUMEC, 2005.
- NIN, A. (1969) *Delta de Vênus – Histórias eróticas*. Porto Alegre: L&PM, 2007.
- ROUDINESCO, E. *Por que a psicanálise?* Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2000.
- SÁ, O. de. “Psicanálise e Literatura: a interpretação”. In: *Literaturas, Artes, Saberes*. São Paulo, 2007.
- SALLES, A. C. T. C. “A mãe e seu filho doente. Epistemossomática”. In: *Publicação do Departamento de Psicologia e Psicanálise do Hospital Mater Dei*. Belo Horizonte: vol. II, abril/1992.
- SHELLEY, M. (1817) *Frankenstein*. São Paulo: Martin Claret, 2007.
- VILLARI, R. A. “Relações possíveis e impossíveis entre a psicanálise e a literatura”. In: *Revista Psicologia: ciência e profissão*. v. 20, n.2, 2000. p.2-7.

**FRANKENSTEIN AT THE PEDIATRIC ICU:
THE CONFLICT BETWEEN THE REAL CHILD AND THE IMAGINARY ONE**

ABSTRACT:

Amongst various artistic creations, literature is the one that best relates with Psychoanalysis as the writer, just like a psychoanalyst, uses language and interpretation. Therefore, through the analysis of Frankenstein by Mary Shelley, the aim of this study is to show how the paradox concerning the feelings involved in the relationship between mother and child in the ICU for children is established once the confront between the imaginary child and the real one who is seen as a stranger by the mother occurs. Moreover, it is also the intention of this article to point out the importance of the psychoanalyst's listening that gives a room for words and, thus, the mother can grieve for the loss of the imaginary child which will allow the psychic birth of her baby

KEYWORDS: Literature. Psychoanalysis. Stranger. Real child. Imaginary child.

**FRANKENSTEIN DANS L' UTI NÉONATALE:
LE CONFRONT ENTRE LE FILS REEL ET LE FILS IMAGINAIRE**

RÉSUMÉ :

Parmi les plusieurs créations artistiques, la littérature est celle qui meilleur établit des relations étroites avec la Psychanalyse, quand on considère que l'écrivain, comme le psychanalyste, fait de l'usage du langage et de l'interprétation. Alors, l'objectif de ce travail est de, à partir de l'analyse du roman *Frankenstein* de Mary Shelley, montrer comme l'ambivalence des sentiments qui circule la relation mère et bébé dans la UTI néonatale est construite sur le confront entre le fils imaginaire et le fils réel vu par la mère comme un étranger. D'ailleurs, on a aussi l'intention de relever l'importance de l'écoute et, conséquemment, le rôle de la parole, une fois que que la mère pourrait se diriger vers le deuil de son fils imaginaire ce qui va permettre la naissance psychique de son bébé.

MOTS-CLÉS : Literature. Psychanalyse. Étranger. Fils réel. Fils imaginaire.

Recebido em 25/01/2010

Aprovado em 02/05/2010

© 2010 *Psicanálise & Barroco em revista*
Núcleo de Estudos e Pesquisa em Subjetividade e Cultura/CNPq – UFJF.
www.psicanaliseebarroco.pro.br
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 VESTIDO E O CORPO DA FADA

*Mariapia Bobbioni**

Tradução do italiano: *Francisco Ramos de Farias***

Revisão: *Denise Maurano****

* Psicanalista, membro de Nodi Freudiani – movimento psicanalítico, Roma, Itália. É psicanalista em Milão, onde também leciona Psicanálise e Moda na Universidade de Milão-Bicocca. Texto apresentado no Colóquio “Fatti una veste di campanellini d’oro”, em janeiro de 2008. Email: mariapiabob@libero.it

** Doutor em Psicologia pela Fundação Getúlio Vargas - RJ. Professor adjunto da UFRJ do Departamento de Fundamentos da Educação e do Programa de Pós-Graduação em Memória Social da UNIRIO. Autor de *Histeria e Psicanálise, A pesquisa nas ciências do sujeito e Psicose: ensaios clínicos*. Email: rrfarias@uol.com.br.

*** Psicanalista, membro do Corpo Freudiano - Escola de Psicanálise. Autora de *A face oculta do amor: a tragédia à luz da psicanálise* (2001, Imago/Ed.UFJF), *Para que serve a psicanálise* (2003, Zahar), entre outros. É professora adjunta da UNIRIO, Rio de Janeiro.

Uma noite eu a encontrei em lágrimas na beira de uma fonte, na floresta onde eu tinha me perdido. Não sei sua idade, nem sua origem, não ousou interrogá-la, pois ele deve ter tido um grande susto e quando ela é questionada, afunda-se em lágrimas, como uma criança, ela soluça tão forte que ficamos aterrorizados. Quando eu a encontrei perto das fontes, uma coroa havia deslizado de seus cabelos e caído no fundo da fonte. Ela estava vestida como uma princesa, mesmo se suas vestes estivessem esfarrapadas pelos espinhos.

M. Maeterlinck, *Pelleas e Melisande*.

(Harf-Lancner, L. *Morgana e Melusina*, Enaudi. Torino, 1989, p. 87)

O estilo de escrita das fábulas é muito interessante por que não se apaga, não recalca o que há de trágico na vida dos homens, mas oferece, com toda leveza do chiste e com todo destaque, uma espécie de “estranheza” que cada um deveria tentar tê-la.

No dicionário Richet, a fada é aquela que prediz o futuro e Laurence Half-Lancner a definiu em *Morgana e Melusine* da seguinte maneira “a Fada é uma mulher sobrenatural que habita um outro mundo povoado de mulheres que abandonam sua terra distante para interessarem-se, bem de perto, pela sorte dos mortais e guiar seu destino” (1984, p. 5).

