





# ESTUDOS DE PSICANÁLISE

ISSN - 0100-3437



Publicação do  
Círculo Brasileiro de Psicanálise

REVISTA

**ESTUDOS DE**  
**PSICANÁLISE**

Indexada em:  
CLASE (UNAM – México)  
IndexPsi Periódicos (BVS – PSI) – <[www.bvs-psi.org.br](http://www.bvs-psi.org.br)>  
Latindex (Sistema Regional de Información en Línea  
para Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal)  
Diadorim

CAPES – Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior  
ANPEPP – Associação Nacional de Pesquisa e Pós-Graduação em Psicologia  
Classificação Capes/Anppep–B2 - Psicologia - B2 - Interdisciplinar e A2 - Letras/Linguística

Esta revista é encaminhada como doação para todas as bibliotecas  
da Rede Brasileira de Bibliotecas da Área de Psicologia – ReBAP

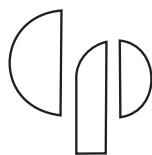
*Os artigos são de total responsabilidade dos autores.*

FICHA CATALOGRÁFICA

ESTUDOS DE PSICANÁLISE. Belo Horizonte. Círculo Brasileiro de Psicanálise,  
n. 49, jul. 2018. 192 p.

Semestral. ISSN: 0100-3437 – 28 x 21cm

1. Psicanálise – periódicos



# Revista Estudos de Psicanálise

## EDITORES DA REVISTA

Anchyses Jobim Lopes (CBP-RJ)  
Cibele Prado Barbieri (CPB)  
Maria Carolina Bellico Fonseca (CPMG)  
Noeli Reck Maggi (CPRS)  
Paulo Roberto Ceccarelli (CPPA)  
Ricardo Azevedo Barreto (CPS)

## CONSELHO CONSULTIVO

Ana Cristina Teixeira da Costa Salles (CPMG)  
Carlos Antônio Andrade Mello (CPMG)  
Carlos Pinto Corrêa (CPB)  
Déborah Pimentel (CPS)  
Maria Beatriz Jacques Ramos (CPRS)  
Marie-Christine Laznik (ALI-França)  
Marta Gerez Ambertín (Universidad Nacional de Tucumán)  
Stetina Trani de Meneses e Dacorso (CBP-RJ)

## CONSELHO EDITORIAL

Ana Paula Perissé (CBP-RJ)  
Elizabeth Samuel Levy (CPPA)  
Juliana Marques Caldeira Borges (CPMG)

## ILUSTRAÇÃO DA CAPA

Lønfeldt

## ENDEREÇO DA REDAÇÃO

Rua Maranhão, 734/3º andar – Santa Efigênia  
CEP 30150-330 – Belo Horizonte/MG  
<[www.cbp.org.br](http://www.cbp.org.br)>

## PROJETO GRÁFICO E FORMATAÇÃO

Valdinei do Carmo

## REVISÃO

**Português e normalização**  
Dila Bragança de Mendonça  
**Inglês**  
Anchyses Jobim Lopes

## CtP, IMPRESSÃO E ACABAMENTOS

Gráfica O Lutador – Certificada – FSC®





# **Círculo Brasileiro de Psicanálise – CBP**

## **DIRETORIA 2017-2019**

### **PRESIDENTE**

Anchyses Jobim Lopes (CBP-RJ)

### **VICE-PRESIDENTE**

Juliana Marques Caldeira Borges (CPMG)

### **SECRETÁRIA**

Cibele Prado Barbieri (CPB)

### **TESOUREIRO**

Ricardo de Lima Sedeu (CBP-RJ)

### **COMISSÃO CIENTÍFICA**

Déborah Pimentel (CPS)

Eliana Rodrigues Pereira Mendes (CPMG)

Elizabeth Samuel Levy (CPPA)

Maria Beatriz Jacques Ramos (CPRS)

Stetina Trani de Meneses e Dacorso (CBP-RJ)

### **EDITORES DA REVISTA ESTUDOS DE PSICANÁLISE**

Anchyses Jobim Lopes (CBP-RJ)

Cibele Prado Barbieri (CPB)

Maria Carolina Bellico Fonseca (CPMG)

Noeli Reck Maggi (CPRS)

Paulo Roberto Ceccarelli (CPPA)

Ricardo Azevedo Barreto (CPS)

### **PÁGINA ELETRÔNICA**

Cibele Prado Barbieri (CPB)

### **REPRESENTANTE JUNTO À ARTICULAÇÃO DAS ENTIDADES PSICANALÍTICAS BRASILEIRAS**

Anchyses Jobim Lopes (CBP- RJ)







# **Círculo Brasileiro de Psicanálise – CBP**

## **INSTITUIÇÕES FILIADAS**

### **Círculo Brasileiro de Psicanálise – Seção Rio de Janeiro – CBP/RJ**

Av. Nossa Senhora de Copacabana, 769/504 - Copacabana

22050-002 - Rio de Janeiro - RJ

Tel.: (21) 2236-0655 Fax: (21) 2236-0279

E-mail: <cbp.rj@terra.com.br>

Site: <www.cbp-rj.com.br>

### **Círculo Psicanalítico da Bahia – CPB**

Av. Adhemar de Barros, 1156/101 - Ed. Máster Center - Ondina

40170-110 - Salvador - BA

Tel./Fax: (71) 3245-6015

E-mail: <circulopsi.ba@veloxmail.com.br>

Site: <www.circulopsibahia.org.br>

### **Círculo Psicanalítico de Minas Gerais – CPMG**

R. Maranhão, 734/3º andar - Santa Efigênia

30150-330 - Belo Horizonte - MG

Tel.: (31) 3223-6115 Fax: (31) 3287-1170

E-mail: <cpmg@cpmg.org.br>

Site: <www.cpmg.org.br>

### **Círculo Psicanalítico do Pará – CPPA**

Travessa São Pedro, 242 - Campina

66023-570 - Belém - PA

Tel./Fax: (91)3349-0515

E-mail: <bethlevy@gmail.com>

### **Círculo Psicanalítico do Rio Grande do Sul – CPRS**

R. Senhor dos Passos, 235/1001 - Centro

90020-180 - Porto Alegre - RS

Tel./Fax: (51) 3221-3292

E-mail: <circulopsicanaliticors@gmail.com>

Site: <http://www.circulopsicanaliticors.com.br>

### **Círculo Psicanalítico de Sergipe – CPS**

Praça Tobias Barreto, 510/1208

São José Ed. Centro Médico Odontológico

49015-130 - Aracaju - SE

Tel.: (79) 3211-2055

E-mail: <cps@infonet.com.br>

Site: <www.circulopsicanalitico-se.com.br>



# Sumário

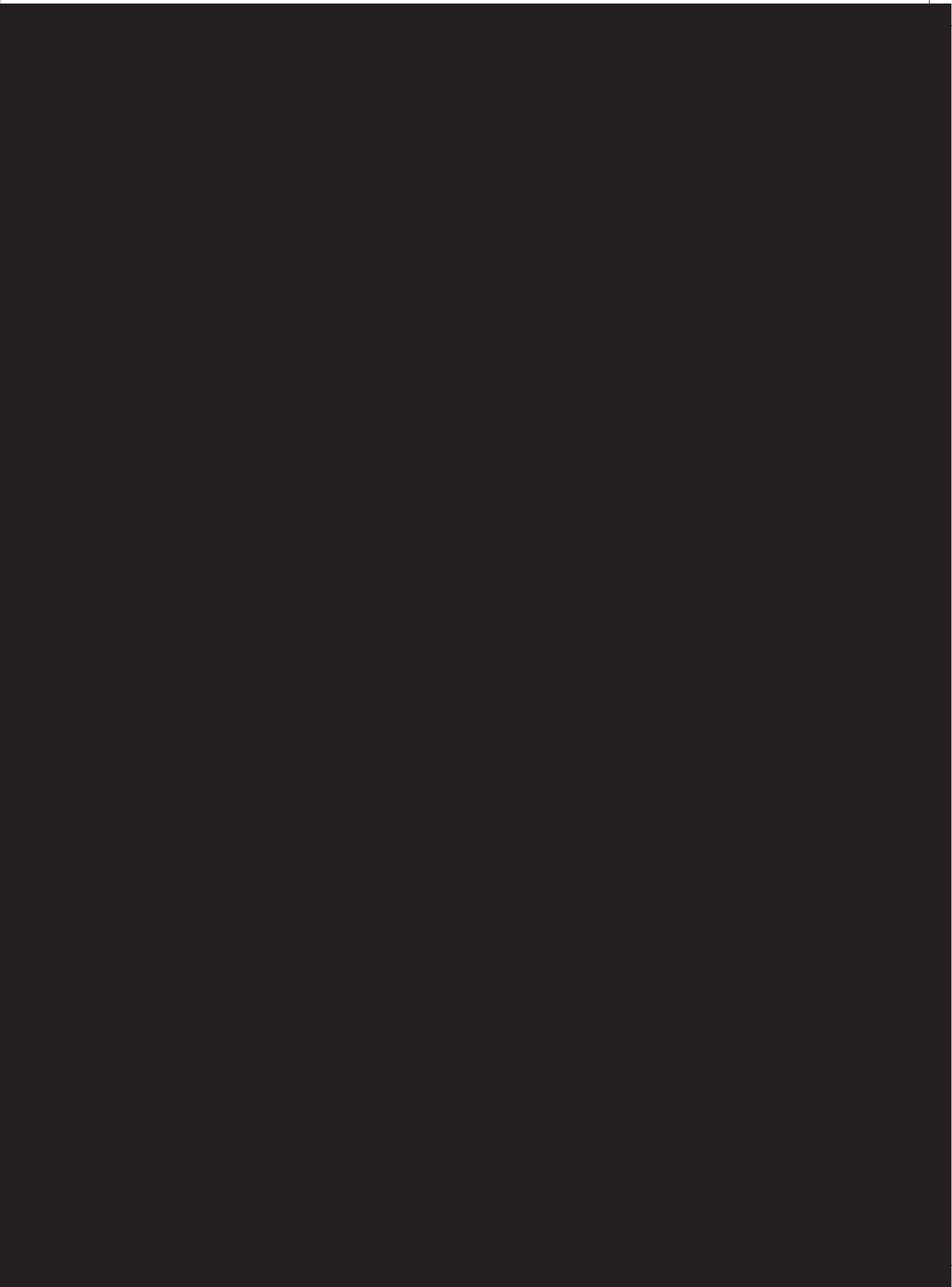
## HOMENAGEM

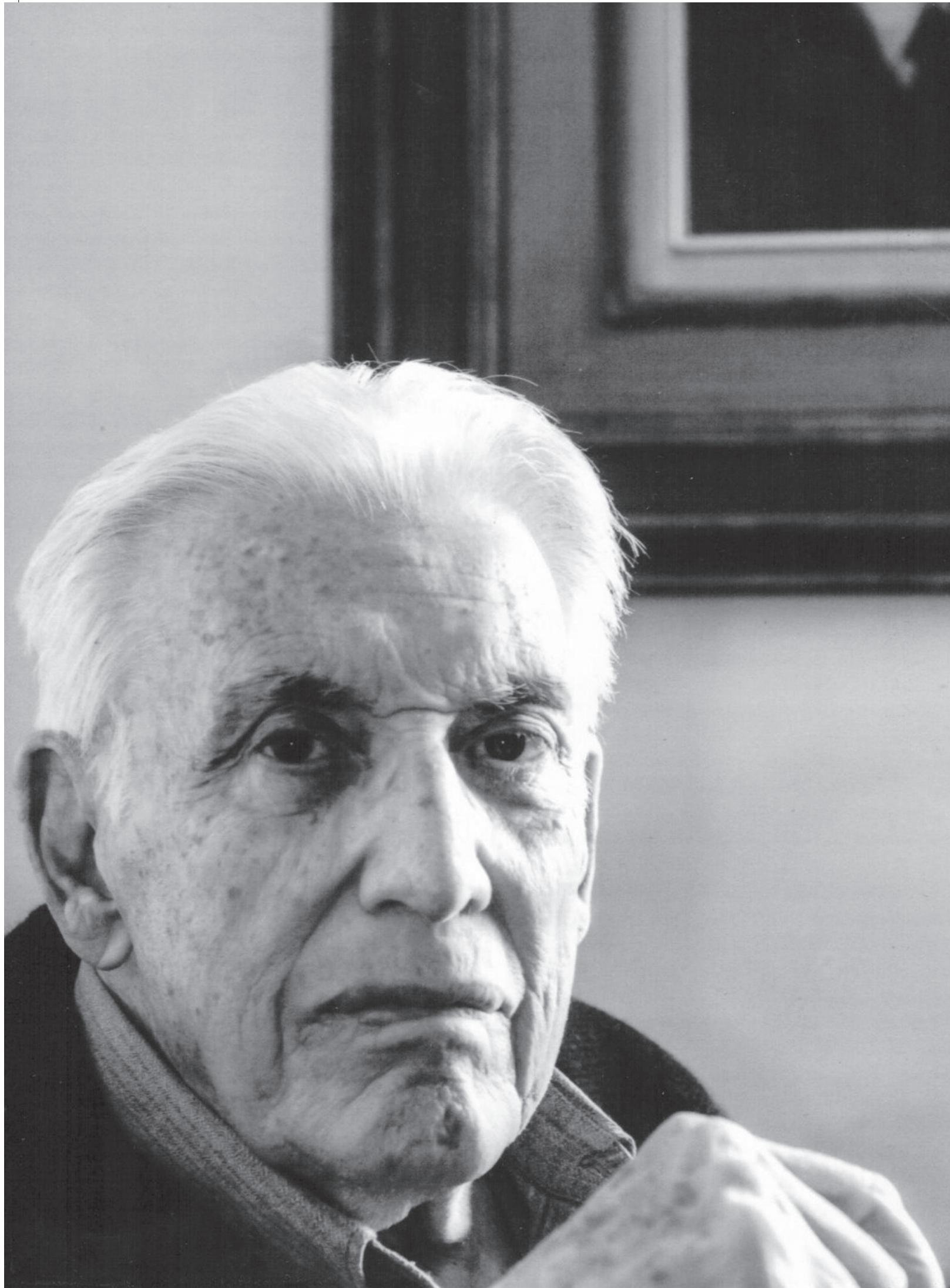
## EDITORIAL

## AUTORES CONVIDADOS

- 15** **Psicanálise e arte: o triunfo do real**  
*Psychoanalysis and art: the triumph of the real*  
**Vivian Martins Ligeiro**  
**Marco Antonio Coutinho Jorge**
- 31** **Stoller e a psicanálise: da identidade de gênero ao semblante lacaniano**  
*Stoller and psychoanalysis: from gender identity to the lacanian semblance*  
**Rafael Kalaf Cossi**
- 45** **PSICANÁLISE: CLINICA E TEORIA**  
**Sexualidade e ideal de feminilidade: contribuições para o debate**  
*Sexuality and the ideal of femininity: contributions to the debate*  
**Ana Cleide Guedes Moreira**  
**Milla Maria de Carvalho Dias Vieira**  
**Paulo Roberto Ceccarelli**
- 55** **Shakespeare – A tragédia de Coriolano**  
**Uma interpretação psicanalítica a partir Robert Stoller, Judith Butler e do filme de Ralph Fiennes**  
*Shakespeare – The tragedy of Coriolanus*  
*A psychoanalytical interpretation after Robert Stoller, Judith Butler and Ralph Fiennes's film*  
**Anchyses Jobim Lopes**
- 71** **Com a corda no pescoço: psicanálise e clínica em tempos atuais**  
*In dire straits: psychoanalysis and clinic in our time*  
**Angela Maria Menezes de Almeida**
- 81** **O Outro no ensino lacaniano: algumas considerações**  
*The Other in Lacanian teaching: some considerations*  
**Breno Ferreira Pena**  
**Ronildo Deividly Costa da Silva**
- 91** **Tornar-se analista: o produto de uma análise e seus impasses**  
*Becoming an analyst: the outcome of an analysis and it's impasses*  
**Bruno dos Santos Oliveira**
- 97** **Empatia psicanalítica: possibilidades e dificuldades**  
*Psychoanalytic empathy: possibilities and difficulties*  
**Francisco de Assis Duque**
- 105** **A construção do sentido de corpo na psicanálise freudiana e possíveis contribuições para a educação**  
*The construction of the body's sense on Freudian psychoanalysis and it's possible contributions to education*  
**Jeferson José Moebus Retondar**

- 115** **A clínica psicanalítica com idosos: uma construção**  
*Psychoanalytic clinic for seniors: a construction*  
José Maurício da Silva
- 125** **Psicanálise: uma relação dialética entre o individual e o social?**  
*Psychoanalysis: a dialectical relationship between the self and the social?*  
Magda Maria Colao  
Janes Teresinha Fraga Siqueira
- 139** **A teoria da loucura em Lacan como crítica ao patetismo da doença mental**  
*The theory of madness in Lacan as a criticism to the pathos of mental disease*  
Martín Mezza
- 149** **Atravessado pelo mal-estar**  
*Distressed over a great discontent*  
Messias Eustáquio Chaves
- 157** **O lugar do sintoma no sofrimento psíquico: o que esconde e o que revela**  
*The place of the symptom in psychic suffering: what is hidden and what is revealed*  
Noeli Reck Maggi
- 163** **Feminilidade e maternidade no discurso contemporâneo**  
*Femininity and maternity in contemporary discourse*  
Priscilla Ribeiro Guimarães Costa
- 169** **O embalo perdido e o *ceramicar*: a arte modelando o *self***  
*The lost rocking of a hammock and ceramics making: the art of modelling the self*  
Rosilda Maria Sá Gonçalves de Medeiros  
Maria Consuelo Passos
- 181** **Desafios da clínica da adoção: devolução de crianças**  
*Challenges of the adoption clinic: return of children*  
Sheila Speck  
Edilene Freire de Queiroz  
Patrick Martin-Mattera
- 187** **Normas de publicação**
- 191** **Roteiro de avaliação dos artigos**





## *Homenagem póstuma a Djalma Teixeira de Oliveira*

Djalma Teixeira de Oliveira nasceu em Itapeçerica, Minas Gerais, tendo se formado em Medicina em 1967 e se especializado em psiquiatria. Dotado de espírito inovador e dinâmico, atuou no Departamento de Orientação e Treinamento do antigo Banco da Lavoura de Minas Gerais, junto com Pierre Weil e Célio Garcia, resultando dessa experiência a criação de uma técnica denominada DRH (Desenvolvimento das Relações Humanas). Esse trabalho foi pioneiro no campo da aplicação da psicologia nas organizações, especialmente quanto às relações interpessoais nas empresas. Serviu de modelo para a implantação dos serviços de relações públicas de diferentes organizações, desde então.

Sentindo a necessidade de um aprimoramento dos conhecimentos sobre o ser humano, em geral, juntou-se a um grupo de psiquiatras de Belo Horizonte que providenciou a vinda do Professor Malomar Lund Edelweiss para oferecer uma formação em psicanálise em Minas Gerais. Desse núcleo surgiu o Círculo Psicanalítico de Minas Gerais (CPMG), fundado em 1963, em Belo Horizonte, que passou a pertencer ao Círculo Brasileiro de Psicanálise (CBP), junto do Círculo do Rio Grande do Sul, de onde viera o Prof. Malomar Edelweiss.

Foi, portanto, um dos fundadores do CPMG e um colaborador da primeira hora do CBP. Foi presidente do CPMG em dois períodos: de 1964 a 1968 e de 1969 a 1975. O grupo inicial do CPMG questionava a ortodoxia da International Psychoanalytic Association (IPA), o que o levou a buscar uma aproximação com o Círculo Vienense, de Igor Caruso, que foi convidado a participar da formação dos analistas do CPMG, ficando no Brasil por longo período.

A contribuição de Djalma ao CBP se ligou, principalmente, à secretaria para assuntos internacionais, tendo incrementado a participação do Brasil na International Federation of Psychoanalytic Societies (IFPS), entidade internacional à qual o CBP é filiado. Como secretário nessa função, participou ativamente de vários congressos como representante brasileiro.

Djalma foi atuante como professor e gestor do CPMG, e exerceu grande liderança entre os companheiros, além de manter uma movimentada clínica particular, sendo analista didata e grande entusiasta da psicanálise em grupo.

Fundou e dirigiu também o Grupo de Estudos Psicanalíticos (GREP), e foi ainda fundador e diretor clínico do Centro Psicoterapêutico, pioneiro hospital-dia psiquiátrico de orientação psicanalítica de Belo Horizonte, de 1973 a 1983.

Como terapeuta de grupos de orientação psicanalítica, fez vários experimentos como a utilização de desenhos comunitários nos grupos, numa inovação bastante interessante para favorecer a coesão e a expressão dos participantes.

Foi professor dedicado em todas as instituições nas quais trabalhou, tendo publicado vários trabalhos científicos em congressos nacionais e internacionais. Além disso, deixou publicado o livro *Real, simbólico e imaginário na clínica psicanalítica* (1994).

Trabalhou ativamente em sua clínica até os 90 anos de idade, sempre demonstrando grande vitalidade, com amor à vida e à psicanálise.

**ELIANA RODRIGUES PEREIRA MENDES**

Sócia do Círculo Psicanalítico de Minas Gerais





# Editorial

Por que um psicanalista escreve? Qual a função da escrita em nosso ofício?

A escrita em psicanálise nos leva ao bordejamento do impossível de ser dito. É um tratamento dado à angústia muitas vezes vivida na solidão de nossos consultórios, no silêncio da escuta de nossos pacientes. Silêncio imposto pelo apagamento do sujeito do analista para se fazer causa do desejo do analisando. A palavra calada vagueia na penumbra, às margens da linguagem para retornar em ato. É no só depois da escrita que ela se fará significativa, ganhará potência para testemunhar uma realidade outra, outra cena, o inconsciente.

Mas os analistas também escrevem sobre o que elaboram da realidade de seu tempo – cultura, ciências, artes, política, crimes, sexualidade, tudo metabolizado pelo olhar da psicanálise, que nos leva a uma vertente para além da realidade dos fatos, ao questionamento do excesso de sentido dado pelo imaginário e na busca do furo, do desejo, que é o que nos faz humanos, o que nos faz seres falantes. Questionamento que parte também da escuta dos mecanismos inconscientes em ação no social, que leva em conta a singularidade dos grupos, das raças, dos gêneros e que respeita as diferenças num trabalho de psicanálise em extensão. Ao pensar os fatos da cultura, os analistas exercem um importante papel na cena da história, e a sua escrita tem, às vezes, a força de testemunho de uma realidade psíquica que não se restringe ao observável do comportamento, mas que também inclui as paixões que movem o sujeito e as massas.

É por isso que escrevemos, que precisamos escrever, permitindo que o verbo se faça corpo, se materialize em significantes que tentam dar algum sentido ao que nos escapa enquanto seres falantes, tratando o mal-estar que nos acomete. Congressos, seminários, discussão de casos, publicação de artigos de livros e revistas são veículos dos quais nos valem para disseminar a peste freudiana. E é por isso que estou aqui, neste Editorial, tendo a honra de prefaciar mais uma edição da revista *Estudos de Psicanálise*, que nos traz trabalhos muito interessantes de colegas de todo o Brasil.

À guisa da apresentação geral dos artigos deste número, posso dizer:

A partir da obra de Freud e Ferenczi, Francisco de Assis Duque discute o conceito de empatia em psicanálise e sua importância na clínica, no texto *Empatia psicanalítica: possibilidade e dificuldade*.

A dificuldade de “filiar”, apresentada por alguns pais que se candidatam à adoção de crianças e sua implicação no obstáculo que se coloca à inscrição da criança adotiva em nova história é a reflexão que nos trazem os autores Sheila Speck, Edilene Freire de Queiroz e Patrick Martin-Mattera no artigo *Desafios da clínica da adoção: devolução de crianças*.

Já a criação artística e o trabalho com a dor da perda e a tensão gerada pela tarefa de aceitar as realidades interna e externa é abordada a partir do referencial winnicotiano pelas autoras Rosilda Maria Sá Gonçalves de Medeiros e Maria Consuelo Passos no artigo *O embalo perdido e o ceramizar: a arte modelando o self*.

A arte é também o tema do artigo de Vivian Martins Ligeiro e Marco Antônio Coutinho Jorge *Psicanálise e arte: o triunfo do real*. Nele os autores relacionam e problematizam o real lacaniano e a arte contemporânea, refletindo sobre o lugar do real nesse estilo artístico, especialmente na *performance*.

No artigo *Atravessado pelo mal-estar*, Messias Eustáquio Chaves, a partir da leitura do texto *O mal-estar na civilização*, aponta a irritação de Freud com os preconceitos de sua época, assim como com a ilusão de felicidade e completude, ressaltando a importância do real da pulsão de morte e da incompletude do ser falante em sua estrutura psíquica.

No artigo *A clínica psicanalítica com idosos: uma construção*, José Maurício da Silva defende a sublimação como meio de sustentação do desejo e de transformação, lembrando que a única maneira de lidar com o desamparo estrutural é pela via do desejo e pela invenção de um estilo.

As questões da feminilidade e sua relação com a maternidade são o tema do artigo *Feminilidade e maternidade no discurso contemporâneo*, de Priscila Ribeiro Guimarães Costa. Nele a autora defende a ideia de que tanto o tornar-se mulher quanto o tornar-se mãe envolvem uma série de simbolizações que não ocorrem sem perdas ou sacrifícios.

Rafael Kalaf Cossi, no texto *Stoller e a psicanálise: da identidade de gênero ao semblante lacaniano*, parte da obra de Stoller e contrapõe Stoller e Lacan. Ele afirma que a identificação sexual não consiste em se crer homem ou mulher e que o homem só pode se afirmar como tal em relação à mulher, e vice-versa.

A trajetória do conceito de Outro (A) na obra de Lacan e sua formalização é o que Breno Ferreira Pena e Ronildo Deivid Costa da Silva abordam no artigo *O Outro no ensino lacaniano: algumas considerações*. Os autores fazem um percurso desde o Outro como campo do simbólico do sujeito trabalhado por Lacan no início de seu ensino até o Outro inexistente.

Angela Maria Menezes de Almeida compartilha, no artigo *Com a corda no pescoço: psicanálise e clínica em tempos atuais*, sua visão da clínica psicanalítica atual, na qual a incapacidade de representação psíquica se faz presente, trazendo impasses e exigindo a construção de novos caminhos de intervenção.

No texto *Shakespeare - a tragédia de Coriolano. Uma interpretação psicanalítica a partir de Robert Stoller, Judith Butler e do filme de Ralph Fiennes*, Anchyses Jobim Lopes aborda a manifestação da pulsão de morte em sua face sádica e masoquista através da ira, do excesso e da violência, centrais no texto.

A construção e a consolidação do conceito de corpo na obra de Freud, entre 1893 e 1923, e sua repercussão nas intervenções pedagógicas é abordada por Jeferson José Moebus Retondar no artigo *A construção do sentido de corpo na psicanálise e possíveis contribuições para a educação*.

Magda Maria Colao e Janes Teresinha Fraga Siqueira assinam o artigo *Psicanálise: uma relação dialética entre o individual e o social*. As autoras acreditam que em sua obra Freud não opôs o sujeito individual ao ente social e, por sua formação cultural e seu legado, seria um equívoco considerá-lo individualista ou desarticulado do social.

A relação entre o ideal de feminilidade, a sexualidade feminina e a infecção de mulheres por HIV são os temas investigados por Ana Cleide Guedes Moreira, Milla Maria de Carvalho Dias Vieira e Paulo Roberto Ceccarelli no artigo *Sexualidade e ideal de feminilidade: contribuições para o debate*.

*A teoria da loucura em Lacan como crítica ao patetismo da doença mental* é o artigo de Martín Mezza. Nele o autor se propõe a apresentar a tese de que a “fórmula geral da loucura”, tal como foi elaborada por Lacan, implica, necessariamente, a crítica da doença mental.

Noeli Reck Maggi, no artigo *O lugar do sintoma no sofrimento psíquico: o que esconde e o que revela*, a partir do referencial teórico de Freud, Bion e Winnicott reflete sobre o sofrimento

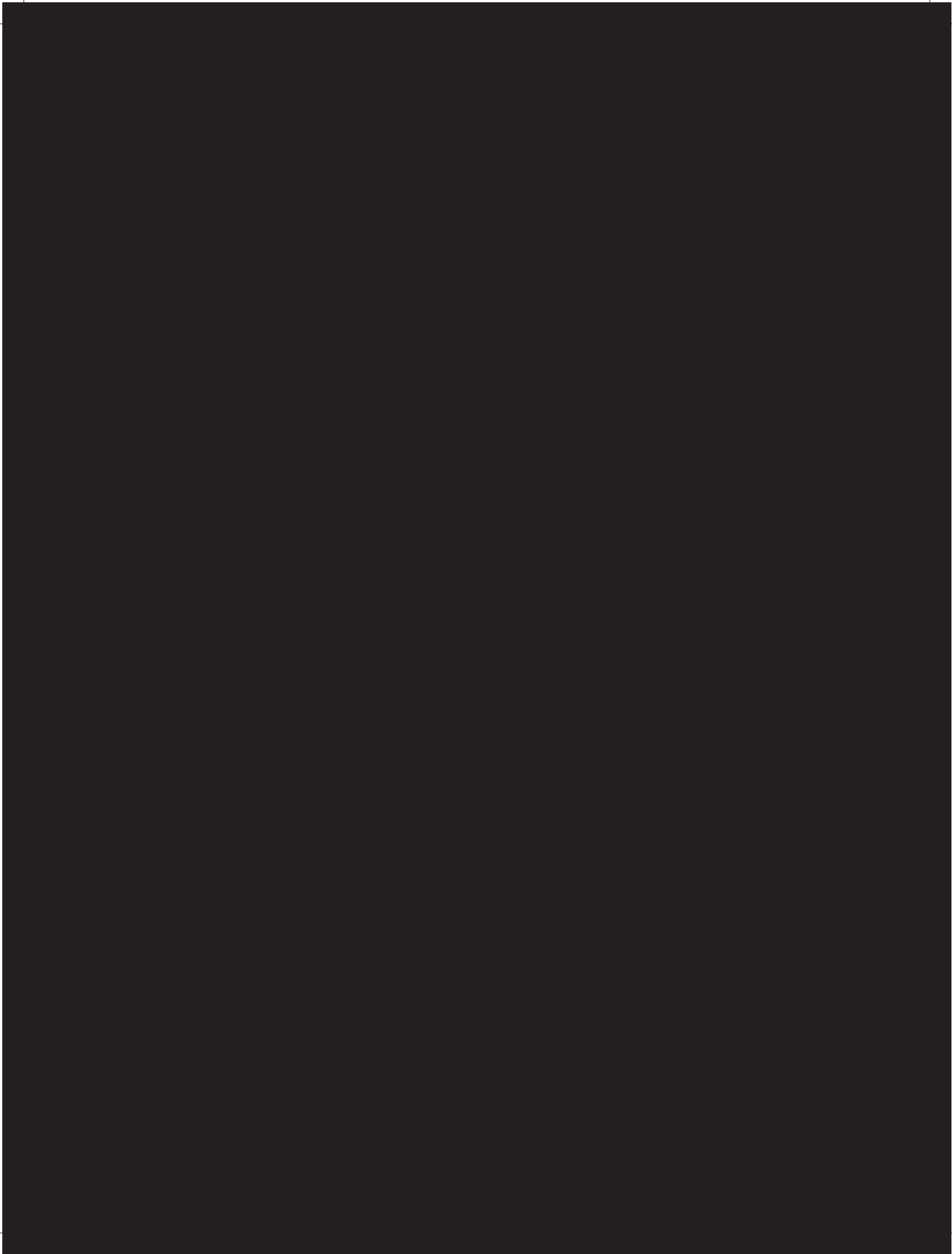
psíquico presente no sintoma que, em última instância, revela o vazio existencial do sujeito e o desejo de que alguém o desvele.

A produção do analista no âmbito de sua análise pessoal e a relação disso com o início da prática clínica é a reflexão que Bruno dos Santos Oliveira nos traz no artigo *Tornar-se analista: o produto de uma análise e seus impasses*, a partir das construções lacanianas a respeito do tema.

Todos os artigos refletem o olhar arguto de seus autores sobre os temas escolhidos e trazem a interlocução da teoria psicanalítica com a clínica e com outros campos do saber – arte, educação, sexualidade, cultura. Reflexões que nos mobilizam e nos levam a pensar acerca do sujeito e suas relações na contemporaneidade.

Boa leitura!

MARIA CAROLINA BELICO FONSECA



Autores convidados

# *Psicanálise e arte: o triunfo do real*

*Psychoanalysis and art:  
the triumph of the real*

---

Vivian Martins Ligeiro  
Marco Antonio Coutinho Jorge

## **Resumo**

Despertaram nossa atenção, dentro do campo artístico que se denomina atualmente de arte contemporânea, algumas obras que não parecem fazer apelo à beleza e à boa forma. Ao contrário, utilizam-se muitas vezes de materiais repulsivos e do próprio corpo do artista, e o nosso olhar é atraído pelo horror que elas suscitam. A partir de uma revisão bibliográfica de artigos que tratam da relação entre arte contemporânea e psicanálise, questionamos se aquela estaria mais próxima do real, ou seja, se encontraria no limite da representação. O presente trabalho tem por objetivo problematizar a relação entre o conceito lacaniano de real e a arte ou, mais precisamente, refletir sobre o lugar do real na arte contemporânea, sobretudo na performance. Utilizamos os conceitos de corpo despedaçado e Estranho (*Unheimlich*), para melhor fundamentar tal reflexão, além de lançar mão da produção artística de ORLAN.

**Palavras-chave:** Psicanálise, Arte contemporânea, Real.

## **Introdução**

A relação entre a arte e a psicanálise é um tema de recorrentes discussões e pesquisas. Imprimindo seu estilo, cada autor é capaz de reinventar o diálogo entre ambas. Freud nos convoca a aprender com os artistas quando o saber psicanalítico encontra seu limite, o que de fato foi feito pelo criador da psicanálise ao longo de toda a sua obra.

Conforme indica Tania Rivera (2002), a psicanálise e a arte moderna são contemporâneas, ambas invenções do século XX. Podemos falar de revolução cezanniana – rompimento com a organização tradicional da pintura – e revolução freudiana: nas duas, o eu não é senhor em sua própria casa. Em campos diferentes, ambas promovem desestabilizações do espaço psíquico e artístico. Uma grande quebra no modelo tradicional da arte foi empreendida por Marcel Duchamp que,

ao criar seus primeiros *ready mades*, *Roda de bicicleta* (1913) e *Fonte* (1917), eleva esses objetos prontos, de uso cotidiano, à categoria de objetos de arte. Mais tarde, e na mesma via, a *Pop Art*, cujo maior expoente foi Andy Warhol, se esforça por quebrar os limites entre o nobre e o vulgar, as belas-artes e a arte popular (DANTO, 2015).

Ambos os artistas colocaram em questão o que era realmente um objeto de arte, na medida em que interrogaram sua diferença em relação a um objeto comum, além de questionar o lugar do belo e do sublime como únicas qualidades artísticas.

Dentro da produção artística contemporânea, algumas obras chamam particularmente a atenção por parecerem estar quase inteiramente despidas do belo e unificante envelope imaginário, que nos convidaria à contemplação. Ao contrário, o nosso olhar é

atraído pela violência e horror que suscitam, ao revelar a face crua do objeto, o real, impossível de ser representado por imagens ou palavras, mas que ex-siste e retorna.

A tripartição real-simbólico-imaginário (RSI), registros essenciais da estrutura humana, surge no instante em que Jacques Lacan inicia seu ensino, na conferência *O simbólico, o imaginário e o real*, de julho de 1953 (LACAN, [1953] 2005) e no texto *Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise* (LACAN, [1953] 1998), de setembro do mesmo ano. Antes dessa data, os três registros já haviam aparecido de forma isolada no ensino de Lacan. A novidade desses textos, portanto, foi explorá-los em conjunto, articulando-os numa unidade que posteriormente será denominada de borromeana.

Ao estudar um artigo publicado por Henri Wallon, intitulado *Como se desenvolve na criança a noção de corpo próprio* ([1932] 1975), sob a ótica do conceito freudiano de narcisismo, Lacan constrói sua teoria do estágio do espelho e, assim, delineia as bases do registro do imaginário. Em seu retorno a Freud, e referido duplamente ao ensino inovador de Ferdinand de Saussure, fundador da linguística estrutural, e à obra de Claude Lévi-Strauss, que em 1945 já falava de “eficácia simbólica”, Lacan (1953) passa a abordar em profundidade o registro do simbólico. E a partir de 1970, aproximadamente, ele concentra sua atenção no registro do real, embora já tivesse iniciado sua conceituação desde o início de seu ensino.

Conforme sintetiza Marco Antonio Coutinho Jorge (2005), o imaginário estaria relacionado a um sentido único e fechado, o simbólico ao duplo sentido engendrado pela própria estrutura da linguagem e o real ao não senso radical.

Lacan (1974-1975, lição de 10 dez. 1974) relata de que maneira foi gradualmente desenvolvendo cada um desses três registros:

Freud não tinha ideia do simbólico, do imaginário e do real, mas tinha, todavia, uma

desconfiança, fato que pude extrair isso para vocês, com tempo e paciência, que eu tenha começado pelo imaginário e, em seguida, precisado um bocado mastigar essa história de simbólico com toda essa referência linguística sobre a qual efetivamente não encontrei tudo aquilo que me teria facilitado. E depois, esse famoso real, que acabei por lhes apresentar sob a forma mesma do nó.

A partir de então, não há mais, como no início, precedência do simbólico. Essas três categorias se tornam estritamente equivalentes. Eis o surgimento em sua teoria do nó borromeano, a enlaçar e de certa forma, “homogeneizar” (LACAN, 1974-1975, lição de 18 mar. 1975) os três registros, colocando cada um em relação aos outros dois.

Lacan define o real como “o que é estritamente impensável” (LACAN, 1974-1975, lição de 10 dez. 1974). Enquanto atribui ao imaginário a noção de consistência, dado o seu peso de sentido, o real estaria relacionado à ex-sistência, ou seja, “o real ex-siste enquanto impossível” (LACAN, 1974-1975, lição de 13 maio 1975). Aqui, o real estaria relacionado à ausência de sentido e oposto à consistência imaginária, na qual o sentido abunda.

Freud não discorreu de forma direta sobre o real, entretanto, insistiu em diversos momentos na importância da realidade psíquica como aquela que interessa ao discurso psicanalítico. Percebemos em Freud a oposição entre a realidade material e a realidade psíquica, e esta pôde ser mais valorizada a partir do abandono da teoria da sedução.

Desde então, Freud dá um caráter sexual à realidade psíquica, sendo por intermédio dela que o sujeito elege seus objetos e estabelece seus laços. Colocando em destaque a fantasia e o desejo inconsciente, a realidade psíquica possui consistência e coerência para o sujeito, enquanto a realidade material está relacionada aos objetos de nosso ambiente físico.

Segundo Jorge (2005), o real é uma resposta conceitual de Lacan que visa solucio-

nar os impasses teóricos deixados em aberto pelo conceito de realidade na obra de Freud. Em substituição ao par realidade externa e realidade psíquica, Lacan propõe a oposição entre real e fantasia. A realidade psíquica possui um caráter fantasístico que tenta fazer face ao real inominável.

Como formula Lacan ([1972-1973] 1985, p. 127),

[...] esse princípio de prazer, que faz com que tudo que nos é permitido abordar de realidade reste enraizado na fantasia.

Ao final de seu ensino, Lacan (1974) adverte que a sobrevivência da psicanálise na cultura relaciona ao seu fracasso, ou seja, a psicanálise só continuará viva se fracassar em relação ao real. O lugar da psicanálise na cultura e na clínica encontra-se, portanto, assegurado pelo triunfo do real.

Acreditamos nessa direção, que o diálogo entre a arte e a psicanálise, centrado na questão do real, engendrará contribuições, não apenas para o campo clínico, mas também para a reflexão do próprio lugar da psicanálise na cultura.

### **Corpos despedaçados na arte e na psicanálise**

Lacan destaca o descentramento do sujeito na medida em que o diferencia da noção de eu. Valendo-se do imaginário, o autor faz sua leitura do narcisismo – apartada radicalmente de um culto de si – e promove sua entrada na psicanálise e o início de seu ensino marcado por seu estilo e sua radical diferença em relação às outras propostas de leitura do legado de Freud.

Ao criticar a cultura do narcisismo promovida pela *ego-psychology*, Lacan ressalta que o eu, como imagem, é fonte de engano e ilusão. O autor dedica muitos anos de seu ensino, durante os quais tece inúmeras críticas à psicologia do ego, a dar um lugar ao eu diferente daquele que lhe fora atribuído pela corrente norte-americana de psicanáli-

se. Lacan convoca a urgência de um retorno a Freud a fim de restituir o percurso que este iniciara, partindo do desamparo e chegando à pulsão de morte.

Como já dissemos, é com referência ao artigo de Wallon *Como se desenvolve na criança a noção de corpo próprio* (1931) que Lacan estabelece o sintagma “estádio do espelho”, no qual se descreve o movimento de conhecimento e reconhecimento da realidade.

Segundo Wallon, a criança realiza um desenvolvimento cognitivo cuja visada é a tomada de consciência da realidade tal como ela é. Trata-se de uma apropriação positiva, baseada numa tomada de consciência. Lacan, ao contrário, discorda dessa visada cognitivista e valoriza, acima de tudo, o interesse da criança pela imagem.

O estágio do espelho descrito por Lacan ([1949] 1998) implica encontro da criança, entre seis e dezoito meses ainda imatura no plano motor, com sua própria imagem reconhecida como sua, mesmo que suas condições neurológicas e motoras ainda não estejam desenvolvidas. Lacan ([1949] 1998) coloca a ênfase na antecipação no plano mental da conquista de unidade no que concerne ao seu corpo próprio, o que não foi ainda alcançado no plano motor. Daí surge o júbilo diante dessa unidade mental.

Diante de sua prematuração e desamparo, o ser humano se desloca da insuficiência à antecipação (LACAN, [1949] 1998, p. 100), ou seja, identifica-se a uma imagem alienante. Lacan considera o espelho como uma metáfora da relação do bebê humano com sua própria imagem em que há a constituição do eu e a base para sua relação (imaginária) com o outro e que protege o ser humano da vivência do corpo despedaçado.

Em seu texto *A agressividade em psicanálise* ([1948] 1998), Lacan relaciona a agressividade à imagem de corpo despedaçado. Afirma que podemos encontrar essas representações do corpo despedaçado em imagens de castração, emasculação, mutilação, desmembramento, boneca desmantelada en-

tre outras que comparecem com frequência nas imagens do sonho do sujeito.