Fata e o verbo *fatare*, do latim *fatatus*, em francês *Fée*, são os termos que (na referência à fada) conservam uma ligação com a ideia de destino, cuja a pessoa alvo fixada por uma fada, foi objeto de sua intervenção, ficando encantada, cujo encanto reveste o sentido da mágica, do charme (Ibid. p. 61).

Fatare é um poder superior, divino, entre aqueles atribuídos aos deuses; *fatare* significa: predizer, estabelecer, mas também preordenar, fazer com que aquilo que foi predito se realize. A palavra predição oferece uma reflexão sobre a afirmação, ou seja, o fato de dizer como antecipação de uma verdade.

Em psicanálise, o inconsciente insiste, pelo lapso e pelo chiste, no momento em que o sujeito não é consciente daquilo que está na iminência de dizer; trata-se de uma espécie de “predição” visto que alguma coisa antecipa aquilo que advirá, um ponto de verdade para o próprio sujeito.

Poeticamente, quando a analista evidencia um lapso, ele oferece uma “predição”.

As fadas são espíritos que têm uma forma humana e que se materializam apenas para entrar em contato com os homens. Acerca desse ponto podemos observar uma diferença entre Melusine que uniu-se a um mortal indo ao seu encontro e Morgane que, ao contrário, o conduz em seu próprio reino.

MELUSINE

A fada Melusine faz parte da nobreza de Lusigano. Os contos em torno de figura de Melusine entram na cultura por volta do final do século XII e os encontramos até o século XV. Esses contos fazem parte de textos latinos da mesma forma que os romanescos.

A originalidade desses contos é que a fada quer ter uma existência humana na vã tentativa de integrar-se ao mundo dos homens. A fada abandona seu reino para seguir o objeto de seu amor, dá filhos ao seu esposo humano e tenta parecer uma mulher normal.

O dom mágico, por excelência, é seu amor, fonte inesgotável de prosperidade.

A ideia de normalidade, no sentido da aquisição de um estilo que lhe seja próprio, é assinalado pelo pedido de Melusine, a seu esposo, de nunca manifestar qualquer espanto em relação ao seu comportamento, mesmo que lhe pareça demasiadamente estranho.

A união entre o mortal e a fada não deve permanecer secreta. Conhecida de todos, ela deve ser amplamente reconhecida.

No esquema do conto, a predição encontra-se na lógica da norma. Mas a revelação pública que Melusine é uma fada, a obriga a abandonar seu esposo mortal (1984, p. 200).

MORGANA

Nos contos acerca da figura de Morgana, o mortal abandona seu próprio mundo para seguir a fada. Ele esquece, por um tempo, tudo aquilo que precedeu seu feliz presente, mas o passado acaba por prevalecer, a nostalgia se impõe à alma do mortal. É pouco provável que o mortal tenha a sorte de permanecer no mundo das fadas para sempre.

A fuga natural à ação do tempo é fascinante: o tempo humano é reduzido em outro mundo! Quando o protagonista, tomado de nostalgia, retorna ao mundo dos homens, ele acredita ter daí se afastado por pouco tempo, porém séculos se passaram.

É o tempo lógico do sujeito que indo para um “alhores” faz o percurso de um tempo interior que escapa ao tempo cronológico para inscrever-se no tempo próprio do sujeito. É no tempo pessoal que o sujeito se prolonga na eternidade.

Um aspecto interessante da figura da fada refere-se ao seu corpo sobrenatural, do qual uma parte deve permanecer escondida dos olhos humanos para que sua “monstruosidade” permaneça ignorada por todos.

As fadas de Ariege escondem cuidadosamente suas pernas e seus pés, proibindo aos seus esposos divulgarem que elas têm os pés semelhantes aos dos gansos.

Vê-se uma relação fascinante entre deformidade e sobrenatural. Desse ponto de vista, o que poderia parecer uma suavidade é um dom que assinala a sobrenaturalidade do sujeito. Frequentemente a forma bestial e a pele de fera são uma fase transitória, de

transformação, de passagem. Poder-se-ia dizer que o monstruoso, o horror têm o papel de cobertura para aceder a uma verdade.

A mulher, não é ela a criatura a mais desejante da terra, a mais disponível às mutações? Na origem a cauda de peixe coabita com as asas nos ombros. Assim criaturas completamente irreais flutuam silenciosas no mar, posteriormente as asas desaparecem e os corpos tornam-se mais belos, com cabeleiras como um arco (Corti, 1989). Essas transformações são próprias do feminino, pois o imaginário (com o simbólico e com o real) é um elemento da tríade da subjetividade como afirmou Lacan. Vê-se bem que o significante fada concerne ao feminino.

O roteiro do monstruoso inscreve-se na diversidade, inalcançável, não qualificável. Disforme, é englobado de exacerbação: pode ser muito pequeno ou gigantesco. Tudo está na insígnia do *tropo*: o monstruoso estupefica e atrai. Nos contos de fadas o monstruoso, como o sobrenatural, é associado a uma forma de saber, pois é uma dobra da iconografia feminina que esconde a ideia de transformação. A questão é: o corpo que se faz palavra, o desejo de assumir sua própria linguagem.

O saber da mulher se articula em seu corpo, na roupa que ela veste, que fala e que se transforma.

As fadas, temidas como as divindades pagãs, espécies de demônios, de espíritos maus são assim representadas: vestidas de branco, elas fogem nas florestas (Harf-Lancner, op. cit. p. 49). A mulher Branca ou a mulher Bertha, de origens germânicas, leva um molho de chaves, sendo recoberta por um véu branco e retorna para revelar acontecimentos importantes na posterioridade. Sua visita pode anunciar acontecimentos felizes, mas se ela aparece de luvas pretas a morte é certa (Ibid., p. 99).