Percebemos o comparecimento da representação do corpo despedaçado em diversos momentos na história da arte. Considerado pelos historiadores da arte como um verdadeiro precursor do surrealismo, Hieronymus Bosch (1450-1516), de maneira primorosa, produziu em suas criações esse universo sombrio e inquietante das imagens arcaicas de corpo despedaçado, o que diversas vezes chamou a atenção de Lacan ([1948] 1998).

Nascido no século XV numa pequena cidade da Holanda, o pintor produziu muitas obras com cenas que se aproximavam do sonho e do pesadelo, cujo significado e intenção os estudiosos do campo das artes se esforçaram para compreender. Relacionada por muitos estudiosos às práticas esotéricas da Idade Média e à bruxaria, a temática central da obra de Bosch gira em torno do pe-

cado, do paraíso e do inferno; nela vemos o entendimento sobre a natureza humana prevalente na Idade Média: o homem, corrompido desde sua origem em Adão, travaria a luta permanente no sentido da remissão de seus pecados.

Podemos claramente ver no tríptico *O jardim das delícias* (1503) sua representação antitética do céu e do inferno nos volantes esquerdo e direito, consecutivamente; no painel central, o gozo a que diversos homens e mulheres se entregam. O inferno é representado por pessoas com membros fragmentados, figuras que condensam animais e humanos, demônios, pássaros obscuros e objetos comuns, como instrumentos musicais utilizados como tortura. Também no tríptico *O juízo final* (1482), encontramos a representação do corpo despedaçado, que às vezes surge fundido ao corpo de animais; ou também a estranha anatomia na qual aparece

FIGURA 1 – *O jardim das delícias*. Hieronymus Bosch.





uma junção de partes do corpo que não têm conexão na realidade – uma cabeça caminha sob dois pés, por exemplo (BOSING, 2015).

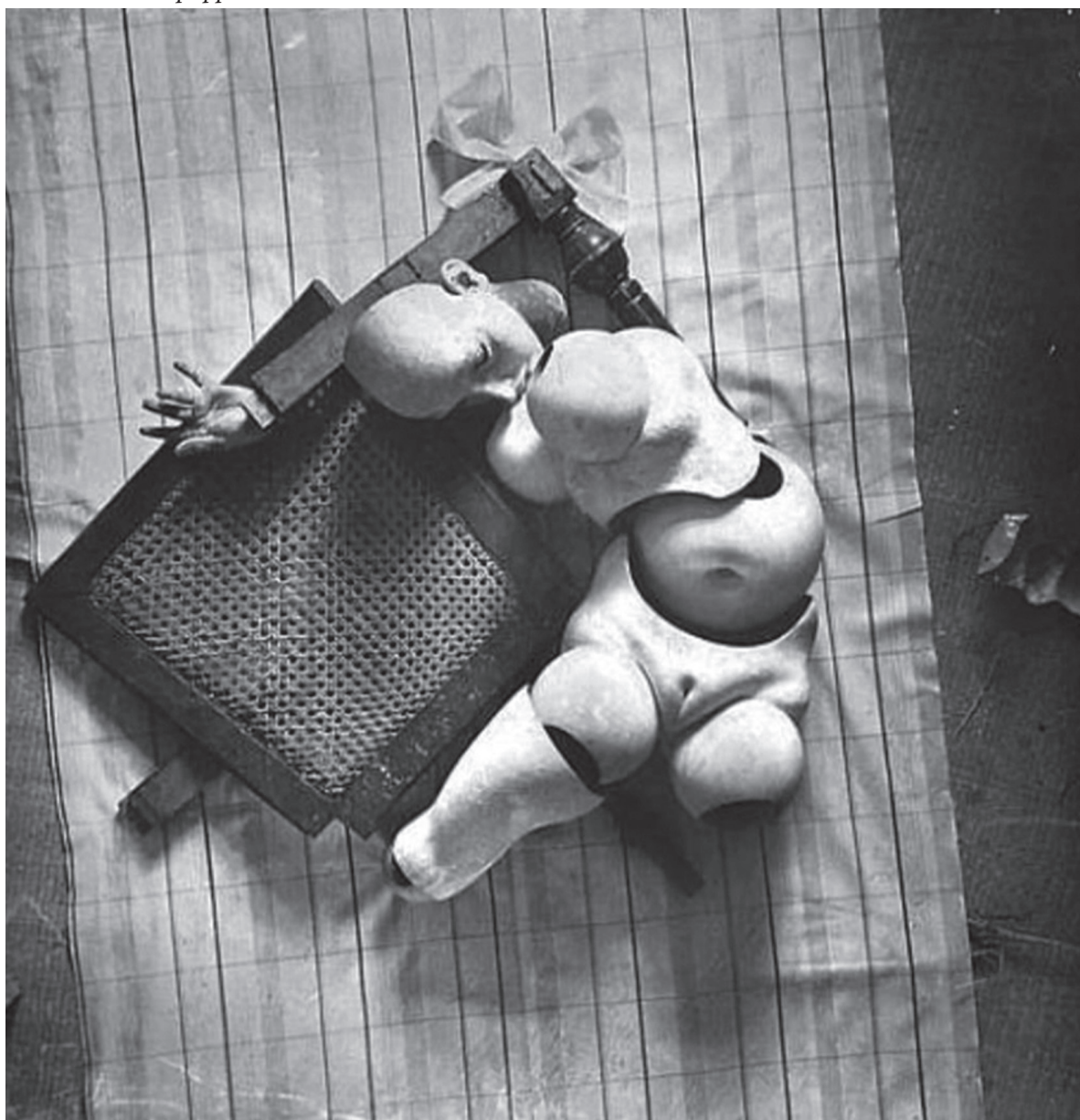
Mais tarde, o surrealista alemão Hans Bellmer (1902-1975) produziu uma série de esculturas de bonecas as quais trazem à tona a inquietante representação do corpo despedaçado. Fortemente influenciado por Freud e por Hoffman, o artista produz *Die puppe* (1934), uma boneca de tamanho quase semelhante ao de uma criança, fotografada nas diversas etapas de sua construção, nas quais se deixam entrever seus membros fragmen-

tados – braços, pernas, torso. A série *Games of the doll* (1934-38) demonstra igualmente o corpo configurado de maneira que contraria ferozmente a organização narcísica.

Para o artista:

[...] o corpo é como uma frase que nos convoca a rearranjá-la, mas seu sentido real só se torna claro através de uma série infinita de anagramas. Eu gostaria de revelar o que é normalmente escondido. Tentei abrir os olhos das pessoas a novas realidades (WEBB, 2004, p. 28).

FIGURA 2 – *Die-puppe*. Hans Bellmer.



Bellmer resgata os contos de Ernst Theodor Amadeus Hoffmann (1776-1822) para comentar seu trabalho, afirmando que esse autor aborda com mestria a ligação entre a arte e a infância. O mesmo autor foi significativamente privilegiado por Freud (1919) em sua descrição do *Unheimlich*,

[...] categoria do assustador que remete ao que é conhecido, de velho e há muito familiar (FREUD, [1919] 1996, p. 238).

Ao se debruçar sobre o *Homem de areia*, de Hoffman, e dialogando com as ideias que o psiquiatra alemão Ernest Jentsch (1867-1919) apresentara sobre o tema de *O estranho*, Freud se refere à impressão causada por bonecos e autômatos que suscitam no espectador dúvida de que estão realmente vivos.

Freud ressalta o efeito de estranheza que algumas bonecas podem acarretar, na medida em que estão intimamente relacionadas à vida infantil. As crianças tratam suas bonecas como se fossem pessoas vivas e, na maioria das vezes, desejam que elas ganhem vida ao contrário de temer tal ideia. Assim, Freud conclui que o efeito de estranheza causado pelas bonecas, como as de Hans Bellmer, pode ser localizado não apenas na angústia infantil, mas também no desejo.

### ORLAN e a arte carnal

A cena artística contemporânea expõe um rompimento radical com a imagem narcísica do corpo próprio. Segundo Rivera (2013), a arte contemporânea nos convida a rever as relações entre sujeito e objeto, já que promove uma dissociação da complementaridade entre artista e espectador e, conseqüentemente, propõe uma nova modalidade de enlace entre o artista, o espectador e a obra. A arte contemporânea e a psicanálise revelam um sujeito descentrado, o qual se diferencia do eu como um centro organizador da representação, portanto recusam espelhar o homem.

Em seu escrito *O ato criador* (1965), Marcel Duchamp descreve dois polos da criação

artística: o próprio artista e o público, o qual dará o valor ao primeiro, ou seja, sem o público não há a possibilidade de que a produção do artista seja autenticada e reconhecida como objeto de arte. O valor social da arte, portanto, é dado pelo público “[...] que estabelece o contato entre a obra de arte e o mundo exterior” (DUCHAMP, 1965).

Dando continuidade a essa reflexão, Duchamp (1965) propõe que a obra de arte permite a transferência de motivações do artista para o público, o que nomeia de “osmose estética” (DUCHAMP, 1965). Assim, a obra é um recurso de transmissão entre aquele que a fez e o espectador, promovendo um laço social entre eles.

Ainda nesse texto, Duchamp (1965) apresenta a noção de coeficiente artístico, o qual se encontra presente em toda obra de arte. O coeficiente artístico é a diferença entre o que o artista intencionou realizar na obra e o que realizou de fato. Tal proposição aritmética revela que algo permanece como impossível de ser expresso na obra de arte, malgrado as intenções do artista e – mais essencialmente ainda –, que algo é expresso de forma não intencional.

Marco Antonio Coutinho Jorge (2010) recupera de Lacan a noção de arte como um “testemunho do inconsciente”. O autor analisa duas formas de comparecimento do inconsciente na arte. A primeira refere-se à onipresença dos jogos de palavras nas produções artísticas, o que remete ao inconsciente estruturado pela linguagem, ao simbólico. A segunda maneira como o autor analisa a presentificação do inconsciente na arte é atividade criativa dos artistas, que aponta para algo feito de maneira inconsciente, incontrolável.

Ao se referir ao artista como um ser “mediúcnico”, Marcel Duchamp (1965) nega-lhe todo o estado de consciência sobre o que faz, dando ao acaso, ao real o lugar de algo inerente à criação artística.

Conforme indica Hal Foster (2014), alguns artistas provocam o estranhamento e trazem a dimensão oculta do trauma à su-

perfície na medida em que rechaçam por completo o ilusionismo e evocam insistentemente o real por meio da arte abjeta (“abjeto” vem do latim *abjectus*, que significa baixo ou vil). A arte abjeta traz a possibilidade de uma representação obscena, ou seja, fora da cena, sem o amparo da cena simbólico-imaginária, que estabelece uma mediação entre objeto e espectador. É o que podemos ver na obra de ORLAN, artista francesa que promove sua leitura da *body art*.

O corpo sempre foi a matéria-prima da obra de ORLAN. A partir de 1960, a artista empreendeu um longo trabalho a partir dos lençóis do enxoval que fora guardado por sua mãe. Em uma das peças, foi incorporado no tecido o esperma de diversos artistas para ser

usado como tinta. De forma diferente, o corpo retorna em *Documentary study: the head of medusa* (1978), no qual ORLAN exhibe o sexo para ser visto através de um espelho de aumento durante seu período menstrual, fazendo uma referência explícita ao texto de Freud *A cabeça de Medusa* (1922).

Contudo, a série *La réincarnation de Sainte Orlan* (1990-1993) (*A reencarnação de Santa ORLAN*) surge num período em que a presença do corpo se apresenta de forma mais radical. Após a leitura do livro *La robe*, de Eugénie Lemoine-Luccioni, ORLAN sente profundamente abalada pela ideia de não se poder tocar o corpo, o que interpreta a partir da proibição imposta pelo discurso religioso.

FIGURA 3 – *La réincarnation de Sainte Orlan*. ORLAN.



A artista interpreta o impossível como interdito e tenta fazer face à anatomia como destino, empreendendo uma série de intervenções irreversíveis na carne para tocar o corpo. Inaugura-se uma nova fase da carreira da artista com o trabalho *L'étude documentaire - urgence GEU* que consiste num antecedente importante da fase que vai envolver procedimentos cirúrgicos. Essa obra surgiu diante da necessidade da artista em se submeter a uma cirurgia de urgência, a qual decidiu filmar e fotografar.

A artista decide transformar um evento de sua vida numa experiência estética:

Me senti tocada pela estrutura piramidal com o cirurgião no cume e os assistentes que vão lhe passando os instrumentos, a luz que cai do teto, a concentração e pensei em um dia trabalhar de novo com a cirurgia (ORLAN *apud* VIOLA, 2007, p. 34).

Ao impor sua presença de artista, ORLAN transforma o ambiente asséptico e anônimo das salas cirúrgicas em um teatro da operação (*Théâtre de l'opération*), no qual vai desenvolver as performances nos anos 1990.

Freud se utiliza da cirurgia como metáfora para diferenciar o método psicanalítico da hipnose. A hipnose age como um cosmético, enquanto o método psicanalítico age como cirurgia, na medida em que incide nas raízes do conflito que originaram os sintomas neuróticos (FREUD, 1917 [1916-1917] 1996 p. 451). Dessa maneira, ao contrário de uma medida de restauração puramente imaginária, de ação cosmética, a análise opera uma ação no real do sintoma e do gozo a ele relacionado.

Tecendo um diálogo frutífero com a psicanálise, Hal Foster (2014) faz uma leitura da arte contemporânea apoiada no que nomeia de realismo traumático, conceito depreendido das noções de Freud e Lacan sobre o trauma e o real. Na medida em que não pode ser colocado numa representação, o real é

repetido na forma de um encontro faltoso, nomeado por Lacan ([1964] 1998) de tiquê. Ao contrário do autômaton, a insistência de certos significantes em retornar, comandados pelo princípio de prazer, a tiquê promove o retorno do real traumático, colocado em cena por diversas expressões da arte contemporânea, deslocando a arte do ilusionismo e do compromisso com a representatividade. No lugar de uma tentativa de pacificar o olhar, por meio do amálgama entre simbólico e imaginário, a arte contemporânea traz o objeto despido de suas vestimentas, evocando o real.

A repetição consiste em um traço importante nas *performances* cirúrgicas de ORLAN. O grupo *A reencarnação de Santa ORLAN* se compõe de nove obras-cirurgias empreendidas entre 1990 e 1993, a partir das quais a artista modifica partes do seu corpo e do seu rosto enquanto lê textos cuidadosamente selecionados.

Em seu *Manifesto da arte carnal*, ORLAN afirma que

[...] o texto traduz o que o corpo tenta exprimir, retornando ao princípio cristão do verbo se fazer carne, que cede lugar ao a carne que faz verbo (ORLAN *apud* VIOLA, 2007, p. 34).

A artista retoma *La robe*:

[...] A pele é decepcionante. Tenho uma pele de anjo, mas sou um chacal. Tenho uma pele de mulher, mas sou homem. Não tenho jamais a pele daquilo que sou (ORLAN *apud* VIOLA, 2007, p. 35).

Assim, a pele é considerada como um envelope, aquilo que esconde e promove a dissimetria entre ser e parecer. Sabemos, a partir da psicanálise, que o ser só pode advir na condição de semblantes, artifícios simbólico-imaginários que velam e revelam o real. A arte carnal denuncia que ao se buscar a essência, o ser, o que se repete é o encontro com o real da carne, a impossibilidade de

FIGURA 4 – *La reincarnation de Sainte Orlan*. ORLAN.



tudo se representar a partir do simbólico e do imaginário.

Portanto,

[...] o real é o que retorna sempre ao mesmo lugar. A ênfase deve ser dada ao 'retorno'. É o lugar que ele [o real] descobre, o lugar do semblante (LACAN, 1974).

Através dessas cirurgias-performances, ORLAN vai na contramão do ideal narcísico de beleza e de unidade. A artista nega veementemente a intenção, a ela imputada, de parecer com algo ou alguém por meio das intervenções cirúrgicas. Elas são importantes na arte carnal como um processo de modificação e não pelo seu resultado final. ORLAN

escreve o *Manifesto da arte carnal* por meio do qual diferencia a arte carnal da *body art*, dos anos 1960.

Essa nova modalidade de arte, inaugurada pela artista, privilegia o uso da carne, elevando os restos cirúrgicos à dignidade de objeto de arte. A carne remanescente das intervenções cirúrgicas era medida, conservada em resina e emoldurada para ser exposta ou vendida, obras denominadas pela artista de *Relicários*. O sangue e outros fluidos corporais também são utilizados para a composição dos relicários e como material para a elaboração de autorretratos. A artista traz à cena o corte em que se destaca um resto, objeto *a*, alteridade que se desprende para que o sujeito efetue sua separação do Outro.

A dor é desvalorizada e a artista em seu “manifesto” propõe a erotização dos órgãos internos, de cada parte do corpo despedaçado

A partir de agora, eu posso ver meu próprio corpo aberto sem sofrer por isso. Posso me ver até o fundo de minhas entranhas, um novo estádio do espelho. Posso ver o coração de meu amante e seu desenho esplêndido, que não tem nada a ver com as afetações simbólicas habitualmente desenhadas para representá-lo. Querido, amo seu baço, seu fígado, adoro seu pâncreas e a linha de seu fêmur me excita (ORLAN *apud* VIOLA, 2007, p. 122).

ORLAN revela o corpo na condição de violado, despido, objeto em si, próximo ao real, o que é atestado pelas diversas reações do público a sua obra, que vão do fascínio à repulsa. Assim, o corpo de ORLAN remete ao corpo despedaçado, autoerótico, na medida em que põe em crise a estabilidade narcísica, a beleza, a ficção e revela o objeto em sua face real, *das Ding*, a Coisa, definida por Lacan como o “Outro absoluto do sujeito” (LACAN, [1959-1960] 1997, p. 69), o “Outro pré-histórico, inesquecível” (LACAN, [1959-1960] 1997, p. 73), a qual “aponta para o objeto do incesto” (LACAN, [1959-1960] 1997, p. 90).

Assim como Freud, que considera o corpo como grande fonte de mal-estar, ORLAN toma seu corpo como uma prisão:

O corpo, o rosto, tal e como a natureza o deu, é uma máscara, uma camisa de força que provoca coerção naquilo que poderia ser diferente (ORLAN *apud* VIOLA, 2007, p. 125).

Para Lacan

É do mal-estar que Freud nota em algum lugar, do mal-estar na civilização, que procede toda nossa experiência. O que há de impressionante é que o corpo, para esse mal-estar, contribui de um modo que sabemos muito bem animar – animar se posso dizer – animar os animais de nosso medo. De que temos

medo? [...] De nosso corpo. É o que manifesta esse fenômeno curioso sobre o qual fiz um seminário um ano todo e que denominei angústia. A angústia é justamente alguma coisa que se situa alhures em nosso corpo, é o sentimento que surge dessa suspeita que nos vem de nos reduzirmos ao nosso corpo (LACAN, 1974).

ORLAN traz à cena o corpo despedaçado conceituado por Lacan, cujas representações comparecem com frequência na fantasia e em imagens de sonhos (LACAN, [1948] 1998), que ameaçam a integridade suposta a partir do estádio do espelho. A angústia impõe ao sujeito uma experiência de corpo despedaçado e revela o horror em ser tomado pelo Outro como puro objeto de seu desejo voraz. Teme-se a morte do sujeito desejante, que se realizaria através da morte do corpo, o qual restaria como cadáver, inerte, dejetado, reduzido a carne. Curiosamente, ORLAN já prepara uma última *performance* após a sua morte, utilizando seu corpo morto num vídeo interativo.

A presença do corpo aliada à tecnologia comparece de forma diferente em suas obras posteriores, como em *Les self-hybridations* (1998-2007). Esse grupo de obras promove transformações na carne virtual, ou seja, em pixels. Novas identidades híbridas são criadas a partir do rosto da artista – modificado pelas cirurgias – combinado com ícones pré-colombianos e africanos.

A arte carnal traz a ciência e a tecnologia para o campo artístico a fim de ampliar o debate sobre a questão do corpo. Apoiada nas pesquisas científicas sobre o DNA, ORLAN considera que o corpo representa “o inato, o inexorável, o programado” (ORLAN *apud* INCE, 2000, p. 61).

Como o DNA representa algo do corpo que não pode ser modificado, ORLAN o considera como nosso rival direto, apontando para algo que, no corpo, resta como insubjetivável, impossível de circunscrever, a “anatomia como destino”, proposição freu-

FIGURA 5 – *Les self-hybridations*. ORLAN.



diana que interpretamos como o comparecimento do real no corpo, algo que não pode ser simbolizado.

#### **O real e a arte da *performance***

A arte da *performance* é um movimento que surge no início dos anos 1960, cujo marco foi o trabalho de Yves Klein (1928-1962) intitu-

lado *Salto no vazio* (1960), no qual o artista é fotografado em pleno salto de um edifício. Tal obra revela uma quebra na estaticidade e no equilíbrio das posições de artista e obra, já que Klein se colocava em ambos os lugares.

A *performance* é um movimento artístico, que, como os que o antecederam, “apontava

para uma única direção: reexaminar os objetivos da arte” (GLUSBERG, 2013, p. 27) Seus precursores foram todos os pintores, poetas, músicos, dançarinos, escultores, cineastas, dramaturgos e pensadores que buscavam um reestudo dos objetivos da arte.

De origem latina, a palavra “*performance*” tem duas conotações conceituais: a de uma presença física e a de um espetáculo, no sentido de algo que é produzido para ser visto (*spectaculum*), o que remete à pulsão escópica e à presença do corpo. As *performances* visam o despertar do olhar do espectador e sua forma de ver o mundo e até mesmo a obra de arte. A arte da performance é basicamente uma arte de intervenção, modificadora, que visa causar uma transformação no receptor.

O *happening* é o antecessor imediato da *performance*. Ainda que ele tenha passado a ter implícito em seu conceito a espontaneidade e a ser caracterizado como um tipo de colagem de acontecimentos, o primeiro *happening*, assim batizado por Allan Kaprow, ao apresentar sua obra *18 happenings em 6 partes* no outono de 1959, na Reuben Gallery em Nova Iorque,

[...] foi ensaiado durante duas semanas antes da estreia e durante a semana em que permaneceu em cartaz (GLUSBERG, 2013, p. 27).

Assim, ocorre a fundação do movimento Fluxus (1961), que mesclava *happenings*, música experimental e poesia, e do qual Yoko Ono participou, Joseph Beuys, a partir desses trabalhos, mostra a evolução do *happening* e o aumento cada vez maior da presença física do artista. Não basta incorporar um ser vivo ao *environment*; é necessário que o artista se transforme na obra. Desse movimento de incorporação do corpo do artista e da presença ativa do espectador, surge a *performance*. A *body art* também nasce nesse contexto, como um desdobramento da performance.

Na mesma época, surgiu a *assemblage* que são colagens não pictóricas, compostas por materiais não tradicionais. Allan Kaprow

(1955) realiza suas *assemblages*, que foram se complexificando até o artista se sentir insatisfeito com sua técnica, mesmo se tratando de uma modalidade artística muito ampla. Ele começa a fazer “colagens de impacto” que depois denomina de *environments*, os quais foram favorecidos pela *pop art*.

A produção artística de Marina Abramovic, artista sérvia considerada como a “avó da *performance*”, também nos faz vislumbrar semelhante triunfo do real. A artista desafia os limites relativos ao seu corpo como a dor, a resistência e o tempo.

Em *Rhythm 5* (1974) (*Ritmo 5*), realizada no Centro do Estudante de Belgrado, a artista deita-se no centro de uma grande estrutura de madeira no chão, em formato de estrela, e atea fogo, tendo sido retirada de lá desmaiada.

No mesmo ano, Abramovic realiza *Rhythm 4* (*Ritmo 4*); em Milão, na qual se agachou nua de frente para um ventilador de alta potência e aproximou seu rosto contra a aparelha para sorver o ar e preencher seus pulmões até o limite de seu corpo.

Em *The artist is present (A artista está presente)* (2012), na qual a *performer* se senta diante do espectador e mantém um intenso contato visual com ele, Marina Abramovic provoca um curto-circuito na relação escópica entre o espectador e a obra, já que não apenas o espectador contempla a obra, mas a obra também olha para ele. Além do olhar, o silêncio, considerado por Freud (1926 [1925]) como um dos elementos da angústia infantil, comparece como um dos elementos principais da obra. Além disso, a artista encontra na sua experiência com rituais e cerimônias um suporte para a criação de algumas de suas obras que colocam em cena uma repetição sistemática, próxima à tiquê.

Concluimos que, na *performance* e em alguns de seus desdobramentos, o real é entrevisto, seja através do corpo do artista, da irreversibilidade do tempo – questão crucial na *performance* –, da repetição sistemática animada pela pulsão de morte ou pelo ato do



FIGURA 6 – *Rhythm*. Marina Abramovic.



FIGURA 7 – *The artist is present*. Marina Abramovic.



performer, que, à semelhança do ato analítico, comporta o real e o inesperado.

### Abstract

*Within the artistic field that is currently called contemporary art, some of the works that do not seem to appeal to beauty and good form have aroused our attention. On the contrary, often using repulsive materials and the artist's own body, our gaze is drawn to the horror they arouse. From a bibliographical review of articles that deal with the relationship between contemporary art and psychoanalysis, we questioned whether it would be closer to the real, that is, if it would be at the limit of the representation. The present work has the objective to problematize the relationship between the Lacanian concept of real and art, or more precisely, to reflect on the place of the real in contemporary art, especially in performance. We will use the concepts of shattered body and Strange (Unheimlich), to better ground such reflection, as well as to use Orlan's artistic production.*

**Keywords:** *Psychoanalysis, Contemporary art, Real.*

## Referências

- BOSING, W. *Bosch*. Paris: Taschen, 2015.
- DANTO, A. C. *O abuso da beleza*. São Paulo: Martins Fontes, 2015.
- DAVVETAS, D. *Marina Abramovic: méditation aux yeux fixes*. Paris: Nicolas Chaudun, 2013.
- DUCHAMP, M. O ato criador. Disponível em: <<https://liviafloreslopes.files.wordpress.com/2015/12/duchamp-marcel-o-ato-criador.pdf>>. Acesso em: 05 mar. 2018.
- FOSTER, H. *O retorno do real*. São Paulo: Cosac Nafy, 2014.
- FREUD, S. O 'estranho' (1919). In: \_\_\_\_\_. *Uma neurose infantil e outros trabalhos* (1917-1918). Direção-geral da tradução de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996. p. 237-269. (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, 17).
- FREUD, S. *Conferências introdutórias sobre psicanálise* (Parte III. Teoria geral das neuroses. 1917 [1916-1917]). Direção-geral da tradução de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996. p. 251-263. (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, 16).
- FREUD, S. Inibições, sintomas e ansiedade (1926 [1925]). In: \_\_\_\_\_. *Um estudo autobiográfico, inibições, sintomas e ansiedade, análise leiga e outros trabalhos* (1925-1926). Direção-geral da tradução de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996. p. 91-167. (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, 20).
- GLUSBERG, J. *A arte da performance*. São Paulo: Perspectiva, 2013.
- INCE, K. *Orlan: Millennial female*. Nova Iorque: Oxford International Publishers, 2000.
- JORGE, M. A. C. Testemunhos do inconsciente. In: LIMA, M. M.; JORGE, M. A. C. *Saber fazer com o real: diálogo entre psicanálise e arte*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2010.
- JORGE, M. A. C. *Fundamentos da psicanálise de Freud a Lacan - v. 1: as bases conceituais*. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.
- JORGE, M. A. C. *Fundamentos da psicanálise de Freud a Lacan - v.2: a clínica da fantasia*. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.
- LACAN, J. A agressividade em psicanálise (1948). In: \_\_\_\_\_. *Escritos*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1998. p. 104-126. (Campo Freudiano no Brasil).
- LACAN, J. A terceira (1974). *Cadernos Lacan*, Porto Alegre, v. 2, 2002, Associação Psicanalítica de Porto Alegre (APPOA). Publicação não comercial para circulação interna.
- LACAN, J. Conférence à l'Université de Milan (1972). In: *Lacan en Italie*. Disponível em <<http://www.valas.fr/Lacan-in-Italia-1953-1978,079>>. Acesso em: 15 out. 2014.
- LACAN, J. Conferências norte-americanas (1975-1976). Inédito.

LACAN, J. O estádio do espelho como formador da função do eu (1949). In: \_\_\_\_\_. *Escritos*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1998. p. 96-103. (Campo Freudiano no Brasil).

LACAN, J. *O seminário, livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise* (1964). Texto estabelecido por Jacques-Alain Miller. Tradução de M. D. Magno. Rio de Janeiro: Zahar, 1988. (Campo Freudiano no Brasil).

LACAN, J. *O seminário, livro 7: a ética da psicanálise* (1959-1960). Texto estabelecido por Jacques-Alain Miller. Tradução de Antonio Quinet. Rio de Janeiro: Zahar, 1988. (Campo Freudiano no Brasil).

LACAN, J. O simbólico, o imaginário e o real (1953). In: \_\_\_\_\_. *Nomes-do-pai*. Tradução de André Telles; revisão técnica de Vera Lopes Besset. Rio de Janeiro: Zahar, 2005. p. 9-53. (Campo Freudiano no Brasil; Paradoxos de Lacan).

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

LACAN, J. Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise (1953). In: \_\_\_\_\_. *Escritos*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1998. p. 238-324. (Campo Freudiano no Brasil).

LACAN, J. *O seminário, livro 20: mais, ainda* (1972-1973). Texto estabelecido por Jacques-Alain Miller. Tradução de M. D. Magno. 2. ed. rev. Rio de Janeiro: Zahar, 1985. (Campo Freudiano no Brasil).

LACAN, J. *O Seminário, livro 22: R.S.I.* (1974-1975). Inédito.

LÉVI-STRAUSS, C. A eficácia simbólica (1949). In: \_\_\_\_\_. *Antropologia estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

LUCCIONI, E. L. *La Robe: Essai psychanalytique sur le vêtement*. Paris: Seuil, 1983.

RIVERA, T. *O avesso do imaginário: arte contemporânea e psicanálise*. São Paulo: Cosac Naify, 2013.

RIVERA, T. *Arte e psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar, 2002.

SAUSSURE, F. *Curso de linguística geral*. São Paulo: Cultrix, 1992.

VIOLA, E. *Orlan: le récit*. Padova: Charta, 2007.

VOLZ, J.; REBOUÇAS, J. *Terra comunal: Marina Abramovic + MAI*. São Paulo: SESC São Paulo, 2016.

WALLON, H. Como se desenvolve na criança a noção do próprio corpo (1932). In: *Objetivos e métodos da psicologia*. Lisboa: Estampa, 1975. p. 209-262.

WEBB, P. *Hans Bellmer*. Londres: Quartet Books, 2004.

**Recebido em:** 11/04/2018

**Aprovado em:** 25/04/2018

### Sobre os autores

#### Vivian Martins Ligeiro

Psicanalista. Psicóloga.  
Associada ao Corpo Freudiano  
- Seção Rio de Janeiro  
Especialista em Psicanálise  
e Saúde Mental pela Universidade  
do Estado do Rio de Janeiro (UERJ).  
Mestre em Pesquisa  
e Clínica em Psicanálise (UERJ).  
Doutoranda em psicanálise (UERJ)  
com estágio de doutorado sanduíche  
na Université Paris 7  
- Diderot/ Unité de Formation  
et de recherche (UFR)  
d'études psychanalytiques (Paris- França).

#### Marco Antonio Coutinho Jorge

Psicanalista. Médico.  
Doutor em Comunicação  
pela Universidade Federal do Rio de Janeiro, (UFRJ).  
Diretor do Corpo Freudiano Seção Rio de Janeiro.  
Membro da Association Insistance (Paris)  
e da Sociedade Internacional de História  
da Psiquiatria e da Psicanálise (Paris).  
Professor Associado do Instituto de Psicologia  
da UERJ, onde ensina no Curso  
de Pós-Graduação em Psicanálise.  
Autor da série *Fundamentos da psicanálise  
de Freud a Lacan - v. 1: as bases conceituais* (2005);  
*v. 2: a clínica da fantasia* (2010); *v. 3:  
a prática analítica* (2017),  
publicada pela Jorge Zahar.

### Endereço para correspondência

#### Vivian Martins Ligeiro

E-mail: <vivianligeiro@yahoo.com.br>

#### Marco Antonio Coutinho Jorge

E-mail: <macjorge@macjorge.pro.br>



# *Stoller e a psicanálise: da identidade de gênero ao semblante lacaniano*

*Stoller and psychoanalysis:  
from gender identity to  
the lacanian semblance*

Rafael Kalaf Cossi

## **Resumo**

Neste texto, inicialmente examinamos a obra de Robert Stoller, notadamente em seu percurso pela psicanálise. Detectamos que, ao longo de seu trabalho, Stoller tratou das diferentes manifestações da sexualidade até aos estudos antropológicos. Pioneiro do uso do termo “gender” no contexto psicanalítico, Stoller propôs várias modificações à teoria do Édipo freudiana. Suas teses foram largamente disseminadas em solo anglo-saxão e exerceram influência decisiva em expoentes da psicanálise inglesa. Mais conhecido no Brasil por sua pesquisa a respeito da transexualidade, verificamos que sua insistente intenção era engendrar o que denominou como “núcleo de identidade de gênero”, e que foi alvo de crítica de Lacan no *Seminário 18*. A proposição stolleriana foi o ponto de partida para o desenvolvimento lacaniano da noção de semblante e acompanhamos que, se uma modalidade de relação pode ser inferida a partir dela, posteriormente Lacan vai se dedicar à formalização da não relação sexual.

**Palavras-chave:** Stoller, Psicanálise, Identidade de gênero, Semblante, Não relação.

Robert Jesse Stoller (1924-1991) foi um psicanalista e psiquiatra norte-americano de grande impacto, cujas teses ressoam até hoje muito além de seu país. Atuou como professor de psiquiatria da Universidade da Califórnia de Los Angeles (UCLA), fundou a *Gender Identity Research Clinic-UCLA* e era filiado à *Los Angeles Psychoanalytic Society*.

Num primeiro momento, nos anos 1950, ele partiu do estudo dos casos de intersexo; depois se dedicou a transexuais e sujeitos perversos, notadamente nas décadas de 1960 e 1970; enfim, em torno dos anos 1980, ao estudo da pornografia e da dinâmica da excitação sexual. Além da clínica e da pesquisa, voltava-se a estudos antropológicos, visando

investigar como se dava a constituição das identidades sexuais e a expressão dos diferentes papéis de gênero em outras culturas.

Stoller dialogava tanto com o meio médico quanto com meio psicanalítico, preferencialmente a escola kleiniana e a psicologia do ego, na qual Hartmann era um interlocutor privilegiado. É vasta a quantidade de trabalhos em medicina aos quais se refere, principalmente os de John Money, de quem Stoller esteve perto na Johns Hopkins University em Baltimore.

Nesse universo, em que as pesquisas científicas são marcadas por métodos quantitativos baseadas em evidências e regidas pelo positivismo, Stoller teve a coragem de estu-

dar o que considerava “patologias do gênero sexual” adotando referenciais psicanalíticos como parte do seu modo de pesquisa e da análise de resultados.

Sua teoria sobre a transexualidade, inovadora e muito contestada, serviu como ponto de partida para a sistematização do pensamento de autores de destaque da psicanálise lacaniana concernente a esse quadro, entre eles, Catherine Millot, Moustapha Safouan, Henry Frignet e Marcel Czermak. Ademais, foram justamente Money e Stoller que trouxeram o termo “gênero” para dentro dos estudos sobre a sexualidade, absorvido pelas ciências sociais norte-americanas nos anos 1970.

A renovada e controversa teoria que Stoller desenvolveu sobre identidade de gênero também incidiu nas pesquisas de autores da psicanálise como Omo Ralph Greenson,<sup>1</sup> Margareth Mahler, Richar Green, J. Chasseguet Smirgel e Emilce Bleichmar. Além disso, foi alvo da crítica de teóricas dos estudos de gênero do porte de Butler e, no meio psicanalítico, do próprio Lacan – por sinal, suas elaborações teóricas a respeito do núcleo da identidade de gênero, pensamos, foram o contraponto lacaniano para que se compusesse a noção de ‘semblante sexual’ do *Seminário 18*.

Toda dedicação a casos que intitula como “distúrbios de gênero” tem, no fundo (e isso Stoller confessa em vários momentos), como razão principal descobrir o desenvolvimento da masculinidade e da feminilidade em geral – a anormalidade esclareceria a normalidade, em seus termos. Stoller desconfiava, assim como Money, da unanimidade das raízes biológicas da identidade de gênero, indo contra a vigorosa corrente organicista da psiquiatria da época.

Apesar de Freud já em muitos textos ter se dedicado ao tema da identidade sexual e suas condições de constituição, Stoller foi

o primeiro a abordar esse assunto em psicanálise recorrendo ao termo “gênero” em 1968. Para Stoller, faltava ao freudismo uma categoria que permitisse diferenciar radicalmente o sexo, como determinação orgânica do homem e da mulher, do sentimento social de identidade, o “sexo social” masculino ou feminino, a ser contemplado por “gênero” (ROUDINESCO; PLON, 1998, p. 291-292).

Cabe esclarecer que, em Stoller, sexo se refere a estados biológicos: genética, caracteres primários e secundários do sexo, aparato anatomofisiológico, endócrino e cerebral; gênero diz respeito a um conjunto de fenômenos como sentimentos, pensamentos, comportamentos e fantasias relacionados à masculinidade e à feminilidade, e não apresentam nenhuma ancoragem biológica – é consolidado culturalmente, adquirido na vida pós-natal. Sexo e gênero não andam necessariamente lado a lado; um pode se desenvolver a despeito do outro.

Stoller também é conhecido pela releitura e pelas inversões que propôs à teoria freudiana. Enquanto Freud privilegiava o investimento sexual primário como decisivo para a posição sexual primária (investimento heterossexual do menino e homossexual da menina, os dois tomando a mãe como primeiro objeto sexual), Stoller valorizava a posição identificatória inicial, ambos assumindo-a como primeiro objeto de identificação (FERRAZ, 2001, p. 123).

Seria o menino, e não a menina, que teria de enfrentar o caminho mais tortuoso com vistas de consolidar sua identidade como homem – ao contrário de Freud, para quem a menina padeceria mais. Para Stoller, a feminilidade, e não a masculinidade, é primária. O complexo de Édipo não seria o único nem mesmo o mais importante processo pelo qual se daria a constituição da identidade sexual.

Faziam parte do seu método de investigação a observação naturalista, a avaliação e o tratamento psicológico de pessoas com distúrbios de gênero, assim como o acompanhamento de suas famílias durante anos.

1. Stoller cita tal pesquisador em *Sex and gender* (1968). A tese de “desidentificação da mãe”, defendida por Greenson como processo necessário ao direcionamento do filho à masculinidade, é especialmente cara a Stoller.

Stoller acreditava que distúrbios de gênero poderiam ser evitados se detectados precocemente, no caso de crianças que apresentassem seus traços rudimentares. Para entender as origens da masculinidade e da feminilidade, Stoller pregava que se deveria recorrer à teoria psicanalítica, às teorias de aprendizagem e à biologia. Cada uma dessas áreas, se tomadas isoladamente, levaria a explicações equivocadas.

De partida, estava focado em quadros clínicos nos quais as questões biológicas influenciavam os comportamentos de gênero e a aparência anatômica do sexo. Segundo Stoller ([1968]1984, p. 3), Freud nunca teria abandonado a ideia de que, em muitos casos, forças biológicas influem na determinação da masculinidade e da feminilidade, apesar das expectativas sociais e do papel da nomeação. O fator biológico é que preponderaria nos casos de sujeitos intersexo e portadores de síndromes genéticas, como as de Klinefelter e Turner.

Como fruto de dez anos de estudo e trabalho dedicados a 85 pacientes que apresentavam distúrbios de gênero e 63 membros de suas famílias, Stoller publica em 1968 a obra *Sex and gender*, em que aborda temas referentes ao desenvolvimento, à manutenção e à manifestação da masculinidade e da feminilidade; a certas síndromes genéticas e ao tratamento de distúrbios de gênero, além de defender teoricamente a relevância do período pré-edípico. Mesmo com a “força biológica” em jogo, Stoller estava particularmente atento à hipótese – já levantada por Money e os Hampson ainda nos anos 1950 – de que o comportamento ligado ao gênero é predominantemente marcado pela designação do sexo do sujeito e outros fatores ambientais.

Tal tese provém das constatações oriundas do estudo clássico desses dois pesquisadores: duas crianças manifestavam certa síndrome genética que interferia nos andrógenos. Ambas eram genética e endocrinologicamente mulheres e possuíam estrutura interna também típica do sexo feminino,

contudo a genitália externa era masculinizada. Ao nascimento, uma delas foi designada como menina e a outra, como menino. Por volta dos cinco anos, a primeira acreditou ser uma menina: dizia sentir-se como tal e não levantava questões sobre isso. Da mesma forma a segunda, com relação a ser um menino. Concluíram daí que o que determinou o gênero não foi o sexo biológico, mas experiências pós-natais, um complexo processo pelo qual a sociedade rotula um ser como homem ou mulher (STOLLER, [1968] 1984, p. 5). Apesar de tal evidência, Stoller questiona se, em todos os casos, a atribuição do sexo é um fator a prevalecer sobre outros na definição da identidade de gênero.

Ao contrário daqueles pesquisadores, Stoller sustenta que forças biológicas não só interferem como também são, em alguns casos, decisivas para a construção da formação identitária. Essa hipótese surgiu a partir do trabalho com uma paciente que tinha aparência anatômica feminina normal ao nascimento e foi criada como uma menina pelos pais, mas que expressava já na infância tantos comportamentos masculinos que chegou a ponto de ser diagnosticada como portadora de distúrbio de identidade de gênero. Na puberdade, seu corpo se virilizou e passou a viver como um homem. Submetida a testes, averiguou-se que a paciente apresentava um déficit na produção da enzima responsável pela metabolização de testosterona – daí Stoller ter concluído que não é possível afirmar que o gênero imputado e sob o qual a criança foi tratada tem sempre primazia sobre os fatores anatomofisiológicos ou forças biológicas.