Na Inglaterra as fadas são minúsculas e vestidas de verde, como uma delas apareceu na corte do Rei Arthur (p. 277).

Um conto norueguês do século XIV relata o encontro do herói Helhai com mulheres vestidas de vermelho que cavalgam cavalos vermelhos.

No enredo de vários contos o herói surpreende a fada tomando banho. Ao ver suas roupas deixadas à margem do rio, ele se apossa delas para impedir-lhe a fuga. Trata-se de uma veste de plumas que permitiria à Fada retomar sua forma animal e fugir.

Retornamos à cadeia dos significantes relativos à figura da fada: predizer, transformar, monstruoso, sobrenatural e veste. Esses significantes são elementos lingüísticos da estrutura inconsciente.

Na modernidade, temos todos um traço de fada, visto que o sujeito se exprime a partir de uma falta. Essas palavras se inscrevem em uma falta suspensiva, afastada da ideia de totalidade. A figura da fada parte de um vazio e não de um cheio. A fada é aquela que intervém para salvar, ou seja, para restituir um fragmento da verdade ao sujeito. A fada é a parte de cada um de nós que funciona para o bem, domando o traço destrutivo. Pelas vestes, ela transmite modalidades defensivas que a protagonista não saberia fazê-lo.

LILLA

O conto *Pele de Asno* (Perrault, 1697) é precioso. É um conto de uma extraordinária beleza por que se inscreve no conceito da lei.

A figura da fada Lilla está em posição pressimbólica. É ela que ajudará a protagonista do conto a fugir do incesto e poder assim ter acesso a uma existência pessoal indicando-lhe seu direito ao destino que lhe é próprio.

Lilla é madrinha, uma imagem confortante, visto não estar, como a mãe, no jogo amoroso, na espécie de encantamento da relação mãe-filha.

Os trajes também são protagonistas, criados para a desordem, se transformam em objeto de ordem, de restituição.

A história recai sobre a loucura de um rei que, depois da morte de sua mulher, quer se casar com sua filha. A fada Lilla vem em socorro para ajudar a jovem desesperada, sugerindo-lhe pedir a seu pai que invente e produza vestes famosas impossíveis como uma modalidade fascinante de ganhar tempo. O pai todo poderoso, que muito se aproxima à perversão de quem tudo pode e não tem limites, manda fazer um vestido da cor do ar, uma veste da cor da lua e uma da cor do sol. A sua filha, não vendo mais nenhuma possibilidade de escapar desse casamento, segue a orientação da fada de pedir ao pai a pele de um asno. Sendo esse animal preferido do pai, ela espera, desse modo, desvencilhar-se dessa situação. O rei, dominado pela cegueira de seu intento, sacrifica o animal atendendo todos os pedidos de sua filha. Mas é bem esta veste animal que salvará a jovem. Vestida de pele de asno ela poderá trabalhar sem ser reconhecida, mas embelezada pelas vestes maravilhosas, ela será vista por um príncipe que a espiona pelo buraco da fechadura. As vestes que, inicialmente, pareciam ser denunciadoras, estas mesmas que teriam obrigado a jovem a desposar seu pai, posteriormente tornam-se meio de liberação. Tais vestes serão guia à subjetividade, à proteção afetiva enquanto conteúdo do diálogo com a com madrinha. A jovem salva-se do incesto ao seguir as indicações da fada: “enrole-se com esta pele, saia do palácio e caminhe até quando for possível. Quando se sacrifica tudo pela virtude, os deuses saberão te recompensar. Parta, eu me certificarei que tuas vestes te seguirão por todos os lugares, não importa onde você pare, o baú de tuas roupas e tuas jóias te seguirão na terra. Eis uma varinha mágica, eu te ofereço. E batendo em um jardim, teu baú aparecerá aos teus olhos, cada vez que você precise dela. Apressa-te e parta sem demora”.

A fada Lila nos oferece o conceito de transmissão de saber pelo uso da varinha mágica, signo de realização do gesto que autoriza; a jovem deve realizar este ato para se

reposicionar de modo a se afastar da família de origem. Seu próprio saber dá-lhe a força para aceder a seu próprio destino.

Em Bixen encontra-se uma bela intuição: é preciso amar seu próprio destino e não a própria vida.

E ainda Cristina Campo: “um símbolo ou um discurso de símbolos era a antiga veste, uma olhadela e sabe-se que destino tinha um homem, quero dizer, por qual destino ele era conduzido” (Campo, 1987).

As vestes que podemos defini-las como “pedaços do corpo” (originalmente, escudos imaginários para proteção em relação ao incesto), restitutivas de orientações arcaicas para os humanos, como o ar, o sol e a lua; tornam-se novas representações para a jovem, o novo olhar para o outro: o príncipe.

É da pulsão escópica que se origina o amor e é na nova posição assumida pela jovem que ela poderá ser vista.

Finalmente, a jovem pode ter acesso ao casamento normativo regulado pela lei.

O incesto se presentifica no fundo dos mal-estares em nossa civilização onde a onipotência impera apagando todo limite.

Lemoine-Luccioni definiu o incesto como a união com quem “engole” completamente, uma união sem resto. A lei da castração simbólica recusa essa união fatal.

Lacan, ao colocar essa situação em termos de posições subjetivas, a explica muito bem: se um filho ou uma filha copula com seu próprio genitor, o sujeito perde, fazendo isso, sua posição originária de filho para aceder a uma outra, perdendo a própria identidade, seu próprio lugar simbólico, tomando o caminho da desorientação e do vazio.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CAMPO, C. *Gli imperdonabili*. Milano: Adelphy, 1987.

CORTI, M. *Il canto delle sirene*. Milano: Bompiani, 1989.