Como forma de ilustração, passemos ao relato de um desses casos (STOLLER, 1968/1984):

A criança foi anatomicamente reconhecida e designada como menina ao nascimento. Contudo, comia muito rapidamente como um glutão; só brincava e participava de jogos de meninos, nos quais sempre assumia papéis

masculinos; era agressiva e destrutiva, sua mãe não conseguia ser próxima dela; vestia-se com roupas de homem e só requisitava a companhia deles. Apesar dos esforços da família para que se comportasse como uma menina, tudo falhou. Queria, inclusive, ser vista como um menino. Na adolescência, passou por exames médicos e se verificou que era um menino cromossomicamente normal. Apesar da genitália externa se assemelhar à de uma menina, no fundo era um pequeno pênis do tamanho de um clitóris. Também portava hipospádia, criptorquidia bilateral, escroto bífido e próstata normal. Na adolescência dizia se sentir atraído sexualmente por mulheres e que era em torno delas que giravam suas fantasias sexuais. Tinha prazeres, preocupações, atitudes e maneirismo típicos de um rapaz.

Stoller salienta que não é que a criança tivesse mudado sua identidade de menina para menino, mas que sua identidade sempre foi masculina. Consta na descrição do caso que, antes de ser aceito como homem, reagia neuroticamente às pressões do ambiente – seus sintomas teriam cessado após a autenticação familiar de que se estava diante de um menino. A partir de então, passou a atuar de forma “edipicamente” comum (mãe tomada como objeto de amor e pai como rival). Stoller conclui desse caso que a tentativa de criar o filho como uma menina, e mesmo o fato de ele possuir uma genitália de aparência feminina, não foram suficientes para o desenvolvimento da feminilidade – um impulso mais poderoso conduziu a criança rumo à masculinidade.

Contudo, Stoller confessava não saber como tais fatores orgânicos atuavam. Talvez essa tendência biológica em direção à masculinidade e à feminilidade trabalhasse em silêncio no feto, e espera-se que, na maioria dos casos, elas sejam suplantadas pelos fatores ambientais. Tal como Money e os Hampson preconizavam, os fatores biológico e ambiental se manifestariam mais ou menos em

harmonia para produzir a masculinidade em homens e a feminilidade em mulheres.

Todavia, não é sempre assim. E Stoller ([1968] 1984, p. 19) divaga que em algumas pessoas as forças biológicas são mais potentes do que em outras e sobrepõem os fatores ambientais. Mas, de toda forma, não era a descoberta de qual seria o fator universal mais vigoroso nesse processo o que o guiava. Stoller estava voltado à pesquisa do que denominou “núcleo de identidade de gênero”, elemento a ser constituído por fatores heterogêneos. No caso dos sujeitos transexuais, a constituição do núcleo da identidade do gênero se daria exclusivamente por fatores psicológicos e é a essa tese que Stoller dedica sua pesquisa no fim dos anos 1960.

### **Núcleo de identidade de gênero**

Stoller ([1968] 1984) sustenta que o esperado é que, por volta dos dois anos, desenvolva-se o senso de pertencer a um sexo: a consciência que permite que afirmemos, para nós mesmos “Eu sou homem” ou “Eu sou mulher”. É importante frisar que isso é diferente do senso de masculinidade ou feminilidade. Este diz respeito ao que se aprende sobre como homens e mulheres agem, é marcado pelas expectativas transmitidas pelos pais sobre como devemos nos comportar, é um atributo cultural. Já a constatação “Eu sou homem” ou “Eu sou mulher” é instituída biológica e psicologicamente, e começa antes do “Eu sou masculino” ou “Eu sou feminino”.

Notamos tal anterioridade quando verificamos certa dinâmica presente nos travestis fetichistas, tal como Stoller denomina, que podem se vestir, se comportar, se enfeitar como mulheres, contudo não asseveram ser, de fato, mulheres – seus “núcleos de identidade de gênero” (STOLLER, [1968] 1984, p. 2) são masculinos.

Os comportamentos de gênero podem mudar ao longo do tempo e dependem da cultura, mas a convicção de que se é homem ou mulher, não. Cabe salientar que identidade de gênero nuclear não delibera papéis ou



relações objetais, ou seja, não decreta comportamentos de gênero, escolha de objeto e práticas sexuais (STOLLER, 1993, p. 29).

A formação identitária, o “núcleo da identidade de gênero”, é válida tanto para meninos quanto para meninas; e, uma vez composta, é praticamente imutável. Sua instauração se daria a partir de três coeficientes: o primeiro diz respeito à relação pais e filho. Trata-se de atitudes, expectativas, gratificações, frustrações que os pais e parentes enviam à criança. Também faz parte desse primeiro fator a designação (ou assignação) dos pais de que seu filho é homem ou mulher, a partir da visão de sua genitália externa.

O segundo diz respeito à percepção e às sensações que o órgão sexual fornece à criança — tal percepção contribui para a formação do ego corporal. Stoller também inclui nesse segundo fator o processo de *imprinting*, tal como se manifesta nas experiências dos gansos de Lorenz. Daí ele considera que humanos respondem sexualmente a humanos, não (ou nem tanto, em alguns casos) a outros animais ou objetos, em parte por causa de uma ainda obscura ação do sistema nervoso central que é produzida ou impressa pela mãe, dada sua qualidade de ser humana e mulher (STOLLER, [1968]1984, p. 10).

No livro escrito sete anos depois, *Sex and gender II* (1975) e no Brasil intitulado *A experiência transexual* (1982), Stoller soma àquela ainda outro processo, retirado do behaviorismo, no caso, o que denominou “reforço”, “modelagem” ou “condicionamento”: alguns comportamentos de gênero são encorajados pelo meio, enquanto outros são desvalorizados. Dessa maneira, ao lado dos fatores psicológico e biológico, há um outro, designado por Stoller como “biopsíquico” (*imprinting* e condicionamento), que também se faria presente. Já o terceiro ponto contempla as forças biológicas atuantes.

Stoller admite que tem dificuldade em saber o peso de cada um desses fatores para a formação da identidade de gênero nuclear, mas aponta que, se o peso de um deles au-

menta em detrimento do dos outros, desvios de gênero podem ser provocados. Em tese, os dois primeiros seriam mais ‘possantes’; porém, há casos que contradizem tal hipótese. Somente em um ponto Stoller é enfático: embora a presença do órgão genital participe da constituição de tal núcleo, ela não é essencial.

Stoller cita o caso de dois meninos que nasceram sem pênis e tinham desenvolvido o núcleo de identidade de gênero masculino. Apresentavam maneirismos e interesses tipicamente masculinos. Esses dois meninos, quando hospitalizados, inventaram substitutos para seus pênis com os mesmos significados de agressividade e intrusão que se costuma atribuir a eles — o primeiro colecionava garrafas; o segundo, facas.

Apesar de Stoller não arriscar uma hipótese sobre a causa determinante em jogo no ato dessas crianças, aqui se mostra que, quando o menino sabe que ele é um homem, se não for dotado de um pênis, ele tenderá a instituir para si um objeto que funcione simbolicamente da mesma forma que tal órgão sexual — o caráter expedido ao pênis pode se materializar em outro elemento. O núcleo da identidade de gênero se constitui independentemente da genitália em si.

Ao lado dessas proposições, Stoller arrisca outra, tão insistentemente enfocada ao longo de sua obra: o núcleo de identidade de gênero é fixado antes da fase fálica.

Enquanto o processo de desenvolvimento da identidade de gênero vai até a adolescência, o núcleo de identidade de gênero se estabelece precocemente. Stoller nunca descartou a concepção clássica de que a ansiedade de castração e a inveja do pênis sejam agentes fundamentais para a construção da identidade de gênero; contudo, antes da ocorrência desses efeitos, segundo ele, o núcleo de identidade de gênero já estaria formatado (STOLLER, [1968] 1984, p. 2).

Nesse sentido, Stoller contesta a teoria freudiana. Além do mais, ele se diz espantado com o fato de como um observador do gabarito de Freud pôde acreditar que o desenvol-

vimento da masculinidade e da feminilidade é o mesmo nos meninos e nas meninas até a fase fálica, até que “fatores biológicos” fizessem com que elas tomassem outro caminho.<sup>2</sup>

Passemos, então, ao debate Stoller-Freud e, em seguida, à fração do pensamento stolleriano, que abarca os motivos psíquicos que operam na identidade de gênero. Para essa empreitada, recorre-se à transexualidade.

Na leitura de Stoller, Freud tomava a bissexualidade como um dado inato e universal. Seria como uma condição constitucional de todo ser humano, cujas raízes são biológicas e psicológicas, que influenciaria tanto a escolha de objeto quanto o grau de masculinidade e feminilidade – as pessoas seriam um misto dessas duas tendências.

Stoller discorda: não existiriam raízes biológicas a determinar a bissexualidade; além do mais, para ele, as pessoas podem apresentar uma mescla de masculinidade e feminilidade, mas nunca uma mistura da qualidade de ser homem e da qualidade de ser mulher – estas últimas duas referentes ao núcleo da identidade de gênero.

Outra crítica que Stoller endereça a Freud é que ele tomava a qualidade de ser homem e a masculinidade como um estado primário – ser mulher e a feminilidade desfrutariam de *status* inferior. Além do mais, a menina teria uma trilha mais custosa a percorrer para a constituição de sua identidade sexual do que o menino. Contra tudo isso, Stoller propõe que a bissexualidade não seja nem original, nem biológica; que a masculinidade não seja primária e que o percurso edípico talvez não atue como o processo mais relevante para a constituição da identidade sexual. Vejamos como.

Para Stoller, na vertente masculina do Édipo freudiano, o menino, na medida em que deseja a mãe, toma o pai como rival e se vê ameaçado pela perda de seu órgão genital – angústia essa alimentada pela visão dos órgãos genitais femininos. A ameaça de castração incide tanto na perda do órgão quan-

to no decréscimo da qualidade de ser homem. Por fim, seus pais vêm ao seu auxílio para solucionar essa trama e transferir seu investimento libidinal da mãe para outras mulheres; e seu pai lhe serve de modelo de identificação. Então, podemos ver aqui que a masculinidade e a heterossexualidade são essenciais e tomadas como dados *a priori*.

Já a menina, ainda acompanhando a leitura stolleriana de Freud, se depararia com mais problemas: seus genitais são desprovidos de valor, o que culmina na inveja do pênis; seu objeto de amor original é homossexual; sua feminilidade deve ser conquistada,<sup>3</sup> não é um atributo dado de início e teria de haver uma alteração quanto ao órgão sexual a ser priorizado. Na melhor das hipóteses – quando a inveja não é excessiva, não se fixa a uma desesperança passiva e masoquista nem porta a fantasia de obter um pênis ou alçar o clitóris ao papel de substituto dele –, a menina adentra na feminilidade. Daqui em diante, ela assume o pai como seu novo objeto de amor (ou seja, há um esforço para ir da homo para a heterossexualidade), o clitóris é deslocado pela vagina como seu principal órgão de investimento libidinal e, finalmente, identifica-se com a mãe. Mesmo assim, seriam poucas as meninas que teriam o privilégio de chegar a esse final feliz no seu processo edípico. De toda forma, a feminilidade é um estado secundário, e o drama edípico é mais brandamente solucionado pelo menino do que pela menina.

Para dar corpo a seu argumento, Stoller ([1968] 1984, cap. 6) se mune do trabalho de outros teóricos, dizendo-se acompanhado de Horney, Jones e Zilboorg. As críticas a Freud se sustentam basicamente nas suas considerações de que, num primeiro momento, não existiria diferença psicosssexual entre meninos e meninas. Jones, a esse respeito, recusa o postulado freudiano de que o fator comum para meninos e meninas na fase fálica é a crença de que só existiria um

2. Cf. FREUD, (1931) 2010, p. 216-217.

3. Cf. FREUD, (1925) 2011, p. 262-263.

órgão sexual, o masculino. Horney reprocha duramente a ideia de que as mulheres são descontentes com a atribuição de seu sexo e que só sob certas circunstâncias superam tal “aborrecimento”. Jones aponta que a importância dos órgãos genitais femininos sempre foi subestimada pela tradição psicanalítica falocêntrica. Stoller lança dúvidas a respeito da ideia de que o clitóris seja como um pequeno pênis, masculino e mais ativo que a vagina. Além do mais, aposta que o senso de ser mulher e se sentir feminina não está atrelado à genitália. Assim, tais autores aos quais Stoller recorre também propõem revisões à teoria freudiana e advogam que formações como inveja do pênis e o ódio aos homens seriam posteriores – a feminilidade seria primária e só a saída da *womanhood* criaria as condições indispensáveis para que uma mulher reconhecesse e se confrontasse com a diferença masculina.

Ao lado dessas contestações, o embate forte que Stoller trava com a psicanálise clássica se dá a partir da consideração de que Freud não teria dado a devida importância ao período pré-edípico. Segundo Stoller, seu conceito de identidade de gênero nuclear modifica a teoria freudiana. Haveria um estágio anterior ao Édipo, momento em que o menino estaria “fundido com a mãe” (STOLLER, 1993, p. 35). Mãe e filho ainda não seriam objetos separados, e este se sentiria como uma parte do corpo dela, o que o conformaria à feminilidade. Caso esse estado não seja superado, corre-se o risco de ser implantada na sua identidade de gênero nuclear a qualidade ou senso de ser mulher. A não separação da mãe provoca distúrbios de gênero, e a transexualidade é seu caso mais extremo.

Essa teoria da profeminilidade<sup>4</sup> transporta a “vantagem” do menino para a meni-

na. A peculiaridade do vínculo inicial com a mãe induz a menina à feminilidade, facilita a formação de sua identidade como mulher. Só que o mesmo não se dá para o menino. Então, é ele quem tem que se empenhar mais para a constituição de sua identidade de gênero masculina. Ele deve se encontrar suficientemente apartado da mãe para entrar no Édipo, acessar a heterossexualidade e a masculinidade, vencendo aquele estado feminilizante inicial. A masculinidade é uma conquista, não é uma disposição natural a ser mantida.

Por sinal, a hipótese stolleriana de que a condição de homem é algo a ser adquirido seria corroborada por estudos antropológicos analisados por ele, como os realizados junto à tribo dos Sâmbia, da Nova Guiné. Um dos ritos aos quais os meninos devem se submeter para se tornarem masculinos é ingerir o sêmen de homens solteiros, *via* felação (STOLLER, 1993, p. 250-251), assim como evitar o contato com as mulheres na infância e na adolescência. Ou seja, tornar-se homem exige um longo trabalho de dedicação.

A teoria stolleriana tem o mérito de interpelar concepções da psicanálise tradicional que sustentam o julgamento de que as mulheres são inferiores aos homens. Stoller é contra o falocentrismo; contra a centralidade da inveja do pênis na sexualidade feminina, contra a tese de que o clitóris é uma versão menor do pênis, contra as proposições de que o acesso à feminilidade é mais duro e raro para mulheres do que a masculinidade para os homens e de que, como resultado da diferença anatômica entre os sexos, as mulheres possuem um senso ético diferente dos homens como fruto de seus superegos ou senso de justiça mancos;<sup>5</sup> e, por fim, avesso às suposições de que a feminilidade é algo depreciativo para elas e queficam decepcionadas quando constatarem que não vão ter um pênis.

4. Em contexto biológico, Stoller (1982, p. 14) afirma que é preciso que o cérebro fetal seja organizado pelo andrôgeno para que se produza um corpo masculino e o fundamento da masculinidade – nesse sentido, o pênis seria como um clitóris masculinizado; o cérebro masculino, um cérebro feminino androgenizado.

5. Cf. Freud, (1925) 2011, p. 267-268.

Depois de se aplicar ao estudo de casos de intersexo em sua pesquisa sobre as condições de desenvolvimento da masculinidade e da feminilidade e ter comprovado a influência de aspectos biológicos nesse processo, Stoller vai para o outro lado e passa a se interessar mais, notadamente nos anos 1960, pelo papel dos fatores ambientais ou pós-natais na constituição da identidade de gênero.

Para tanto, foca sua pesquisa na transexualidade. O motivo para tal escolha é que se trataria de um quadro clínico de formação identitária não decidido por forças biológicas. Transexuais seriam sujeitos que não apresentariam disfunções anatomofisiológicas, endócrinas ou genéticas que levariam a um distúrbio de gênero. Ou seja, um quadro clínico que escancararia a determinação de fontes ambientais ou pós-natais para a constituição identitária sexual.

Ademais, segundo Stoller, a transexualidade contesta as sentenças consolidadas da psicanálise de que a ansiedade de castração e o complexo de Édipo – ou seja, processos relacionados ao tema do conflito – são os estandartes do estabelecimento da masculinidade e da feminilidade. Stoller se pauta na hipótese de que um processo não conflitivo – segundo ele, não contemplado por Freud – é que seria resolutivo para a formação do núcleo da identidade de gênero.

Stoller acreditava que existiria um contínuo entre os distúrbios de gênero: uma das extremidades seria a transexualidade. Enquanto perversão de identidade de gênero, travestismo fetichista – nos seus termos – e homossexualidade decorrem de conflitos e defesas, a transexualidade, não: “[...] vejo o transexualismo como uma identidade *per se*” (STOLLER, 1982, p. 2).

O sujeito transexual, na ótica stolleriana, não distorce a percepção do seu corpo, tem

conhecimento do seu sexo e ao mesmo tempo, relata ter a convicção ou sentimento de que pertence ao gênero oposto ao que o seu corpo indica. Um transexual masculino, por exemplo, é biologicamente um homem; porém, afirma que sua identidade de gênero é feminina.

Vale esclarecer que com o termo “transexual masculino”, Stoller se referia a um sujeito cujo corpo de nascença era biologicamente masculino e cuja identidade sexual era feminina, ou seja, Stoller pautava-se pelos caracteres anatomofisiológicos para a sistematização dos termos transexuais masculinos ou femininos. Hoje em dia, a tendência é oposta: a primazia é do gênero. Então, o termo “mulher transexual”, por exemplo, indica um sujeito cujo sexo de nascimento é masculino e manifesta o gênero sexual feminino. Para evitar maiores confusões de leitura, optamos seguir a terminologia do autor em destaque.

Após muitos atendimentos com transexuais e seus parentes, Stoller detecta certo padrão nas dinâmicas familiares em que um filho é transexual,<sup>6</sup> no qual uma rara coincidência de fatores ocorre: a mãe é cronicamente deprimida, apresenta intensa inveja do pênis e desejo apenas parcialmente suprimido de ser homem; o pai é distante, física e psicologicamente, e passivo; subsiste entre mãe e filho uma *simbiose feliz*, vínculo mais intenso do que o que se costuma observar na maternagem comum – o contato físico é excessivo e se firma um prolongado laço sem hostilidade ou frustrações, não movido por desejo sexual, mas identificação (eles são praticamente um, o filho é o falo da mãe e suaviza a depressão dela); o pai não o rompe, pelo contrário, chega a encorajá-lo; esse filho é escolhido para ser enredado nessa simbiose por apresentar uma beleza fascinante. Consequentemente, o menino não entra no Édipo, não toma seu pai como rival e sua mãe como objeto de desejo, ficando preso à feminilidade primária – a masculinidade não se desenvolve. Pode-se dizer, então, que o sen-

6. Segundo Stoller (1982, p. 223), há diferenças clínicas contundentes entre as versões masculina e feminina da transexualidade. Ao “transexualismo feminino”, segundo ele, mais raro, Stoller se dedicou menos – daí a moderação em sustentar uma tese mais decidida.

so de ser mulher do transexual masculino se deu livre de conflitos ou traumas.

Usando expressões comuns às de Winnicott, como “mães suficientemente boas”, Stoller aponta que “mães boas demais”, e não só as que não são suficientemente boas, causam problemas aos filhos. Mães superpoderosas e superprotetoras são comuns nas dinâmicas familiares de filhos homossexuais.

No caso dos transexuais, aquela longa “simbiose feliz” traz como consequência um

[...] distúrbio profundo no ego corporal da criança, pelo que ele se sente como sendo, de alguma forma, mulher, apesar de ter conhecimento de que é um homem (STOLLER, 1982, p. 54).

E mais adiante finaliza seu diagnóstico:

[...] essas mães não danificam o desenvolvimento das funções do ego em geral, ou mesmo do ego corporal, exceto em relação a esse senso de feminilidade (STOLLER, 1982, p. 55).

Ao contrário do que se poderia esperar, transexuais masculinos, segundo Stoller, não são meninas edípicas: não são românticas, sedutoras do pai, não assumem a mãe como rival e como futura fonte de identificação. O menino transexual teria como principal ocupação compor uma aparência feminina (STOLLER, 1982, p. 96).

Stoller também mostra que diferentes tipos de laços simbióticos estão na base das diferenças etiológicas entre o transexual masculino, o travesti fetichista e homossexual masculino. Nos travestismos há não a intensidade da simbiose transexual, mas um progressivo distanciamento da mãe e desenvolvimento da masculinidade do filho; contudo, esse processo é combatido por uma mulher (vestindo-o com roupas femininas, por exemplo), com a finalidade de dificultar a aquisição do senso de masculinidade. Já na homossexualidade masculina há um misto de excessiva gratificação e punição quando o

menino expressa sua masculinidade (STOLLER, 1982, p. 159). Nesses dois quadros, o núcleo de identidade de gênero é masculino e tende a ser preservado. Na transexualidade masculina, não.

De toda forma, Stoller conclui que, em geral, quanto mais intensa e prolongada é a simbiose inicial mãe-bebê, mais feminino o menino será. Um pai forte e masculino deve impedir o prolongamento daquele laço e separar o menino do corpo e da psique da mãe, ajudando-o a desenvolver a identidade masculina. Desligado da mãe, o filho a reconhece como um ser do outro sexo, pode passar a desejá-la e se defrontar com o conflito edípico. No caso das meninas, a simbiose mãe-filha não deve ser fendida rapidamente: ela deve ser alimentada, já que promove a feminilidade. Sem tais procedimentos, não há desenvolvimento da masculinidade nem da feminilidade (STOLLER, 1993, p. 90).

Mas existe outro ponto: para o rompimento dessa simbiose, há também que levar em conta a contribuição do menino: Stoller presumia que haveria forças biológicas (séries complementares de Freud) que os compeliriam, mais em alguns meninos do que em outros, a escapar da simbiose e superar a profeminilidade. O menino construiria barreiras intrapsíquicas contra seu próprio desejo de se manter fundido à mãe. A instituição desses bloqueios provém de componentes biológicos, habilidades aprendidas e prazer em tomar a via da masculinidade, que anda ao lado do encorajamento do meio ao menino tomar tal partido, incentivando-o a não só desenvolver, mas também a preservar a masculinidade. O menino criaria um escudo protetor contra a “ansiedade de simbiose” (STOLLER, 1993, p. 243).

O grau de feminilidade que se plantea em um menino depende também de outros pontos da dinâmica familiar a que ele foi submetido na infância, de características da mãe e do pai e da relação mantida entre eles. Stoller parece operar com variações sobre o mesmo tema. Critérios análogos aos observados nas

famílias de filhos transexuais servem de referência geral. Em menor grau de intensidade ou com um colorido diferente, supostamente eles causariam distúrbios de gênero menos graves que a transexualidade. Por exemplo, se a mãe ama o pai, se a simbiose não é tão veemente, se os comportamentos femininos do filho não são tão apreciados, se a mãe é feminina em alguns aspectos, se o menino é bonito mas não lindo, se o pai não está tão ausente assim, produziriam graus de feminilidade inferiores aos que se nota em sujeitos transexuais.

Outro elemento a ser destacado é que Stoller evita discutir sua teoria a partir do kleinismo, pois, segundo ele, a literatura dessa corrente psicanalítica não aborda o desenvolvimento da masculinidade e da feminilidade (STOLLER, 1982, p. 36). Além do mais, Klein se consagra especialmente às fantasias do bebê; Stoller, por sua vez, julgava que não existiria, nos primeiros meses de vida, aparato psíquico estabelecido a ponto de suportar uma intrincada carga fantasística. Daí Stoller recorrer a dispositivos como *imprinting* e influências condicionadoras, mais fisiológicas, que não exigem refinadas faculdades psíquicas. No princípio, a mãe invade o filho e, nesse período inicial, o filho ainda não foi capaz de produzir um escudo fantasístico que funcionaria como defesa (STOLLER, 1982, p. 51-53).

Nessa relação simbiótica se trataria não de uma identificação clássica –que requer recursos de fantasia e memória –, mas de um tipo de transmissão da feminilidade na qual o filho a recebe passivamente, derivada da excessiva imposição dos corpos, vivida de forma tão gratificante que nenhuma forma de proteção precisaria ser erguida contra ela (STOLLER, 1982, p. 55).

No final de *A experiência transexual*, Stoller (1982) parece rever sua consideração anterior de que as versões masculina e feminina do núcleo de identidade de gênero têm a mesma estrutura. Paira sobre o homem a atração a regressar à primitiva e feminilizante unidade com a mãe. Existe um conflito

formado sobre o senso de virilidade, conflito de que as mulheres não padeceriam – o núcleo de identidade de gênero masculino não é tão inalterável como Stoller acreditou inicialmente (STOLLER, 1982, p. 297).

E afirma:

O senso de virilidade e o desenvolvimento posterior, masculinidade, são um pouco menos firmemente estabelecidos em homens do que o senso de feminidade e a feminilidade nas mulheres (STOLLER, 1982, p. 299).

A simbiose da menina com a mãe fortalece o senso de feminidade. Já para o menino, tal laço o torna vulnerável à “tentação” de retorno, e sua masculinidade pode ser posta em perigo. Stoller levanta a hipótese de que talvez por isso homens sejam mais propensos à perversão que as mulheres, o que o fez enveredar para a pesquisa desse quadro, das dinâmicas da excitação sexual e da pornografia, no que tange à identidade sexual. *Grosso modo*, no homem, a fuga para a pornografia, a fetichização e a erotização do ódio contra mulheres seriam estratégias de defesa contra a paixão do regresso à fusão inicial com a mãe e sua conseqüente feminilização e perda de masculinidade (STOLLER, 1998, p. 48-49).

Então, para Stoller, a constituição da identidade de gênero e a incidência da diferença sexual são explicadas por fatores relacionados ao sexo biológico, ao papel da atribuição de significados efetuada pelo outro – de que se trata de um homem ou mulher –; por expectativas do meio social, fenômenos etológicos ou de condicionamento; por formações egoicas e imaginárias e pela qualidade do vínculo simbiótico feminilizante com a mãe. Stoller enfatiza a importância do período pré-edípico e, através de diversas manifestações da sexualidade, constrói sua tese a respeito do “núcleo da identidade de gênero”, posta em xeque por Lacan.

No *Seminário 18*, Lacan se refere a *Sex and gender*, de Stoller. Num primeiro momento, para criticar seu entendimento da transexua-

lidade, depois para contestar a suposição de que existiria, de fato, um núcleo duro no que compete à identidade de gênero. Nesse debate, Lacan recorre a “semblante”.

### Da identidade de gênero ao semblante

Após criticar o “caráter inoperante do aparato dialético” (LACAN, [1971] 2009, p. 30) utilizado por Stoller para explicar os casos de seus pacientes transexuais – justamente por, para o psicanalista francês, ele ter negligenciado o mecanismo da forclusão e a psicose latente de tais sujeitos –, discorre sobre a identidade de gênero stolleriana.

Para Lacan, o que só se tem é “parecer” homem ou mulher, semblante:

O importante é isso: a identidade de gênero não é outra coisa senão o que acabo de expressar com estes termos, “homem” e “mulher”. É claro que a questão do que surge precocemente só se coloca a partir de que, na idade adulta, é o próprio destino dos seres falantes distribuírem-se entre homens e mulheres. Para compreendermos a ênfase depositada nessas coisas, nesse caso, é preciso nos darmos conta de que o que define o homem é sua relação com a mulher, e vice-versa. Nada nos permite abstrair essas definições do homem e da mulher da experiência falante completa, inclusive nas instituições em que elas se expressam, a saber, no casamento. Para o menino, na idade adulta, trata-se de parecer-homem. É isso que constitui a relação com a outra parte. É à luz disso, que constitui uma relação fundamental, que cabe interrogar tudo o que, no comportamento infantil, pode ser interpretado como orientando-se para esse parecer-homem. Desse parecer-homem, um dos correlatos essenciais é dar sinal à menina de que se o é. Em síntese, vemo-nos imediatamente colocados na dimensão do semblante (LACAN, [1971] 2009, p. 30-31).

Se a sexualidade humana não pode ser deduzida da anatomia, da fisiologia ou da

genética, não se fia ao modelo da reprodução sexual nem se molda aos preceitos de rituais ou instituições culturais – como o casamento, por exemplo – também não é o ato de nomeação (Você é uma menina! Você é um menino!), conduta tangente à linguagem, o que permite ao sujeito se assegurar como um homem ou mulher. A identificação sexual consiste não em se crer homem ou mulher, tal como defendia Stoller, mas em levar em conta que há meninas, no caso dos meninos, e que existem meninos, para as meninas (LACAN, [1971] 2009, p. 33).

Nesse sentido, o homem só se pode afirmar como tal em relação à mulher, e vice-versa – há que assentir a diferença e que um só existe em relação ao outro. Os gêneros não têm substância intrínseca a eles. E aqui entra o semblante na sua dimensão sexualizada: trata-se de “parecer-homem” ou “parecer-mulher”. Esse braço discursivo e dialético do semblante sexual controverte a tese de que um gênero se constitui por si só, sem o seu respectivo oposto e sem o reconhecimento do outro sexo.

Avançando na discussão, Soler (2005) declara que a diferença entre os sexos também se faz notar no que compete ao semblante fálico,

[...] um desfila como desejante, a outra como desejável [...]. De um lado, portanto, a exibição ostentatória [...]. Do outro, a armadilha disfarçada [...]. As maneiras variam, é claro, mas persiste a estrutura que sempre envolve o ponto de falta do sujeito [...] (SOLER, 2005, p. 32).

Na mascarada feminina, joga-se com se fazer desejar, moldar-se às condições de desejo do homem – o que deseja, o que tem e quer dar as provas de sua potência –, numa parada viril. A visão de Soler autoriza pensar que semblante-homem e semblante-mulher estariam em uma relação em que a complementaridade seria possível. Contudo, a autora despreza a verdade e o real em exercício

do lado ‘mulher’, que implementam a dissimetria nesse nível.

Para o homem, nessa relação, a mulher é precisamente a hora da verdade. No tocante ao gozo sexual, a mulher está em condição de pontuar a equivalência entre gozo e semblante. É justamente nisso que jaz a distância a que o homem se encontra dela. Se falei em hora da verdade, é por ser a ela que toda a formação do homem é feita para responder, mantendo, contra tudo e contra todos, o status de seu semblante. É certamente mais fácil para o homem enfrentar qualquer inimigo no plano da rivalidade do que enfrentar uma mulher como suporte dessa verdade, suporte do que existe de semblante na relação do homem com a mulher (LACAN, [1971] 2009, p. 33).

Pode-se dizer, então, que a mulher denuncia para o homem que o gozo dele se vincula ao semblante; indica que o semblante, cuja edificação é fálica, acomete as relações que estabelece – esse é o seu terreno familiar. Tal cenário se desestabilizaria com a entrada da mulher, representante do teste de verdade para ele – a verdade só pode ser semidita, tem uma parcela de real, cuja infiltração, no caso, é encarnada pela figura feminina. Ela desequilibra os alicerces fálicos nos quais o homem se escora. Daí ser mais fácil para ele, segundo Lacan ([1971] 2009, p. 33), enfrentar um rival homem – e, nesse contexto, dar provas de sua masculinidade *via* semblante — do que encarar uma mulher e o desnudamento do espaço que o semblante é incapaz de recobrir.

Adiante, Lacan ([1971] 2009, p. 34) continua: “Ninguém, senão a mulher – porque é nisso que ela é o Outro – sabe melhor o que é disjuntivo no gozo e no semblante [...]”. ‘Homem’ é atrelado a semblante, campo fálico. ‘Mulher’ é pesada em sua relação com a verdade, o que já nos parece ser um prenúncio do gozo feminino. Semblante e verdade estabelecem uma relação ao serem traduzidos

para o universo da diferença dos sexos. Ou melhor, já anunciam uma não relação.

Se, nos anos 1950, Lacan concebia a diferença sexual em termos de ser o falo (mulher) e ter o falo (homem), e no início desse *Seminário 18* fala em parecer-homem e parecer-mulher – formulações que admitem conceber a pressuposição de uma relação entre os sexos –, agora, quando entramos com a noção de semblante afetada pela verdade, Lacan dá um passo que nos parece ser decisivo e sem recuos, ao propor um tratamento lógico para o tema que já vinha sendo abordado desde o *Seminário 14* – não há ato sexual<sup>7</sup> – sob o enunciado-veredito “a relação sexual não existe”, já no *Seminário 18*.

Tal o percurso de Lacan: da fixidez e unilateralidade da identidade de gênero stolleriana, ao ficcional e bífido semblante; da relação presumida entre os sexos, ao decreto de sua impossibilidade, e que será alvo exaustivo de formalização em seus seminários subsequentes.

7. “O segredo, o grande segredo da psicanálise, é que não há ato sexual” (LACAN, 1966-1967, p. 140)



**Abstract**

*In this paper, we initially examine Robert Stoller's work, notably in his course by psychoanalysis. We have found that Stoller has spread throughout his work from the various manifestations of sexuality to anthropological studies. As the pioneer of the use of the term gender in the psychoanalytic context, Stoller proposed several modifications to the freudian theory of the Oedipus. His theses were widely disseminated on anglo-saxon territory and exercised decisive influence on exponents of English psychoanalysis. Best known in Brazil for his research on transsexuality, we proved that his insistent intent was to develop what he called "core gender identity, which was criticized by Lacan in the seminar XVIII. The stollerian proposition was the starting point for the lacanian development of the notion of semblance and we follow that: if a modality of relation can be inferred from it, in a second moment Lacan will apply to the formalization of the non sexual relation.*

**Keywords:** Stoller, Psychoanalysis, Gender identity, Semblance, Non relation.

**Referências**

FERRAZ, F. C. *A erotização do ódio na perversão* (2001). Resenha de STOLLER, R. J. *Perversion: the erotic form of hatred* (1986). Disponível em: <[http://revistapercurso.uol.com.br/pdfs/p26\\_leitura06.pdf](http://revistapercurso.uol.com.br/pdfs/p26_leitura06.pdf)>. Acesso em: 10/03/ 2018.

FREUD, S. Algumas consequências psíquicas da diferença anatômica entre os sexos (1925). *O Eu e o Id, "Autobiografia" e outros textos* (1923-1925). Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011. p. 168-175. (Obras completas, 16).

FREUD, S. Sexualidade feminina (1931). In: \_\_\_\_\_. *O mal-estar na civilização, novas conferências introdutórias à psicanálise e outros textos* (1930-1936). Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. p. 371-398. (Obras completas, 18).

LACAN, J. *O seminário, livro 14: a lógica do fantasma* (1966-1967). Centro de Estudos Freudianos do Recife. Publicação não comercial.

LACAN, J. *O seminário, livro 18: de um discurso que não fosse semblante* (1970-1971). Texto estabelecido por Jacques-Alain Miller. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 2009. (Campo Freudiano no Brasil).

ROUDINESCO, E.; PLON, M. *Dicionário de psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

SOLER, C. (2005) *O que Lacan dizia das mulheres*. Rio de Janeiro: Zahar.

STOLLER, R. J. *Masculinidade e feminilidade: apresentação de gênero*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1993.

STOLLER, R. J. *A experiência transexual*. Rio de Janeiro: Imago, 1982.

STOLLER, R. J. *Observando a imaginação erótica*. Rio de Janeiro: Imago, 1998.

STOLLER, R. J. *Sex and gender: the development of masculinity and femininity* (1968). Londres: Karnac Books, 1984.

**Recebido em:** 07/01/2018

**Aprovado em:** 10/02/2018

**Sobre o autor****Rafael Kalaf Cossi**

Psicólogo (USP).

Psicanalista.

Mestre e doutor em psicologia clínica pelo Departamento de Psicologia Clínica da Universidade de São Paulo (USP).

Vinculado à Escola de Psicanálise do Fórum do Campo Lacaniano (EPFCL-SP).

Membro do Laboratório de Teoria Social, Filosofia e Psicanálise (LATESFIP-USP).

Autor dos livros *Corpo em obra: contribuições para a clínica psicanalítica do transexualismo*

(nVersos, 2011) e *Lacan e o feminismo: a diferença dos sexos* (Annablume, 2018).

**Endereço para correspondência**

E-mail: <[rkcossi@hotmail.com](mailto:rkcossi@hotmail.com)>



## ***Sexualidade e ideal de feminilidade: contribuições para o debate<sup>1</sup>***

*Sexuality and the ideal of femininity:  
contributions to the debate*

Ana Cleide Guedes Moreira  
Milla Maria de Carvalho Dias Vieira  
Paulo Roberto Ceccarelli

### **Resumo**

Neste artigo investigamos a relação entre ideal de feminilidade, sexualidade feminina e a infecção de mulheres por HIV. Os ideais socioculturais são responsáveis por definir o que é ser feminino e masculino em nossa cultura, concebendo padrões de normalidade que constituem a subjetividade. No século XVIII emergiu um novo modelo de feminilidade, ainda vigente, cujo principal autor foi Jean Jacques Rousseau. Nesse ideal, as mulheres deveriam ser passivas aos desejos e às necessidades dos homens, seriam destinadas a um único lugar social – o lar – e à maternidade, não podendo exercer outras funções sociais. Neste trabalho analisamos a problemática da infecção do HIV em mulheres a partir do depoimento de uma das participantes do documentário *Positivas*. Trata-se de demonstrar a hipótese de que mulheres identificadas ao ideal de feminilidade em questão não conseguem negociar o preservativo na relação sexual com o parceiro, já que, submissas ao desejo do outro, não se posicionam enquanto sujeito do seu desejo.

**Palavras-chave:** HIV, Psicanálise, Feminilidade, Ideal, Mulheres.

### **Introdução**

A problemática da infecção do HIV/AIDS entre mulheres heterossexuais e em relacionamentos estáveis foi silenciada durante anos da epidemia. Um dos fatores para que não se levasse em consideração essa problemática é que, desde o início da descoberta do vírus, a epidemia do HIV/AIDS foi associada à ideia de “grupos de risco”, do qual faziam parte prostitutas, homossexuais, hemofílicos, usuários de drogas injetáveis e haitianos (POLISTCHUCK, 2010). Dessa forma, não foram implementadas estratégias de prevenção

da infecção entre mulheres com parceiros estáveis, resultando na feminização da epidemia de HIV/AIDS no Brasil.

Dados do Ministério da Saúde demonstram que em 1983, início da epidemia, havia 1 mulher infectada a cada 40 homens contaminados. Em 2014, a razão passou a ser de 1,9 homens contaminados para cada mulher (BRASIL, 2016). Esse crescente aumento de infectadas pelo vírus HIV configurou a feminização da epidemia que, segundo Parker e Galvão (1996), em nenhum outro país ocorreu de forma tão rápida.

1. Este trabalho é parte da dissertação intitulada *Positivas: o ideal de feminilidade em Rousseau e a infecção de mulheres pelo HIV*, defendida em 2017, no programa de Pós-Graduação em Psicologia da UFPA pela primeira autora, sob orientação da segunda autora e coorientação do terceiro autor, com bolsa do CNPQ.

Os fatores que contribuem para um crescente aumento de mulheres infectadas em relacionamentos estáveis foi objeto de pesquisas. Guimarães (1994) fez um estudo com 240 mulheres no Rio de Janeiro e obteve como resultado que a prática do sexo seguro esbarra nas dificuldades delas de negociar o uso do preservativo com seus parceiros que em sua maioria se recusam a utilizá-lo. A conclusão desse estudo indicou que a relação hierárquica entre mulheres e homens foi a razão impeditiva para a prática do sexo seguro.

Nesse ponto da problemática vê-se a importância de pesquisar no campo psicanalítico os ideais culturais introjetados e responsáveis por normatizar a subjetividade das mulheres, os quais as mantêm submissas e passivas em relação ao desejo dos homens, inclusive a desejos que põem em risco sua própria saúde e sua própria vida como o não uso do preservativo na relação sexual.

Sobre a origem desses ideais, a psicanalista Maria Rita Kehl (2008) afirma que a cultura europeia dos séculos XVIII e XIX produziu uma quantidade inédita de discursos que tinham por base a concepção de que as mulheres deveriam ostentar as virtudes da feminilidade:

[...] o recato, a docilidade, uma receptividade passiva em relação aos desejos e necessidades dos homens e, a seguir, dos filhos (KEHL, 2008, p. 48).

Para Kehl (2008, p. 58) foi Rousseau o principal autor dessa perspectiva sobre as mulheres:

[...] de todos os escritores que se manifestaram a favor de uma volta das mulheres ao seu verdadeiro estado, ou seja, o 'estado de natureza', o mais influente foi Rousseau.

Foi no livro quinto da obra *Emílio ou da educação*, de 1762, que ele criou a personagem Sofia, considerada como a esposa adequada para Emílio.

Segundo Kehl, Sofia seria “[...] o paradigma do ideal de feminilidade baseado na dedicação, na doçura, na submissão” (KEHL, 2008, p. 59).

Por conseguinte, Rousseau criou o ideal de feminilidade que persiste até hoje na subjetividade de mulheres identificadas a esse modelo de submissão, passividade e maternidade.

A partir dessa perspectiva e da realidade de mulheres infectadas em relacionamentos estáveis, este trabalho objetiva investigar se mulheres identificadas a tal ideal de feminilidade apresentariam dificuldade em negociar o preservativo na relação sexual com o parceiro estável.

Antes de analisar essa questão, abordaremos o ideal de feminilidade proposto por Rousseau e construído no século XVIII. Em seguida analisaremos as contribuições da psicanálise sobre a feminilidade e a sexualidade feminina. Por último, a partir do aporte teórico psicanalítico, investigaremos uma possível relação entre a identificação ao ideal de feminilidade de Rousseau e a dificuldade de mulheres na negociação do preservativo em relacionamentos estáveis, tendo por base a análise do depoimento de uma das participantes do documentário *Positivas*.

### O ideal de feminilidade de Rousseau

Em sua proposta Rousseau considera que seria por causa do sexo que homens e mulheres se diferenciariam e assumiriam diferentes deveres e direitos. A partir dessa concepção de desigualdade ancorada na diversidade morfológica sexual, Silvia Alexim Nunes (2000) afirma que Rousseau

[...] inaugurou todo um discurso sobre a diferença entre os sexos e suas consequências morais e sociais, acoplando diferença sexual e diferença de gênero (NUNES, 2000, p. 38).

Segundo Nunes (2000, p. 43) a concepção de mulher do filósofo francês apontou como inerentes à feminilidade a

“[...] fragilidade, timidez, doçura, sedução e afetividade [...] para ele, feminilidade rima com passividade”. Tais ideias de Rousseau fizeram escola, e o século XVIII viu nascer o desenho do perfil feminino que aqui buscamos abordar.