HARF-LANCENER, L. *Morgana e Melusina*: Torino: Einaudi, 1989 .

LEMOINE-LUCCIONI, E. “Au cours de conversations d’étude sur l’inceste”. In: *École de la cause freudienne*, France. [s/d]

PERRAULT, C. (1697) *I Racconti di Mamma Oca*. Ed. Einaudi, 1974.

THE DRESS AND BODY OF THE FAIRY

LA ROBE ET LE CORPS DE LA FÉE

Recebido em 03/01/2010

Aprovado em 30/05/2010

© 2010 *Psicanálise & Barroco em revista*
Núcleo de Estudos e Pesquisa em Subjetividade e Cultura/CNPq – UFJF.
www.psicanaliseebarroco.pro.br
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 ÚLTIMO POEMA DE ABEL

*Rita de Cássia de Araújo Almeida**

* Psicóloga. Psicanalista. Mestre em Educação pela UFJF. Membro da equipe técnica do CAPS Casaviva de Juiz de Fora/MG. Coordenadora do CAPS Casaberta de Lima Duarte/MG. Supervisora clínico-institucional do CAPS de Juiz de Fora/MG. Endereço: Rua Paraisópolis, 154/02 Manoel Honório. Juiz de Fora/MG, 36 051-530. Email: rcaalmeida@ig.com.br; ritalmeida2005@oi.com.br.

O suicídio é quase sempre muito mal visto em nossa sociedade, especialmente no mundo ocidental. Apenas o suicídio heróico, daquele que se sacrifica em nome de um bem maior, é valorizado, muito presente nas telas de cinema. Na maioria das vezes, sempre que ouvimos falar de alguém que deu fim à própria vida, nossas conclusões transitam por duas possibilidades de entendimento: ou se tratava de um doente ou de um covarde.

Abel não se encaixa a nenhuma destas três assertivas: não foi um herói, não foi um doente e não foi um covarde. Não pretendo aqui explicar o derradeiro ato de Abel, certamente, nem mesmo ele saberia explicar o porquê de sua decisão, afinal, não há palavras... Entretanto, posso afirmar que Abel, de certa maneira, foi um sujeito como a maioria de nós: queria apenas um lugar neste mundo, no qual pudesse viver em paz e quem sabe, às vezes, ser contemplado com momentos felizes.

Tive o privilégio de ser analista de Abel, por nove meses. Ele mesmo passou a me nomear assim após a nossa primeira sessão: “sua psicanalista”. Digo privilégio, porque nunca me deparei na vida com ninguém que tivesse alcançado a profundidade existencial que Abel alcançou, e talvez nunca mais encontre alguém semelhante. Jamais ouvi palavras tão cortantes.

Logo após a morte de Abel, conversei com sua mãe e ela me perguntou com simplicidade e sabedoria: “Você já tinha atendido algum caso assim como o do Abel?” “Não, D. Georgina, - eu respondi - nunca.”

Abel explicava sua maneira de ver o mundo da seguinte forma: “Enxerguei coisas demais, coisas que ninguém deveria enxergar, agora não posso voltar atrás.” E era verdade, Abel enxergava o mundo como poucos ousaram enxergar, por isso denunciava com ironia e sarcasmo todos os semblantes e símbolos que inventamos para viver a vida de modo suportável. Escutar Abel era um desafio, doloroso e desconcertante. Ele parecia arrancar de cada palavra seu significado mais cru para me oferecer, juntamente com sua alma retalhada e

seu enorme sorriso. Sim sorriso... É curioso, mas Abel sempre tinha no rosto um sorriso do tamanho do mundo, de uma franqueza que assustava. Seu sorriso apontava a exata dimensão do engano para quem tentasse circunscrevê-lo sob o rótulo de um “deprimido” ou “um melancólico”. Diante do seu sorriso eu várias vezes me perguntei: Como alguém com um sorriso tão largo e intenso pode estar tão decidido em dar fim à própria vida?

Certa vez, Abel me perguntou se eu o entendia, respondi a ele que não estava ali para entendê-lo e sim para escutá-lo, percorrer com ele o caminho que propunha a cada encontro nosso. E foi o que tentei fazer: caminhar com Abel pelos caminhos que ele escolhia, incluindo os caminhos da morte; os mais presentes.

Os atendimentos iniciaram após a sua primeira tentativa de suicídio, e encerraram com seu ato final, nove meses depois. De fato, eu procurava não ter a pretensão de entender Abel, e a ética da psicanálise nos avisa sobre o perigo de cairmos nesta armadilha do entender. Entender alguém é limitá-lo ao nosso próprio universo, às nossas próprias razões e preconceitos, e cair neste engodo seria atropelar a singularidade de Abel.

Abel foi um sujeito raro, dono de uma sagacidade e uma inteligência que poucos alcançam. Apesar de sua origem humilde e de morar em uma zona rural onde o acesso a um certo universo cultural seria quase impossível, Abel era capaz de discorrer sobre os clássicos da literatura, citar grandes poetas, filosofar à partir os grandes filósofos e criar seus próprios poemas. Abel amava música clássica e tinha fascínio por literatura. Ler para ele era fundamental e escrever algo que não podia evitar. “Eu escrevo porque não tenho escolha” - dizia ele.

Abel se definia como alguém que não possuía armadura para viver, por isso as coisas lhe doíam demais. As tragédias e misérias, existenciais e cotidianas lhe atravessavam a alma, numa dor que ele chamava de tortura: “Eu sou torturado todos os dias, isso é insuportável.”

Me lembro que, numa de suas tentativas de suicídio, Abel cortou os pulsos, e como foi socorrido a tempo, levou pontos que ainda não estavam cicatrizados quando tentou novamente cortá-los. Perguntei a ele se não tinha sentido dor, cortando por cima da ferida aberta e ele me respondeu sarcasticamente: “Você não sabe o que é dor, a dor do corpo não é nada comparada a dor que eu sinto na alma.”