Na proposta rousseauiana a mulher deveria ser educada para atender as necessidades e os desejos masculinos; assim, elas teriam que ser úteis e sempre procurar agradar aos homens, como podemos ler em suas palavras:

Estabelecido este princípio, segue-se que a mulher é feita especialmente para agradar ao homem. Se o homem deve agradar-lhe por sua vez, é necessidade menos direta: seu mérito está na sua força; agrada, já pela simples razão de ser forte (ROUSSEAU, 1973, p. 415).

Nesse sentido, Ronaldo Sousa Sampaio (2010) afirma que a concepção rousseauiana é sustentada por uma lógica de dominação masculina em que a mulher ocupa uma posição de nítida sujeição ao desejo do homem. O autor também considera que na proposta de Rousseau (1973) há uma relação de complementaridade entre a esposa e o marido: enquanto o homem trabalha na esfera pública, a mulher é a responsável pelo cuidado do lar, dos filhos e do marido.

Para Kehl (2008) assim nasce um concepção de feminilidade com o conjunto de atributos próprios a todas as mulheres, em função das particularidades de seus corpos e de sua capacidade procriadora:

[...] a partir daí atribui-se às mulheres um pendor definido para ocupar um único lugar social – a família e o espaço doméstico –, a partir do qual se traça um único destino para todas: a maternidade (KEHL, 2008, p. 48).

Nunes (2000) considera que a maternidade exigiria das mulheres o sacrifício de seus anseios, seus projetos, seus direitos pessoais, civis, em nome dos filhos e do marido, por isso:

[...] a ideia de que o ideal de feminilidade supõe que a mulher sacrifique qualquer desejo em nome do marido e dos filhos passa então a ganhar cada vez mais força (NUNES, 2000, p. 77).

Portanto, haveria nesse novo ideal de feminilidade a concepção de que a mulher deveria ser capaz de suportar sofrimentos, injustiças, subjugação e encontrar prazer naquilo a que era destinada.

A partir desse ideal, que traz uma perspectiva misógina sobre a mulher, questionamos: o que a psicanálise tem a dizer sobre a subjetividade feminina, sobre tornar-se mulher, sobre a feminilidade? Ela serviu para caucionar ou para questionar esse modelo presente a partir do século XVIII e XIX?

### **Psicanálise e feminilidade**

Com a criação de um novo modelo de feminilidade, constitui-se um ideal que serviu para normatizar, para regular a conduta de muitas mulheres. Em consequência disso, surge também no século XIX a histeria, que, segundo Kehl (2008), é a expressão da experiência das mulheres diante dos ideais tradicionais de feminilidade, que entraram em desacordo com as aspirações das mulheres como sujeitos.

Foi a partir da escuta do sofrimento psíquico das histéricas que Freud fundou a psicanálise. Assim, desde o início dos seus estudos, ele se deparou com a mulher e seus conflitos, o que lhe permitiu construir uma teoria sobre a sexualidade feminina. Segundo Nunes (2000), a partir dessa teoria Freud constitui o perfil feminino que passaremos a examinar.

Podem-se destacar dois momentos importantes sobre a sexualidade feminina ao longo da obra freudiana. O primeiro momento se refere ao período de 1905 até o início dos anos de 1920, quando Freud, pensa a sexualidade feminina a partir do masculino. O segundo momento, após 1920, é quando ele passa a atribuir uma especificidade à sexualidade feminina, ao formular uma nova

concepção da diferença entre os sexos e propor um novo modelo de desenvolvimento libidinal para as mulheres (NUNES, 2000).

As contribuições que Freud trouxe para a compreensão da sexualidade foram bastante revolucionárias, já que, para a ciência do século XIX, vigorava a concepção biológica de sexualidade destinada à reprodução. Com o conceito de pulsão introduzido nos *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*, Freud ([1905] 1996) colocou a sexualidade no domínio das representações psíquicas e do prazer.

Contudo, quando teorizou sobre a sexualidade feminina, segundo Nunes (2000), suas teses não foram inovadoras. Ao construir um perfil feminino a partir da sua teoria sobre a sexualidade feminina ele considera que a mulher não apresentaria um superego forte, seria passiva, possuidora de uma inveja do pênis por ser castrada, apresentaria menor capacidade de sublimar e se voltaria para a maternidade com o objetivo de possuir o tão desejado pênis.

Ao longo da teoria freudiana sobre a sexualidade feminina, pode-se verificar a maternidade como o único caminho para que a menina alcance a feminilidade.

Em suas palavras:

[...] a situação feminina só se estabelece se o desejo do pênis for substituído pelo desejo de um bebê, isto é, se um bebê assume o lugar de pênis (FREUD, [1933] 1996, p. 136).

Desse modo, para Freud ([1933] 1996), o desejo da maternidade se constituiria a partir do desejo do pênis, já que por meio da equivalência simbólica entre pênis e filho a mulher teria o tão desejado órgão genital masculino.

Birman (2001, p. 25), ao abordar a perspectiva freudiana sobre a maternidade, considera que o discurso freudiano traz a maternidade como a “[...] forma por excelência de realização do ser mulher”. Do ponto de vista libidinal, sem a maternidade, a mulher não seria efetivamente mulher e estaria no

campo da anomalia e da própria patologia libidinal, afastada do encontro com a plena feminilidade, que ocorre com a assunção da maternidade (BIRMAN, 2001).

Essa perspectiva freudiana acabou reforçando o pensamento sobre a mulher presente a partir do século XVIII, segundo o qual ela estaria destinada à maternidade e seria passiva em sua essência, enquanto o homem seria ativo, como pudemos analisar a partir do ideal de feminilidade de Rousseau.

Contudo, é importante considerar que a partir de Freud podemos pensar em um tornar-se mulher e não em uma sexualidade feminina já estabelecida a partir do sexo biológico. Suas contribuições a respeito do Édipo, da bissexualidade psíquica, da fase pré-edípica e de outros conceitos inovadores foram importantes para que autores pós-freudianos pensassem a sexualidade feminina, entre eles, Joyce McDougall.

Para além da teoria freudiana, mas partindo dela, McDougall (2001) em sua obra *As múltiplas faces de Eros: uma exploração psicanalítica da sexualidade humana* dedica-se à discussão de questões relacionadas à sexualidade, incluindo a feminina e à feminilidade.

A partir do conceito freudiano de bissexualidade, para McDougall (2001), é fundamental o estudo das diversas maneiras pelas quais os anseios homossexuais na infância, em sua versão binária, são transformados e integrados na vida de indivíduos adultos, já que

[...] os conflitos acerca dos impulsos bissexuais, conquanto possam criar sofrimento neurótico, podem com a mesma presteza enriquecer a personalidade (MCDUGALL, 2001, p. 15).

Sobre o desejo homossexual da menina, McDougall (2001) considera que, como não há uma satisfação dessa pulsão, ela tende a ficar associada a uma ferida narcísica. Como ao mesmo tempo em que isso ocorre, há uma forte atração erótica da menina em relação ao pai, ela é impelida a introjetar muitos aspectos

da imagem materna, que formarão uma figura fundamental de identificação importante para o desenvolvimento feminino. McDougall (2001) considera que há várias “mães internas” no mundo psíquico da menina.

Essa identificação com muitos aspectos da imagem materna permite que algumas mulheres se identifiquem com a mãe como adultas sexuais, mas não desejem ter filhos. Nesse sentido, McDougall (2001) considera que haveria três desejos distintos na subjetividade das mulheres – o sexual, o maternal e o profissional – o que se contrapõe às teses freudianas sobre a sexualidade feminina, que considera a maternidade fundamental para se alcançar a feminilidade.

Para essa psicanalista a identificação da menina com a mãe, o desejo homossexual vivido por ela, o investimento libidinal da mãe no corpo, nos genitais da filha refletirão nas representações inconscientes da menina. Haveria, portanto, uma complexidade que contribui para a imagem de feminilidade de cada mulher.

McDougall (1999) também considera importantes os discursos culturais para o desenvolvimento da feminilidade, ou seja, o perfil de feminilidade de uma época da qual o discurso dos pais sobre a filha seriam uma emanção que incidiria decisivamente sobre o modo de subjetivação das mulheres.

Sobre a importância da cultura no desenvolvimento da feminilidade, Ceccarelli (2010) afirma, freudianamente, que inicialmente, por intermédio dos pais e do grupo primário, a criança adquire as informações sobre o sistema simbólico relativo à sociedade em que está inserida. Em consequência disso, também adquire os códigos responsáveis por delimitar o que é ser menino e menina em nossa cultura, aos quais a criança está submetida.

Assim, Ceccarelli (2010, p. 275) considera:

[...] o que se espera de uma criança está intimamente atrelado a convenções sociais e a

regras de conduta oriundas de um sistema simbólico no qual ela se locomove.

Nesse sentido, conclui que os ideais socioculturais construídos ao longo da história serão fundamentais para o desenvolvimento da feminilidade ou da masculinidade, já que servem como possibilidades identificatórias às pulsões.

Do que sustentamos até aqui, o ideal de feminilidade de Rousseau construído no século XVIII ainda serve como possibilidade identificatória para mulheres na modernidade, tornando-as passivas, submissas aos desejos dos homens, o que as impossibilita que se tornem sujeito do seu próprio desejo, como afirma Nunes (2000) e Kehl (2008).

A seguir, para concluir, analisaremos a relação entre esse modelo de mulher ideal e a problemática do HIV/AIDS em mulheres.

#### **HIV e ideal de feminilidade: a passividade e a submissão diante do desejo masculino**

Esse percurso teórico deve nos possibilitar pensar no aumento significativo de mulheres infectadas em relacionamentos estáveis considerando a sexualidade, a diferença sexual, as representações culturais sobre a sexualidade feminina como construções históricas e subjetivas.

Ao pensar na subjetividade de mulheres identificadas ao ideal de feminilidade presente na perspectiva de Rousseau, questionamos se elas conseguiriam negociar o preservativo no relacionamento afetivo sexual estável, como o casamento ou o namoro.

Para analisar esse questionamento, abordamos o relato de uma das participantes do documentário *Positivas*, um filme brasileiro de longa-metragem produzido em 2009 e dirigido por Susanna Lira, que mostra a realidade de mulheres infectadas pelo HIV em relacionamentos estáveis, realidade que se contrapõe à perspectiva de que a AIDS é doença de prostitutas e mulheres promíscuas sexualmente, presentes na primeira concep-

ção de “grupos de risco”, já comentada anteriormente.

Cida, uma professora da rede pública de ensino, 54 anos, que vive há nove anos com o vírus HIV, ao comentar sua perspectiva sobre o aumento de mulheres infectadas em relacionamentos estáveis, afirma:

Eu acredito que o número de mulheres infectadas tenha aumentado porque nós, mulheres, fomos educadas para não discutirmos relação, aceitamos o que o parceiro quer. Se a mulher tem já algum tempo já de casada, muito menos. Como ela vai pedir pro marido usar preservativo? [...] Nós, em casa, aceitamos os nossos parceiros, às vezes sabendo que eles têm outras relações fora de casa e aceitamos sem o uso do preservativo. Negociar o preservativo ainda é muito difícil. Eu acho que o que tem que ser feito é a mulher se empoderar e dizer: “Não, sem preservativo eu não vou transar”. Então, a partir do momento que as mulheres começam a observar que elas têm o direito de dizer não. Se as pessoas acham que prova de amor maior é não usar o preservativo, eu falo sempre nas palestras o contrário, prova de amor maior é usar o preservativo.

Cida alerta sobre as condutas que muitas mulheres têm diante dos homens e que estão relacionadas com o aumento no número de mulheres infectadas. Assim, não discutir relação nem poder dizer não ao marido, tendo apenas que aceitar o que o parceiro quer como o não uso do preservativo na relação sexual, são condutas que muitas mulheres do século XXI ainda apresentam, mas que surgiram nos séculos XVIII e XIX, a partir de Rousseau. Esse fato nos faz pensar em uma identificação a um ideal de feminilidade rousseauiano. Quando a mulher apenas aceita o que o parceiro quer, como fica a questão do seu desejo enquanto sujeito?

Em relação à perspectiva de Rousseau, Nunes (2000) considera que, para se voltar apenas para a maternidade e para o marido, a mulher deveria abdicar não só de ativida-

des sociais e intelectuais, como também de algo mais profundo, ou seja, de qualquer desejo pessoal.

Dessa forma, quando Cida afirma que “aceitamos o que o parceiro quer” e comenta a dificuldade da mulher em dizer que sem preservativo não haverá relação sexual, questionamos: Como se posicionar como sujeito do seu desejo? Pensando na infecção do HIV, como a mulher, identificada a esse ideal de feminilidade, conseguiria negociar o uso do preservativo com um parceiro que não quer usá-lo?

Segundo Nunes (2000), no projeto de Rousseau, a mulher é aquela que se sacrifica e abre mão da sua condição de sujeito em nome do homem. Dessa forma, ela seria puro objeto de desejo e de gozo masculino e estaria submetida a uma posição de objeto e não a uma posição de sujeito.

Paul-Laurent Assoun (1993), por sua vez, ao comentar sobre as mulheres presentes no século XIX, em seu livro *Freud e a mulher*, afirma:

Condenada a entrar no desejo apenas através da união com o homem, ela lhe devia até mesmo a propriedade de sua angústia. Quando se sentia frustrada, o essencial de sua alienação social já fora decidido, uma vez que era seu ingresso no casamento que a condenava a ligar ao homem sua economia de gozo (ASSOUN, 1993, p. 152).

Nesse modelo de feminilidade, o próprio desejo da mulher surge a partir do desejo masculino, como afirmou Assoun (1993), já que ela se sacrifica e abre mão de sua condição de sujeito em nome do homem, em nome da família.

A partir dessa perspectiva, defendemos a hipótese de que a mulher identificada a esse ideal não dispõe de recursos subjetivos para negociar o uso do preservativo na relação sexual, pois não se posicionaria enquanto sujeito na relação com o parceiro sexual estável, epermanecendo na posição de objeto e submetida ao desejo do homem.



### Considerações finais

Ao longo da história, os homens foram os grandes teóricos sobre o corpo da mulher, a sexualidade feminina e a feminilidade, dessa forma condenadas a se identificarem com discursos misóginos que as mantinham e ainda as mantêm submetidas aos desejos masculinos.

Um desses homens foi Jean-Jacques Rousseau, cuja teoria sobre a existência de uma essência feminina dominou a Europa dos séculos XVIII e XIX. E domina ainda no século XXI, como bem relatou Cida ao comentar sobre mulheres que apenas aceitam “o que o parceiro quer” e não conseguem dizer: “não, sem preservativo eu não vou transar”. Permanecem passivas ao desejo do marido já que não se posicionam enquanto sujeito diante do outro, mas tornam-se objeto do desejo masculino.

McDougall, por sua vez, se contrapondo a essa perspectiva, possibilitou pensarmos o feminino para além da maternidade e da passividade. A autora destaca que a identificação da menina com a mãe possibilitaria o surgimento de três desejos distintos – o sexual, o maternal e o profissional. É a partir da identificação com a mãe, enquanto adulta sexual, enquanto profissional e enquanto mãe que há a possibilidade do surgimento desses diferentes desejos na menina e de um modo de subjetivação diverso do modelo rousseauiano.

Como afirma Ceccarelli (2013), não estamos questionando a pertinência de uma teoria que usa o falo como organizador social. Todavia, a teoria falocêntrica, assim como qualquer teoria, é um arranjo sintagmático que utilizamos para ler o real. Com isso, quando se determina a diferença dos sexos a partir da referência fálica, essa teoria serve de apoio à desigualdade dos sexos.

Assim, pensar a sexualidade feminina e a feminilidade, sem uma perspectiva misógina, só é possível se a psicanálise for

[...] plástica o suficiente para acompanhar e compreender as mudanças sofridas pelos

sujeitos na medida em que muda a sociedade em que vivemos [...] A psicanálise nasceu para dar voz ao emergente e não para corroborar a tradição (KEHL, 2008, p. 257-258).

A psicanálise é uma importante ferramenta tanto clínica quanto teórica, para que velhos ideais sejam quebrados e, assim, possam surgir outros que valorizem o sujeito, o seu desejo e a sua história pulsional e não apenas os discursos normativos, que ditam modelos de feminilidade e tornam as mulheres submetidas a uma cultura misógina.

### ABSTRACT

*In this article we investigate the relationship between the ideal of femininity, female sexuality and women infection by HIV. Sociocultural ideals are responsible for defining what it is to be feminine and masculine in our culture, conceiving normality patterns that constitute subjectivity. In the eighteenth century a new femininity model has emerged, still in force, whose main author was Jean Jacques Rousseau. In this ideal, women should be passive to men's desires and needs, would be destined to a single social place - the home - and motherhood, not being able to perform other social functions. In this paper we analyze the problem of HIV infection in women, using the testimony of one of the documentary "Positives" participants. It is necessary to demonstrate the hypothesis that women identified to the mentioned ideal of femininity can not negotiate with their partner the use of the condom in sexual relations, since while submissive to the other person's desire, they do not place themselves as subjects of their own's.*

**Keywords:** HIV, Psychoanalysis, Femininity, Ideal, Women.

## Referências

- ASSOUN, P.-L. *Freud e a mulher*. Rio de Janeiro: Zahar, 1993.
- BIRMAN, J. *Gramáticas do erotismo: a feminilidade e as suas formas de subjetivação em psicanálise*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.
- BRASIL. Ministério da Saúde. Secretaria de Políticas Públicas. Coordenação Nacional de DST e AIDS. *Boletim Epidemiológico da AIDS*, 2016.
- CECCARELLI, P. R. Psicanálise, sexo e gênero: algumas reflexões. In: RIAL, C. PEDRO, J.; ARENDE, S. (Orgs.). *Diversidades: dimensões de gênero e sexualidade*. Florianópolis: Mulheres, 2010, p. 269-285.
- CECCARELLI, P. R. Reflexões sobre a sexualidade masculina. *Reverso*, Belo Horizonte, v. 35, n. 66, p. 83-92, dez. 2013. Publicação semestral do Círculo Psicanalítico de Minas Gerais.
- FREUD, S. Algumas consequências psíquicas da distinção anatômica entre os sexos (1925). In: \_\_\_\_\_. *O ego e o id e outros trabalhos* (1923-1925). Direção-geral da tradução de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996. p. 277-286. (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, 19).
- FREUD, S. Fragmento da análise de um caso de histeria (1905 [1901]). In: \_\_\_\_\_. *Um caso de histeria, três ensaios sobre a teoria da sexualidade e outros trabalhos* (1901-1905). Direção-geral da tradução de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996. p. 19-116. (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, 7).
- FREUD, S. Novas conferências introdutórias sobre psicanálise (1933). In: \_\_\_\_\_. *Novas conferências introdutórias sobre psicanálise e outros trabalhos* (1932-1936). Direção-geral da tradução de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996. p. 17-177. (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, 22).
- FREUD, S. Sexualidade feminina (1931). In: \_\_\_\_\_. *O futuro de uma ilusão, o mal-estar na civilização e outros trabalhos* (1927-1931). Direção-geral da tradução de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996. p. 233-251. (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, 21).
- FREUD, S. Três ensaios sobre a teoria da sexualidade (1905). In: \_\_\_\_\_. *Um caso de histeria, três ensaios sobre a teoria da sexualidade e outros trabalhos* (1901-1905). Direção-geral da tradução de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996. p. 128-229. (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, 7).
- GUIMARÃES, C. D. Mulheres, homens e AIDS: o visível e o invisível. In: BASTOS, C.; GALVÃO, J.; PARKER, R. et al. (Org.). *A AIDS no Brasil*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará; ABIA; IMS/UERJ, 1994, p. 217-230.
- KEHL, M. R. *Deslocamentos do feminino*. 2. ed. Rio de Janeiro: Imago, 2008.
- MCDUGALL, J. *As múltiplas faces de Eros: uma exploração psicanalítica da sexualidade humana*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- MCDUGALL, J. Teoria sexual e psicanálise. In: CECCARELLI, P. R. et al. *Diferenças sexuais*. São Paulo: Escuta, 1999. p. 11-25.
- NERI, R. *A psicanálise e o feminino: um horizonte da modernidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.
- NUNES, M. S. *O corpo do diabo entre a cruz e a caldeirinha: um estudo sobre a mulher, o masoquismo e a feminilidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.
- PARKER, R.; GALVÃO, J. *Quebrando o silêncio: mulheres e AIDS no Brasil*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará; ABIA; IMS/UERJ, 1996.
- POLISTCHUCK, L. *Mudanças na vida sexual após o sorodiagnóstico para o HIV/AIDS: uma comparação entre homens e mulheres*. 2010. 96 f. Dissertação (Mestrado em saúde pública). Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010.
- ROUSSEAU, J. J. *Emílio ou da educação* (1762). São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1973.
- SAMPAIO, R. *Do universal ao particular: uma discussão sobre o masculino na psicanálise*. 2010. 198 f. Tese (Doutorado em psicologia). Departamento de Psicologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2010.

Recebido em: 16/11/2017

Aprovado em: 06/04/2018

### Sobre os autores

#### Ana Cleide Guedes Moreira

Graduada em psicologia pela Universidade Federal do Pará (UFPA, 1982). Mestre (1992) e doutora (2000) em psicologia clínica na PUC São Paulo. Pós-Doutora em psicologia clínica na Universidade Paris 7. Professora Associada 4, aposentada, da Pós-Graduação em psicologia, mestrado e doutorado na UFPA. Psicanalista e fundadora do Círculo Psicanalítico do Pará. Diretora Laboratório de Psicanálise e Psicopatologia Fundamental. Membro fundador da Associação Universitária de Pesquisa em Psicopatologia Fundamental. Pesquisadora do Grupo de Estudos e Pesquisas Eneida de Moraes sobre Mulher e Relações de Gênero. Membro do Grupo de Trabalho da ANPEPP Psicopatologia e Psicanálise. Pesquisadora visitante do Laboratório Interdisciplinar de Pesquisa e Intervenção Social PUC-Rio/Universidade Veiga de Almeida. Chercheur associé à l'Université Paris 7 Denis-Diderot. Membro da Réseau Internacional de Psychopathologie Transculturelle. Docente e tutora do Programa de Atenção ao Paciente Crítico, Residência Multiprofissional, UFPA-EBSERH.

#### Milla Maria de Carvalho Dias Vieira

Psicóloga clínica. Graduada em Psicologia pela Universidade Federal do Pará (UFPA, 2014). Mestre em Psicologia pela UFPA (2017) na linha de Psicanálise Teoria e Clínica. Realiza formação em psicanálise pelo Círculo Psicanalítico do Pará. Participante do Laboratório de Psicopatologia.

#### Paulo Roberto Ceccarelli

Psicólogo. Psicanalista. Doutor em psicopatologia fundamental e psicanálise pela Universidade de Paris 7 - Diderot. Pós-doutor pela Universidade de Paris 7. Coordenador do Instituto Mineiro de Sexualidade (IMSEX <www.imsex.com.br>). Diretor científico do Centro de Atenção à Saúde Mental (CESAME <www.cesamebh.com.br>). Membro da Société de Psychanalyse Freudienne - Paris, França.

Membro da Associação Universitária de Pesquisa em psicopatologia fundamental. Pesquisador do CNPq. Professor Adjunto IV da PUC Minas. Professor e orientador de pesquisas do mestrado de Promoção de Saúde e Prevenção da Violência/MP, da Faculdade de Medicina da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Professor e orientador de pesquisas na pós-graduação em psicologia da Universidade Federal do Pará (UFPA). Sócio do Círculo Psicanalítico de Minas Gerais (CPMG). Sócio fundador do Círculo Psicanalítico do Pará (CPPA).

### Endereço para correspondência

#### Ana Cleide Guedes Moreira

E-mail: <acleide@uol.com.br>

#### Milla Maria de Carvalho Dias Vieira

E-mail: <milla\_Mluz@hotmail.com>

#### Paulo Roberto Ceccarelli

E-mail: <paulorcbh@mac.com>



# *Shakespeare – A tragédia de Coriolano*

## *Uma interpretação psicanalítica*

### *a partir Robert Stoller, Judith Butler*

### *e do filme de Ralph Fiennes*

*Shakespeare – The tragedy of Coriolanus*  
*A psychoanalytical interpretation*  
*after Robert Stoller, Judith Butler*  
*and Ralph Fiennes's film*

---

**Anchyses Jobim Lopes**

#### **Resumo**

Um estudo psicanalítico de *Coriolano*, tragédia de Shakespeare baseada na biografia de Plutarco sobre o herói/vilão romano, filmada e adaptada para a época atual nas guerras civis da ex-Jugoslávia por Ralph Fiennes. Exemplo das virtudes exaltadas em uma sociedade patriarcal: falocentrismo, guerra, violência e ação compulsiva, em vez de interioridade e introspecção, principal preocupação do comportamento com sexo/gênero, não com ética/moralidade. Relação destrutiva, simbiótica e ambivalente mãe/filho. Correlação entre melancolia de gênero, supereu sádico e violência.

**Palavras-chave:** Shakespeare e psicanálise, Sexo e gênero contra ética e moralidade, Falocentrismo, Violência, Melancolia de gênero, Supereu sádico.

*Lutar contra os desejos é difícil,*  
*pois o que exige compra da alma.*  
Heráclito, fr. 85, citado por Plutarco  
em *Vida de Coriolano*, 22.

#### **Introdução: uma das essências da arte poética é a ambiguidade**

A poesia, nela incluindo a maior parte da leitura literária em prosa e o teatro, é ambígua. O texto possui múltiplas leituras que, consciente ou inconscientemente, criam teias associativas no leitor. Completando e interpretando a seu modo e com sua história, cada leitor torna-se um poeta, cada época reflete a seu modo suas questões, cada diretor de teatro produz uma peça diferente. Shakespeare

é a essência do poeta. Sua obra é plena de personagens com múltiplas motivações, que parecem ter fugido ao controle do seu criador, de cenas em aberto porque foram criadas pela sobredeterminação do inconsciente do poeta, revelando a pluridimensionalidade da natureza humana. Poucos tiveram tanto acesso ao inconsciente antes de Freud. E não por menos, entre os poetas que tiveram relevância para o fundador da psicanálise, o bardo só perde para Goethe. Desde então

Shakespeare sempre manteve o interesse entre muitos dos psicanalistas que escreveram sobre a arte. E o oposto, mais do que na obra de outros autores, parece ter sido na de Shakespeare que o uso da psicanálise mais enriqueceu a crítica literária.

Ao pesquisarmos os artigos e livros de Robert Stoller, por motivos que em princípio nada tinham com a arte, foi com surpresa que descobrimos um artigo sobre a peça *Coriolano*, de Shakespeare. Seu único texto sobre uma obra de arte. O que talvez o tenha impedido de ser incluído em um livro, como mais tarde foram quase todos os artigos de Stoller. Artigo que possui um papel relevante na gênese da obra do psiquiatra e psicanalista americano. Texto pouco extenso, motivou uma pesquisa maior sobre outras interpretações da peça e das motivações de seu protagonista. E qual seria a importância de uma peça escrita há mais de quatrocentos anos para tentar compreender graves questões atuais?

### **Coriolano: Plutarco, Shakespeare e Fiennes**

*Coriolano* é uma tragédia de Shakespeare. A última escrita pelo bardo e muito menos popular que *Hamlet* ou *Rei Lear*. A fonte histórica do dramaturgo foi principalmente *Vidas paralelas*, de Plutarco, embora também possa ter obtido informações dos historiadores mais antigos Tito Lívio e Dionísio de Helicarnasso. Nas *Vidas paralelas* Plutarco pareou a biografia de Coriolano com a de Alcibiades, o famoso estadista ateniense tão importante na vida de Sócrates e muito mencionado por Platão. Ambos e suas imagens: carismáticas, talentosas, autoconfiantes, que se voltam contra seus mentores e suas cidades.

Caio Márcio Coriolano (em latim: Gaius Marcius ou Caius Martius Coriolanus) foi um general do início da República Romana. Sua história se passa no século V a.C. No tempo em que Roma era uma cidade-estado pouco maior que suas vizinhas, dividida pela tensão entre patrícios e plebeus. Caio Márcio recebeu seu cognome toponímico, “Coriola-

no”, por causa do excepcional valor demonstrado no cerco romano à cidade volsca de Corioles.

Da tragédia de Shakespeare, foi lançado em 2011 um filme dirigido e estreado por Ralph Fiennes (WIKIPEDIA, 2011). Ambientado ao final do século XX ou início do XXI, foi inteiramente filmado e teve sua primeira estreia na Sérvia. Pelas informações constantes no documentário incluso entre os extras que acompanham o filme, descobrimos que Fiennes (2011) escolheu a Sérvia pelo histórico recente de guerras civis da antiga Jugoslávia. O diretor selecionou até mesmo bairros de classe média e baixa da capital sérvia e de uma cidade próxima, porque ainda mostravam as marcas autênticas de confrontos violentos e de bombardeios. Soldados do exército sérvio, na vida real, protagonizaram como parte do elenco e dos figurantes. As roupas dos combatentes volscos foram inspiradas nas vestes dos vários grupos de milícias paramilitares que se confrontaram nas guerras civis da ex-Jugoslávia. Pseudouniformes confeccionados com pedaços retirados dos vários uniformes dos exércitos que se digladiavam: eslovenos, sérvios, croatas, bósnios cristãos ou mulçumanos. A figurinista responsável relata que se baseou nas imagens de televisão que ela mesma via. Imagens que os ex-iugoslavos assistiram por uma década.

A violência permeia o filme do começo ao fim. Mas a própria peça é acusada de ser a mais barulhenta de Shakespeare. Mesmo no teatro os combates são encenados no palco, não apenas o relato de lutas realizadas fora da cena e trazidos por personagens. No documentário é mencionado que o propósito foi aproximar-se da brutalidade física de filmes como *Rambo* ou *O exterminador do futuro*. Mas no caso de *Coriolano*, tanto na peça de Shakespeare quanto na versão do filme de Fiennes, a violência nem sempre é predominantemente física.

*Coriolano* – a peça ou o personagem – cria pouca ou nenhuma empatia com o es-

pectador. Fiennes (2011) descreve que “[...] Shakespeare te apresenta um homem e desafia a plateia a resistir a ele”. E sobre o enredo. Fiennes ainda completa que “[...] sua força narrativa é como uma espada”. Há pouco com o que se possa empatizar com o protagonista. Coriolano é orgulhoso, seco, brutal, intransigente, maniqueísta e despreza o que julga inferior. Embora o ator Fiennes mantenha sua interpretação do personagem Coriolano o mais seca possível – um homem que quase não expressa afetos e o tempo todo mantém um semblante altivo e desafiador – isso forma um paradoxo com seu excesso de energia e velocidade quando em guerra. Pródigo em lutas corpo a corpo, é fácil intuir que, por detrás de sua máscara, qualquer ação violenta lhe dá muito prazer. E desde o início o bardo dá a perceber ao espectador que alguma grande dor se esconde por detrás da couraça.

Além de Ralph Fiennes no papel de Coriolano, destaca-se a ultrapremiada atriz e ativista política Vanessa Redgrave no papel de Volúmnia, sua mãe, viúva desde quando todos se lembrem, Brian Cox interpretando Menêmio, quase um simpático e duvidoso lobista contemporâneo no senado romano, mas sinceramente ligado a Coriolano e sua família e Gerard Butler como Aufídio.

### **Coriolano:**

#### **enredo da peça**

Roma está assolada pela fome os plebeus estão em revolta. Os patrícios não os deixam ter acesso aos silos onde os cereais estão estocados. Uma multidão dirige-se para linchar o mais odiado dos patrícios: Caio Márcio. Em sua direção os plebeus encontram o patrício Menênio, que já ultrapassou a meia-idade e tem grande experiência política. O acompanha Caio Márcio, que perdera o pai tão precocemente que dele nada lembra, e Menênio é uma espécie de pai adotivo. E tenta acalmar a multidão. Mas Márcio despreza os plebeus. Não são merecedores dos grãos por não prestarem serviço militar. Os

tribunos, defensores eleitos pela plebe, fazem várias acusações a Márcio.

Mas Roma possui outros problemas além da fome dos plebeus. O exército dos volscos, comandado pelo general Aufídio, avança para Roma. Márcio é designado para acompanhar o Comínio, cônsul e comandante das tropas romanas. Enquanto Roma aguarda notícias do campo de batalha, Volúmnia, mãe de Márcio, jacta-se diante de sua esposa Virgília, das proezas militares do filho. Volúmnia também aponta que seu neto, o outro Márcio, apenas uma criança, já demonstra possuir as qualidades marciais do pai.

Os soldados de Comínio enfrentam as tropas de Aufídio, e Márcio lidera uma investida à cidade volscas de Corioles. Inicialmente malsucedido, o cerco torna-se vitorioso quando Márcio rompe os portões da cidade permitindo que os romanos a conquistem. Embora exausto, Márcio reúne-se aos soldados de Comínio. Sua fúria é decisiva para reverter uma batalha que parecia perdida. Márcio termina combatendo Aufídio corpo a corpo. Os próprios soldados volscos temem uma derrota maior, e eles próprios retiram seu líder da luta. Por sua conquista de Corioles, Márcio ganha o cognome honorífico: Coriolano. Tradição mantida até o final do império, em que os vencedores eram investidos com o nome da cidade ou nação conquistada. Enquanto isso, Aufídio jura vingança.

Márcio retorna a Roma: triunfante. Os tribunos ficam horrorizados com a ideia de que Márcio será promovido. Seu medo torna-se realidade. O Senado o eleva à magistratura máxima. Coriolano torna-se cônsul. Roma é governada por dois deles anualmente eleitos. Mas, para efetivar seu novo cargo, Coriolano ainda tem de se dirigir aos tribunos e aos plebeus e depois à reunião deles no mercado para lhes pedir voto. No início de sua fala, agora parece ter até mesmo o apoio dos plebeus. À medida que os tribunos os questionam, Coriolano, além de se sentir afrontado, passa a se dirigir a todos de modo cada vez mais agressivo e injurioso. Apesar dos conse-

lhos de Volúmnia para que moderasse suas palavras, tivesse um discurso maleável e político, Coriolano é inflexível. Tem um acesso de fúria verbal contra os plebeus e seus tribunos, que terminam por declará-lo um traidor. Coriolano é destituído e banido de Roma para sempre.

Os tribunos não escondem a satisfação em ver seu inimigo ir embora. Mas só até saberem que Roma encontra-se novamente ameaçada por um exército volusco, agora comandado por Coriolano. Aufídio não só aceitou que Coriolano integrasse seu exército, mas declarou-se seu grande admirador e até mesmo cedeu-lhe o comando. Roma não possui outra opção a não ser pedir clemência a seu antigo salvador e hoje certamente seu destruidor. Com essa missão, primeiro enviam Comínio, depois Menêmio. As palavras de qualquer um dos dois conseguem ter algum efeito sobre Coriolano. No filme Menêmio suicida-se em seu retorno a Roma. Por fim, os romanos enviam o pequeno Márcio, Virgínia, Volúmnia e Valéria: seu filho, sua mulher, sua mãe e uma amiga delas, prezada pela virgindade, para pedirem clemência. Só as palavras de Volúmnia têm efeito sobre Coriolano. Em sua longa fala, uma das mais poderosas de todo teatro, Volúmnia implora, bajula, lisonjeia, ameaça, infantiliza, culpabiliza e, então, usa sua derradeira arma: afasta-se com uma ameaça de suicídio. Coriolano desmorona, chora e cede. Tanto ele e Volúmnia sabem que Aufídio e os volscos não o perdoarão.

Depois que todos os enviados retornam aliviados a Roma, a paz é assinada, e Volúmnia, aclamada. Proclama um senador: “Vejam nossa padroeira, a vida de Roma!” (SHAKESPEARE, 2008, p. 349, tradução nossa). Mas Aufídio acusa Coriolano de traidor e pessoalmente o mata. Atingido em seguida, atingido pela dor, Aufídio exalta a nobreza de Coriolano e ordena que seja enterrado com todas as honras militares. Ajuda a carregar o corpo, e a peça termina com a música de uma marcha fúnebre.

### **Volúmnia e Coriolano: interpretações do artigo de Stoller e mais algumas outras**

Nas peças de Shakespeare os famosos personagens trágicos, e mesmo muitos dos cômicos, são multifacetados: Hamlet, Lear, Otelo, Shylock, Próspero, Rosalinda, Pórcia, Catarina, entre muitos outros. Um dos talentos do bardo consiste no desdobramento, ao longo da ação, de comportamentos dúbios, conflitantes e imprevisíveis. Tratados e incontáveis livros foram escritos, cada qual com diferentes interpretações dos motivos e das paixões que movem as principais personagens de Shakespeare. Coriolano é o oposto.

Stoller (1966) expõe como o comportamento do general romano é rígido e monótono. Mesmo a reviravolta de sua traição é quase uma consequência inexoravelmente lógica de suas ideias sobre sua posição social, sobre seu valor militar e de desprezo pela flexibilidade da política. A personalidade de homens como Coriolano é pobre.

Inibições estereotipadas, formações reativas, e o cheiro da morte reduzem a sua humanidade a uma característica bidimensional (STOLLER, 1966, p. 263, tradução nossa).

Não é um defeito de Shakespeare. Ao contrário, o bardo criou um personagem bem diferente dos anteriores. Não ocorre o desdobramento de uma personalidade, apenas sua quebra, como se quebra um bastão.

Acima relatamos como Fiennes descreveu que a força narrativa da peça é como uma espada que Shakespeare dá a Coriolano para desafiar a plateia. Forma e conteúdo se completam. Stoller (1966) salienta que a peça toda gira em torno de falos e castrações.

As referências a: espadas, pontas, lanças, bastões, dardos, Marte, comando, batidas, ira, ódio, duro, avanço, perfurar, luta, estão além do que pode ser contabilizado. Sentimos uma enorme rigidez social, a dureza muscular e psicológica desse homem, que não consegue



ajudar a si mesmo, contrapenetrar todos que encontra com suas palavras ou armas (STOLLER, 1966, p. 264, tradução nossa).

Quase todas as ações e falas do personagem Coriolano também versam sobre falos e castrações, desde as mais precoces: medo da perda do amor dos pais, angústia de separação, trauma do nascimento e morte. Dificilmente a equação simbólica mãe/lar/cidade/pátria foi tanto explicitada e esmiuçada. Diretores de teatro e o do filme retratam o próprio personagem como um falo: com a cabeça calva e nua semicoberta de sangue escorrendo após a luta. A conquista de uma cidade como o estupro de uma virgem. Mas o excesso de discursos, condutas e símbolos fálicos naturalmente revelam a supercompensação pelo justo contrário. Quando é necessário que, por uma espécie de tradição ou ritual, Coriolano exiba suas cicatrizes de guerra diante da assembleia dos plebeus, a fim de que ratifiquem sua eleição a cônsul pelo senado, repetida e violentamente recusa. Rebaixar-se e mostrar as cicatrizes são não para ele um ritual político ou símbolo, mas uma *performance* que atualizaria seu medo concreto de castração. Volúmnia tenta convencer o filho da necessidade de simular humildade para ganhar os votos da plebe, a ser mais político, flexível, até mesmo falso. Sua resposta para Volúmnia, um dos trechos da peça selecionados por Stoller, é reveladora de todos os seus medos, um catálogo de imagens da castração:

É necessário.  
Adeus meus sentimentos. Que o espírito  
De uma puta me tenha! A minha voz  
Guerreira, que rufava, vire flauta  
Fina de eunuco, ou voz de virgem que embala  
O sono do neném! Risos de crápula  
Acampem no meu rosto, enquanto o pranto  
Do colegial estilhaça o cristal!  
Destes meus olhos! Língua de mendigo  
Me mexa os lábios! Joelhos amados,  
Que só dobram para montar, imitem

Quem recebeu a esmola! Eu não posso,  
Senão deixo de honrar minha verdade  
E com meu corpo ensino à minha mente  
A ser sempre vil.  
(SHAKESPEARE, 1995, p. 199-201).

A submissão às necessidades e aos compromissos necessários à política é comparada à prostituição. O feminino é associado diretamente à castração, mas também à promiscuidade e à subserviência e – quatro vezes – ao infantil: puta, voz fina, eunuco, bebê, choro, menino, mendigo. E com uma inversão final, um paradoxo às ideias, tanto da Antiguidade como da Renascença. Não é a mente que deve comandar o corpo, mas o contrário. Se Coriolano representar o papel de um político subserviente à plebe, que também despreza e a associa ao inferior e ao feminino, ele próprio se feminizaria. Como menciona Stoller, a masculinidade do personagem é frágil a ponto de mostrar-se “[...] despedido de toda a armadura de sua defesa supercompensatória” (STOLLER, 1966, p. 268). Além do fato da fala de sua ultracasta mãe evocar o comportamento de uma prostituta. Dispensa-se aqui a interpretação edípica freudiana de praxe.

A crítica literária, que absorveu tanto Freud como os estudos de gênero mais recentes, faz seu diagnóstico:

Sua depreciação entre distinguir entre mulheres sexualmente corruptas e mulheres sexualmente puras, mistura as categorias morais de tal modo que revela ser sua preocupação principal com sexo/gênero, não com ética/moralidade (LEHNHOF, 2013, p. 355).

### **Coriolano está completo para se tornar um traidor**

Um dos fatos curiosos sobre Coriolano é que em nenhuma outra tragédia de Shakespeare somos informados tanto sobre a infância de seu protagonista (LEHNHOF, 2013, p. 358). A começar pela ironia criada por Plutarco que, por razões desconhecidas, pegou o nome

Volúmnia, que em Dioniso de Helicarnasso é o nome da esposa de Coriolano, e colocou-o em sua mãe. Shakespeare certamente apreciou o jogo de palavras com o inglês *voluminous*: volumosa, vultosa, hoje mais popularmente ‘espaçosa’. Não por menos a primeira e mais importante das falas de Volúmnia sobre as expectativas com as quais criou seu filho, inicia-se por uma freudiana confusão edípica:

[...] Se meu filho fosse meu marido, eu acharia mais fácil alegrar-me com sua ausência que lhe trouxesse honra do que nos abraços de seu leito, onde mais amor ele demonstraria. Quando ele ainda tinha o corpo delicado e era o único filho do meu ventre [...] levando em consideração como a honra seria desejável [...], tive prazer em deixá-lo buscar perigo onde era provável que encontrasse fama. Mandei-o para uma guerra cruel, de onde voltou com a fronte coroadada de louros. [...] não saltei mais de alegria de que tinha um filho macho do que na primeira vez que ouvi que se provara um homem. [...] tivesse eu uma dúzia de filhos, e amando a todos igualmente, nenhum menos querido que o seu e o meu Márcio, queria antes que morressem onze nobremente pela pátria do que um na volúpia do conforto fugisse à ação (SHAKESPEARE, 1995, p. 73).

A imagem fálica da cabeça desnuda de Coriolano coberta de sangue, repetida no teatro e no filme de Fiennes, tem sua inspiração na continuação do discurso acima de sua mãe, que passa da prosa ao verso, aumentando a intensidade dramática, o que criará uma imagem icônica para o teatro, e muito mais para o filme.

Proclama Volúmnia:

[...] A testa em sangue  
Com a mão armada limpa, indo em frente  
Como quem na colheita é obrigado  
A ceifar tudo ou perder o salário.  
[...] Ela cai melhor num homem  
Que o ouro de um troféu. O seio de Hécuba

Amamentado Heitor não foi tão belo  
Quanto a testa de Heitor a cuspir sangue  
[...]  
Ele há de levar Aufídio ao chão  
E pisar-lhe o pescoço.  
(SHAKESPEARE, 1995, p. 75).

Uma vez que Plutarco deslocou o nome Volúmnia da esposa para a mãe de Coriolano, nomeou a primeira de Virgília, nome que ressoa, tanto em inglês como em português, com virgem. De fato, o relacionamento entre Coriolano e Virgília na peça é protocolar. Poucos diálogos de poucas linhas são trocados entre os dois. Fiel ao nome, Virgília parece nunca ter de fato sido penetrada por alguma grande paixão. Em uma sociedade patriarcal dirigida por uma aristocracia, Virgília cumpre restrita ao lar seu papel de esposa e mãe. Ao contrário de sua sogra, que já na peça, e muito mais no filme de Fiennes, mostra ter influência política. Volúmnia trata os homens no poder como iguais, ou quase.

Tudo leva a crer que Coriolano foi o único fruto de uma união sem amor. Jamais há referência ao seu pai. Perpassa a peça e o filme a imagem de uma mãe que, virgem, teria gerado seu filho. Mesmo sem tal interpretação, Volúmnia é encarnação da mãe freudiana, para qual o filho é seu falo. Quando volta da conquista de Corioles, ela se refere ao filho como “meu menino Márcio se aproxima” (SHAKESPEARE, 1995, p. 117). E o significante ‘menino’ terá função crucial ao fim da peça. Enquanto Plutarco escreve que o erro de Volúmnia foi a tolerância excessiva, Shakespeare mistura esse defeito com uma espécie de medo da ternura. Em sociedades patriarcais aristocráticas, como a de Roma antiga, e à semelhança da nobreza inglesa da época de Shakespeare, os meninos na primeira infância são cuidados por servas e babás que os enchem de mimos. E quando chegam à segunda metade do período de latência são atirados ao mundo dos homens numa espécie de desmame psíquico violento. Tal como fez Volúmnia atirando Coriolano,

que ainda tinha um “corpo delicado”, para uma “guerra cruel” a fim de “ganhar fama ou morrer” (PARKER, 2008, p. 49).

Shakespeare, que Freud considerava um dos maiores psicólogos entre os que lhe antecederam, cria um personagem cuja aparente soberba e orgulho, que à primeira vista parecem ser fruto de uma personalidade narcísica, são em realidade seu justo contrário. Faltaram-lhe o afeto e o cuidado que fortalecessem identificações amorosas e um eu seguro. Sua couraça defensiva esconde um ser ao qual faltou libido suficiente para amar a si mesmo. E seus objetos internos estão ainda tão dissociados nos restos da fase esquizo-paranoide. Por isso é incapaz de empatizar, aceitar os defeitos e as falhas alheias e parcialmente moldar-se ao desejo dos outros.

Angústias de separação e castração lhe são tão intensas que, através de hiperatividade e violência, as nega por completo. É um personagem monocromático, sem interior que, ao contrário das outras peças de Shakespeare, quase nada dialoga com si mesmo. Há poucos e curtos solilóquios na peça; em nenhum o protagonista questiona suas motivações. Coriolano não reflete, apenas reage mecanicamente aos estímulos externos. Paciente perfeito para um rato na caixa de Skinner. Por algum tempo pode até se passar por um vencedor e influenciar outros como ele.

Coriolano possui algumas grandes qualidades: coragem, dinamismo, honestidade, dedicação sincera a uma causa. Mas são enegrecidas por sua percepção esquizo-paranoide da realidade. É maniqueísta: todos os patrícios são ótimos, e os plebeus, um lixo; romanos são uma raça superior para conquistar o mundo, e os volscos nem gente são, ou tudo é o justo contrário.

Ao passar para o lado dos volscos, seus ex-inimigos, Coriolano demonstra ser um comandante muito mais eficiente que Aufídio. E os soldados passam a idolatrá-lo. No filme têm a cabeça raspada, para fisicamente se parecerem com seu novo general, o que começa a gerar a inveja de Aufídio.

Quando o exército dos volscos retorna destruindo tudo pela frente, os romanos entram em pânico. Até os opositores políticos de Coriolano percebem que o subestimaram. Só lhes resta implorar pela paz. Depois que as tentativas para aplacar Coriolano, feitas por Comínio, seu ex-comandante em chefe e colega cônsul, e por Menênio, que até o momento nutria por ele um amor paternal retribuído, só resta a Roma a derradeira arma. Volúmnia, acompanhada de Virgília e Valéria, uma amiga de ambas, e do pequeno Márcio, dirigem-se ao acampamento dos volscos para suplicar a Coriolano. Há em várias outras peças shakespearianas mulheres que agem como as derradeiras salvadoras ou destruidoras, como as reais protagonistas da ação. Rosalinda de *Como quiseres*, Pórcia de *O mercador de Veneza*, e Lady Macbeth são as mais conhecidas.

Na longa cena entre Coriolano, confrontado com três mulheres e uma criança, Volúmnia é quase a protagonista exclusiva. Suas falas são extensíssimas, nunca monótonas. Sob a direção de Fiennes o confronto entre mãe e filho dura mais de doze minutos. Sua piedade filial faz com que Coriolano se ajoelhe diante da mãe. Mas ela o faz se levantar e ela mesma se ajoelha. Atitude que é repetida e acompanhada pelas outras mulheres e por seu filho ao longo da cena. Súplicas por Roma são feitas em tom crescente. São tantas que qualquer seleção do texto seria arbitrária. Escolhemos trecho a seguir de uma das declamações de Volúmnia, muito extensa para ser citada inteiramente, em que no filme Vanessa Redgrave, num tom de voz cada vez mais alto e duro, vai da humildade à ameaça:

Se ficássemos mudas e em silêncio,  
Nossos corpos e vestes mostrariam  
Como vivemos desde teu exílio.  
Reflete como somos infelizes,  
Mais de que todos os seres: só de rever-te  
Que devia fazer com que estes olhos  
Se enchessem de alegria, os corações

Vibrassem consolados, ao contrário  
Nos impele a chorar, cheios de medo,  
Fazendo a mãe, a esposa e o filho verem  
Filho, marido e pai estraçalhando  
As entranhas da pátria [...]  
A ti como estrangeiro renegado, [...]  
Em triunfo, carregando a glória e a palma  
Por teres derramado bravamente  
O sangue de tua esposa e filho.  
Quanto a mim, não pretendo estar à espera  
Do destino até que ele se decida [...]  
Não marcharás para assaltar a pátria  
– Juro que não o farás – senão pisando  
Sobre o ventre materno que te trouxe [...]  
(SHAKESPEARE, 1995, p. 287-289).

A correlação mãe/cidade/pátria é estendida por três gerações, acentuada por uma inversão destas até atingir a própria função da maternidade: das entranhas da pátria ao ventre materno. Volúmnia infantiliza, culpabiliza e manipula a ambivalência universal de todas as relações de primeiro grau, descrita por Freud. Ambivalência muito maior no caso do Coriolano, por lhe ter imposto sempre e demais seu desejo fálico. E de modo quase obsceno para quem declamou antes “se meu filho fosse meu marido”, Shakespeare, com a palavra ‘útero’ criou uma imagem mais chocante que a de seu colega e antecessor Êsquilo na *Oréstia*, quando Clitmenestra expõe a seu filho Orestes os seios e indaga se ele terá coragem de apunhalá-los. Volúmnia instiga Coriolano se terá coragem de pela morte violentá-la.

Ao final de dezenas de outras linhas em verso declamadas, Volúmnia lança na frente de todos, em voz alta e em tom de fúria:

[...]  
Este é o fim. Vamos para casa, em Roma,  
Para morrer entre amigos [...]  
Era uma volscia a mãe deste sujeito;  
Sua mulher está em Corioles  
E a semelhança do menino é por acaso.  
*Ele segura a mão dela, em silêncio*  
Ó mãe, mãe!

O que fizeste? Veja como os céus se abrem,  
Os deuses olham para baixo, esta cena não  
natural,  
E riem dela. [...]  
(SHAKESPEARE, 2008, p. 343, tradução nossa,  
itálicos do autor com indicações teatrais).

Volúmnia renega-lhe a maternidade, a fidelidade conjugal e a paternidade. Ao mesmo tempo lhe denuncia o contrário, que Coriolano acusa sua mãe e esposa de prostitutas e seu filho de bastardo. O xingamento mais universal em todos os idiomas, em uma torção simultânea de todos os significantes. Claro que Coriolano desaba. E até Aufídio, que no momento concorda com as exigências de Volúmnia e de Roma.

Massela a morte de Coriolano. Aufídio ambiciona recuperar seu comando. Não há como justificar aos volscos, diante da vitória certa, terem cedido a uma paz sem nenhum ganho. Como assinala Stoller (1966, p. 272),

“[...] o desenrolar do drama fecha o caminho para um refúgio, com o clímax não há escapatória”.

Desde o início da peça ou Volúmnia ou Coriolano deveriam morrer.

A questão era requintadamente balanceada, mas estava decisivamente determinada. Confrontaram-se, *ambos bem atentos que a única escolha era matar ou morrer*. Volúmnia nunca teve dúvidas de que sempre esteve pronta para tal decisão. Ela lhe diz que não pode matá-la (Roma). Ela não possui qualquer dúvida o que Aufídio fará a seu filho. Coriolano sabe que sua escolha significa a vida dela ou a dele (STOLLER, 1966, p. 272, tradução nossa, itálico do autor).

Até o quinto e derradeiro ato, o espectador poderia pensar que estava assistindo a uma versão seiscentista de *Rambo* ou de *O exterminador do futuro*. Descobre que estava, desde o início da peça, no centro de um conflito edípico mais intenso e devastador que o

de Hamlet e Gertrudes, sua mãe. E *Hamlet* está nomeada por Freud, nas cartas a Fliess, juntamente com Édipo Rei de Sófocles, como momento da descoberta freudiana do complexo. Do confronto com Volúmnia ao assassinato por Aufídio é um passo.

A última de todas as cenas é a destruição de um homem cuja identidade era a imagem sem substância das fantasias fálicas de sua mãe (STOLLER, 1966, p. 271, tradução nossa).

### **Violência e sadismo em Coriolano: Stoller**

#### **e um de seus relatos de caso**

Intriga por que Stoller escreveu seu único artigo conhecido sobre arte tendo escolhido *Coriolano*. Contudo, olhado mais de perto, o texto se encaixa no desenvolvimento de suas ideias e de sua obra psicanalítica. Stoller sempre foi pródigo na publicação de artigos. No início de seu primeiro livro, *Sexo e gênero (I) – O desenvolvimento da masculinidade e feminilidade*<sup>1</sup> (*Sex and gender (I) - The development of masculinity and femininity*), de 1968, há uma lista de oito artigos publicados entre 1962 e 1968 que formam o núcleo do livro. No ano 1966, o mesmo da publicação de *Tragédia shakespereana: Coriolano*, há a publicação do artigo *A contribuição da mãe para o comportamento travéstico infantil* (*The mother's contribution to infantile travestic behaviour*), que formará o capítulo 9 de *Sexo e gênero (I): A contribuição da mãe para o transexualismo da infância de meninos* (*The mother's contribution to boyhood transsexualism*).

O psiquiatra e psicanalista, professor em ambas as áreas, ficou conhecido por seu desbravamento nas áreas da sexualidade humana, principalmente na transexualidade e na perversão, nas quais iniciou por uma visão bem patologizante indo em direção ao extremo oposto. Por anos participou de terapias

infantis para conversão da identidade de gênero. Seus escritos são pródigos em relatos clínicos. Sua escuta psicanalítica e o dom para rever suas crenças e propor novas ideias foi notável. Mais uma década depois da morte do americano, Jean Laplanche expressou qualificando seu legado de as

[...] infinitas variações muito tentadoras do pensamento de Stoller, pensador não convencional e muito interessante, mesmo que se contradiga muitas vezes (LAPLANCHE, 2015, p. 158).

Stoller acompanhou de perto crianças pequenas e suas famílias. Além de ter tido uma formação tradicional enfatizando o complexo de Édipo, Stoller, em seu primeiro livro menciona várias publicações de René Spitz e Donald Winnicott, que se dedicaram a clínica e a pesquisa psicanalítica de bebês e crianças pequenas. Ao mesmo tempo que Stoller descreveu Volúmnia, desde o bardo reconhecidamente uma mãe muito pouco saudável, descreveu mães de transexuais como bem mais benéficas, embora possíveis formadoras de núcleos de identidade de gênero opostos ao biológico. À contraposição de um tipo como Coriolano, confrontou-se com a percepção que crianças com características transexuais talvez fossem potencialmente muito mais saudáveis.

Stoller foi abandonando suas opiniões e práticas iniciais patologizantes, chegando ao seu exato oposto: a despatologização das homossexualidades, transexualidades e grande parte das perversões. Não apenas na clínica e nos escritos, mas numa intensa e bem-sucedida participação política dentro das instituições psicanalíticas e psiquiátricas americanas. *Coriolano*, de Shakespeare, enquadra-se perfeitamente no movimento de rotação da obra stolleriana,

No primeiro ato de *Coriolano*, Valéria, conviva da família que acompanhará Volúmnia e Virgília até a derradeira cena da súplica, conversa com as com as duas amigas e relata

1. Não confundir com o livro muito posterior, publicado no Brasil em 1993, *Masculinidade e feminilidade – apresentações de gênero* (STOLLER, 1993, título em inglês apenas *Presentations of Gender*).

com orgulho uma proeza do pequeno Márcio, filho de Coriolano.

[...]

VOLÚMNA – Prefere ver espadas e ouvir tambores a olhar para seu mestre-escola.

VALÉRIA – Minha palavra que é bem o filho de seu pai! Mas juro que é um menino muito bonito. É verdade. Na quarta-feira fiquei olhando por meia hora: tem um aspecto tão decidido. Eu o vi correr atrás de uma borboleta dourada, e quando a apanhou, deixou-a ir, de novo repetiu tudo, e mais uma vez. Caiu de pernas para o ar. Levantou-se e tornou a apanhá-la. Talvez porque o tombo o tenha deixado zangado, ou sei lá por que, ele trincou os dentes e rasgou-a em pedaços. Digo-lhe mesmo que a estraçalhou!

VOLÚMNA – Tem o mesmo temperamento do pai.

VALÉRIA – Não há dúvida de que é uma criança muito nobre.

[...] (SHAKESPEARE, 2008, p. 182, tradução nossa).

A imagem criada pelo bardo é indelével. Mesmo que se considere todo o estudo de Freud sobre as crianças como perversas polimorfos com componentes sádicos. Como a própria Valéria dirá a Coriolano na cena da súplica, o pequeno Márcio é “um pequeno resumo” de seu pai. Com o mesmo exercício do poder até a destruição sobre as criaturas mais fracas. Sua incapacidade de observar e contemplar, por serem atitudes passivas. A introspecção e a interioridade são femininas. Pai e filho só agem. Porque para eles o masculino é atividade: ação.

Mas a borboleta é também um resumo do incentivo em uma criança de atitudes violentas, que são o estereótipo fálico em uma sociedade patriarcal. No filme todos os brinquedos do pequeno Márcio são armas. Numa cena Virgília é vista guardando os brinquedos de seu filho, entre eles, um pequeno fuzil semiautomático de brinquedo. Arma que, em sua versão adulta, tem sido a

protagonista de quase todos os assassinatos em massa perpetrados por uma única pessoa. Crime que tem sido exclusividade de sexo masculino. Mesmo sem essa interpretação que Fiennes deu à cena de Shakespeare, Lehnhof (2013) observa que até na época do bardo a masculinidade

[...] poderia ser adquirida e expressada por meio de uma ampla gama de atributos e habilidades – incluindo proezas sexuais, paternidade, erudição, santidade, habilidade na caça, e generosidade – mas os personagens principais em Coriolano parecem só se importar com uma: a guerra (LENHOF, 2013, p. 360, tradução nossa).

A peça não poderia deixar de ter impacto sobre Stoller. Em 1975 lançou dois livros. Num deles, *Perversão – a forma erótica do ódio*, faz uma referência bibliográfica direta a seu artigo sobre *Coriolano* ao escrever que, se uma mãe

[...] bate no menino de modo severo demais, para que ele renuncie a tudo o que ela considera feminino, ela poderá produzir um caráter fálico congelado, brutal, que surge quando as possibilidades de até mesmo um retorno momentâneo a ela são impedidas (STOLLER, 1975, p. 154, tradução nossa<sup>2</sup>).

O outro livro, lançado em 1975, foi *Sex and gender II - the transexual experiment*, publicado no Brasil com o título de *A experiência transexual* (1982). À semelhança do primeiro *Sex and gender*, baseou-se em pelo menos onze artigos publicados entre 1969 e 1973. Desde fragmentos até casos clínicos quase completos são relatados, o que nos permite reler como o autor, num misto de candura e crítica, relatos que vão de ousadas tentativas a barbaridades clínicas. Moti-

2. Há uma tradução brasileira. Mas além da tradução sofrível, um erro editorial excluiu as páginas com os últimos 35 itens da bibliografia, inclusive todos os referentes a obras do próprio Stoller.

vo que talvez seja a causa de porque o livro nunca mais tenha recebido uma reedição, em inglês ou português. Mas cuja releitura pelo próprio Stoller terminou por provocar uma completa revisão de suas ideias.

No capítulo 6 há o extenso relato do tratamento de um menino com tendências transexuais. Fundamenta-se em um artigo escrito a quatro mãos com Lawrence Newman, publicado em 1971. Newmann tratou do menino, e Stoller acompanhou a família. Pelo próprio relato deduz-se que o tratamento ocorreu aproximadamente entre os anos 1966 e 1970.

Esse menino de oito anos no período aqui relatado, era feminino em seu segundo ano de vida, quando já estava fascinado pelas roupas de sua mãe [...]. Sua mãe é eficiente, enérgica e dada a negócios. Veste-se de uma maneira masculina, com cabelos curtos [...]. Ela inveja os homens e é mordaz e condescendente em relação a eles, dominando situações sociais. Diz que seu casamento é infeliz [...]. Ela é, sem dúvida, quem toma as decisões na família. O pai do paciente é um homem passivo e hipocondríaco que, prontamente admite, não pode suportar uma relação mais próxima com sua esposa ou as crianças. Não brinca ou disciplina seus filhos [...] (STOLLER, 1992, p. 98-99).

Estava-se no ápice da psicanálise ortopédica de ego americana. Técnica que conduziu o legado de Freud a uma aproximação reducionista com o comportamentalismo e um retorno e abuso ao poder de autoridade do terapeuta sobre o paciente. Assusta a naturalidade do relato de Stoller.

Entretanto, temos evidências de que uma poderosa intervenção durante o período edipiano possa produzir fantasias edipianas e conflito, mudando a direção da orientação de gênero em direção à masculinidade. Deve-se chamar a isso complexo de Édipo “terapeuticamente induzido”. [...] Durante os quatro

anos de tratamento, o paciente mudou de uma orientação totalmente feminina e um desejo de tornar-se mulher, para uma existência consideravelmente mais masculina. À medida que começou a identificar-se com o terapeuta, a tornar-se mais masculino em roupas e aparência, temas de agressão, vingança e ferimento, predominavam em suas fantasias, e sua feminilidade foi desaparecendo gradualmente. Ele, agora, adora contar ao terapeuta, histórias de “terror”, nas quais aparecem temas de violência. Por exemplo, num tema favorito tirado de um filme de propaganda e redesenhado pelo paciente, mulheres bonitas são torturadas e raptadas por homens brutais. O paciente identifica-se com “um dos homens que as amarrou e abusou delas” (STOLLER, 1992, p. 101 e 104, aspas do autor).

Newmann colocou-se no papel de Volúmnia. Autorizado pelos pais e investido pelo poder sobre o menino que lhe foi dado pela transferência, que foi transformada em coerção a serviço dos estereótipos de gênero da época. Não foi elaborado o luto pela perda da posição feminina. Uma posição que diante das possibilidades identificatórias possíveis com os pais, era a única viável para o estabelecimento de um eu minimamente integrado. Se é que houve realmente essa perda. As identificações com o terapeuta foram superficiais, e com todos os estereótipos negativos associados ao masculino. O luto deve evitar a melancolia, por meio de identificações amorosas e enriquecedoras para o eu, por meio da domesticação do lado agressivo inerente da ambivalência nas primeiras relações afetivas do bebê e da criança pequena. Mas a domesticação da agressividade e da pulsão de morte, cujo abrandamento e parcial neutralização talvez sejam a principal função materna, foram negadas pelo trabalho do terapeuta. Unida à libido, a pulsão de morte foi convertida e projetada quase toda na forma de sadismo. Expressando também a raiva contra o terapeuta. No caso da peça, raiva que se percebe latente, mas cada vez

mais manifesta do protagonista contra sua mãe. O menino do relato de Stoller tornou-se um pequeno Coriolano.

Os ecos do caso clínico, o mais extenso em *A experiência transexual*, refletem-se em *Perversão - a forma erótica do ódio*, mas também em toda a revisão das ideias de Stoller. Cujo resumo foi exposto na forma de epígrafe, também em 1975, não em uma publicação psicanalítica, mas em artigo no principal tratado de psiquiatria americano (não por menos a despatologização ocorreu duas décadas antes na psiquiatria que na psicanálise):

Quando duas verdades são incompatíveis, como a de que os cromossomos são masculinos, mas a identidade está fixada no feminino, com um sentimento de feminilidade, a verdade da identidade deve prevalecer (STOLLER, 1975, p. 1408).

### **Coriolano: escolhas objetais insustentáveis e melancolia de gênero**

Pode-se deduzir que, fruto de um casamento sem amor, criado sem uma figura paterna e com a missão de satisfazer todas as frustrações fálicas de sua mãe, Coriolano pavoneie sua couraça necessária para manter as expressões de gênero de uma masculinidade frágil.

Shakespeare percebeu a poderosa, passiva, luta de um feminino não resolvido, entre as motivações de tal tipo de herói (STOLLER, 1966, p. 267, tradução nossa).

Também é plausível que, a partir das características do que hoje é um estereótipo psicológico, façamos deduções sobre sua escolha objetal. Sabemos que suas relações com a esposa são as protocolares de um homem em sua posição social e histórica. E ficamos com a impressão de que todo o resto é um recalçado deserto afetivo.

Desde o violento combate corpo a corpo entre Coriolano e Aufídio no primeiro ato,

Shakespeare produz a impressão de que ambos são o duplo um do outro. O que se torna uma certeza quando, ao chegar defronte da casa de Aufídio, para oferecer seus serviços, Coriolano comenta para si mesmo:

Mundo escorregadio! Bons amigos,  
Cujos corações hoje são um,  
No lazer, dormir, comer, correr,  
Ficam juntos, quais gêmeos, num carinho  
Que os faz inseparáveis, numa hora  
Uma briga muda tudo  
Em acre inimizade; e os inimigos,  
Cujo ódio mortal povoa o sono  
[...] ficam muito amigos  
E aliam suas causas.  
[...]

(SHAKESPEARE, 1995, p. 229).

Apesar de nada sabermos da vida de Aufídio, não é difícil supor que sua escolha pela guerra e os atributos psíquicos de sua personalidade pouco difiram dos de Coriolano. No filme, Fiennes acentua o que é implícito no texto da peça. Após semanas ou meses de exílio, com os cabelos e a barba grandes, Coriolano está irreconhecível. Quando Aufídio recebe Coriolano, que lhe revela quem é e relata os motivos de sua deserção, o líder dos volscos o abraça fortemente e declama um trecho longuíssimo, do qual extraímos algumas citações:

[...] Que meus braços  
Possam agora envolver este corpo  
No qual cem vezes parti minha lança  
Marcando a lua com lascas abraço  
A bigorna do meu aço, e me engajo  
Com a mesma nobreza ao teu amor  
[...]  
Lutei com o teu valor. Sabe, primeiro  
Que amei minha noiva; homem algum  
Suspirou mais; mas ao ver-te aqui, agora,  
Faz dançar ainda mais meu coração  
Do que ver minha amada, após a boda,  
Cruzar a minha porta [...]  
(SHAKESPEARE, 1995, p. 239).



Sem dúvida há um grande cálculo político na atitude de Aufídio. O que, segundo comentadores, faz com que seu exagero afetivo e retórico seja uma benção para um ser tão carente quanto Coriolano. Apesar de inúmeros artigos e livros discorrerem se na época do bardo a palavra ‘amor’ poderia significar ou não apenas amizade, ou ambos, confusão que perpassa muitas das peças e os sonetos shakespearianos, as imagens evocadas pelo personagem são muito efusivas de um componente homoerótico. A partir das associações com outros trechos, alguns diretores encenaram a peça com a relação entre os dois guerreiros sendo francamente sexual. Fiennes foi mais comedido.

Bem acima vimos como a palavra “menino” foi usada por Coriolano e por Volúmnia, ora como calúnia, ora de modo infantilizante. O significante retorna com toda a força na cena final da peça, quando Aufídio acusa Coriolano e traidor, e este invoca Marte, o deus da guerra, origem de seu nome: Márcio.

CORIOLANO – Ouviste, Marte?

AUFÍDIO – Não invoques o deus, menino chorrão.

[...] CORIOLANO – Mentiroso sem limites, fizeste com que meu coração

Exploda com isto. ‘Menino!’ Ó, escravo.

[...]

Que qual uma águia num pombal eu arrasei  
Com seus volscios em Corioles.

Sozinho eu o fiz! Menino!

(SHAKESPEARE, 2008, p. 355-356, tradução nossa, aspas do autor).

Segundo Parker, editor do volume com a peça Coriolano, pertencente à série *Oxford World’s Classics*, em inglês elisabetano “menino [*boy*] pode trazer consigo conotações de um parceiro sexualmente passivo de uma ligação homossexual” (PARKER, 2008, p. 355). De qualquer modo, a bissexualidade que Freud defendia, ou a predominância de uma escolha objetual manifesta ou latente-homossexual, fazem parte de um an-

tigo debate da crítica literária e dos diretores de teatro sobre como interpretar ou encenar os diálogos de Aufídio e Coriolano. Tal consideração pode nos conduzir à interpretação de que a violência e o sadismo de Coriolano em realidade sejam a exteriorização de uma melancolia de gênero.

A renomada e controversa pensadora Judith Butler, fundamentando-se em alguns dos principais textos de Freud – *Introdução ao narcisismo*, *Luto e melancolia* e *O ego e o id* – propôs que a perda de objetos do mesmo gênero e sexo possa fazer com que a criança crie identificações melancólicas no eu. A sociedade heteronormativa proíbe que a perda dos objetos homossexuais seja pranteada, permitindo que surja a melancolia, em lugar do luto. O que denominou melancolia de gênero (BUTLER, 2003, 2017).

Para um homem como Coriolano, assombrado pela avassaladora presença de uma mulher como Volúmnia, que, apesar de seu sexo, lhe transmite toda uma heteronormatividade exageradamente fálica, a perda dos objetos homossexuais não pode ser realizada de modo a converter-se em luto não patológico.

Vimos como Stoller (1966, p. 267) observou, “Shakespeare percebeu a poderosa, passiva, luta de um feminino não resolvido, entre as motivações de tal tipo de herói”. Todas as intensas identificações com o feminino necessitaram ser negadas e forracluídas e

[...] não admira que quanto mais hiperbólica e defensiva a identificação masculina, mais feroz o investimento homossexual não pranteado (BUTLER, 2017, p. 148).

Além dessa lógica da pensadora americana, também vimos como em *Luto e melancolia* (FREUD, [1917] 1996) também foi proposta a necessidade de que a ambivalência intrínseca de todas as relações da primeira infância seja atenuada. A figura de uma mãe

como Volúmnia, que ao mesmo tempo indulge demais em algumas vontades do filho, também impõe à força seus próprios desejos, que por um lado o superprotege e por outro o atiram precocemente à violência da guerra, não é o modelo dos mais adequados para diluir a ambivalência.

A ausência de um terceiro no triângulo edípico, tenha sido o pai biológico ou não, ou até mesmo trazido na relação mãe-filho pela própria mãe em seu inconsciente, manteve a psique do herói em situação precária, oscilando entre uma quase simbiose e uma posição esquizoparanoide precariamente superada. Frutificou o maniqueísmo instável de Coriolano para o qual, quaisquer que sejam os eleitos do momento, aos identificados como iguais: tudo; aos percebidos como diferentes só a conquista ou a morte.

Butler também assinala, seguindo o texto freudiano, como os objetos melancólicos terminam por assimilar-se à parte persecutória de um supereu sádico. Instância embebida de pulsão de morte, para a qual possibilitar a sobrevivência de seu possuidor é tarefa do eu transformar o sadismo contra si mesmo em sadismo contra os outros.

Essa recusa ao desejo, esse sacrifício ao desejo sob a força da proibição, incorporará a homossexualidade como uma identificação com a masculinidade. Mas essa masculinidade será assombrada pelo amor que não pode prantear [...], por conseguinte o desejo homossexual instila pânico no gênero (BUTLER, 2017, p. 145-146).

Atingimos o ponto em que o instável e violento maniqueísmo do supereu de Coriolano, homem que revela ser sua preocupação principal essa

[...] mistura as categorias morais de tal modo que revela ser sua preocupação principal com sexo/gênero, não com ética/moralidade (LEHNHOF, 2013, p. 355).

### **Conclusão: em Coriolano coragem e virtude são exclusivamente masculinas**

O historiador e moralista Plutarco, em vários de seus escritos, mencionou o fragmento 85 (105 em algumas edições) do pré-socrático Heráclito de Éfeso. Nos livros de filosofia a mais utilizada é a citação feita na biografia de Coriolano. Em sua versão mais didática a frase é traduzida como: ‘lutar contra os desejos [*thymos*] é difícil, pois o que exige compra da alma [*psyché*]’. À primeira vista pensa-se em desejos eróticos, sensuais. Mas o uso mais antigo do termo grego *thymos* é o de ‘ira’, ‘fúria’, palavras que se associam com ‘desmedida’, ‘excesso’, ‘*hybris*’, para os gregos, o maior dos males. O historiador tinha em mente a famosa de todas as iras, a de Aquiles, descrita na *Iliada*, de Homero, que levou à morte de Pátroclo. A *Iliada*, livro sobre a guerra, que junto com a *Odisseia* compõe os textos iniciais de toda a literatura ocidental. Uma tradução mais acurada da frase de Heráclito seria: “difícil lutar contra a paixão (*thymos*); pois o que quer que ela queira é comprado à expensa da alma (*psyché*)” (KHAN, 1991, p. 241-243, tradução nossa).

Ira, excesso, violência aplicam-se muito mais a Coriolano que ‘desejo’. Embora uma interpretação contemporânea possa ser feita. Recalcada a expressão da face mais construtiva de seu desejo – libinal – só sobrou a Coriolano direcionar a pulsão ao lado mais negativo – masoquismo e sadismo em excesso. Na frase de Heráclito, também não devemos interpretar em *psyché* como ‘alma’ ou ‘mente’, mas em sentido muito mais antigo: como sopro, hálito ou vapor que mantém a vida. A frase de Heráclito torna-se uma definição que reveste completamente a conduta de Coriolano. Seus excessos, suas paixões, custaram-lhe a vida. Entretanto garantiram sua imortalidade na literatura. Shakespeare foi o autor da mais famosa das peças com o nome do herói/vilão romano. Mas várias outras foram escritas. A abertura *Coriolano*, de Beethoven, na realidade foi inspirada na tragédia escrita pelo poeta e dramaturgo vienezense Heinrich J. von Collin.

A associação do estereótipo masculino com a guerra e a violência inicia-se desde os primórdios da cultura ocidental na *Ilíada*. Mas à mesma época, há outro estereótipo, bem menos destrutivo, que viveu longa vida, cheia de aventuras amorosas: Ulisses, protagonista da *Odisseia*, igualmente atribuída a Homero. O também grego Plutarco, mas cuja independência de seu povo fora perdida há séculos para os romanos, viveu no último momento de brilho da Antiguidade ocidental, entre os séculos I e II. O que talvez lhe tenha facilitado escrever em sua *Vida de Coriolano* também a seguinte frase, que sintetiza todo o conjunto de valores da Roma que Shakespeare também retratou na *Tragédia de Coriolano*:

[...] a única palavra latina para virtude (*virtus* em latim, *andreias*, no texto grego), que significa em realidade valor viril, fez com que virtude, significasse todas as virtudes (PLUTARCH, 1916, p. 121, tradução nossa).

Há um jogo de significantes, em que virtude [*virtus* em latim] e coragem [*andreias* em grego] relacionam-se com a etimologia - *vir/viril*, *andros/homem*, e com os ideais de 'varonil' ou 'masculino'. O que não fosse varonil ou masculino não podia ser virtuoso e, mesmo que tal existisse, sequer poderia ser expresso em palavras. E sem palavras não há conceitos ou escuta.

### **Abstract**

*A psychoanalytical survey of Coriolan, Shakespeare's tragedy grounded on Plutarch's biography about the Roman hero/villain and a film adaptation by Ralph Fiennes transposed to present-day ex-Yugoslavian civil wars. An example praised virtues in a patriarchal society: phallocentrism, war violence and compulsive action, instead of interiority and introspection, main behavioural concern with sex/gender instead of ethics/morality. Symbiotic and ambivalent destructive mother/son relationship. Connection between gender melancholy, sadistic superego and violence.*

**Keywords:** *Shakespeare and psychoanalysis, Sex/Gender versus ethics/morality, Phallocentrism, Violence, Gender melancholy, Sadistic superego.*

## Referências

BUTLER, J. *A vida psíquica do poder – teorias da sujeição*. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.

BUTLER, J. *Problemas de gênero - feminismo e subversão de identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

FIENNES, R. *Coriolano*. Direção: Ralph Fiennes. United Kingdom: Icon Entertainment International, 2011.

KAHN, C. *The art and thought of Heraclitus*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

LAPLANCHE, J. *Sexual: a sexualidade ampliada no sentido freudiano*. Porto Alegre: Dublinense, 2015.

LEHNHOF, K. R. Acting, integrity and gender. *Coriolanus. Shakespeare bulletin*, 31.3. The John Hopkins University Press, 2013. p. 353-373.

PARKER, R. B. Introduction. In: SHAKESPEARE, W. *Coriolanus*. Oxford: Oxford University Press, reissued 2008. p. 1-148.

PLUTARCH. *Lives, Volume IV: Alcibiades and Coriolanus. Lysander and Sulla*. Translated by Bernadotte Perrin. Loeb Classical Library 80. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1916.

SHAKESPEARE, W. *Coriolanus*. Oxford: Oxford University Press, reissued 2008.

SHAKESPERARE, W. *Coriolano*. Tradução de Bárbara Heliodora. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1995.

STOLLER, R. J. *A experiência transexual*. Rio de Janeiro: Imago, 1992.

STOLLER, R. J. Gender Identity. In: FREEDMAN, A. M., KAPLAN, H. I. e SADOCK, B. J. *Comprehensive textbook of psychiatry - II*, v.2. Baltimore: The Williams & Wilkins Company, 1975. p. 1400-1408.

STOLLER, R. J. *Masculinidade e feminilidade – apresentações de gênero*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1993.

STOLLER, R. J. *Perversion - the erotic form of hatred*. New York: Pantheon Books, 1975.

STOLLER, R. J. *Sex and gender - the development of masculinity and femininity*. London: Karnac Books, reprinted 1984.

STOLLER, R. J. Shakespearean tragedy: Coriolanus. *The psychoanalytic quarterly*, v. 35, 1966, Issue 2, p. 263-274.

WIKIPEDIA. *Coriolanus* (2011). Disponível em: <[https://pt.wikipedia.org/wiki/Coriolanus\\_\(2011\)](https://pt.wikipedia.org/wiki/Coriolanus_(2011))>. Acesso em: 12 fev. 2018.

**Recebido em:** 13/03/2018

**Aprovado em:** 06/04/2018

### Sobre o autor

#### **Anchyses Jobim Lopes**

Médico e bacharel em filosofia pela UFRJ.

Mestre em medicina (psiquiatria)

e em filosofia pela UFRJ.

Doutor em filosofia pela UFRJ.

Psicanalista e membro efetivo

do Círculo Brasileiro de Psicanálise

- Seção Rio de Janeiro (CBP-RJ).

Professor do curso de formação psicanalítica

do Centro de Estudos

Antonio Franco Ribeiro da Silva do CBP-RJ.

Supervisor clínico do Centro de Atendimento

Psicanalítico (CAP) do CBP-RJ.

Coordenador do Grupo de Trabalho Sobre Neo

e Transexualidades (*GTNTrans*) do CBP-RJ.

Um dos editores da revista

*Estudos de Psicanálise*, do CBP.

Presidente do CBP-RJ 2000-2004,

2008-2012 e 2014-2018.

Presidente do Círculo Brasileiro

de Psicanálise (CBP), 2004-2006 e 2017-2019.

Ex-professor assistente do quadro principal

do Departamento de Psicologia da PUC-RJ

e adjunto da Faculdade de Educação da UCP.

Professor titular III dos cursos de graduação

em psicologia e de especialização

em teoria e clínica psicanalítica da UNESA.

#### **Endereços para correspondência**

E-mail: <[anchyses@terra.com.br](mailto:anchyses@terra.com.br)>

Página: <<http://www.anchyses.pro.br>>

# *Com a corda no pescoço: psicanálise e clínica em tempos atuais<sup>1</sup>*

*In dire straits:  
psychoanalysis and clinic in our time*

Angela Maria Menezes de Almeida

## **Resumo**

Este trabalho traz, como eixo central de reflexão, alguns impasses apresentados pela clínica psicanalítica atual e consequentes desafios colocados aos psicanalistas para a construção de novos caminhos de intervenção. Diante de situações complexas em que a incapacidade de representação psíquica se faz presente no *setting* analítico, o saber-fazer da psicanálise, como potência e movimento, nos remete a um enquadre clínico, em que as sutilezas do processo analítico vão dando contorno a uma práxis analítica pautada no sensível. Fragmentos de um caso clínico corroboram essa visão.

**Palavras-chave:** Formação analítica, Impasses na clínica atual, Organizações narcísicas, Sensorialidade na práxis analítica, Construção de vínculo.

O país inexplorado no meio de  
*longínquos mares*  
É isso que eu digo às vossas velas  
*Que procurem e tornem a procurar.*  
Nietzsche

Refletir sobre a clínica psicanalítica de nossos tempos nos coloca diante de impasses que nos desafiam a buscar saídas no não sabido, no não confortável, no não estável, ou seja, somos, ao mesmo tempo enlaçados no processo em que a transferência/contratransferência nos remete, incitados, estimulados, desafiados a encontrar caminhos possíveis de construção de novas possibilidades de intervenção, diante das dores, dos vazios e dos excessos pulsionais que habitam a nossa clínica.

Como fazer isso psicanaliticamente?

Como intervir diante dos impasses da clínica atual, quando o trabalho analítico já não cabe dentro dos preceitos da associação livre/atenção flutuante?

Em que constructos teórico-técnicos nos apoiarmos para o desenvolvimento desse trabalho?

Que parâmetros considerar para nos autorizarmos a esse fazer clínico?

Freud, com quem nasce a ciência psicanalítica, busca dimensionar a complexidade

1. Trabalho apresentado na VIII Jornada de Psicanálise do CBP-RJ *Desafios atuais da clínica psicanalítica*. Rio de Janeiro: Hotel Mirador, 16 set. 2017.

dessa formação, ao vinculá-la ao famoso tripe: teoria, clínica e análise pessoal.

Por aí, já se percebe a impossibilidade de um fazer linear, garantidor de estratégias clínicas exitosas. Por aí, já se infere que não existe a *psicanálise*, mas uma multiplicidade de possíveis caminhos psicanalíticos, onde a singularidade de cada profissional, reassegurada-fundamentalmente por sua análise pessoal possa abrir espaços para o surgimento do singular no outro.

Em *Recomendações aos médicos que exercem a psicanálise*, ao ser perguntado como alguém pode se tornar analista, Freud ([1912] 1996, p. 130) sintetiza a questão na seguinte assertiva: “[...] torna-se psicanalista a partir de seu processo de análise”.

Ao final de sua obra, no emblemático texto *Análise terminável e interminável* ([1937] 1996), ele problematiza essa discussão, mostrando que há um ponto de irreduzibilidade, quanto ao final da análise, a partir do qual se é convocado a uma produção singular.

Logo, somos psicanalistas em eterno processo de formação. Somos psicanalistas em devir. Essa é a nossa condição. Nunca estar prontos. É uma condição socrática: saber que não sabemos.

É essa condição que nos impulsiona à busca, que nos faz desejar de alcançar o novo, o não sabido: no externo e no interno, no outro e em nós mesmos, em uma linha de pensamento conflitante, que precisa se pautar no *entre-deux*, fora do âmbito de uma lógica discursiva de posições opositoras, que possa, assim, nos permitir uma aproximação com a realidade psíquica.

É essa condição, pois, que nos remete a várias indagações, a infinitas questões, possibilitando a ampliação de nossa mente para horizontes ainda não visitados. Portanto, pensar em desafios atuais da clínica psicanalítica é estar imersos nesse processo contínuo de procurar entender como a psicanálise pode contribuir com esses novos tempos.

Freud, numa carta a Binswanger, publicada pela Gallimard em 1969, traz a seguinte pontuação:

Não há nada para que o homem, por sua organização, esteja menos apto do que para a psicanálise. A organização “natural” da mente, o equipamento constituído do aparelho, os sedimentos adquiridos do saber, longe de favorecerem o funcionamento analítico, entravam-no (FREUD citado por PONTALIS, 2005, p. 216).

Isso nos remete a algumas reflexões importantes de considerar, ao buscarmos identificar o que estaria ou não no âmbito do fazer psicanalítico.

Em se tratando de psicanálise, sabemos que nada deve ser objetivado. Não é da lógica cartesiana que se trata. A competência teórica não é o carro-chefe desse trabalho. Não se trabalha com percursos definidos, *a priori*. Não se definem pontos estratégicos a alcançar. Não se é dono do tempo necessário às possíveis elaborações. Também, não se trabalha com certezas.