Sim, é verdade, a grande maioria de nós sequer passou perto de uma experiência assim, de uma dor verdadeira. Chamo a dor de Abel de verdadeira porque não se tratava de uma dor do ego, do si mesmo. Abel jamais lamentou, não se considerava um coitado, digno de pena, seu sofrimento não tinha aquele tom comum do: “Veja como eu sofro?” “Veja como sou pouco amado?” A dor de Abel era uma dor universal, como se as dores do mundo inteiro lhe atravessassem a alma. Mas isso não fazia de Abel um desesperado, ao contrário, seu sofrimento era acompanhado de uma notável dignidade e um cortante senso de humor. Sim, Abel era capaz de rir de si mesmo e de sua trágica escolha.

“Sorrio da minha própria desgraça/ Já que ela é inevitável e não passa/ E me divirto com minha solidão interior.” Diria ele em um dos poemas que deixou comigo.

O que Abel me ensinou é que a imensa maioria de nós inventa dores e amores para criar um sofrimento superficial e suportável, e recobrir o sofrimento real da existência o qual nós recusamos a enfrentar. Mas Abel não alimentou tal engano e enfrentou o inferno e seus demônios sem máscaras ou armaduras. Máscaras e armaduras são ferramentas indispensáveis para vivermos nesse nosso mundo, ferramentas que Abel recusou, afinal foi capaz de enfrentar a vida de peito aberto e cara limpa, suportando por vários anos o que a maioria de nós não suportaria nem mesmo cinco minutos. Abel não se contentou em seguir a boiada e pagou caro por isso, mas não se rendeu e prosseguiu com sua forma singular e solitária de estar neste mundo.

No meu entendimento Abel não foi um doente mental, “um deprimido”, como geralmente o consideravam (e nem mesmo ele se considerava assim). Para mim Abel foi um poeta, um poeta fantástico, que certa vez poetou em uma sessão: “Se eu não posso ser feliz, só me resta ser poeta.” Este foi o único lugar que Abel conseguiu para estar neste mundo que ele considerava tão insuportável, mas lamentavelmente sua poesia não foi suficiente para abrir para ele uma outra saída que não a morte. Quando digo que lamento, lamento por nós que não podemos mais ter acesso à sua maravilhosa poesia. Sim, Abel foi um poeta, que escolheu quando acabar com sua vida e sua obra.

Sei que soa estranho dizer que alguém tenha decidido morrer, isso parece inconcebível, mas era assim que Abel via a morte: como uma escolha, uma saída possível para o seu tormento. Certa vez Abel me disse que há alguns dias tinha decidido que não ia mais tentar se matar, e me confessou: “Você vai achar estranho, mas depois disso fiquei muito pior, antes eu tinha uma saída – a morte – agora não tenho nada.”

Ao encontrar com a mãe de Abel, dias depois da sua morte, ela me confessou desconcertada: “Naquele dia, horas antes de Abel fazer o que fez, ele estava muito feliz, eu nunca tinha visto meu filho tão feliz.” Sim, D. Georgina, mesmo que jamais compreendamos ou aceitemos Abel enfim encontrou sua saída, aquela que já havia escolhido há algum tempo.

No momento que eu soube da morte de Abel e da maneira como foi, o primeiro pensamento que me veio foi: “Ele afinal conseguiu o que queria.” Em seguida veio uma sensação de imenso fracasso, de não ter conseguido evitar o que eu, no fundo, sabia que iria acontecer mais cedo ou mais tarde. E imediatamente me veio a pergunta: Será que eu poderia ter feito alguma coisa, diferente do que eu fiz, para evitar a morte de Abel? Esta pergunta certamente me acompanhará por muito tempo, mas desejo que ela seja apenas resultado da saudade que sinto de Abel, de nossos encontros, de sua poesia, de seu sorriso franco e de sua presença marcante.

No decorrer da análise de Abel, algumas vezes, saindo da minha posição de analista, fiz intervenções de mestria, no sentido de persuadir Abel a não se matar. E ao intervir assim me perguntava se não o fazia por mim, preocupada com minha própria imagem profissional, que certamente seria abalada caso Abel suicidasse. Sendo assim, não quero e não posso desejar que Abel não tenha se matado simplesmente para alimentar meu narcisismo, de ser sua analista, para negar meu fracasso em evitar sua morte.

Se a ética da psicanálise nos afasta do equívoco de conduzir uma análise em torno dos nossos próprios ideais e concepções, então é necessário que a escolha de Abel seja respeitada, e considerada como uma saída possível, digna e bela. Não estou aqui, pretendendo fazer louvor à morte ou apologia o suicídio, para mim a vida continua sendo nosso bem maior, e defendendo-a sempre, todavia não posso determinar que ela seja uma saída para todos.

Ao discutirmos este caso em uma supervisão clínica do CAPS onde Abel se tratava, relatamos ao supervisor, o fato de Abel ter utilizado uma arma de fogo na sua última, e desta vez, bem sucedida tentativa de suicídio e do quanto nos intrigava o fato dele ter conseguido tal arma. Por concluir que Abel não teria condições financeiras e nem capacidade prática de comprá-la, fomos interpelados pela possibilidade de que alguém lhe tivesse dado tal arma; um amigo talvez. Mas uma colega de equipe afirmou: “Mas um amigo, sabendo de sua inclinação, jamais lhe daria uma arma.” Ao que o supervisor respondeu: “Ao contrário, somente um verdadeiro amigo seria capaz de lhe dar aquela arma.” Mais tarde, fui compelida a concordar com esta observação. A arma continua sendo uma grande interrogação para o caso, mas de fato, concordo que uma pessoa que conhecesse Abel e seu intenso sofrimento e o amasse de verdade seria sim capaz de lhe dar uma arma. Alguém que o amasse tanto ao ponto de escolher suportar, pelo resto da vida o remorso de tê-lo possibilitado realizar seu desejo, seu ato derradeiro.