O que nos interessa enquanto psicanalistas é o desconhecido. O conhecido é irrelevante para a psicanálise. O enigmático é o que nos faz pensar, o que nos traz a possibilidade de criar e, conseqüentemente, de chegar ao novo. Pensar psicanaliticamente é, pois, pensar num processo de comunicação de inconsciente para inconsciente, que se dá numa dimensão relacional, transferencial, em que o progresso da análise depende fundamentalmente do que possa surgir no espaço-tempo analítico, criado pelas duas partes aí implicadas: analista e analisando.

Nesse âmbito, a psicanálise seria um movimento, uma potência e, assim, poderia realizar diferentes operações para recortar, para fazer circular, para remanejar tensões instituídas, ou mesmo para recuperar o sentido de “revolta”, termo cunhado por Julia Kristeva (2002), como retorno que visa à subversão, à mutação, podendo, de tal forma,

reavivar a faculdade de representação e de questionamento que especifica o humano.

Outro aspecto importante a considerar quanto à amplitude do processo psicanalítico seria ater o olhar na própria história da psicanálise e perceber que ela consistiu menos em definir os limites de sua ação e mais em delinear o seu pensamento, procedendo a incessantes momentos de retificações de fronteiras. Um saber sempre aberto a reconstruções e a novas construções. Todo o seu material de estudo, estrutura nosográfica, teoria e técnica, foi se construindo numa linha de pensamento não redutor.

Essas questões nos levam a pensar que, em se tratando de psicanálise, não basta fazer com que os fenômenos patológicos caibam na estreiteza de um quadro clínico, nosograficamente considerado, mas inversamente de criar um enquadre para que o objeto psicanalítico possa se constituir correlacionado tanto com a construção teórico-técnica, quanto com a instauração da situação analítica e os elementos aí implicados.

A ciência psicanalítica sempre teve como princípio nunca recusar o irracional, o incoerente, o inquietante, mas pensar aquilo que não conseguimos pensar, aquilo que se apresenta para nós como a ultrapassagem do limiar do tolerável.

É nesse limiar que a clínica psicanalítica contemporânea se encontra. Assim é que o campo do analisável se apresenta a nós. Nossa ação não se dá a partir de um centro garantidor de estratégias teórico-clínicas de êxito. E isso talvez seja a mola propulsora que nos faz estar em constante questionamento, em busca de construir uma experiência de processo analítico singular para cada paciente que conosco venha a viver essa realidade.

Podemos afirmar que hoje estamos com a corda no pescoço?

Se pudermos lançar um olhar longínquo para a história da psicanálise e fazer valer os versos do poeta Fernando Pessoa/Alberto Caeiro (2002) “[...] eu não sou do tamanho da minha altura, mas do que os meus olhos

podem ver”, talvez possamos vislumbrar que, desde seus primórdios, a psicanálise sempre viu no obstáculo o motivo desencadeante de seu constructo teórico e a moção pulsional de seu progresso científico.

É ali, onde o incompreensível se instala, onde algo resiste, onde o entrave se faz presente, onde o ato se coloca no lugar da palavra, que a psicanálise tem a possibilidade de se fazer existir. Sua existência sempre esteve condicionada ao encontro dos limites do analisável, não como barreiras, mas como possibilidade de transposição/transgressão, como abertura a novas vias de intervenção.

Então, lançar luz sobre certas patologias de pacientes, aparentemente inacessíveis, tão presentes em nossa clínica psicanalítica atual, é contribuir com o fortalecimento dessa ciência. É dar continuidade à construção/reconstrução do “saber/fazer” psicanalítico.

Ferenczi, autor que se dedicou ao estudo de “casos difíceis”, baseados em situações traumatogênicas, chama a atenção dos psicanalistas para o fato que ele aponta como

[...] tendência excessiva a perseverar em certas construções teóricas e a deixar de lado fatos que abalariam a nossa segurança e a nossa autoridade (FERENCZI, [1933] 2011, p. 115).

Quanto a isso, ele nos alerta que devemos ser analisados muitíssimo bem, para não nos desestabilizarmos diante de situações complexas, que se configuram fora da ordem dos quadros clínicos estabelecidos pela psicanálise clássica.

Pontalis, psicanalista francês e autor de expressiva obra na área de psicanálise, em seu livro *Entre o sonho e a dor*, é veemente na defesa da análise do analista, ao afirmar que

[...] um analista que ignora sua própria dor psíquica, não tem nenhuma chance de ser analista (PONTALIS, 2005, p. 278).

No percurso de leitura e estudo de autores que abordam casos clínicos que extrapo-

lam as chamadas neuroses de transferência (histeria, fobia e neurose obsessiva), vamos encontrar uma gama de nomenclaturas, tais como, casos limites, casos difíceis, *borderlines*, autismo psicogênico, angústia primordial, organizações em ‘falso *self*’, falha básica, sofrimentos narcísicos identitários, entre tantos, todos eles configurando organizações narcísicas situadas num tempo longínquo, arcaico, do recalque primário, da clivagem do ego, ou seja, um tempo aquém da representação, o que dá ao psiquismo um peso de realidade, qualquer que seja a estrutura patológica em questão.

Julia Kristeva (2002), em *As novas doenças da alma*, identifica que o que está em jogo nesses casos é a ameaça de existência do ser, ou seja, trata-se de um ego extremamente fragilizado, ainda em busca de organização e, conseqüentemente, com precariedade no processo de simbolização ou mesmo com incapacidade de representação psíquica.

A atualidade analítica nos coloca, pois, de frente para problemáticas clínicas que poderíamos identificar como marcadas por narcisismos, depressões, adições e perturbações somáticas. Essas formas clínicas, tão presentes em nossa realidade, têm trazido questionamentos e desafios aos psicanalistas atuais, quanto ao seu modo de ser, à sua escuta e à sua intervenção junto aos pacientes.

Decifração, investigação ou mesmo arqueologia psíquica ainda seriam os pontos altos da ação psicanalítica dessa nova clínica?

E a questão da contratransferência, como reconhecê-la, não para se defender dela, mas para tirar proveito nesse novo fazer clínico?

Como lidar com a sensação de paralisação, quando a sessão se aproxima de um *acting out* e as palavras se tornam atos?

Continuamos com a corda no pescoço?

Na concepção de Pontalis (2005), o campo do analisável nas experiências clínicas atuais tem se apresentado em permanente oscilação entre o que pode ser dito e o que tem de ser calado ou gritado para ser escutado.

Nas novas patologias psíquicas, a questão principal é a necessidade de consolidação de um ego, que se apresenta com falhas básicas. Esses pacientes precisam recorrer a “próteses psíquicas” para sentir que têm uma existência. Eles precisam adicionar algo ao corpo, como garantia de consistência. Daí a presença de diversas compulsões, como drogas, álcool, comida, sexo, jogos, autoflagelação, entre tantas outras.

Trata-se de um sofrimento que embaralha as fronteiras do corpo e da psique, do eu e do outro, ou seja, um sofrimento que, ao interceptar a fala, abre a possibilidade de empoderamento da realidade psíquica. Ou, mais ainda, abre a possibilidade de invenção/criação de uma realidade psíquica que precisa ser colocada no lugar do vazio, do nada existencial daquele ser.

A realidade psíquica, ausente, precisa ser restaurada ou até inventada; mais que ser reencontrada, precisa nascer (PONTALIS, 2005, p. 250).

Nesse âmbito, a psicanálise hoje – ao aprimorar a escuta específica a cada paciente, ao evitar a generalidade das estruturas e buscar focalizar a profundidade de sintomas específicos para melhor apreender a singularidade de cada um e ao se abrir a outros campos de atividades humanas, em especial, à arte, à literatura e à filosofia, com os quais poderia enriquecer e desdobrar seus próprios conceitos – estaria possibilitando que um novo olhar, uma nova escuta e um novo sentir se instalem no *setting* analítico.

Ivanise Fontes, psicanalista contemporânea brasileira e articuladora da ‘psicanálise do sensível’, vem destacando a importância da sensorialidade na práxis analítica de nossos tempos. Ela afirma haver momentos, durante um percurso de análise, em que se apresentam imagens/palavras aparentemente desvitalizadas, que possibilitam uma frágil aproximação entre o sensível e o inteligível.



Aqui, diz ela, a partir de uma escuta cuidadosa, um sentido pode surgir (2002).

Quando uma relação analítica encontra-se num nível primário, ou seja, quando a transferência atinge níveis mais arcaicos, as palavras não são mais possíveis, e as sensações têm lugar (FONTES, 2010, p. 20).

Assim, no manejo da transferência como recurso analítico fundamental estaria a possibilidade de consolidação de um ego extremamente fragmentado. Estaria a possibilidade de o analista metabolizar as sensações indizíveis do paciente em um discurso conciliável. Um caminho de construção e não mais de reconciliação com o passado.

Como sempre, a psicanálise continua a nos impulsionar a caminhar, a desbravar novos horizontes, a partir de questões que nos fazemos e de diálogos que travamos com autores e parceiros.

A palavra “analisar”, em seu sentido original, vem do grego *analuein*, que significa ‘des-ligar’, ‘de-compor’. Eu só posso desligar o que foi ligado, só posso decompor o que foi composto, ainda que esteja tamponado, recalcado. Desligar para religar, decompor para recompor.

No tocante às situações limites aqui mencionadas não é disso que se trata. Eu não posso desligar o que nunca foi ligado. Nesses casos, a ligação é absolutamente necessária. É preciso estabelecer o vínculo. É preciso construir algo em cima do vazio, do excesso de nada. marca de um estado de angústia impensável, presente de forma marcante na clínica de nossos tempos.

Como fazer isso?

Como nos autorizar a um saber-fazer psicanalítico, em que as sutilezas desse processo possam dar contorno a uma práxis analítica pautada no sensível?

A propósito, como está o processo de análise de vocês?

## Fragmentos de um caso clínico

Se eu pudesse te dizer  
Aquilo que nunca te direi  
Tu poderias entender  
Aquilo que nem eu sei.  
FERNANDO PESSOA

### 1 A corda no pescoço do outro

Paciente em análise há quatro meses, uma vez por semana. Trata-se de um homem jovem, casado e pai de um filho.

Conforme o transcorrer das sessões, fui percebendo que o quadro clínico que se apresentava extrapolava as neuroses clássicas.

Busquei estabelecer um clima em que a transferência pudesse se fazer. Ele vinha de duas experiências de análise, uma com forte identificação com a analista que, por motivo de mudança de cidade, precisou interromper o processo, [*abandonado?*] e o encaminhou a uma nova analista com quem ele não conseguiu estabelecer uma boa transferência [*abandonou?*].

[Foi cortado e cortou. Ficou desamparado.]

Para efeito de síntese, no momento de organizar esta apresentação, listei as características que foram se apresentando, nesse curto espaço de tempo:

- paciente em estado fóbico, bastante acentuado;
- alternância de estados de intensa agitação (caminhadas/pedaladas/área de “cracudos”) com quadros de profunda depressão (muito choro);
- ausência de consciência em alguns momentos;
- estados de irritação extrema;
- medo de perder o controle;
- momentos de autoflagelação (queimaduras com garfo/faca, aquecidos no fogo); [*dor como possibilidade de existência?*]
- necessidade de se proteger de ataques externos (corda de aço/aparelho de choque);
- pensamento paranoico muito presente;

- somatizações frequentes (vômitos)
- surtos de agressão a terceiros;
- uso de medicação psiquiátrica (há 4 anos)

Nesse momento, ressalta à minha escuta um fato que ele narra, me explicando com detalhes como faria uso da corda que trazia em seu bolso, como medida de proteção de um possível ataque externo: “Eu o paralisaria, com essa corda no pescoço”.

## 2 A corda no próprio pescoço

Após três meses de análise, num momento em que me narrou sentir que alguns sintomas estavam ficando mais fortes, falou-me que já havia alguns anos que não ia ao psiquiatra. Alegou que esse psiquiatra já era muito idoso e ele achava que nem estava mais trabalhando. No entanto, o paciente continuava fazendo uso dos mesmos medicamentos que conseguia adquirir numa farmácia.

Fiz, então, indicação de um novo psiquiatra. Aceitou muito bem. No dia da consulta com o psiquiatra, houve um atraso considerável no horário que havia sido estabelecido, o que gerou nele forte angústia (enviou-me mensagem/medo de perder nossa sessão).

Durante a sessão de análise, naquele mesmo dia, falou-me não ter se sentido acolhido por esse psiquiatra. Disse-me que não foi marcada uma data para possível retorno e que, apesar de suas queixas sobre o efeito dos remédios que estava tomando, não foi feita nenhuma nova prescrição. Comprometi-me a conversar com o médico.

Logo depois desse incidente, eu soube pela família que seu quadro havia se desestabilizado. [Repetição da cena anterior em que a analista faz uma indicação e ele, por não se sentir acolhido, sente forte transferência negativa que o leva a romper com o atendimento.]

Um dia antes de sua nova sessão, ele me envia uma imagem pelo *WhatsApp*: um palhaço, com uma corda no pescoço e amarrada a um arbusto, bem frágil e bem mais baixo que o próprio palhaço. Em uma das mãos,

ele tem um regador e está regando esse arbusto. [Desejo de suicídio?]

Ele estaria preparando as condições favoráveis a essa realização?

Pelas condições do arbusto, parece que falta muito tempo para que isso possa acontecer. [Está me pedindo ajuda para que isso não aconteça?]

No dia de sua sessão, bem cedo, me envia uma mensagem, dizendo que não irá à sessão, porque não está se sentindo bem.

Envio-lhe outra mensagem, buscando saber como ele está e colocando-me disponível.

Ele não me responde e não vem à sessão.

[Forte transferência negativa comigo? Quebra da confiança, mais uma vez? Não vindo, estaria me protegendo de uma possível agressão?]

Na semana seguinte, dois dias antes de sua sessão, envio-lhe uma mensagem dizendo estar esperando por ele, em seu dia e horário.

Responde-me, com uma palavra desvalorizada: [*Perfeito*]

## 3 A corda no meu pescoço

Chega a essa sessão e me dá um presente: uma echarpe. Agradeço. [Culpa?] Começamos a conversar sobre a imagem do palhaço que ele me enviou. Está muito curioso em saber o que eu pensei. Diz que enviou a outras pessoas, que a relacionaram a suicídio. Devolvo a pergunta a ele. Fala que não pensou em suicídio, mas no momento político que estamos atravessando. “Somos feitos de palhaços”. Mas diz que vê no palhaço duas posições: “babaca” e artista.

Falo sutilmente que faz sentido o que ele me diz, mas que aquilo que chama a nossa atenção, mesmo que não saibamos, tem a ver conosco.

Ponto o aspecto positivo que ele viu no palhaço: o que traz alegria, esperança.

Digo-lhe também que vejo naquela imagem uma árvore muito pequena, sem a menor chance de se configurar a tragédia anunciada. E que, se ele a enviou a mim, tal fato

configurava um ato de confiança/esperança de juntos revertermos esse processo. O “nó da garganta” poderia ser desatado.

Ainda ‘com os meus botões’, pensei numa outra posição ocupada pelo palhaço: “o bobo da corte” que, com o seu *non sense* é o único que pode dizer a verdade sem nenhuma interdição; tem abertura para dizer a verdade.

Retornando para casa, naquela noite, coloquei a echarpe no pescoço (a noite estava fria).

No carro, em determinado momento, percebo que “estou com a corda no pescoço”. Rio sozinha e penso: “Agora, estamos os dois com a corda no pescoço?”. “O que isso pode significar, além de um possível desejo de agressão?”

Resolvo me deixar levar pela sensação.

[O que estou sentindo com essa corda-echarpe no meu pescoço?

Percebo que é uma sensação boa: maciez, quentura...

Penso no seio materno que aquece e nutre...

Será que uma corda pode se tornar um laço?

Estamos unidos nessa dor?

Com essa echarpe que me enlaça, ele estaria me dizendo de seu desejo de vínculo comigo?]

Na sessão seguinte, ele esteve muito bem, falando de seus projetos profissionais. Parecia satisfeito consigo.

#### **4 Movimento de transformação no processo de comunicação**

Dias antes da próxima sessão, ele me enviou uma mensagem em que dizia:

Ontem completou quatro anos que tudo começou. Eu sabia, mas nem me abalei. Mas hoje foi uma espécie de *déjà vu*. Deu um nó na garganta. Quando precisei passar uma roupa para sair. E não consegui. Acho que fiquei com medo de voltar ao que era.

Vejo um processo de regressão. Chama a minha atenção, mais uma vez, o “nó na garganta”. Só que, aqui, já não é a linguagem pictográfica que se apresenta. Ele divide comigo sua dor, no momento em que está tomado por ela, através das palavras que me escreve. Ainda não dá para falar de sua dor.

Na véspera de sua sessão, ligou-me falando de seu intenso mal-estar naquele momento.

Conversamos, pelo celular. Consegui acalmá-lo.

Aqui, no momento da dor, a voz se fez. Longe... fraca... mas voz.

Quero destacar dois aspectos nesses fragmentos:

- O movimento de transformação, no processo de comunicação da dor, que se faz num seguimento evolutivo, num momento de intenso sofrimento:

- através de uma imagem (linguagem pictográfica);

- através de um texto (linguagem gráfica) e

- através da voz (linguagem fônica).

- Os elementos -corda no pescoço, nó na garganta- num primeiro momento, quero pensar como esses elementos ressaltaram à minha escuta. Pensar na complexidade, na dureza que é o processo de escuta analítica.

[O que ocorre para que, de certo modo, possamos identificar algo que faça sentido no aparentemente sem sentido?]

Isso me remeteu a um texto de Clarice Lispector (1998, p. 19), referindo-se à dureza do ato de escrever, em que ela diz:

Não, não é fácil escrever. É duro como quebrar rochas. Mas voam faíscas e lascas, como aços espelhados.

Acho que é isto: na persistência de se apurar a escuta, em toda a sua dureza, lascas de sentido batem em nós, reverberando em nossos pacientes.

Num segundo momento, quero buscar significar esse elemento “corda no pescoço”, buscar pensar psicanaliticamente sobre ele:

- impasse/impossibilidade/impotência/paralisação;
- “pescoço”, canal por onde passa a voz;
- “nó”, aquilo que intercepta a voz, não deixa que a palavra se faça;
- se a palavra não pode advir, o ato se instala;

Observo também o movimento de deslocamento que o elemento “corda no pescoço” vai fazendo no transcorrer das sessões:

- a corda no pescoço do outro (corda de aço = concreta) – possibilidade de destruição/agressão... pulsão de morte, em intensidade, no comando;

[Possibilidade de interceptação de uma vida?]

- a corda no próprio pescoço (corda de fibra = *uma imagem*);

[Surge numa imagem pictográfica, pela impossibilidade da palavra? É um pedido de ajuda? Traz a esperança de poder reverter o processo que a imagem anuncia?]

- a echarpe/corda - echarpe/laço em meu pescoço (de lã macia = *simbólica*);

[Desejo de construção de uma nova forma de lidar com a sua dor? Desejo de um vínculo de afeto comigo, para a construção de algo prazeroso sobre o excesso de nada que o inunda?]

Essas são algumas questões que deixo com vocês.

Quanto a mim, nenhuma certeza. Apenas um jeito ético de me conduzir pelos intrincados caminhos da psicanálise e uma abertura à sensibilidade poética, para que a sensorialidade possa se fazer presente, instalando um novo jeito de olhar, de escutar e de sentir a dor do outro.

E, para isso, meu tripé da formação psicanalítica continua armado e em ação.

### **Abstract**

*This paper has as its main reflexive axis some impasses exposed through actual psychoanalytical clinic, and the challenges posed to psychoanalysts to construct new intervention approaches. Facing complex circumstances, where there is no capacity for psychical representation at the analytic setting, the psychoanalytical expertise, as potency and movement, send us to clinical frames where subtleties of the analytical process give us outlines to a psychoanalytical praxis lined through sensibility. Extracts from a clinical case uphold our view.*

**Keywords:** *Psychoanalytical training, Clinical impasses at our time, narcissistic disorders, Sensoriality, Constructing links.*

## Referências

FERENCZI, S. *Confusão de línguas entre os adultos e a criança* (1933). São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011. p.111-121. (Obras completas, 4).

FONTES, I. *Memória corporal e transferência - fundamentos para uma psicanálise do sensível*. São Paulo: Via Lettera, 2002.

FONTES, I. *Psicanálise do sensível - fundamentos e clínica*. São Paulo: Ideias & Letras, 2010.

FREUD, S. Análise terminável e interminável (1937). In: \_\_\_\_\_. *Moisés e o monoteísmo, esboço de psicanálise e outros trabalhos* (1937-1939). Direção-geral da tradução de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996. p. 231-270. (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, 23).

FREUD, S. Recomendações aos médicos que exercem a psicanálise (1912). In: \_\_\_\_\_. *O caso Schreber, artigos sobre técnica e outros trabalhos* (1911-1913). Direção-geral da tradução de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996. p. 125-133. (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, 12).

KRISTEVA, J. *As novas doenças da alma*. Rio de Janeiro: Rocco, 2002.

LISPECTOR, C. *A hora da estrela*. Rio de Janeiro: Rocco, 1998.

PESSOA, F. *O guardador de rebanhos. Mensagem*. São Paulo: Martin Claret, 2002.

PONTALIS, J.-B. *Entre o sonho e a dor* (1988). Tradução de Claudia Berliner. São Paulo: Ideias & Letras, 2005.

**Recebido em:** 13/03/2018

**Aprovado em:** 06/04/2018

## Sobre a autora

### Angela Maria Menezes de Almeida

Pedagoga.

Psicanalista.

Membro efetivo do CBP-RJ.

Coordenadora de seminários

no curso de formação de psicanalistas do CBP-RJ.

Coordenadora de cursos livres na área de psicanálise.

Especialista em metodologia do ensino superior

e em pedagogia empresarial pela UNIGRANRIO-RJ.

Mestre em educação pela UNIVERSO-RJ.

Autora de artigos psicanalíticos publicados nas

Revistas *Estudos de Psicanálise* (CBP) e *Cógito* (BA).

Coautora e organizadora do livro *Gestão escolar:*

*ações, reflexões e compartilhamentos na Baixada*

*Fluminense* (Rio de Janeiro: Arco-Íris, 2008).

### Endereço para correspondência

E-mail: <ammalmeida.49@gmail.com>



# O Outro no ensino lacaniano: algumas considerações

*The Other in Lacanian teaching:  
some considerations*

Breno Ferreira Pena  
Ronildo Deividly Costa da Silva

## Resumo

O presente artigo tem como objetivo acompanhar a trajetória de Lacan no que se refere à formalização conceitual do estatuto teórico-clínico da noção de Outro (A). Nesse sentido, o texto destaca três momentos dessa formalização: as formações do inconsciente, a alienação/separação e a inconsistência do Outro.

**Palavras-chave:** Outro, Formações do inconsciente, Alienação/separação, Inconsistência.

*Ein anderer Schauplatz.* Essa foi a sentença usada por Freud para nomear o registro do Inconsciente: a Outra cena, o Outro palco. Com Lacan, essa Outra cena adquire uma dimensão central, pois corresponde a um lugar (A) no qual ocorrerá a determinação do sujeito, ou seja, é no campo do Outro que o sujeito estará às voltas com sua própria condição de ser falante.

O Outro como o campo simbólico do sujeito é introduzido por meio do uso da linguagem, função apropriada e introduzida inicialmente por aquele que cuida do bebê, geralmente a mãe, um outro experimentado, que exerce o lugar do Outro; por exemplo, ao interpretar o seu choro para lhe dar um significado, favorecendo ao bebê um início na linguagem.

É a inserção da criança, ainda *infans*, no jogo simbólico. Inserção no mundo simbólico que favorecerá à criança tornar-se um ser que habita a linguagem, que o antecede e o constitui, na medida em que a mãe idealiza seu bebê em suas fantasias, antes mesmo que ele nasça. E depois de nascer oferece mais significantes para representá-lo, significantes

nos quais essa criança se aliena para dar início a sua constituição enquanto sujeito.

Lacan parte da evidência de que a linguagem, a cadeia simbólica, determina o homem antes do nascimento e depois da morte. O bebê vem ao mundo humano marcado por um discurso, no qual se inscreve a fantasia dos progenitores, a cultura, a classe social, a língua, a época etc. Enfim, podemos dizer que tudo isso constitui o campo do Outro, lugar onde se forma o sujeito. Por essa razão Lacan não só insiste na exterioridade do simbólico em relação ao homem, mas também na sua sujeição ao discurso (JORGE, 2005, p. 44).

Lacan é, inclusive, enfático ao afirmar que as relações com o Outro irão favorecer ou não a inserção da criança no mundo simbólico:

[...] o estado do sujeito S (neurose ou psicose) depende do que se desenrola no Outro A (LACAN, [1958] 1998, p. 555).

Portanto, o Outro, que é fundamental para a inserção da criança na linguagem e na

cultura, se mostra simbólico como o próprio inconsciente. Assim, esse conceito ganha destaque no seu *Seminário 5*, no qual, ao trabalhar as formações do inconsciente, Lacan ([1957-1958] 1999) se debruça mais especificamente no funcionamento do Outro no psiquismo por meio do *Witz*, do ato falho, do sonho e do sintoma. Nesse seminário, então, retoma os textos freudianos sobre o tema das formações do inconsciente e, com o apoio da linguística,<sup>1</sup> expõe o estatuto do inconsciente como linguagem.

Ao trabalhar, por exemplo, com o *Witz*, que pode ser traduzido por “tirada espirituosa”, Lacan ([1957-1958] 1999) demonstra como é o Outro que o constitui, enquanto formação do inconsciente. O Outro é o eixo da tirada espirituosa.

Além disso, refere-se sempre a uma língua, uma época e um local específicos já que esse Outro simbólico se faz como e pela rede simbólica, inserida por significantes de uma determinada cultura. Esse fato traz como consequência que a tirada espirituosa, ao ser transcrita e traduzida de um país para outro, por exemplo, possa não ter o efeito e o sentido esperados.

Portanto, é preciso a presença *in loco* do outro que encarna o Outro, de certa forma histórico, para que a tirada espirituosa aconteça. O Outro funciona como o terceiro que autentica o sentido e traz algo da dimensão do inconsciente do sujeito para a cena que o representa.

Ressaltar que o Outro, na perspectiva da tirada espirituosa, funciona como um terceiro, já é completamente límpido em Freud, como destaca o próprio Lacan ([1957-1958] 1999). Dessa maneira, Lacan apenas ressalta que, apesar de todo discurso partir indiscutivelmente do Outro, é no exato instante do

riso que há essa segunda invocação ao Outro, que é quem, no lugar do terceiro, necessariamente deve sancionar o *Witz* como tal. Com isso, Lacan também destaca a função do Outro no *Witz*, como sua própria condição de existência.

Nesse momento de seu ensino, na condição de fazer circular o sujeito no discurso, Lacan frisa que é por meio do Outro, das formações do inconsciente, que se pode chegar a fisgar o sujeito do desejo, mesmo que esse sujeito seja evanescente e completamente imprevisível:

A relação com o Outro é essencial, uma vez que o caminho do desejo passa necessariamente por ele, mas não porque o Outro seja o objeto único, e sim na medida em que o Outro é fiador da linguagem e a submete a toda sua dialética (LACAN, [1957-1958] 1999, p. 145).

Nesse início do seu ensino, com a primazia do significante, Lacan incentiva a busca do analista pela palavra plena, que, ao contrário da palavra vazia, tocaria o Outro do sujeito, seu inconsciente simbólico, permitindo a esse sujeito, em análise, obviamente, questionar o lugar que ocupa na rede simbólica que o fundou, que o determina e o aliena. É preciso questionar o estatuto do desejo e suas vias, de maneira singular, já que, como frisa Lacan, o desejo a princípio é vinculado ao desejo do Outro.

Porém, como ressalta Miller (2005), é importante destacar que, para Lacan, nesse momento teórico, o do primeiro ensino, o desejo, apesar de ser concebido como desejo de desejo, ainda traz algo de um objeto mirado, condição que mudará somente com a formalização teórica do objeto *a*, no *Seminário 10: a angústia*. Assim sendo, o desejo mudaria radicalmente seu estatuto e passaria de objeto-visado, agalma, para objeto-causa. Eis um passo essencial para se iniciar o segundo ensino lacaniano, mais voltado para o real do que para o simbólico.

1. Nos seus primeiros seminários, Lacan, à sua maneira, se apropria das teorias linguísticas de Saussure de modo a formalizar o inconsciente estruturado como linguagem.



### O Outro na alienação/separação

No *Seminário 11, os quatro conceitos fundamentais da psicanálise* Lacan ([1964] 1985) retoma suas formulações sobre o Outro levando em conta sua conceituação do objeto *a* como resto inassimilável, impossível de simbolizar. Dessa feita, no entanto, propõe as operações de alienação e sobretudo de separação, com o auxílio da lógica, da teoria dos conjuntos e do objeto *a*, para elucidar a constituição do sujeito do desejo.

Por meio da operação de separação, há a castração do Outro, que é a própria castração do sujeito, nunca totalmente simbolizada e, em função disso, deixa resto, que irá funcionar a partir daí na economia psíquica como objeto causa do desejo, algo que impulsiona o sujeito desejante.

Lacan ([1962-1963] 2005), inclusive, já havia ressaltado que o legítimo objeto *a* deve ser pensado não adiante do sujeito, mas atrás dele. É um objeto para todo o sempre perdido, mesmo que nunca tenha sido tido, já que seu estatuto é real. Antes da separação, todavia, é preciso que o sujeito passe pela alienação.

A operação de alienação ocorreria com a introdução da criança na linguagem, registro simbólico pela ação da mãe que, na função de quem cuida, representa um Outro primordial para a criança e favorece sua inserção na dimensão da linguagem.

A inserção no simbólico no campo do Outro dará a ela um lugar no mundo em relação a si mesma e aos outros, por meio de um entalhe do significante em seu ser:

O entalhe tem muito bem a função de ser para o Outro, de lá situar o sujeito, marcando seu lugar no campo das relações do grupo, entre cada um e todos os outros (LACAN, [1964] 1985, p. 195).

Porém, Lacan alerta que nessa operação de alienação há uma situação não simétrica, pois ocorre um profundo assujeitamento da criança a esse Outro; situação que, em com-

penção, lhe possibilita entrar no mundo da linguagem, onde um significante a representará, substituindo seu ser em essência.

Em outras palavras, haveria aí uma perda de si mesmo, já que, como propõe Lacan ([1953-1954] 1986), nessa mesma vertente de pensamento, ainda em seu primeiro seminário, *Os escritos técnicos de Freud*, o significante é a morte da coisa. O sujeito jamais poderá ser totalmente representado pela palavra. De toda forma, é pela ação de um Outro materno junto à criança que depende seu próprio advento como sujeito do significante. Portanto, com a alienação há a possibilidade de o simbólico representar esse ser, mesmo parcialmente. Não o faz como um todo, há uma perda, um resto, um sujeito dividido pela linguagem.

Lacan se refere a esse ponto como um momento de escolha para a criança, uma escolha, entretanto, forçada, e a exemplifica com sua célebre frase:

A bolsa ou a vida! Se escolho a bolsa perco as duas. Se escolho a vida, tenho a vida sem a bolsa, isto é, uma vida decepada (LACAN, [1964] 1985, p. 201).

A bolsa e a vida, nesse contexto, representam o sujeito e o Outro, respectivamente, na medida em que o sujeito enquanto ser é quem sairá, necessariamente, derrotado. Ante tal escolha forçada, a bolsa já está perdida. Resta apenas saber se a criança vai se permitir escolher pela vida, mesmo que tenha que viver, a partir de então, sem a bolsa.

Lacan ([1964] 1985) explica, com o auxílio da teoria dos conjuntos, que na alienação, em um primeiro momento, há um sujeito petrificado pelo significante do Outro, um determinismo sem questionamento, resultado de um ser transformado pela linguagem. Petrificação imposta por um significante ( $S_1$ ), que se funda na interseção do campo do ser do sujeito com o campo do Outro. Mas daí outro significante ( $S_2$ ) se produz a partir do campo do Outro, já inserido no sujei-

to. Isso dá a esse ser alienado na linguagem, por meio do Outro, a possibilidade de fazer um deslizamento na busca de algum sentido para si. Ocorre, portanto, por meio da articulação da própria cadeia significante, enquanto  $S_1$ - $S_2$ .

Na alienação, esse seria impreterivelmente o destino de todo ser falante, petrificação significante e busca de sentido:

O que é, então, o destino desse sujeito do significante? Seu destino é uma vacilação entre petrificação e indeterminação, petrificação por um significante e indeterminação no interior do deslizamento do sentido (SOLER, 1997, p. 62).

A operação de alienação, entretanto, é somente o primeiro passo lógico para a constituição do sujeito desejante. Para que de fato ele se constitua, é preciso jogar também com o outro lado da moeda nessa interação, nessa intercessão do sujeito com o Outro, e aí entra a operação de separação.

Na operação de separação, esclarece Soler (1997), diferentemente da operação de alienação, não há destino: é algo que pode ou não vir a acontecer, na medida em que implica uma condição totalmente expressa, a simbolização da castração, o encontro com a falta no Outro. Essa operação irá possibilitar o desejo como causa, com a extração do objeto *a*, do campo do Outro.

Lacan ([1964] 1985) destaca que, ao entrar na linguagem, o sujeito já é falta, pois perdeu definitivamente seu ser. Mas agora, na separação, esse sujeito se depara com ela de novo em sua interseção com o Outro. Não mais com o significante  $S_1$ , que o petrifica na alienação, mas com a falta vinculada pela castração – falta algo ao Outro e ao próprio sujeito, e nesse movimento de superposição da falta, encontra-se a possibilidade do desejo, a partir de um resto, o objeto *a*.

Assim, na operação de separação não se trata do mesmo Outro da operação de alie-

nação. Ambos estão, inclusive, em perspectivas bastante diferentes diante do sujeito:

O Outro implicado na separação não é o Outro implicado na alienação. É um outro aspecto do Outro, não o Outro cheio de significantes, mas ao contrário, um Outro a que falta alguma coisa (SOLER, 1997, p. 63).

Portanto, como explica Lacan, trata-se de duas faltas. A primeira, precedente, decorrente da alienação, que deixou um vazio no ser do sujeito submetido à linguagem; um ser que não pode ser totalmente representado. E uma segunda falta, suscitada no segundo tempo, o da separação:

Duas faltas aqui se recobrem. Uma é da alçada do defeito central em torno do qual gira a dialética do advento do sujeito a seu próprio ser em relação ao Outro – pelo fato de que o sujeito depende do significante e de que o significante está primeiro no campo do Outro. Esta falta vem retomar a outra, que é a falta real, anterior, a situar no advento do vivo, quer dizer, na reprodução sexuada. A falta real é o que o vivo perde, de sua parte de vivo, ao se reproduzir pela via sexuada. Esta 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 (LACAN, [1964] 1985, p. 194).

Na operação de separação há uma falta na interseção do campo do sujeito com o Outro, o que produz uma espécie de junção entre seu desejo e o desejo do Outro, tudo isso em função da dialética da falta, que ressoa nesse buraco do Outro, que é o do próprio sujeito.

A incompletude do Outro não mais se esconde e possibilitará a esse sujeito, enfim e de fato, advir enquanto desejante com a queda do objeto *a*, pela sua consequente extração do campo do Outro como resto de sua divisão.

Assim, é somente nesse momento, o da separação fundada na falta do Outro, que é a própria, que vai ser possível a constituição do sujeito do desejo:

Pela separação o sujeito acha, se podemos dizer, o ponto fraco do casal primitivo da articulação significativa, no que ela é de essência alienante. É no intervalo entre esses dois significantes que vige o desejo oferecido ao balizamento do sujeito na experiência do discurso do Outro, do primeiro Outro com o qual ele tem que lidar, ponhamos, para ilustrá-lo, a mãe, no caso. É no que seu desejo está para além ou para aquém do que ela diz, do que ela intima, do que ela faz surgir como sentido, é no que seu desejo é desconhecido, é nesse ponto de falta que se constitui o desejo do sujeito (LACAN, [1964] 1985, p. 207).

O sujeito da separação, constituído através dessa dialética da falta, que ressoa no campo do Outro e possibilita a extração do objeto *a*, segundo Soler (1997), é a verdadeira novidade desse seminário de Lacan, pois o sujeito alienado ao Outro, ao significativo, esse já vinha sendo sistematizado desde o início de seu ensino. No entanto, ressalta ela, ainda há um acréscimo na teoria da alienação, nesse mesmo seminário, em termos lógicos, a estrutura lógica do sujeito da alienação, em contraponto ao da separação.

### A inconsistência do Outro

De toda forma, no *Seminário 16, de um Outro ao outro*, Lacan ([1968-1969] 2008) dá outro passo que se mostrou decisivo em suas teorizações sobre o Outro. Nas primeiras elaborações lacanianas, pode-se pensar, o Outro foi concebido como barrado por ser incompleto e agora passa a ser barrado por ser definitivamente furado ou, como o caracteriza Lacan, estruturalmente inconsistente.

Além disso, para que exista o Outro, é preciso uma aposta do sujeito, e mesmo que o sujeito aposte na existência do Outro, não o torna, de fato, consistente. Não há como o Outro, em hipótese alguma, garantir um saber absoluto.

Para Guèguen (2008), inclusive, é importante frisar que não por acaso o *Seminário, 16* traz a gênese do pensamento laciano da

inexistência do Outro. Isso foi possível, pois nesse momento do ensino de Lacan, já no final dos anos 1960, o que está em questão em suas teorizações é realmente o campo do gozo.

Ao teorizar a profunda inconsistência do Outro, Lacan precisou se utilizar do conceito marxista de *mais-valia*, para situar a função do objeto *a* como objeto *mais-de-gozar*:

É de um nível homológico calcado em Marx que partirei para introduzir hoje o lugar em que temos de situar a função essencial do objeto *a* (LACAN, [1968-1969] 2008, p. 16).

O homem contemporâneo, para tentar tamponar a inconsistência do Outro, submerge às demandas do mercado em comprar cada vez mais objetos que se referem a um *mais-de-gozar*. Isso, no entanto, nunca preencherá o campo do gozo, que é insaciável. Nem por outro lado restituirá o que se esvai do campo do Outro, revelando ainda mais sua inconsistência atual:

Por outro lado, num outro registro, há o campo em que, aparentemente, o gozo espera o sujeito. É justamente aí que ele é servo, e justamente da maneira como, até aqui, era possível censurar a psicanálise por desconhecê-lo, ou seja, ele está submetido ao social, como se costuma dizer. As pessoas não percebem que se contradizem, e que o chamado materialismo histórico só tem sentido ao nos darmos conta de que não é da estrutura social que ele depende, uma vez que o próprio Marx afirma que é dos meios de produção. Dos meios de produção, isso é, daquilo com que se fabricam coisas que enganam o *mais-de-gozar* e que longe de poderem ter a esperança de preencherem o campo do gozo, nem sequer estão em condições de bastar ao que se perde, em função do Outro (LACAN, [1968-1969] 2008, p. 100).

Para Lacan, nesse estágio o Outro se mostra não mais por sua incompletude, mas por sua inconsistência:

[...] esse grande Outro em sua função, tal como já abordei, não encerra nenhum saber que se possa presumir, digamos, que um dia seja absoluto (LACAN, [1968-1969] 2008, p. 61).

Essa afirmação, é bom lembrar, não invalida as formulações anteriores de Lacan sobre o papel do Outro no psiquismo, pois há uma função constitutiva que depende desse grande Outro barrado ( $\bar{A}$ ).

A inconsistência do Outro, inclusive, é a condição para inscrição do sujeito no campo da linguagem ao preço da castração:

O drama é que, seja qual for o destino reservado ao Outro por esse questionamento, a mesma experiência demonstra que é do desejo dele que eu sou – [...] – que eu sou seu vestígio (LACAN, [1968-1969] 2008, p. 70).

O Outro simbólico, todavia, esclarece Lacan no mesmo seminário, deve ficar de certa forma “ausente”, no momento em que se trata da verdade do sujeito desejante, porque a verdade é externa ao universo do discurso:

Se em parte alguma do Outro é possível assegurar a consistência do que é chamado verdade, onde está ela, a verdade, a não ser naquilo a que corresponde a função de  $a$ ? (LACAN, [1968-1969] 2008, p. 24).

O que se destaca nesse momento teórico de Lacan, portanto, é que esse Outro não é o portador da verdade do sujeito; essa verdade pode ser vislumbrada somente por ele em sua fabricação enquanto objeto  $a$ , objeto causa de desejo e objeto mais-de-gozar. O Outro, como garantia, passa a ser questionado por ter sido ratificado no passado de alguma maneira, em última instância, como uma espécie de Deus garantidor de toda estrutura.

Para Lacan, na atualidade, essa ilusão definitivamente não se sustenta mais:

Surgiu para Descartes o problema de saber se existe ou não um Deus que garantisse esse campo. Ora, esse problema está hoje totalmente deslocado por não haver no campo do Outro a possibilidade de uma consistência completa do discurso (LACAN, [1968-1969] 2008, p. 24)

Nessa fase de seu ensino, Lacan ([1968-1969] 2008) elabora o campo do Outro, exemplificado em  $S(\bar{A})$ , falta um significante no campo do Outro, que, segundo ele próprio, é o matema, que, apesar de já formulado anteriormente, se traduz como o suporte do que ele anuncia nesse seminário, a saber: que não existem garantias no Outro, em nenhuma medida, no que se refere à consistência do discurso que se articula nesse Outro e em função dele. O Outro simbólico é na verdade barrado. O sujeito nunca poderá ser totalmente representado; além disso, o Outro não lhe dá realmente garantias.

Não existe um Outro que possa servir de alibi ao sujeito, que lhe possa dar um significante que diga quem é seu ser por completo ou que possa lhe dar garantias verdadeiras de alguma coisa:

O Outro não constitui um universo completo, e sim furado – pois falta um significante que permitiria dizer que é um conjunto totalizador de todos os significantes da linguagem ou, melhor dizendo, de uma determinada língua. Paradoxalmente ele não existe, pois por ser furado não tem consistência. No inconsciente como discurso do Outro, sempre falta um significante último que daria um sentido último à vida, à história e às questões do sujeito. Isso faz com que a cadeia significante que compõe o inconsciente seja infinita, pois se pode sempre agregar um significante a mais, e falar, falar, falar..., e, assim, não se “pega” esse Outro cuja alteridade insiste, mas não “existe” (QUINET, 2012, p. 30).

Lacan passa, portanto, a questionar o que Pascal caracteriza como Deus dos filósofos,

o Deus garantidor, e conclui que sem nenhuma dúvida é melhor dizer não a esse Deus dos filósofos, que, em certa medida, para eles, poderia responder por uma verdade:

Entendam que, ao questionar a função do Outro com base no próprio princípio de sua topologia, o que eu abalo é propriamente o que Pascal chama de Deus dos filósofos (LACAN, [1968-1969] 2008, p. 69).

Lacan esclarece que o Deus de Pascal também não é o Deus dos filósofos que o equivalem à verdade última. Para Pascal, Deus, ao contrário do Deus filosófico, não pode garantir algo da verdade, não tem um saber, até mesmo porque não se sabe nem o que ele é, sequer se é.

Para demarcar a inconsistência do Outro, Lacan ([1968-1969] 2008), ainda no *Seminário, 16*, recorre novamente a Pascal, por meio de sua conhecida “aposta”, para então trabalhar com a inconsistência estrutural do Outro, apoiado na perspectiva articulada por esse autor.

Blaise Pascal (1623-1662), francês, que desde muito cedo teve seu potencial matemático reconhecido, também era filósofo e teólogo. A ideia da aposta de Pascal consiste em apostar na existência ou na não existência de Deus. Ele considerava a melhor opção apostar na existência.

Utilizando essa aposta, Lacan trabalha a inconsistência do Outro, pois o Deus de Pascal não é algo consistente e incontestável, senão não haveria por que apostar:

A epistemologia de Pascal é mais complexa, pois, segundo ele, Deus está em qualquer lugar e em lugar nenhum, seu lugar não está designado. O Outro não é somente incompleto como em Descartes, e dependente de uma base suposta. O Outro de Pascal é inconsistente, em todo lugar e em lugar nenhum, ele não existe, é por isso que ele deve ser objeto de aposta. É a aposta que faz existir o Outro

e não o saber; é o ato do sujeito, sua crença. Já podemos aí perceber porque Lacan desenvolveu um interesse tão particular em Pascal à medida que começava a considerar que o Outro era não só incompleto como também inconsistente. Isto é, que não existe Outro universal. (GUÈGUEN, 2008, p. 4).

Por acreditar que não seja possível compreender Deus, Pascal propõe que sua existência seja motivo de aposta. O que Lacan indica é que nesse jogo o sujeito joga sozinho. O Outro não aposta, ele não tem rosto, mas não é preciso que o tenha.

A aposta de Pascal resulta em quatro possibilidades. Se Deus existe e se se acredita nele, há um ganho infinito; se Deus existe e não se acredita, há uma perda infinita. Por outro lado, se Deus não existe e se se acredita nele, haverá uma perda finita; e se Deus não existe e não se acredita nele, haverá um ganho finito. Dessa forma, Pascal conclui que vale a pena acreditar em Deus, seguir seus preceitos, já que o que se contrapõe é o finito contra o infinito.

Para Pascal, no fundo, a aposta deve ser apenas uma. Se o infinito está em jogo, é preciso que o homem dê tudo de si. O autor ressalta, inclusive, que, mesmo que não se tenha fé, a fé deve ser estimulada, o que seria no mínimo benéfico para o fortalecimento do caráter.

Para Lacan, metaforicamente esse é o destino do homem neurótico: há somente esta escolha – apostar no Outro – para que possa advir enquanto sujeito. Chegar à extração do objeto *a* do campo do Outro. O homem, todavia, quer reencontrar o gozo perdido por entrar na linguagem e buscar um suplemento de gozo, mais-de-gozar. O que engendra a busca pelo mais-de-gozar, portanto, é a própria perda, a renúncia ao gozo. A aposta é algo que tem esse mesmo viés de perda e tentativa de recuperação, já que, quando se aposta, o valor apostado é algo *a priori* também perdido, mesmo que se pense em sua recuperação futura:

Se existe a possibilidade de comprometer no jogo algo a ser perdido, é porque a perda já está nele (LACAN, [1968-1969] 2008, p. 145).

Como algo que é inerente à própria aposta, a perda pode levar à seguinte pergunta: o que levaria o sujeito a apostar? Nesse ponto Lacan afirma que a aposta põe em jogo o real absoluto através do cara ou coroa, que propõe uma escolha pela existência ou inexistência do Outro, operação que tem como esteio o Nome-do-Pai.

E é por meio do Nome-do-Pai que o sujeito é impelido a jogar, na medida em que o Nome-do-Pai exerce um efeito de fascinação, que não depende da vontade do sujeito:

Um efeito de fascinação destaca-se de todas as confusões feitas em torno da aposta de Pascal. Anunciar-lhes desde já que aqui se trata do Nome-do-Pai [...] (LACAN, [1968-1969] 2008, p. 123).

Portanto, com a aposta de Pascal, Lacan de certa forma exemplifica o que vinha afirmando nesse seminário. O Outro, que não existe *a priori*, somente pode existir por meio de uma aposta do sujeito, a ser paga com uma renúncia de gozo, mas com a possibilidade implícita de poder ganhar ao habitar e beneficiar-se da linguagem. Compensação de gozo inerente ao próprio discurso funcionando enquanto mais-de-gozar.

Essa aposta tem como fiador o Nome-do-Pai e se faz necessária para a constituição do sujeito:

Essa é a escolha do neurótico, apostar no Outro para garantir que existe o outro. O objeto *a* é uma extração do A, ir do Outro ao outro é fazer parte deste Outro que, afinal, não existe, mas mesmo sendo parte do que não existe, garante minha existência (PITTERI, 2012, p. 5).

Entretanto, segundo Miller (2013), é no *Seminário 20: mais, ainda* que Lacan (1972-1973) consagrará definitivamente a ideia da

inexistência do Outro. Nesse seminário, o Outro não é representado como o tesouro dos significantes.

Segundo Lacôte (1995), nesse momento do ensino lacaniano, o Outro designa o Outro sexo, aquele do lado direito da fórmula de sexuação, que marca uma relação direta com S (*A*). É interessante notar que esse mesmo matema S (*A*) anuncia a inconsistência do Outro, sua falta de garantias no *Seminário 16*.

A questão é retomada por Lacan no *Seminário 20*, para falar da posição feminina definida como não toda. Assim, não por acaso, segundo Miller, esse aspecto também representará a inexistência do Outro.

A posição feminina, por não estar totalmente submetida à lógica fálica, será, portanto, outro sustentáculo para que se possa entender o pensamento lacaniano, que articula a inexistência do Outro como tal:

A estrutura que Lacan chama *não todo* corresponde ao Outro que não existe, e a universalização, longe de escrever-se no espaço do *para todo X* ( $\forall X$ ), é o *não todo* generalizado, não o geral, mas o *não todo* em todas as partes, que se manifesta pela estrutura de rede<sup>2</sup> (MILLER, 2013, p. 77, tradução nossa).

No *Seminário 20*, Lacan desenvolve a análise do Outro sexo, como o lugar de alteridade absoluta, ou seja, o Outro sexo como o que concede especificidade à mulher por meio da posição feminina não toda. Essa alteridade se contrapõe à posição masculina, toda fálica, na repartição dos seres sexuais.

No encontro dos sexos, entretanto, Lacan diz que o homem por ser todo fálico não consegue gozar do corpo da mulher, pois só goza do próprio órgão. Ao gozar do corpo do Outro, que simboliza essa alteridade, o sujei-

2. La estructura que Lacan llama no todo responde al Otro que no existe, y la universalización, lejos de inscribirse en el espacio del para todo X ( $\forall X$ ), es el no todo generalizado, no lo general sino el no todo en todas partes, que se manifesta por la estructura de red.

to apenas goza com seu objeto *a*, reluzente em uma parte do corpo do Outro:

Gozar tem essa propriedade fundamental de ser em suma o corpo de um que goza de uma parte do corpo do Outro (LACAN, [1972-1973] 1985, p. 35).

Assim, o que está implícito nessa afirmação é que a parceria do sujeito é com o seu próprio objeto *a* e que, portanto, a relação sexual não pode existir:

Em particular, se a sexualidade só está representada no inconsciente pela pulsão, não está representada no inconsciente, está representada por outra coisa, é uma representação não representativa. E a consequência desta não representação é o que Lacan formulou de maneira fulgurante com a não relação sexual, que supõe que o parceiro essencial do sujeito é o objeto *a*, algo de seu próprio gozo, seu mais-de-gozar. Por isso sua invenção deste objeto já significa que não há relação sexual, que o parceiro do sujeito é o dito objeto e não o outro sexual<sup>3</sup> (MILLER, 2013, p. 294, tradução nossa).

Mais uma vez pode-se pensar que o Outro aparece aqui quase como uma aposta do sujeito, na medida em que, como frisa Miller (2013), o Outro, mesmo como parceiro sexual, se mostra também por sua inexistência. A verdadeira parceria sexual do sujeito é com o objeto-mais-de-gozar, revestido em outra pessoa. Para o sujeito, por mais que ele queira, não encontra em sua vida o Outro como álibi, ou seja, o Outro é furado, sem

3. En particular, si la sexualidad solo está representada en el inconsciente por la pulsión, no está representada en el inconsciente, está representada por otra cosa, es una representación no representativa. Y la consecuencia de esta no representación es lo que Lacan formuló de manera fulgurante con la no relación sexual, que supone que el partenaire esencial del sujeto es el objeto *a*, algo de su propio goce, su plus de gozar. Por eso su invención de este objeto ya significa que no hay relación sexual, que el partenaire del sujeto es dicho objeto y no el otro sexual.

garantias e não pode fiar o sujeito diante de suas questões existenciais.

Pode-se concluir, portanto, que, embora esse Outro insista, enquanto inconsciente simbólico, ainda assim, mostra-se inexistente:

A inexistência do Outro seria, na verdade, a inexistência de um universal transcendente dado de antemão, seja ele virtual ou não, e que fosse a mirada última de nossos pensamentos (FRANÇA NETO, 2009, p. 654).

### Considerações finais

Este breve percurso teórico pela noção de Outro tornou possível situar mudanças que aconteceram nesse conceito ao longo do ensino de Lacan. Em vez de anular, essas mudanças acrescentaram seu entendimento anterior sobre o tema, isto é, passou-se à ideia de que o Outro só teria efetivamente sua existência se houvesse uma aposta nele: o Outro não seria mais dado *a priori*.

Para que ele exista, é preciso que o sujeito faça sua aposta.

### Abstract

*The present article aims to follow the trajectory of Lacan on the formalization of the theoretical/clinical status of the notion of Other (A). In this sense, the text highlights three moments on this formalization: the formations of the unconscious, the alienation/separation, and the inconsistency of the Other.*

**Keywords:** *Other, Formations of the unconscious, Alienation/separation, Inconsistency.*

### Referências

FRANÇA NETO, O. Por uma nova concepção de universal. *Revista latinoamericana de psicopatologia fundamental*, São Paulo, v. 12, n. 4, p. 650-661, 2009. Publicação da Associação Universitária de Pesquisa em Psicopatologia Fundamental.

GUÈGUEN, P.-G. A gênese do “Outro que não existe”. *Asephallus*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 5, p. 97-102, nov.

2007 a abr. 2008, Revista do Núcleo *Sephora* de Pesquisa sobre o Moderno e o Contemporâneo, da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

JORGE, M. A. C.; FERREIRA, N. P. *Lacan, o grande freudiano*. Rio de Janeiro: Zahar, 2005. (Col. Passo a Passo, 56).

LACAN, J. De uma questão preliminar a todo tratamento possível da psicose (1957-1958). In: \_\_\_\_\_. *Escritos*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1998. p. 537-590. (Campo Freudiano no Brasil).

LACAN, J. *O seminário, livro 1: os escritos técnicos de Freud (1953-1954)*. 3. ed. Texto estabelecido por Jacques-Alain Miller. Tradução de Betty Milan. Rio de Janeiro: Zahar, 1986. (Campo Freudiano no Brasil).

LACAN, J. *O seminário, livro 10: a angústia (1962-1963)*. Texto estabelecido por Jacques-Alain Miller. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 2005. (Campo Freudiano no Brasil).

LACAN, J. *O seminário, livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise (1964)*. Texto estabelecido por Jacques-Alain Miller. Tradução de M. D. Magno. Rio de Janeiro: Zahar, 1988. (Campo Freudiano no Brasil).

LACAN, J. *O seminário, livro 16: de um Outro ao outro (1968-1969)*. Texto estabelecido por Jacques-Alain Miller. Rio de Janeiro: Zahar, 2008. (Campo Freudiano no Brasil).

LACAN, J. *O seminário, livro 20: mais, ainda (1972-1973)*. Texto estabelecido por Jacques-Alain Miller. Tradução de M. D. Magno. Rio de Janeiro: Zahar, 1985. (Campo Freudiano no Brasil).

LACAN, J. *O seminário, livro 5: as formações do inconsciente (1957-1958)*. Texto estabelecido por Jacques-Alain Miller. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1999. (Campo Freudiano no Brasil).

LACÔTE, C. Gozo. In: VANDERMERSCH, B.; CHEMAMA, R. *Dicionário de psicanálise*. Rio Grande do Sul: Unisinos, 1995. p. 168-172.

MILLER, J.-A. *El Otro que no existe y sus comités de ética*. Buenos Aires: Paidós, 2013.

MILLER, J.-A. Introdução à leitura do seminário 10 da angústia de Jacques Lacan. *Opção Lacaniana - Revista Brasileira Internacional de Psicanálise*, São Paulo: Eolia, n. 43, p. 7-91, mai. 2005. Publicação da Escola Brasileira de Psicanálise.

PITTERI, M. B. S. S. Lacan e a aposta de Pascal. *Opção Lacaniana on-line*, São Paulo, ano 3, n. 7, mar. 2012. Publicação da Escola Brasileira de Psicanálise.

QUINET, A. *Os outros em Lacan*. Rio de Janeiro: Zahar, 2012. (Col. Passo a Passo, 94).

SOLER, C. O sujeito e o Outro II. In: FELDSTEIN, R.; FINK, B; JAANUS, M. (Orgs.). *Para ler o seminário 11 de Lacan*. Rio de Janeiro: Zahar, 1997. p. 58-67.

**Recebido em:** 09/04/2018

**Aprovado em:** 25/05/2018

### Sobre os autores

#### Breno Ferreira Pena

Psicólogo.

Bacharel em administração de empresas.

Psicanalista.

Sócio do Círculo Psicanalítico de Minas Gerais (CPMG).

Pós-graduado em gestão de pessoas pela Fundação Getúlio Vargas (FGV).

Mestre e doutor em psicologia pela PUC Minas.

Professor adjunto da graduação em psicologia da Universidade Federal do Pará (UFPA).

Professor e orientador de pesquisa no Programa de Pós-Graduação em Psicanálise da Universidade Federal do Pará (UFPA).

#### Ronildo Deivid Costa da Silva

Psicólogo.

Mestre e doutorando em psicologia do Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal do Pará na linha

de pesquisa "Psicanálise: teoria e clínica".

Membro da Escola de Psicanálise dos Fóruns do Campo Lacaniano/Belém (EPFCL/Belém).

Bolsista da CAPES.

### Endereço para correspondência

#### Breno Ferreira Pena

E-mail: <brenopena@hotmail.com>

#### Ronildo Deivid Costa da Silva

E-mail: <ronildosilva010@yahoo.com.br>



# *Tornar-se analista: o produto de uma análise e seus impasses*

*Becoming an analyst:  
the outcome of an analysis and its impasses*

Bruno dos Santos Oliveira

## **Resumo**

O presente trabalho pretende abordar a produção do analista no âmbito da análise pessoal e a relação disso com o início da prática clínica. Um questionamento a respeito do final de análise enquanto produção de um analista e os possíveis impasses na direção de um tratamento. Que efeitos têm ocorrido na condução analítica daqueles que se propõem a clinicar quando não terminaram a própria análise? A discussão visa ampliar o debate a respeito da produção do analista a partir das construções lacanianas sobre final de análise, travessia de fantasia, estilo, e como isso impacta a psicanálise em intensão.

**Palavras-chave:** Final de análise, Ato analítico, Produção do analista.

A produção do analista é uma temática que tem ocupado meus pensamentos e de muitos colegas psicanalistas há bastante tempo. Desde a época de Freud esse assunto é tratado com um nível de seriedade e cautela devido ao assombro que paira quando se desenvolve ideias e teorias de como seria possível formar alguém para o exercício de conduzir uma análise. Essa dificuldade remete a muitas questões da própria prática pelas condições e exigências que se aplicam.

Em alguns dos textos conhecidos de Freud como em *Recomendações aos médicos que exercem a psicanálise* (1912), *A questão da análise leiga* (1926), *Análise terminável e interminável* (1937), é possível perceber preocupação dele com a transmissão fidedigna da sua teoria. Entre os vários percalços enfrentados nessa história do movimento psicanalítico, é possível pontuar alguns obstáculos na transmissão assim como na sua produção. O próprio saber carrega consigo uma marca de sua impossibilidade, já que o seu criador coloca sua invenção ao lado do

governar e educar como fazeres impossíveis da cultura. Tendo em vista que o cerne da prática analítica está pautado na castração e no furo estrutural irreduzível da subjetividade humana, o saber em si mesmo traz o paradoxo que arrebatou seu limite.

Soma-se a isso uma ruptura quase que dilacerante da mudança de posição que esse discurso analítico opera diante dos demais. Uma reviravolta diante de todo campo de saber vigente até então e sua forma de abordar os objetos de seu estudo, em que a psicanálise ocupa outro lugar, às vezes avesso, questionando as verdades desses discursos (LACAN, 1969).

A outra dificuldade perpassa pelo que Freud (1912) coloca desde muito cedo: para conduzir uma análise, é preciso que o analista tenha passado por uma, a sua própria. Ele acentua em suas recomendações aos médicos que exercem a psicanálise o caráter único e singular da prática. Utiliza de uma analogia com o jogo de xadrez e pontua que se pode pensar sobre o início de um tratamento, cor-

respondente às condições do *setting*, e sobre o final, que seria a suposta cura dos sintomas. Mas o decorrer do processo permanece singular, próprio de cada análise. Ou seja, em uma análise não se trata, em hipótese alguma, da possibilidade de experiência enquanto científica. O que acontece em uma análise, pontuações ou intervenções, jamais serve *a priori* para outra situação qualquer, tanto de uma mesma análise quanto de outras. Ou seja, não se trata de ter atravessado uma análise para poder conduzir outras baseando-se na ideia de que sirva de experiência para entender um como se faz com os demais. A dedução é uma armadilha cruel em que se pode cair quando se pensa nesse caráter de cientificidade à qual a psicanálise é avessa.

Quais seriam, então, as justificativas de atravessar um processo analítico para que seja possível se colocar no lugar de analista?

Que impasses surgem com essa condição?

A produção se pauta no tripé das condições necessárias:

- a construção da teoria, que permite o mergulho nas elaborações acerca do saber da psicanálise, de como é possível pensar a subjetividade não pelo viés biológico ou integrativo, mas tecer a ideia de uma relação do sujeito com o mundo através de uma estrutura pautada na ex-sistência, num furo mobilizante que afeta o indivíduo;

- a comunicação com os pares tanto na supervisão quanto na psicanálise em extensão, que fundamenta e norteia o fazer particular de cada um em seus consultórios, apesar de jamais prover garantias;

- a própria análise, talvez mais importante (QUINET, 2009).

É preciso articular, portanto, o que se passa em uma análise enquanto produção de um analista. Diante da singularidade de cada processo analítico, alguns pilares da prática são permanentes: a tática, a estratégia e a política, que visam manter certos fundamentos de uma análise levada a cabo.

Em seu texto *A direção do tratamento e os princípios do seu poder*, Lacan ([1958] 1998),

faz uma analogia tomando o livro *Da guerra*, de Carl Clausewitz, relacionando a intervenção analítica com a tática, a transferência com a estratégia e a política com o ser.

A estratégia de uma análise, ou seja, a situação transferencial, precisa ser mantida mesmo que custe em alguns momentos abdicar da posição do discurso analítico no momento presente, que equivale à tática, em prol de sustentar a transferência. A política visada nessa circunstância é o ser do analista, que precisa estar sempre ausente, vazio. É a forma como o analista paga com seu ser.

A partir de 1969, em seu *Seminário 17: o avesso da psicanálise*, Lacan ([1969-1970] 1992) amplia com os discursos essa concepção da posição do analista diante de uma análise, em que, por mais que se privilegie o discurso analítico, é necessário em determinados momentos bascular de posição para manter a estratégia, a transferência em questão. Isso não implica que o processo deixe de se caracterizar como analítico, mas que uma análise comporta e exige uma ética que não está pautada unicamente na intervenção que visa produzir interpretações e na prática de tagarelice.

O que se pode pensar que se passa em uma análise a partir disso? Em toda a sua particularidade, é preciso que haja o ato analítico. Ato esse que tanto marca o pontapé inicial de uma análise quanto formaliza o seu fim. É possível haver transferência antes mesmo do encontro real com o analista, transferência simbólica da assunção do sujeito suposto saber (SsS) dirigido ao significante do analista. Mas o início de uma análise, para além das entrevistas preliminares, se dá a partir do ato analítico, em que o analista, ao responder à demanda de um outro lugar, de semblante de objeto *a*, possibilita uma mudança discursiva no analisante, retirando-o do discurso do mestre, identificado aos significantes enodados de gozo, colocando-o no discurso histórico, que possibilita um dizer sobre seu desejo. Com esse artifício singular e pontual, produz uma mudança na posição subjetiva

de gozo, outra forma de satisfação. O discurso do analista provoca no sujeito o descolamento um a um dos significantes mestres ( $S_1$ ) com os quais se identifica e se aliena como resposta ao desejo do Outro (LACAN, 1967-1968).

A reviravolta que essa prática possibilita abre a cadeia significante para a emergência de outras significações, quebrando com o sentido de gozo sobre um sintoma e coloca o sujeito (\$) diante de sua responsabilidade com seu desejo. A análise inicia-se, dessa forma, com a retificação subjetiva. A transferência passa a assumir não só uma configuração de repetição significante sobre o traço unário, mas também um caráter real.

No *O seminário 8 Lacan* ([1960] 1992) destrincha a transferência em três dimensões:

- a que era amplamente discutida por Freud e pelos pós-freudianos em seu caráter imaginário, o que traz consigo seu teor de resistência em relação à figura da presença do analista;
- a maneira simbólica ao se tratar do significante do desejo do analisante, que se dirige a um significante qualquer do analista, o qual instaura a ordem da repetição significante, das figuras parentais e amorosas;
- a transferência enquanto real, como ato no inconsciente, em que o analista assume um lugar específico e único para o analisante: o lugar de objeto.

Apesar da instância privilegiada que a transferência possui na prática clínica em que se pautam as intervenções e a possibilidade de sustentar as condições do trabalho, o desenrolar de uma análise desemboca justamente na sua dissolução. Não enquanto liquidação da transferência ou seu fim, mas na resolução dela saindo do trabalho de transferência para transferência de trabalho (LACAN, 1967).

Freud, em *Análise terminável e interminável* (1937) já esbarrava nessa condição quando se remete ao fim de análise no momento que se depara com o rochedo da castração, o

umbigo do sonho, que não pode ser simbolizado. Eis o momento em que uma análise chegaria a seu fim.

Lacan buscou ultrapassar esse limite do rochedo da castração ao longo do seu ensino na medida em que propõe um além, que sairia da tentativa exaustiva de significar tudo que seja possível. O analisante, através da proposta da associação livre, dirige sua fala ao lugar que o analista ocupa, o Outro do amor, visando extrair daí um saber sobre seu desejo. E nessa tentativa de achar um significante que possa representar a si mesmo enquanto sujeito, um significante que diga sobre seu desejo e responda à demanda do que o Outro quer de si, há o encontro com o impossível de significar, de representar. É o momento, não pontual, em que os significantes não dão conta e deixam o sujeito na condição de falta, falta-a-ser, como uma despersonalização. A figura do analista enquanto sujeito suposto saber cai, já que não há um saber que responda à demanda do Outro, e a busca por um significante que represente o sujeito se esvai. Essa operação é designada por Lacan como destituição subjetiva (LACAN, 1967-1968).

O fim de análise perpassa, assim, pelo conceito da travessia do fantasma fundamental ( $\$ \langle \rangle a$ ). A fantasia enigmática – janela para a realidade – em que o sujeito dividido consiga encontrar o objeto que o completo, é atravessada, o que não quer dizer que seja desfeita, mas ultrapassada do lugar de subjetivação, divisão de suas demandas, para a condição de objeto *a*, puro objeto de gozo. Nessa travessia, o desejo que outrora buscava uma resposta, um significante advindo do analista, detentor de um saber suposto, deixa de esperar por algo e passa para um desejo puramente enquanto condição faltante. E para o analista sobra o resto. É o momento em que o analisante se depara consigo mesmo como objeto *a*, objeto de resposta a uma demanda de amor do Outro (A) e que fracassa. Há, então, a destituição subjetiva, resolução da transferência e fundamentalmente

uma mudança na posição de gozo (LACAN, 1967-1968).

Essa passagem, que Lacan nomeia em *A proposição de 9 de outubro de 1967 sobre o psicanalista da Escola*, de passe na psicanálise em intensão, pode ser pensada enquanto um instante pontual ou como um processo de passagem. Após a entrada na análise há o endereçamento da demanda ao sujeito suposto saber, que por sua impossibilidade tem sua consequente queda, desembocando num luto do analista.

Esse período varia de sujeito para sujeito, a depender do investimento libidinal feito no objeto do qual o analista fez semblante. Isso implica que o final de uma análise se trata de uma passagem – da busca de uma verdade para um luto do fato de que não há um significante que nomeie e represente o desejo – até que o analisante consiga resolver a transferência estabelecida, se dessubjetivando enquanto sujeito dividido e suportando, percebe-se como objeto.

Essa alternância do desejo de ser o correspondente da demanda do Outro para desejo de saber é o que está implicado na causa analítica. Eis, portanto o porquê da afirmação crucial de que toda análise, para Lacan, é didática se levada até o seu fim. Pois toda análise irá produzir um analista, na medida em que o ato analítico, causador do fim de uma análise, produz a destituição subjetiva, que é a condição essencial da possibilidade de poder ocupar o lugar de semblante de objeto para outros sujeitos. O final de análise, portanto, se trata um processo que o analisante atravessa e não se equivale pontualmente ao fim da relação transferencial e ao fim dos encontros com o analista propriamente (LACAN, 1967).

Que impasses se revelam a partir da prática clínica em que o analisante se propondo a atender não tenha passado por esse processo que produz, logicamente, um analista?

Essa questão se reporta ao fantasma fundamental ( $\$ \langle \rangle a$ ). Se o sujeito ainda se encontra em um momento da sua análise em que se vê transferencialmente ligado ao ana-

lista enquanto sujeito suposto saber, fixado na condição de busca pela sua completude fantasmática, ao se propor conduzir a análise de outros sujeitos, se verá em um dos dois polos de sua própria fantasia.

Ora como sujeito dividido e desejante colocando os seus analisantes enquanto objetos de suas fantasias – respondendo através da contratransferência e conduzindo a pessoa e não a análise, ora ocupando o lugar encarnado de objeto dos seus analisantes, em vez do faz de conta de objeto, que proporciona o ato analítico. Ou seja, a travessia da fantasia é a condição fundamental para que se possa conduzir uma análise (QUINET, 2009).

Essa problemática quanto à produção do analista e do processo da análise tomou Lacan ao longo de seu ensino, possibilitando formas de poder teorizar e compreender como se opera e o que se produz disso, tal como inovando radicalmente os meios institucionais no movimento psicanalítico quanto à produção dos analistas em sua *Proposição* através do mecanismo do passe.

Mas ainda levanta sérios questionamentos quanto à autorização dos analistas no meio institucional. Sua emblemática afirmação de que “[...] o psicanalista só se autoriza de si mesmo” (LACAN, 1967, p. 248) evoca um certo mal-entendido institucionalmente.

Autorizar-se por si mesmo implica a passagem do analisante a analista, em sua análise pessoal na causa psicanalítica. Isso não equivale à ideia de que qualquer um pode suportar o lugar de analista, mas somente na travessia de seu próprio processo é possível exercer a função do analista.

Exercer a prática psicanalítica perpassa de forma lógica por uma função, por um desejo que emerge na análise pessoal – o desejo de saber que se equivale ao desejo do analista. Isso não quer dizer evidentemente que se trate do desejo da pessoa que ocupa o lugar do analista, mas justamente o seu oposto, desejo do analista enquanto puro des-ser, ausência do seu ser, de sua condição subjetiva, estando ali para responder às demandas

a partir de uma função de manter as condições de uma análise. Essa função, esse lugar é o de semblante de objeto *a*. Um faz de conta em ato, sem premeditação, sem intenção ou pensamento, um ato analítico que funda e determina o fim de uma análise.

O desejo do analista é o único desejo de sustentar a condução das análises que sigam seu percurso dirigindo ao seu fim e que possibilitam a emergência do ato analítico. Se o passe proposto por Lacan (1967) em sua *Proposição* não consegue garantir essa passagem de outros analistas, é de se questionar o porquê de tantas instituições e escolas ainda buscarem num Outro do saber a autorização e a legitimação do que acontece no particular de cada um. Esse fato aponta que as questões quanto à produção do analista perpassam por uma partilha da psicanálise em intenção, assim como de sua própria passagem, mas bancando aquilo que a análise mais fundamenta, de que o Outro é, acima de tudo, barrado (*A*).

### Abstract

*The present work intends to approach the production of the analyst in the scope of the personal analysis and the relation of this to the beginning of the clinical practice. A questioning about the end of analysis as an analyst's production and the possible impasses in the direction of a treatment. What effects have occurred in the analytical conduct of those who propose to clinic when they have not finished the analysis itself? The discussion aims to broaden the debate about the production of the analyst from the Lacanian constructions on the end of analysis, crossing of fantasy, style, and how this impacts psychoanalysis in intensity.*

**Keywords:** *End of analysis, Analytical act, Production of the analyst.*

### Referências

FREUD, S. A questão da análise leiga: conversações com uma pessoa imparcial (1926). In: \_\_\_\_\_. *Um estudo autobiográfico, Inibições, sintomas e ansiedade,*

*A questão da análise leiga e outros trabalhos* (1925-1926). Rio de Janeiro: Imago, 1996. p. 179-248. (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, 20).

FREUD, S. Análise terminável e interminável (1937). In: \_\_\_\_\_. *Moisés e o monoteísmo, esboço de psicanálise e outros trabalhos* (1937-1939). Direção-geral da tradução de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996. p. 231-270. (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, 23).

FREUD, S. Recomendações aos médicos que exercem a psicanálise (1912). In: \_\_\_\_\_. *O caso Schreber, artigos sobre técnica e outros trabalhos* (1911-1913). Direção-geral da tradução de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996. p. 125-133. (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, 12).

LACAN, J. *O seminário, livro 15: o ato analítico* (1967-1968). Escola de Estudos Psicanalíticos, Porto Alegre. Publicação interna.

LACAN, J. *O seminário, livro 17: o avesso da psicanálise* (1969-1970). Texto estabelecido por Jacques-Alain Miller. Tradução de Ari Roitman; consultoria de Antonio Quinet. Rio de Janeiro: Zahar, 1992. (Campo Freudiano no Brasil).

LACAN, J. *O seminário, livro 8: a transferência* (1960-1961). Texto estabelecido por Jacques-Alain Miller. Tradução de Dulce Duque Estrada. Revisão de Romildo do Rêgo Barros. Rio de Janeiro: Zahar, 1992. (Campo Freudiano no Brasil).

LACAN, J. Proposição de 9 de outubro de 1967 sobre o psicanalista da escola. In: \_\_\_\_\_. *Outros escritos*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 2003. p. 248-264. (Campo Freudiano no Brasil).

QUINET, A. *A estranheza da psicanálise: a escola de Lacan e seus analistas*. Rio de Janeiro, Zahar, 2009.

**Recebido em:** 30/11/2017  
**Aprovado em:** 10/01/2018

### Sobre o autor

**Bruno dos Santos Oliveira**  
Psicólogo. Psicanalista.

### Endereço para correspondência

E-mail: <bruno.so@msn.com>



# *Empatia psicanalítica: possibilidades e dificuldades*

*Psychoanalytic empathy:  
possibilities and difficulties*

Francisco de Assis Duque

## **Resumo**

Este trabalho tem por objetivo refletir sobre o conceito de empatia nas obras de Freud e Ferenczi e sua conexão com autores implicados com esse conceito a partir dos anos 1950. Salienta-se a origem do termo, a adoção do estado empático pelo analista e os cuidados anunciados por Freud, bem como a forma como esse conceito foi gradativamente introduzido no atendimento clínico. Abordam-se as contribuições de Ferenczi sobre a capacidade do analista para usar a sensibilidade e compreensão diante dos conflitos psíquicos do paciente. O texto destaca a importância da técnica psicanalítica e o uso apropriado da empatia como uma qualidade particular do analista além disso, aponta aspectos que diferenciam empatia, identificação e contratransferência no cotidiano da clínica psicanalítica.

**Palavras-chave:** Freud, Ferenczi, Empatia psicanalítica, Identificação.

Conceito de extrema importância para a clínica psicanalítica, seja para adotá-lo, seja para descartá-lo, a empatia, ainda como um tema controvertido, sempre esteve presente no debate psicanalítico. Penso que a empatia – guardados os devidos riscos da possibilidade de instituir o outro, por projeção, introjeção ou ainda por processos de fusão afetiva – é, como queria Ferenczi, um guia válido, mas não infalível para nos aproximarmos do que o analisando sente, para compreendermos e compartilharmos o sofrimento alheio. E, como considerou Etchegoyen, um fator necessário do trabalho analítico, já que sem a empatia nunca poderíamos entrar no compasso do analisando, embora não a considere suficiente para a tarefa analítica, uma vez que a empatia depende de muitos fatores.

Para situar o conceito de empatia [*Einfühlung*] nas obras de Freud, não se pode fazê-lo sem antes considerar que ele teve amplo conhecimento da filosofia grega, na qual a

palavra tem origem (*empathia*, estar dentro, estar presente, viver com e como o outro o seu *páthos*, paixão, sofrimento e doença). Por um lado, revela a possibilidade de projetar de modo imaginativo sua consciência e apreender o objeto contemplado; por outro, revela a capacidade de compreender os sentimentos e os pensamentos de um outro, colocando-se em seu lugar (COELHO JUNIOR, 2004).

Embora a empatia tenha múltiplas inserções na filosofia, na literatura e na história dos estudos estéticos e psicológicos, foi através do romantismo alemão que a palavra *Einfühlung* [empatia] teve ampliada sua difusão por Theodor Lipps, que a empregou para esclarecer a experiência do “sentir com”.

Freud, influenciado por esse autor, deu ao vocábulo um uso psicanalítico diferente de seu emprego em outras áreas. Sabe-se, segundo o trabalho de Pigman, *Freud e a história da empatia* (PIGMAN, 1995 *apud* BOLOGNINI, 2008), da importância dada por Freud

aos aspectos intrapsíquicos do psicanalista. Um exemplo é a atenção flutuante, e ele mesmo tinha boas capacidades empáticas.

Outro fator de conhecimento dos psicanalistas é que a tradução da língua alemã para a inglesa trouxe algumas dificuldades para o entendimento de certos conceitos, uma delas em relação ao vocábulo empatia, poucas vezes traduzido como tal. Segundo o editor inglês (2006), a dificuldade é terminológica e atravessa a totalidade da obra *Os chistes e sua relação com o inconsciente* (1905).

Para Bolognini (2008), nessa mesma obra, Freud usa a palavra “empatia” para descrever o processo de colocar-se no lugar do outro, consciente ou inconscientemente, e continuará a usá-la com esse significado pelo resto de sua vida.

Embora Freud não tivesse escrito artigo específico sobre o tema da empatia, gradativamente foi inserido com suas possibilidades e dificuldades na clínica psicanalítica. Dessa forma, Freud traz à luz o termo “empatia” como um estado do psicanalista na clínica, a ser pensado, debatido e aprimorado a exemplo do conceito da contratransferência.

Em *Sobre o início do tratamento*, Freud ([1913] 2006) alerta os psicanalistas sobre a empatia como condição essencial para a análise, o que ocorre quando se instaura a transferência positiva. Recomenda que se comece a interpretar quando houver uma relação suficientemente sólida entre paciente e analista. Esclarece que o analista pode botar a perder esse primeiro sucesso se, desde o início, não adotar uma compreensão empática. Pelas recomendações que se seguem no texto, Freud fala do estado empático do analista como condição necessária para estimular no paciente a aliança terapêutica.

Em *Psicologia de grupo e a análise do ego* (1921), no capítulo VII - *Identificação*, Freud faz uma aproximação entre identificação e empatia. Em nota de rodapé, Freud diz que um caminho por via da imitação conduz da identificação à empatia, isto é,

[...] à compreensão do mecanismo pelo qual ficamos capacitados para assumir qualquer atitude em relação à outra vida mental (FREUD, [1921] 2006, p. 120).

Ele começa dizendo:

A identificação é conhecida pela psicanálise como a mais remota expressão de um laço emocional com outra pessoa (FREUD, [1921] 2006, p. 115).

Afirma que a identificação desempenha um papel na história primitiva do complexo de Édipo. Mais à frente, Freud ([1921] 2006, p. 116) diz:

Podemos apenas ver que a identificação esforça-se por moldar o próprio ego de uma pessoa segundo o aspecto daquele que foi tomado como modelo.

Freud distingue três modalidades ou fontes de identificação.

A primeira é a identificação original e define-se como o primeiro laço emocional com outra pessoa. Marca a identificação pré-edípica de relação canibalesca com o objeto mãe – constitui a identificação primária.

A segunda, como diz Freud, de maneira regressiva torna-se substituta para uma vinculação de objeto libidinal por meio de introjeção do objeto no ego.

A terceira modalidade pode surgir de qualquer nova percepção de uma qualidade comum partilhada com outra pessoa que não seja o objeto da pulsão sexual. É o caso da identificação com o líder de um grupo.

A esse respeito, Freud afirma que o laço mútuo entre os membros de um grupo é de natureza de uma identificação baseada em uma importante qualidade emocional comum que a psicologia chama de “empatia”.

Para Freud, a empatia é um processo que permite entender o eu estranho de outras pessoas. O ego estranho de outras pessoas não significa ‘ego de outras pessoas estranho



a nós', mas 'as partes internas de outras pessoas que são estrangeiras, estranhas e ignoradas por seu próprio ego'.

Dessa forma, a empatia permitiria aos analistas compreender a parte das pessoas que é desconhecida delas mesmas (PIGMAN, 1995 *apud* BOLOGNINI, 2008).

Se, por um lado, implicitamente, Freud dá muita importância à empatia, por outro, demonstra preocupação.

Segundo Bolognini (2008), na carta de Freud a Ferenczi, por ocasião da apresentação do trabalho *A elasticidade da técnica psicanalítica*, de Ferenczi ([1928] 2011), Freud confirma que a empatia diz respeito a quase todas as coisas que um analista "deveria fazer no sentido positivo".

Contudo, preocupa-se que um analista possa, em nome de agir com empatia, sugerido por Ferenczi, justificar arbitrariedades, excessos de subjetividade e assim por diante.

É assim que, ao comentar um artigo que Ferenczi acaba de lhe enviar, Freud reconhece que suas recomendações técnicas dos textos de 1911 e 1915 eram essencialmente negativas. Freud considera que o mais importante era não demonstrar as tentações que trabalham contra a análise. Ele explica que os obedientes discípulos não se deram conta da elasticidade dessas discussões sobre o tema e se submeteram a elas como se fossem tabus.

Segundo Etchegoyen (2004), é sabido, no campo psicanalítico, que muitos analistas se ocuparam da empatia, mas nenhum com a profundidade com que o fez Ferenczi. Seu trabalho de 1928, *Elasticidade da técnica psicanalítica*, é o mais original e o mais completo sobre o tema. Ao ler a obra de Ferenczi, não é difícil notar sua fidelidade sem igual a Freud no que se refere às recomendações do mestre à clínica psicanalítica.

Entretanto, isso não o impediu de inovar na técnica da clínica. Ao sintetizar, numa definição simples, a empatia como a capacidade de se colocar no lugar de um outro, Ferenczi amplia a capacidade do analista na

clínica para que, usando dessa sensibilidade, possa compreender os conflitos psíquicos do paciente. Isso Ferenczi faz com propriedade observando cuidadosamente as recomendações de Freud.

No trabalho já citado de 1928, há um misto de inovações e ao mesmo tempo o cuidado com as recomendações de Freud. Antes de Freud propor a regra fundamental de que todo analista precisa ser analisado, havia a ideia errônea de que a análise eficaz dependeria mais de condições específicas de cada analista do que da aplicação da técnica em si. Se assim fosse, todo esforço para ensinar aos outros alguma coisa da técnica estaria de antemão condenado ao fracasso.

Ferenczi ressalta que não é nada disso. Afirma que, depois que Freud publicou seus *Conselhos sobre a técnica psicanalítica*, possuímos os primeiros elementos de uma investigação metódica sobre o psiquismo. Confirma a segunda regra fundamental da psicanálise, ou seja, quem quer analisar os outros deve, em primeiro lugar, ser ele próprio analisado. Essa premissa é condição fundamental para o sucesso da técnica.

Segundo Ferenczi, toda pessoa que foi analisada a fundo, que aprendeu a conhecer completamente e a controlar suas inevitáveis fraquezas e particularidades de caráter chegará necessariamente ao objetivo da análise. Acredita que, após a adoção dessa regra, a importância da nota pessoal do analista dissipou-se cada vez mais, enaltecendo a técnica. É sob a observação da análise pessoal adequada que Ferenczi sugere o uso da empatia.

Na abordagem que Ferenczi faz da empatia – o "sentir com" –, ele enfatiza no tratamento o fator subjetivo, que chama de intuição, mas coloca como fator decisivo a apreciação *consciente* da situação dinâmica. Seu procedimento é colocar-se no diapasão do doente, sentir com ele todos os seus caprichos, todos os seus humores, mas ater-se com firmeza, até o fim, à posição ditada pela experiência analítica. É evidente que em um

analista bem analisado os processos de “sentir com” e de avaliação exigidos por Ferenczi não se desenrolarão no inconsciente, mas no nível pré-consciente. O outro ponto enfatizado é que uma análise de caráter suficientemente profundo deve desembaraçar-se de toda espécie de superego.

É notório, na literatura psicanalítica, que a empatia segue os mesmos percalços da contratransferência, descoberta por Freud em 1912. A contratransferência surgiu como obstáculo no processo psicanalítico, assim permanecendo até 1950, sem que algo de substancialmente novo fosse encontrado. Isso começa a mudar a partir dos trabalhos de Paula Heimann (1950) e Heinrich Racker (1953) quando, por um novo paradigma, colocam-na também na condição de um instrumento da psicanálise para a clínica.