Sempre dissemos que alguém merece morrer quando se trata de uma pessoa que consideramos não merecer viver. Neste caso, viver seria um prêmio e morrer o castigo. Hoje inverteremos esta proposição para concluirmos que afinal Abel não merecia viver, pois que, viver era para ele uma tortura. Ao contrário, penso que Abel mereceu morrer, porque esta foi sua libertação.

Adeus Abel, meu desejo é que você tenha encontrado a paz e a liberdade que tanto procurava. Foi um privilégio encontrar com você nessa vida.

Encerro essa carta com as maravilhosas palavras do nosso poeta Abel:

Auto-análise

Na bestialidade do meu portento
Há o objetivo inacessível da felicidade
E nada é real e concreto nesta finalidade
Daí o tédio o vazio e o pungente tormento

No portento da minha bestialidade
Há o objetivo utópico do meu pensamento
E o fardo da minha alma em desalento
Que não encontra em nada a minha verdade

De nada vale esta tal esperança
Quando se busca algo que nunca se alcança
Embriagado de tanta desilusão, enfim minha realidade

Não há chave, nem caminho, nem porta
Melancolicamente com a minha alma morta
Concluo que enquanto houver vida não há liberdade.

Abel suicidou-se em fevereiro de 2008, aos 22 anos, com um tiro no ouvido, após inúmeras tentativas de suicídio fracassadas. Começamos a cuidar dele no CAPS de Lima Duarte/MG, 9 meses antes de seu ato derradeiro. Abel deixou com uma amiga, vários poemas escritos, e comigo deixou três. Um deles é o citado acima que ele me trouxe na segunda sessão de análise. O poema abaixo ele escreveu um dia antes de se matar, foi encontrado, datado, dentro da agenda de sua irmã.

Anseio

Amanhã, anseio amanhã
Descobrir os segredos da vida
Hoje é uma causa perdida
E no amanhã a vida será louçã

Não a vida não é vã
Basta. Tudo me basta
Tudo nessa vida passa
Menos o saudoso amanhã

Nunca mais me desespero
Reencontrei minha esperança
E o amanhã será belo

Ah! Eu ainda sou criança
Sonhei e fantasiei o amanhã,
Quero
Novamente a felicidade da infância.

THE ABEL'S LAST POEM

LE DERNIER POÈME D'ABEL

Rita de Cássia de Araújo Almeida

Recebido em 02/03/2010

Aprovado em 19/05/2010

© 2010 *Psicanálise & Barroco em revista*
Núcleo de Estudos e Pesquisa em Subjetividade e Cultura/CNPq – UFJF.
www.psicanaliseebarroco.pro.br
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: WILSON BUENO

*Claudio Daniel**

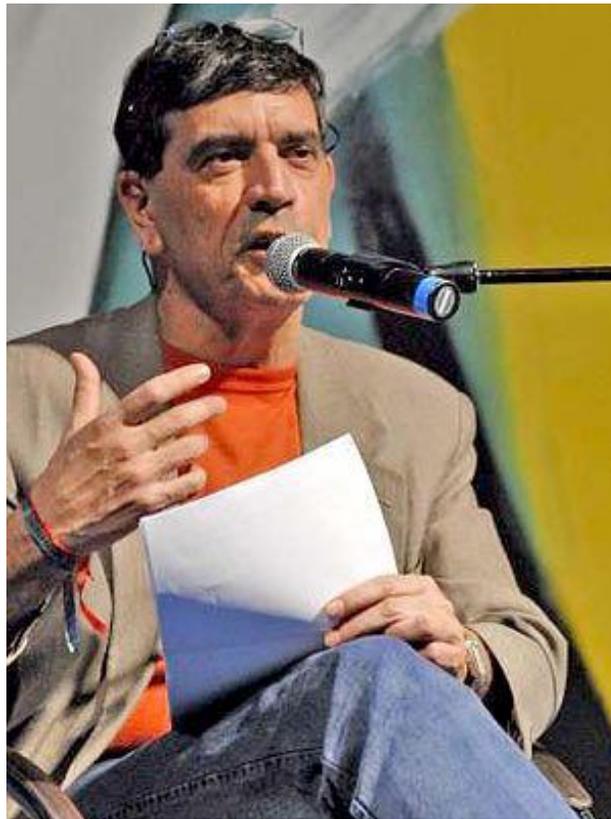


Foto: Walter Craveiro/Divulgação

* Claudio Daniel é poeta, tradutor, ensaísta e editor da revista eletrônica **Zunái** (www.revistazunai.com). Publicou, entre outros títulos, *A sombra do leopardo* (2001), *Romanceiro de Dona Virgo* (2004), *Figuras Metálicas* (Perspectiva, 2005), *Fera Bifronte* (Lumme, 2009) e *Letra Negra* (Arqueria, 2009). Ministra cursos periódicos no Laboratório de Criação Poética (<http://labcripoe.blogspot.com/>). E-mail: claudio.dan@gmail.com.

Um dos mais inventivos escritores brasileiros contemporâneos, Wilson Bueno, foi assassinado em Curitiba, num episódio trágico que chocou os seus leitores e amigos. Não temos mais a presença do Pintor das Tardes da Floresta, do morador do Palacete do Tico Tico, que nos encantava não apenas com o seu talento como artista, mas também com a sua generosidade, senso de humor e espírito de solidariedade. Wilson foi um ser humano raro, que se emocionava ao descobrir um poeta jovem de qualidade e fazia o possível para divulgar os novos autores, especialmente na época em que foi editor do jornal literário *Nicolau*, criado em 1987, em Curitiba, que foi um marco na história do jornalismo cultural brasileiro.

Wilson Bueno é reconhecido internacionalmente por seu romance experimental *Mar Paraguayo*, publicado em 1992, que inaugura em nossas letras oportunhol selvagem, mescla do português, do espanhol e do guarani, mas esta é apenas uma faceta de sua invenção fabulatória. Em livros como *Manual de Zoofilia*, *Os chuvosos*, *Jardim Zoológico* e *Cachorros do Céu*, Wilson Bueno recriou entre nós o gênero do bestiário, em que os animais são metáforas de aspectos da natureza humana. A zoofilia fantástica do escritor paranaense tem sido estudada por autores como o poeta Eduardo Jorge, que defendeu uma dissertação de mestrado sobre o tema na Universidade Federal de Minas Gerais, com orientação de Maria Esther Maciel, ela própria autora de ensaios instigantes sobre os bestiários.

Um outro aspecto da obra de Wilson Bueno é a geografia imaginária de seus relatos, que atinge o ponto máximo no volume de contos ainda inédito intitulado *Ilhas*, em que o autor cria terras alegóricas como Florívia, Sombrus, Tessussála e Ourissas. Sua obra poética, escrita ao mesmo tempo que os seus relatos em prosa, inclui dois volumes publicados, *Pequeno Tratado de Brinquedos* e *Pincel de Kyoto*, que reúnem coleções de tankas, a forma poética clássica japonesa anterior ao haikai, além de um livro inédito, 35

Claudio Daniel

Poemas de Amor, do qual foram publicadas três peças no número 12 de ***Psicanálise & Barroco em revista***, que fez parte da antologia *Breviário de Poesia Neobarroca na América Latina*. Na edição de maio da revista eletrônica ***Zunái***, outros três poemas também vieram a público, poucos dias antes de seu falecimento.

A obra de Wilson Bueno é vasta e com certeza ocupará a atenção da crítica nos próximos anos, por sua riqueza e variedade temática e estilística. Para mim, que mantive diálogo com Wilson ao longo de doze anos, ainda causa espanto e tristeza saber que nunca mais receberei uma mensagem do amigo, nem um telefonema, e que não voltarei a vê-lo em Curitiba, sempre espirituoso, afetivo, bem-humorado, e às vezes também colérico, contra as injustiças do mundo literário brasileiro. Agora, temos apenas os seus livros, essa infinita e labiríntica literatura, e uma lembrança que não se apaga.

MEMORY: WILSON BUENO

MÉMOIRE: WILSON BUENO

Recebido em 17/06/2010

Aprovado em 01/07/2010

© 2010 *Psicanálise & Barroco em revista*
Núcleo de Estudos e Pesquisa em Subjetividade e Cultura/CNPq – UFJF.
www.psicanaliseebarroco.pro.br
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

AMOR: UMA INFLEXÃO FEMININA

Resenha de:

ZALCBERG, Malvine. *Amor paixão feminina*. Rio de Janeiro/São Paulo: Editora Campus/Elsevier, 203 páginas.

*Ana Vicentini de Azevedo**

Freud alertou-nos certa vez sobre o maior enigma com o qual se confronta a humanidade – a diferença entre os sexos. Em seu livro, *Amor paixão feminina* (Editora Campus/Elsevier) Malvine Zalberg deixa-se confrontar por este grande enigma, com a tranqüilidade e a delicadeza advindas de sua sólida trajetória de estudo das teorizações de Freud e de Lacan, bem como de sua extensa prática clínica. Esta preciosa conjugação alia-se a uma erudição que lhe permite transitar desde os clássicos, como Dante e a *Bíblia*, até escritores contemporâneos, cuja riqueza poética ainda permanece conhecida somente por especialistas da área, como é o caso de Marcos Siscar: “o silêncio é o sofrimento da palavra, quando a poesia do silêncio lhe é roubada”.

Além da literatura, Malvine Zalberg percorre uma tradição cinematográfica plural -- desde as mais conhecidas produções de Hollywood, até os filmes ditos *cult* são objeto de comentários e análises --, sempre com o cuidado de não *aplicar* a teoria psicanalítica a essas manifestações artísticas, mas, sim, de tecer um diálogo entre as formulações da teoria com a literatura e o cinema, mostrando-nos suas *implicações*.

Com o esmero de uma artífice, Malvine tece sua teia ao redor do enigma da diferença sexual com um fio precioso, igualmente enigmático: o amor. Lacan dizia que só se pode confrontar um enigma com um outro enigma. Assim sendo, para trazer-nos a discussão,

* Psicanalista, membro do Corpo Freudiano Escola de Psicanálise, Seção São Paulo e de Après-Coup Psychoanalytic Association (EUA), professora da Universidade Federal de São Carlos (SP).

sempre atual, acerca da diferença entre os sexos, a autora elege a intrincada via do amor, objeto de inquietação e fascínio de poetas e artistas, desde os tempos míticos, como também um freqüentador assíduo dos nossos divãs hoje.

A grande poeta grega, Safo (VII a.C.), por exemplo, apresentou-nos a amor, o divino Eros, como um “tecelão de mitos”, ou seja, um artesão de histórias, de fábulas, de redes de encontros e desencontros: “Eros doce-amargo”, um agudo paradoxo criado pela poeta para resumir o amor, em um outro fragmento.

Em um tempo bem mais tardio na história, no século XIX, o compositor francês, Georges Bizet, apresenta a fogosa personagem Carmen, que também, de maneira aguçada, define o amor como um pássaro rebelde, fugidio e capaz de múltiplas peripécias e intrigas:

Carmen

L'amour est enfant de Bohême,
que nul ne peut apprivoiser,
et c'est bien en vain qu'on l'appelle,
s'il lui convient de refuser!
Rien n'y fait, menace ou prière,
l'un parle bien, l'autre se tait;
et c'est l'autre que je préfère,
il n'a rien dit, mais il me plaît.

Choeur des cigarières et jeunes gens

L'amour est un oiseau rebelle
que nul ne peut apprivoiser,
et c'est bien en vain qu'on l'appelle,
s'il lui convient de refuser!

Carmen

L'amour est enfant de Bohême,
il n'a jamais, jamais connu de loi,
si tu ne m'aimes pas, je t'aime,

si je t'aime, prends garde à toi! ...

É notável como em dois momentos e lugares tão distintos da história da cultura temos traços comuns ressaltados sobre a natureza de Eros: ele escapa à lei dos homens, a seus caprichos e vontades e, sobretudo, é contraditório. “como é que pude me apaixonar por um tipo como esse?” Com que frequência ouvimos esse pergunta em nossa clínica!

Além da rebelde, inapreensível natureza do amor, há um outro traço digno de nota, nos exemplos acima, que vem ao encontro do fecundo trabalho de Malvine Zalcberg: as definições de amor, ou melhor, as tentativas de lhe dar contornos, de compreendê-lo surgem fundamentalmente a partir de mulheres – Safo, Carmen, por exemplo. Por quê o amor parece ser, de maneira tão marcante, um “assunto de mulheres”? Podemos dizer que essa indagação, de senso comum, constitui um pilar central do livro *Amor paixão feminina*, como já anuncia o próprio título.

O desenvolvimento que lhe imprime Zalcberg, porém, nos leva a caminhos bem mais intrincados do que supõe o senso comum. A partir de Freud, em particular, a partir da idéia freudiana que a mulher se esguia da castração pela via do amor e o homem pela via do sexo, somos convidados a entrar nos meandros das diferenças entre mulher e feminilidade, ou ainda, entre mulher e mãe, pelo viés clínico da estrutura histórica. “(...) A sexualidade não está lá onde acreditamos, apenas no espaço do enlaçamento amoroso, mas de fato, (...) a sexualidade transborda a relação sexual, alojando-se no campo do sintoma”, somos assim advertidos desde as primeiras páginas do livro.

De fato, pensar o amor em sua conjugação com o feminino -- este sendo um outro aspecto que porta o traço de enigma para a psicanálise -- é algo que só pode ser feito pelo viés relacional, ou seja, pela via da diferença, da diferença que marca a ordem simbólica. Trazendo também as contribuições de Lacan, Zalcberg convoca (no duplo sentido) o homem a

comparecer tanto como marco diferencial quanto como uma *posição* através da qual a mulher encontra três matizes de inscrição na ordem do sexual: ser o falo do homem, ser o objeto causa de seu desejo ou, por último, ser seu sintoma. Note-se que nenhuma destas vias será fonte de satisfação, de completude do ser. A autora sublinha, ao longo de toda sua reflexão, a marca inexorável do *falta-a-ser* que caracteriza o humano, e que lhe propõe e, na maior parte das vezes, lhe impõe alternativas (sempre parciais) de resolução.

Em sua vertiginosa sabedoria, os gregos identificaram Eros como uma divindade múltipla. Freud e Lacan, por sua vez, souberam ouvir, reter e elaborar teoricamente essa multiplicidade. Na obra de Malvine Zalcberg, há um especial cuidado em sublinhar essa multiplicidade através de conceitos do campo analítico. Nesse sentido, uma atenção especial é dada pela autora para a posição do amor entre o desejo e o gozo, sempre tendo no horizonte a diferença sexual. Na oscilação desse movimento pendular, há a balança da palavra, como nos traz de maneira notável a rica reflexão da autora. “Pela mediação do amor é possível para um homem e uma mulher que não falam a mesma língua e que pertencem a duas lógicas distintas viverem juntos”, nos diz ela ao final do livro, e propõe, junto com o conhecido poeta, que o amor possa ser visto como a “*arte do encontro enquanto desacordo*” (meu grifo).

A partir dessa idéia de Zalcberg e para finalizar (de forma paradoxal, como convém quando se trata do domínio de Eros), gostaria de abrir uma porta de indagação. Destaquei antes como Eros é um “tecelão de mitos”, ou seja, um artífice de fábulas, de histórias, em suma, um artífice da palavra. Assim sendo, será que não poderíamos também pensar o amor, especialmente entre seres marcados pela falta-a-ser, como um *desencontro acordado*, ou seja, um (des) encontro entre seres acordados, despertos, advertidos e que, por isso mesmo, podem também construir e suportar os tropeços e as trapaças da linguagem que tece os vínculos amorosos, em um acordo singular com a palavra? Esses são alguns dos múltiplos e ricos caminhos que o trabalho de Malvine Zalcberg traz para a psicanálise e para

Ana Vicentini de Azevedo

seu ofício: sejamos amadores; ou melhor, flexionando essa posição após a leitura de *Amor paixão feminina*, sejamos amadoras!

**LOVE: A FEMALE INFLECTION,
REVIEW OF *LOVE PASSION FEMALE***

**L'AMOUR: UNE INFLEXION FÉMININ,
COMPTE-RENDU DE *AMOUR PASSION FÉMININ***

Recebido em 03/01/2010

Aprovado em 05/05/2010

© 2010 *Psicanálise & Barroco em revista*
Núcleo de Estudos e Pesquisa em Subjetividade e Cultura/CNPq – UFJF.
www.psicanaliseebarroco.pro.br
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