Já sobre a empatia, por ser um conceito que durante o mesmo período foi entendido pela maioria dos psicanalistas como parte do processo de identificação, como imbricado na contratransferência e visto como um risco para o psicanalista, pouco estudo se desenvolveu.

Segundo Bolognini (2008), o conceito de empatia é redescoberto na segunda metade do século XX, por um grupo de psicanalistas americanos dos quais ele indica cinco como os autores mais originais e criativos sobre o assunto.

Christine Olden (1958 *apud* BOLOGNINI 2008) desenvolve a concepção da empatia materna como fruto da progressiva renúncia à fusão sensual com a criança. O aspecto mais original de sua contribuição é a importância da sublimação dos impulsos sexuais maternos para o desenvolvimento da empatia. Assim, o exemplo da dupla mãe-criança pode ser transposto para a dupla analista-paciente.

Segundo Olden, a empatia é uma fértil sintonia com a pessoa em desenvolvimento, para que melhor se compreendam suas necessidades evolutivas, o que só é possível à custa da elaboração de uma perda. Para ela,

sem a renúncia e sem a sublimação, não pode haver uma verdadeira empatia.

Conforme Bolognini (2008), esse processo foi retomado, aprofundado e valorizado por Di Chiara (1982, p. 60), que considera que

[...] para que o analista possa exercer melhor sua função, ele deve ser capaz de alcançar o maior grau possível de proximidade e de separabilidade. Deve ser capaz de uma intensa intimidade interna, juntamente com reserva, abandono afetuoso e cuidadosa discrição.

Roy Schafer (1959 *apud* BOLOGNINI, 2008) se ocupa da empatia psicanalítica como o processo introjetivo que permite ao analista constituir uma imagem interna do paciente e com ela se relacionar. Schafer vem desenvolver a “empatia generativa”. Ele a define como a experiência de compartilhar e compreender a condição psicológica momentânea de outra pessoa. Tal experiência é baseada em um interjogo de mecanismos introjetivos e projetivos, que é sutil e relativamente livre de conflitos, e que se dá nos níveis consciente e pré-consciente.

Bolognini ressalta que Schafer, em um trabalho intitulado *Aspectos da internalização* (1968), retoma Freud para enfatizar a natureza prevalentemente inconsciente da identificação. Observa que, quando uma pessoa se identifica com outra, não se dá conta disso, permanece identificada por um longo período de tempo, e uma grande parte de seu *self* é substituída pela do outro. O autor ressalta que não é o mesmo que a ressonância empática, que é consciente e pré-consciente, transitória e não substitutiva.

Ralph Greenson (1960 *apud* BOLOGNINI, 2008) fala sobre a localização tópica dos fenômenos empáticos e a clara distinção entre eles e o processo de identificação. Define a empatia como um “conhecimento emocional, o compartilhar e experimentar os sentimentos de um outro”. Para ele, esse compartilhar é temporário e se refere à qualidade e ao grau dos sentimentos vivenciados.

Greenson (1960 *apud* BOLOGNINI, 2008, p. 63) descreve o processo de entrar em empatia com o paciente da seguinte forma:

[...] devo deixar que uma parte de mim entre no paciente e percorra suas experiências como se eu fosse ele, para ver o que acontece dentro de mim enquanto vivencio essas experiências.

Para ele, a empatia é um fenômeno essencialmente pré-consciente, claramente distinta da identificação, diferentemente do que pensa Schafer.

Bolognini (2008) seleciona algumas considerações formuladas por Greenson:

- A empatia requer a capacidade de regressões controladas e reversíveis;
- A empatia não pode ser ensinada;
- A empatia e o conhecimento teórico completam-se mutuamente;
- Para que a empatia possa dar frutos, é necessário que o analista possua rica bagagem de experiências pessoais às quais possa recorrer para facilitar a compreensão do paciente;
- A empatia é uma maneira de reestabelecer contato com um objeto de amor perdido – a parte incompreendida do paciente;
- O analista deve ter uma profunda familiaridade com seus próprios processos inconscientes para poder aceitar com humildade a ideia de que provavelmente a mesma patologia do paciente esteve ou está presente, em alguma medida, também nele próprio.

Os novos horizontes são abertos por Heinz Kohut (1971, 1977, 1984 *apud* BOLOGNINI, 2008), englobando as funções do *self*-objeto e o *mare magnum* das vicissitudes narcisistas.

Segundo Bolognini (2008), Kohut credita a falha empática primária dos pais na primeira infância como responsável pela falta precoce de coesão do *self*.

Kohut sustenta que o analista herda o papel parental nas vicissitudes das necessidades constitutivas do *self*. E ensina, em certo sentido, a “deixar a análise acontecer”, a res-

peitar, tanto quanto possível, a transferência primitiva e a suportá-la com empatia e confiança.

Conforme Etchegoyen (2004), desde seu trabalho inaugural de 1959, Kohut afirma categoricamente que o fato psicológico só é alcançado por introspecção ou empatia, a qual seria uma forma vicariante de introspecção.

Kohut privilegia e limita a psicanálise ao que acontece na sessão. O que provier de outros campos de observação poderá nos ser útil, mas nunca pertencerá à psicanálise. Para ele, a empatia deve ser considerada como um componente essencial do método psicanalítico. Kohut acredita que, graças à empatia, o analista capta genuinamente a percepção que o paciente tem de sua realidade psíquica e a aceita como válida.

Já Etchegoyen (2004) assinala que a empatia pode ser considerada, segundo Ferenczi, como um guia válido, mas não infalível para nos aproximarmos do que o analisando (e em geral o próximo) sente, para compreender e compartilhar o sofrimento alheio, para atenuá-lo na medida do possível, embora não esteja em nossas mãos evitá-lo.

Bolognini (2008) ressalta que Ping-Nie Pao descreve a rede de conexões e de comunicação como fundamental para entrar em empatia com pacientes severamente perturbados.

Pao afirma que a capacidade empática está potencialmente presente no ser humano, e depois naturalmente facilitada ou inibida pelas interações iniciais mãe-bebê. Segundo ele, “a empatia não é” devida a ações de uma só pessoa. As duas pessoas que participam da experiência, uma que deseja compreender, outra que deseja ser compreendida, devem, ambas, em alguma medida, participar ativamente.

Segundo Pao, ao estabelecer uma rede empática de comunicações durante o tratamento dos neuróticos, o analista tende a utilizar principalmente as trocas verbais. Com psicóticos, as trocas não verbais podem tornar-se extremamente significativas. Para o autor, apesar de a capacidade empática ser

inata em algumas pessoas, o uso desse potencial pode ser aprendido, mas não pode ser ensinado.

Diante de tão variadas interpretações a respeito da empatia e considerando a imbricação entre empatia, contratransferência e identificação, o que podemos salientar para distingui-las? Antes de estabelecer diferenças, é preciso situá-las na história da psicanálise e dizer como se desenvolveram, para então chegar à conclusão da importância desses conceitos na psicanálise.

A noção de contratransferência surge secundariamente à descoberta da transferência. A contratransferência é identificada por Freud como uma reação inconsciente à transferência e anunciada em 1912 como um obstáculo à análise, cujas fontes provêm dos conflitos inconscientes do analista. Tais conflitos são reativados pelos conflitos infantis do paciente. Assim permaneceu, e poucos estudos se desenvolveram durante os quarenta anos subsequentes.

A partir dos anos 1950, a contratransferência adquire novo paradigma com Paula Heimann e Heinrich Racker, deixando de ser apenas obstáculo para se tornar instrumento na clínica psicanalítica.

Segundo Etchegoyen (2008), Racker classifica a contratransferência em vários tipos. Em primeiro lugar, distinguiu duas classes de contratransferência pela forma de identificação, a concordante e a complementar. Além disso, considera a empatia como uma forma especial de contratransferência. Muitos analistas pensam da mesma forma que Racker. Outros analistas, ao contrário, separam a empatia da contratransferência, atribuindo-lhe um lugar próprio e distinto.

A empatia recebeu grande atenção de Freud em *Os chistes e sua relação com o inconsciente* (1905). O termo “empatia” é usado por Freud para descrever o processo de colocar-se no lugar do outro. Em *Psicologia de grupo e a análise do ego* (1921), Freud liga a empatia ao processo identificatório. Assim como a contratransferência, a partir dos anos

1950, a empatia se amplia para novos horizontes. É importante observar que Freud não escreveu nenhum artigo específico sobre esses três temas – empatia, contratransferência e identificação –, talvez porque se encontrem imbricados um no outro. A verdade é que os três, de certa forma, acabaram sendo marginalizados na teoria e na clínica psicanalítica.

Conhecedor dos profundos e complexos processos psicológicos da metapsicologia que criou, Freud empregou o termo empatia (*einfunhlung*) no sentido de expressar a compreensão entre dois seres humanos. Considerou ainda a implicação com a identificação, o que poderia levar o analista à contratransferência na clínica, razão de suas preocupações. Mas, a partir da década de 1950, a contratransferência adquire um novo sentido na teoria e na clínica psicanalítica. Com essa mudança, surgem novas perspectivas para o uso da empatia.

Os que pensam como Racker e como Freud entendem que todo pensamento tem sua raiz no sistema inconsciente e, por conseguinte, a empatia também. Com essa ideia, os produtos da empatia, por mais elevados que sejam, poderão remetê-la aos processos primários da vida psíquica. Os que separam a empatia da contratransferência, como Greenson, por exemplo, a consideram como um fenômeno pré-consciente que permite ao analista compreender o analisando e compartilhar seus sentimentos.

### **Considerações finais**

Posto isso, conclui-se que esses três elementos, querendo ou não o analista ignorá-los, fazem parte da condição analítica. Podem auxiliá-lo no processo de análise quando bem utilizados, seja de acordo com a primeira corrente de pensamento, seja de acordo com a segunda.

Além disso, eles podem atrapalhar o processo quando mal utilizados, sem o conhecimento adequado por parte do analista dos cuidados recomendados pelos diversos autores mencionados.

Entendo a empatia como um meio auxiliar mais seguro quando aplicada como fenômeno pré-consciente, porém, ainda assim, não infalível.

### Abstract

*The aim of this study is to reflect upon the concept of empathy in the works of Freud and Ferenczi, and its connection with authors involved with this concept as of the 50's. It emphasizes the origin of the term, adoption of the empathic state by the analyst, and the care announced by Freud, as well as the way this concept was gradually introduced into clinical treatment. It deals with Ferenczi's contributions to the analyst's ability to use sensitivity and understanding in the patient's psychic conflicts. The text highlights the importance of psychoanalytic technique and the appropriate use of empathy as a particular quality of the analyst. The work points out aspects that differentiate empathy, identification, and countertransference in the daily life of the psychoanalytic clinical process.*

**Keywords:** Freud, Ferenczi, Psychoanalytic empathy, Identification.

## Referências

BOLOGNINI, S. *A empatia psicanalítica*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2008.

COELHO JUNIOR, N. E. Ferenczi e a experiência da *Eifuhlung*. *Ágora: Estudos em Teoria Psicanalítica*, Rio de Janeiro, n. 1 v. 7, jul./jan. 2004. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1516-14982004000100005&lng=en&nrm=iso&tlng=pt](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1516-14982004000100005&lng=en&nrm=iso&tlng=pt)>. Acesso em: 15 set. 2017.

ETCHEGOYEN, R. H. *Fundamentos da técnica psicanalítica*. 2. ed. ampliada. Porto Alegre: Artmed, 2008.

FERENCZI, S. Elasticidade da técnica psicanalítica. In: \_\_\_\_\_. *Obras completas*. Psicanálise, v. IV. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011. p. 29-31.

FERENCZI, S. *Elasticidade da técnica psicanalítica* (1928). São Paulo: WMF Martins Fontes, 1992. p. 25-36. (Obras completas, v. 4).

FERENCZI, S. *Obras completas*. Psicanálise, v. III. 2. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011.

FREUD, S. *Os chistes e sua relação com o inconsciente* (1905). Direção-geral da tradução de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 2006. (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, 8).

FREUD, S. Psicologia de grupo e a análise do ego (1921). In: \_\_\_\_\_. *Além do princípio de prazer, psicologia de grupo e outros trabalhos* (1920-1922). Direção-geral da tradução de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996. p. 79-154. (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, 18).

FREUD, S. Recomendações aos médicos que exercem a psicanálise (1912). In: \_\_\_\_\_. *O caso Schreber, artigos sobre técnica e outros trabalhos* (1911-1913). Direção-geral da tradução de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 2006. p. 125-133. (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, 12).

FREUD, S. Sobre o início do tratamento (Novas recomendações sobre a técnica da psicanálise I) (1913). In: \_\_\_\_\_. *O caso Schreber, artigos sobre técnica e outros trabalhos* (1911-1913). Direção-geral da tradução de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 2006. p. 139-158. (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, 12).

LAPLANCHE, J; PONTALIS, J.-B. *Vocabulário da psicanálise*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

QUINODOZ, J.-M. *Ler Freud: guia de leitura da obra de S. Freud*. Tradução de Fátima Murad. Porto Alegre: Artmed, 2004.

**Recebido em:** 30/12/2017

**Aprovado em:** 10/03/2018

**Sobre o autor**

**Francisco de Assis Duque**

Membro do Instituto  
de Estudo Psicanalítico  
do Círculo Psicanalítico  
do Rio Grande do Sul (CPRS),  
Bacharel em Relações Públicas  
pela Universidade de Caxias do Sul (UCS),  
Pós-graduado em Psicanálise e Educação  
pelo Centro Universitário Ritter  
dos Reis (UniRITTER).

**Endereço para correspondência**

E-mail: <assisduque275@gmail.com>

# *A construção do sentido de corpo na psicanálise freudiana e possíveis contribuições para a educação*

*The construction of the body's sense on Freudian psychoanalysis and its possible contributions to education*

Jeferson José Moebus Retondar

## **Resumo**

O objetivo deste ensaio é refletir sobre o conceito de corpo na psicanálise freudiana ao longo do processo de construção da teoria psicanalítica e suas possíveis repercussões no campo da intervenção pedagógica. Foram considerados os primeiros escritos sobre a histeria (1893) até o texto *O ego e o id* (1923), no qual o sentido de corpo se consolida.

**Palavras-chave:** Psicanálise, Corpo, Educação.

Termos como narcisismo, atos falhos, imagem corporal, recalque, libido, desenvolvimento da sexualidade infantil, desejo, prazer, anorexia, bulimia, vigorexia, compulsão encontram-se relativamente presentes no vocabulário de muitos professores no ambiente escolar.

Assim, o olhar mais sistemático e rigoroso sobre o conceito de corpo na perspectiva da psicanálise poderá agregar valor a muitos outros sentidos remetidos pelo termo no campo da educação e com isso incidir em possíveis intervenções nas quais venha vigorar a sensibilidade e a escuta em detrimento da instrumentalidade e da coisificação.

Para a psicanálise freudiana o corpo aparece como lugar de observação, de reflexão e de teorização a partir dos *Estudos sobre a histeria*<sup>1</sup> ([1893] 1996). Em tais estudos Freud contrapõe o corpo biológico das histéricas

ao corpo como lugar de inscrição de significados, marcado por desejos inconscientes e de fundo sexual.

Ao se deparar com inúmeros casos de histéricas e estudá-los na companhia de Charcot no hospital parisiense de Salpêtrière, Freud começa a perceber que aquelas pessoas com corpos enrijecidos, exauridos por constantes dores, com hemiplegias, curvados sobre si mesmos, retorcidos, evocando diversos desconfortos tanto nos órgãos externos quanto nos órgãos internos, queixosos de surdez, de cegueira, de falta de concatenação na linguagem oral, perturbados por vozes, sons e ruídos alucinantes não apresentavam nenhuma causa física fisiologicamente averiguável.

Porém, do ponto de vista orgânico eram pessoas sadias, submetidas a inúmeros testes e exames que não mostravam empiricamente nenhuma disfunção, nenhuma irregularida-

1. Derivada da palavra grega *hystera* (matriz, útero) a histeria é uma forma de neurose em que conflitos psíquicos inconscientes se exprimem de maneira teatralizada e por intermédio de forte simbolização, caracterizada por quadros clínicos variados, como convulsões de aparência epilética, hemiplegias, cegueira, fobia, alucinações diversas.

de, nenhuma deficiência anatômica e fisiológica.

Freud irá dizer que a histeria é um processo deflagrado por algum evento vivido ou imaginado pelo paciente e que produziu uma soma de excitação muito grande em sua estrutura psíquica em face do impedimento da realização desse desejo. Sua descarga não pôde ser realizada por causa de algum tipo de sanção social e/ou moral, como a mulher que nutre um desejo profundo pelo marido da irmã e ao mesmo tempo se autopune por tal desejo que considera abjeto à luz da sua representação moral. Dessa tensão entre o desejo que quer se realizar, mas que se vê impedido para sua realização, pode-se deflagrar a manifestação histérica.

A trama histérica se dá no nível inconsciente. Numa instância psíquica em que as conexões conscientes não conseguem racionalmente explicar nem relacionar seus sofrimentos e suas manifestações com eventos e acontecimentos anteriores.

Daí Freud pedir a suas pacientes que falassem no *setting* de análise tudo que lhes viesse à cabeça sem nenhum tipo de censura ou concatenação lógica, pois é justamente por meio da fala inadvertida, que escapa à lógica racional e ao controle, é que se obtêm as pistas reveladoras dos desejos inconscientes, que só se manifestam por meio dessa linguagem indireta: lugar dos desejos reprimidos que se convertem no corpo.

O fato é que o corpo histérico se comporta como se a anatomia não existisse, pois o que está em jogo é um corpo fantasmático. Um corpo que manifesta uma determinada natureza psíquica por meio de uma conversão de fulcro erógeno e representacional. E a histeria acomete homens e mulheres, ainda que no início do século XIX Freud tivesse atendido e estudado os casos de mulheres histéricas.

No texto *As neuropsicoses de defesa* Freud [1894] (1996) afirma que o corpo expressa as representações recalçadas, aquelas que são

impedidas de ser assumidas pela consciência do sujeito, em que enormes somas de excitação são convertidas para a inervação somática. Ou seja, os desejos querem se manifestar e, como não podem, o caminho psíquico dado a eles é o próprio corpo.

O determinismo freudiano indica que todas as representações têm uma base erógena. Ao elaborar o artigo sobre *Os três ensaios sobre a teoria da sexualidade*, Freud ([1905] 1996) afirma que a atividade sexual perpassa a vida humana e se inaugura no nascimento, quando da primeira tensão entre prazer e desprazer vivida pela criança na amamentação.

A fome da criança é saciada duplamente: primeiro pelo leite que alimenta organicamente seu aparato fisiológico; segundo, pela prazerosa excitação do contato da mucosa da boca com o seio materno e da quentura do leite no seu esôfago, produzindo uma grande descarga de prazer. Daí a criança se sacia porque tem fome (necessidade de se alimentar) e desejo pela demanda de amor (afeto). Desse encontro, tem-se o primeiro ou um dos primeiros registros inconscientes de prazer que irá acompanhar o sujeito por toda a sua vida e sempre será perseguido.

A mamada para saciar a fome se relaciona com uma demanda de necessidade para a própria preservação da espécie e, ao mesmo tempo, para oportunizar o nascimento e a construção do corpo autoerótico, pois a boca inaugura o primeiro grande registro de prazer. Por isso é que somente os humanos comem além ou aquém do que necessitam. Somente os humanos engordam pelo excesso de comida ou se cadaverizam pela renúncia dela. Tanto num quanto noutro caso, é a ordem do desejo que impera e não da necessidade ou do instinto.

Um corpo autoerótico é aquele cujas pulsões como representante psíquico das excitações se encontra no interior do próprio corpo e chega ao psiquismo como uma medida de exigência de trabalho. Assim, por



exemplo, as relações sádico-masoquistas e exibicionistas/voyeristas,<sup>2</sup> enquanto pares de opostos das pulsões parciais, são vividas pelas crianças na tenra idade sob diversas formas. Somente com a chegada da puberdade é que essas pulsões irão se fundir na direção da função reprodutora. Ou seja, na relação com outro por intermédio das genitálias.

Nos *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade* Freud ([1905] 1996) desconstrói a crença de que o homem nasce bom por natureza, e a sociedade é que irá corrompê-lo. Para Freud, o homem é um ser de desejo e luta constantemente para fazer valê-lo. Na interação com o outro, aprenderá conter seus impulsos com um enorme custo psíquico e com várias repercussões em relação à própria sanidade. Dessa forma, conviver com o outro é aprender a viver em certo sentido com o sofrimento de não conseguir fazer com que esse outro se curve às suas demandas e, por conta disto, o sujeito deverá aprender a cercar seus desejos em nome de algo maior do que ele: a própria vida civilizada.

A imagem romântica e barroca da criança assexuada como um anjo personificando o bem, a beleza e a pureza são contrapostas por Freud ao afirmar que a criança possui um *quantum* de perversão com intuito de atender exclusivamente seus interesses em nome de uma demanda de prazer sexual. Sexualidade que se limita não ao coito ou à reprodução, mas à busca de prazer que está além da genitália e que passa inicialmente pela descoberta do corpo como fonte desse prazer, inaugurada pela primeira mamada e que mais tarde será deslocado para outras partes do seu corpo e para o corpo do outro.

Durante o autoerotismo, do nascimento a aproximadamente os 30 meses de vida, o par

2. Termos forjados por Freud a partir de “sadismo” e “masoquismo”, para designar uma perversão sexual baseada num modo de satisfação ligado ao sofrimento infligido ao outro e ao que provém do sujeito humilhado. Assim também “voyeur” e “exibicionista” remetem simultaneamente a uma perversão baseada na satisfação de ver o outro em situação erótica, real ou imaginada e ao se colocar de maneira evidenciada ao olhar do outro.

exibicionismo/voyeurismo também irá vigorar com muita força no universo infantil. É comum observar crianças que gostam de se vestir com roupas diferentes, fazer desfiles, colocar apetrechos e se apresentar fantasiadas ou com alguns adereços para seus pais ou seus cuidadores; olham-se várias vezes no espelho e brincam de se caracterizar. Mais à frente isso dará curso a se vestir conforme determinados personagens com intuito de ser visto e de provocar comentários, chamando à atenção para si. Para Freud, o movimento das pulsões parciais sadismo/masoquismo e exibicionismo/voyeurismo são constitutivos do ser humano.

No texto *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade* Freud ([1905] 1996) conceituará a pulsão como uma força constante que exerce um nível de excitação ou pressão e que está sujeito à descarga. O objetivo da pulsão é a satisfação. Seu objeto pode ser qualquer coisa, e sua fonte é o processo somático que se situa no interior de um órgão ou de uma parte do corpo.

A pulsão se diferencia do instinto na medida em que neste último a resposta do corpo é automática e sempre dada da mesma forma em relação ao mesmo estímulo. Já na pulsão as respostas podem ser diversas em relação a inúmeras situações. O prazer pela comida e tudo que remete a ela podem criar inúmeras situações ritualizadas em relação àquilo que se come, o modo como se come, o local no qual ocorre a refeição e os sentidos que o espaço e a refeição servida evocam.

Como foi dito, a boca foi o primeiro órgão ou parte do corpo em que se registrou a primeira experiência de desprazer e de prazer intensos vividos pela criança. Posteriormente, o ânus e a genitália irão compor as outras zonas erógenas que, submetidas a determinadas estimulações, irão provocar intensas sensações prazerosas, se comportando como se fossem parte do aparelho sexual.

Ou seja, a pulsão converte a excitação corporal em movimento psíquico. Ela exte-

rrioriza no psiquismo aquilo que por coerência se manifesta no domínio corporal. Sem o corpo, nem a pulsão, nem o prazer de um órgão poderiam existir como fonte de prazer. E isso será demonstrado de maneira singular no texto *A concepção psicanalítica da perturbação psicogênica da visão* (FREUD, [1910] 1996).

Freud, ao se referir à cegueira histérica – perda da visão de uma hora para outra sem causa orgânica que a justifique –, irá afirmar que os fenômenos psíquicos se baseiam nos fenômenos físicos na medida em que estes se constituem como o local da primeira aparição da noção das pulsões.

Os dedos de um jovem que teve que renunciar à masturbação por causa de um impedimento moral em face de uma situação impactante vivida pela descoberta pública de seu ato por alguém estimado, serão os mesmos dedos que se recusam inconscientemente aprender a tocar piano ou jogar dama, por meio de dores lancinantes nas mãos diante de tais situações. Nesse caso, a mão foi um órgão corporal que sofreu uma dupla exigência: sua relação com o ego ou “personalidade” consciente e, ao mesmo tempo, com a sexualidade reprimida.

Mas em *Sobre o narcisismo: uma introdução* Freud ([1914] 1996) sustentará a ideia de que o sujeito pode tomar seu próprio corpo como objeto de amor, isto é, aquilo que fora pontuado anteriormente nos *Três ensaios* é desenvolvido para que não reste dúvida de que Freud considera a energia sexual como constitutiva e impulsionadora da vida.

A unidade do “Eu” não nasce pronta. É construída ao longo dos tempos. Na primeira infância, o sujeito vivencia o autoerotismo desde a sua fase como bebê até perceber que existe o outro em seu mundo. Ao começar a se descentrar de si e perceber que há o outro passível de interação e de barragem de seus desejos, uma nova ação psíquica entra em

ação ajudando-o a desenvolver sua constituição corporal e subjetiva. Ou seja, aquilo que se define como estruturação do “eu” do sujeito de desejo invariavelmente está ligado ao narcisismo primário e ao narcisismo secundário.

No narcisismo primário, o sujeito não reconhece o outro. Trata-se de um olhar centrado nele mesmo através do qual a criança investe toda a libido em si. Já no narcisismo secundário, há um retorno da libido que tinha sido investida fora, na direção do outro e que se volta para o próprio ego. Ou seja, há uma corporeidade regulada pela alteridade, pelo princípio da realidade.

No jargão popular narcisismo secundário significa que o sujeito está aprendendo a “jogar verde, para colher maduro”, consciente e inconscientemente, pois saiu de seu centramento de si para o descentramento de si, isto é, reconhece que existe o outro e que este pode também lhe proporcionar prazer.

O sujeito aprende que algumas de suas ações em relação ao outro podem se voltar favoravelmente para ele sob a forma de carinho, de concessões, de bajulação e toda sorte de benefícios que aprendeu a extrair do investimento que faz nessa direção. Mas em *O ego e o id* que Freud ([1923] 1996) dirá que o “Eu” é essencialmente corporal.

Nesse momento Freud passa a considerar a possibilidade de que a pulsão pode não ter um objeto, ao contrário do que afirmara anteriormente nos seus primeiros escritos sobre a pulsão. Cita os casos, por exemplo, da angústia e da compulsão à repetição, dizendo que nesses casos o id passa a ser o lugar da pulsão sem representação: pulsão de vida e pulsão de morte.

Dito de outra maneira, o id – como lugar do qual emanam os desejos mais viscerais na medida em que não sofre mais o apelo moral da censura imposto pelo superego e não o ego para mediar o que pode sair da tensão com o superego, – se rompe e se manifesta como energia que deseja a satisfação total de

maneira ininterrupta e que nunca atingirá seu fim, pois o desejo total é a própria supressão do ato de desejar, a morte. Daí que o compulsivo é aquele que não consegue cessar, pois não há limite para seu desejo.

E no caso da angústia, o sofrimento, o mal-estar e a sensação negativa que invadem o sujeito não possuem nenhum tipo de motivo ou representação. É aquilo que está além do princípio de qualquer prazer.

A pulsão que agrega, que junta, que impele o sujeito a estabelecer relações e conexões com seus semelhantes, é chamada de pulsão de vida ou Eros. Pulsão que constantemente tenciona com a pulsão da agressividade, da hostilidade, da dissolução, que busca separar o sujeito das relações de alteridade conduzindo-o ao inanimado, chamada de pulsão de morte e representada pela figura grega de *Thánatos*.

Na sua primeira tópica ou na sua primeira forma de conceber o aparelho psíquico (Consciente, Pré-consciente e Inconsciente), Freud compreendia que todo sintoma ou sofrimento está ancorado em alguma representação vivida ou fantasiada pelo sujeito. Devido ao recalque do desejo impedido de se realizar, tal vivência ou fantasia provocava um elevado nível de excitação no aparelho psíquico em função das forças morais e imperiosas da consciência do sujeito que provocavam um enorme sentimento de culpa.

Na segunda tópica (Ego, Superego e Id), o Ego, ou a consciência, passa a ser considerado também uma parte dos impulsos instintuais do Id, o reservatório das pulsões, influenciado de maneira direta pela cultura e pela vida sexual. Daí não necessariamente a intensidade vivida no aparelho psíquico é capaz de materializar um determinado representante, pois, dependendo de sua força, há um “transbordamento” no qual a própria intensidade se autorrepresenta pelo excesso de excitação e não por algum tipo de representação.

A dor do enlutado é simbolicamente a morte do outro e de uma parte de si mesmo.

Instaura-se, de maneira impossível de ser calculado, o tempo de convivência com essa ferida e de recondução do investimento que tinha sido feito em relação ao outro recuperando para o próprio sujeito.

Na melancolia, ou na versão contemporânea e médica denominada de depressão, o sujeito não consegue reconhecer ou identificar aquilo que perdeu com a perda do outro (aquilo que morreu nele quando o outro morreu) e passa a viver sob a égide da pulsão de morte, impulso que pode conduzi-lo ao definhamento, à segregação e ao alijamento de sua relação com o mundo se não houver intervenção profissional.

O que se marca nesse momento do pensamento freudiano é que o ego passa a ser considerado um ego corporal, ou seja, o corpo não é apenas uma superfície, uma carcaça que traduz passivamente as informações psíquicas, mas é ela mesma a projeção de uma superfície. Significa dizer que o corpo intervem na formação do Eu, e o Eu passa a ser estruturado como corpo, ao mesmo tempo compreendido como limite e como extensão do psiquismo.

O corpo materializa, de maneira plástica, a singularidade psíquica e, ao se manifestar, também interfere na própria vida psíquica. Uma vez que a pulsão se localiza entre o psíquico e o somático, o modo como os sujeitos se apropriam de seu corpo pode mobilizar investimentos diversos que irão reverberar no aparelho psíquico e especificamente no ego.

E no seu último grande texto, *Moisés e o monoteísmo* Freud ([1938] 1996, p. 89) afirma:

Os traumas são ou experiências sobre o próprio corpo do indivíduo ou percepções sensoriais, principalmente de algo visto ou ouvido, isto é, experiências ou impressões.

Na primeira tópica, o corpo é atravessado pela linguagem, pela lógica da representação, superando a concepção anatômica de corpo.

Na segunda tópica, o que entra em cena é aquilo que não se inscreve no corpo por conta do excesso pulsional que resiste a toda representação, pois o Id, nesta segunda ótica, incorpora e avança em relação ao sentido de inconsciente, postulado na primeira teorização. É a pulsão sem representação.

### Síntese possível do percurso da psicanálise freudiana sobre o corpo

O que um sujeito é capaz de dizer, de racionalizar, de descrever e de falar sobre si, sobre seus objetivos de vida, sobre seus feitos e sobre seus sonhos é a expressão de um conteúdo latente, isto é, daquilo que o orienta no contexto de uma lógica moral e formal em relação a sua própria linguagem.

Por outro lado, o conteúdo inconsciente, isto é, manifesto, acolhe as ambiguidades, as contradições, os paradoxos morais da linguagem e impulsionam o seu agir por caminhos aparentemente desconexos, inusitados e, em muitos casos, contraditórios em relação ao seu dado de consciência.

Das compulsões ao autoflagelo, passando pelos objetivos de heroicização ou de vitimização, entre outros fatores, é o inconsciente, ou o Id, o lugar onde as determinações eróticas do sujeito em relação à construção de sua vida abrem caminhos ou marcas na tenra idade. O Id sempre exigirá do sujeito o seu retorno a elas de alguma forma, seja para reverenciá-las, para exortá-las, seja para negociar o que for possível em relação às suas novas andanças.

O inconsciente, ou as forças pulsionais do Id, manifestam-se no cotidiano por intermédio:

- dos atos falhos, aquilo dito ou feito e que depois de concretizado assusta o próprio sujeito ao tentar se desculpar ou se recompor diante do inesperado realizado ou falado;
- da transferência, mais conhecida popularmente como “bode expiatório”, implacável para alguém que está num determinado lugar e num determinado momento cumprindo o papel daquele que deveria estar lá e

não está, esse outro acaba sendo alvo de um enorme investimento afetivo do sujeito que consegue parcialmente escoar uma grande carga de afeto para o bem ou para o mal;

- dos sonhos, que compreendem realizações de desejos inconscientes e que, mesmo quando se apresentam maneira fractal, confusa, contraditória e ambígua, no *setting* de análise se transformam em pistas reveladoras para o próprio sujeito.

A imagem corporal ou o modo como o sujeito se vê, como deseja ser visto e como ele imagina ser visto pelo outro só pode ser contornada pelo observador. Não há como tacitamente fazer uma afirmação definitiva numa ou noutra direção em relação ao sujeito. Justamente pelo dinamismo do inconsciente e por sua lógica de funcionamento, que é diametralmente oposta à lógica da linguagem da vida, tentar reduzir a complexidade psíquica ao matematizável e ao controlável é desvirtuar a própria complexidade daquilo que é inerente ao humano: o desejo.

A imagem corporal ou corpo é o amálgama da trama inconsciente no contexto da estrutura psíquica do sujeito, ancorado no seu lugar social e cultural que ocupa e que se encontra em permanente movimento.

Inconsciente, pré-consciente e consciente, termos utilizados por Freud na sua primeira tópica ou na sua primeira elaboração acerca do aparelho psíquico, equivalem-se e são aperfeiçoados pela nova linguagem do Id, do Ego e do Superego, que reforça a complexidade psíquica do sujeito.

Os desejos querem e precisam se manifestar. Os valores morais e culturais fazem exigências na contramão de tais desejos. E o sujeito, o Eu da consciência tenta equilibrar, mediar, negociar o que é possível naquele momento para ofertar tanto para os desejos quanto para as exigências da vida civilizatória uma solução menos dolorosa psiquicamente. Nasce, então, a “normalidade” do sujeito, que significa passar a conviver com suas neuroses, com um *quantum* possível de sofrimento em nome de algo maior que ele mesmo.

**Conclusão ou de que maneira  
o sentido de corpo na psicanálise  
freudiana pode ajudar  
as intervenções pedagógicas**

O corpo ou a imagem inconsciente do corpo é o conjunto das primeiras impressões gravadas no psiquismo infantil pelas sensações desde bebê até 5-6 anos de vida. Tais impressões serão o mote estrutural do sujeito em relação ao diálogo permanente com a sociedade e com a cultura na busca de sua singularidade.

O aluno é antes de tudo um sujeito. Portador de desejos inconscientes que guiam sua vida. Sua razão lhes fornece os meios, mas são seus desejos que apontam para os objetivos e as finalidades.

Ao tratar ou considerar o corpo de alguém, o professor não pode se esquecer de que a plasticidade, seu objeto de observação e de julgamento de valor é a manifestação expressiva de desejos e de tramas intrapsíquica de um sujeito, que sempre quer dizer algo além ou aquém por intermédio de sua materialidade física. O que é visto é a aparência de uma enunciação e não o discurso propriamente dito do corpo. Este se manifestará por pistas ao longo de um tempo de maior observação e de maior confiabilidade entre professor e aluno.

Diante de situações nas quais o sujeito coloca seu corpo em situações limite como anorexia, bulimia, vigorexia, violência e hostilidade gratuita com os outros, deverá acolher o sujeito no sentido de provocá-lo a falar de si, de seus atos e de sua vida, dentro do possível, muito mais do que desfiar um cabedal de orientações morais que o sujeito está cansado de ouvir.

Não que o professor tenha que se eximir na responsabilidade que lhe cabe em falar, em orientar, em explicar, em se posicionar; pelo contrário, mas muito pouco ou nada adianta a repetição exaustiva do mesmo discurso para um sujeito de desejo que por meio de seu sintoma se reconhece como tal.

É preciso sensibilidade para em tais casos o professor falar menos e ouvir mais. Se

o aluno se disponibilizar em falar, é porque sente algum nível de confiança no professor e, por meio da fala, ele pode aprender a descortinar determinados fios condutores de sua vida relacionados ao seu corpo que até então não tivera oportunidade de acessar.

Ao falar sobre si, o aluno aprende consigo mesmo. E ele fala por intermédio da linguagem oral e pela linguagem sensível não verbal, desde que se sinta acolhido, com menos receio de julgamentos preconcebidos sobre ele e sobre seu modo de agir e de ser.

Ter a clareza de que o corpo pode negar ou exaltar a linguagem oral da maneira mais grotesca e não convencional é considerar que não há nenhuma separação dessas instâncias. O nível de coerência quando escapam a aparência e a concatenação lógica da observação imediata ocorre porque no nível inconsciente tudo pode estar funcionando muito bem e se apresentando por meio de fractais; de estilhaços de fragmentos que na sua aparente errância e incoerência enunciam verdades que de outra forma seriam insuportáveis para o sujeito.

Isso considerado remete à relativização por parte do professor para acolher as diferenças em todos os sentidos. Significa compreender que, se não há sentido imediato a ser visto na atitude de um aluno, não significa que não há sentido naquilo que ele está realizando.

É preciso garantir mais observação, mais sensibilidade e ir cruzando as informações em vias de se chegar a uma pista mais consistente sobre o próprio sujeito visando uma intervenção profissional de maneira mais cuidadosa e menos taxativa sobre quem é e o que quer o outro.

Prazer pelo prazer é derrisão. O significativo é o que mobiliza e que mexe nas entranhas, que suscita dúvidas, que incomoda e, no melhor sentido do termo, aquilo que provoca o sujeito a pensar e a repensar suas ações no contexto de uma atmosfera afetiva de valorização e de garantia de espaço para a comunicação e expressão.

Qualquer tentativa protocolar de teste de medição, de conexões dedutivas como palavra final sobre a imagem corporal do aluno é no mínimo imprópria. Na realidade, é mais um rótulo, uma concepção com os ares de uma pretensa ciência, que aos meus olhos se transforma em senso comum “científico” ou em uma *doxa* diferenciada da grande massa, mas, ainda assim, uma opinião.

Nesse sentido, anorexia e bulimia, só para citar dois exemplos, não são distúrbios alimentares de um corpo que tem de voltar a funcionar normalmente por conta de um desajuste orgânico. Mas antes um sofrimento psíquico que assola o sujeito e que na negação obstinada, dolorosa e disciplinada rotina de negação do alimento talvez esteja querendo negar alguma outra coisa, firmando para si uma nova imagem dele.

A cadaverização do corpo, o suplício da dor orgânica advinda da carência alimentar talvez crie um elogio, um ganho e uma compensação psíquica que tanto para o sujeito anoréxico quanto para o sujeito bulímico vale a pena permanecer no sofrimento, mesmo que socialmente esteja posto na contramão da geração saúde e daquilo que se propala como normalidade. Daí tais casos, antes de ser doenças, são, para a psicanálise, sintomas. Ou seja, manifestação de uma tensão intrapsíquica de desejos que só podem se manifestar se travestidos de dor e de certo sofrimento.

Diante de tal situação, o professor poderá se posicionar em relação às suas perspectivas quanto à saúde, aos limites do corpo e a toda sorte de orientação estética e moral. Mas, feita essa primeira rodada orientadora, cujos efeitos provavelmente dirão muito pouco ou quase nada para o sujeito imbricado nessa trama, sugiro que o professor acolha seu aluno com carinho, com amor, com consideração e abra um canal de diálogo em relação a tudo: do trivial ao sério, do gratuito ao político, do moral ao religioso, do estético à saúde, sem nenhum tipo de tentativa de enquadramento ou de aconselhamento em re-

lação a ele. Apenas permitindo que o outro, que sofre com e por meio de seu corpo, fale, se expresse com sinceridade na sua aula, firmada pela negociação, pela confiança e pelo acolhimento.

### Abstract

*The purpose of this essay is to reflect on the concept of body in Freudian psychoanalysis throughout the process of construction of psychoanalytic theory and its possible repercussions in the field of pedagogical intervention. They were considered the first writings on hysteria (1893) to the text on the Ego and Id (1923), in which the sense of body is consolidated.*

**Keywords:** *Psychoanalysis, Body, Education.*

## Referências

BIRMAN, J. *As pulsões e seus destinos*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.

FREUD, S. A concepção psicanalítica da perturbação psicogênica da visão (1910). In: \_\_\_\_\_. *Cinco lições de psicanálise, Leonardo da Vinci e outros trabalhos* (1910 [1909]). Direção-geral da tradução de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996. p. 221-227. (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, 11).

FREUD, S. As neuropsicoses de defesa (1894). In: \_\_\_\_\_. *Primeiras publicações psicanalíticas* (1893-1899). Direção-geral da tradução de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996. p. 53-72. (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, 3).

FREUD, S. *Estudos sobre a histeria* (1893-1895). Direção-geral da tradução de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996. (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, 2).

FREUD, S. Moisés e o monoteísmo. [1938]. *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Edição Standard Brasileira. Rio de Janeiro: Imago, vol. XXIII, 1996.

FREUD, S. O ego e o id. [1923]. *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Edição Standard Brasileira. Rio de Janeiro: Imago, vol. XIX, 1996.

FREUD, S. Sobre o narcisismo: uma introdução (1914). In: \_\_\_\_\_. *A história do movimento psicanalítico, artigos sobre a metapsicologia e outros trabalhos* (1914-1916). Direção-geral da tradução de Jayme Salomão Rio de Janeiro: Imago, 1996. p. 81-113. (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, 14).

FREUD, S. Três ensaios sobre a teoria da sexualidade (1905). In: \_\_\_\_\_. *Um caso de histeria, três ensaios sobre a teoria da sexualidade e outros trabalhos* (1901-1905). Direção-geral da tradução de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996. p. 128-229. (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, 7).

LANDMAN, P. *Freud*. São Paulo: Estação Liberdade, 2007.

ROUDINESCO, E.; PLON, M. *Dicionário de psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

**Recebido em:** 21/11/2017

**Aprovado em:** 10/02/2018

#### **Sobre o autor**

##### **Jeferson José Moebus Retondar**

Doutor em educação Física  
pela Universidade Gama Filho (UGF).  
Professor Associado do Instituto  
de educação Física e Desportos d  
a Universidade Estadual  
do Rio de Janeiro (IEFD/UERJ).  
Líder do Diretório do Grupo  
de Pesquisa (CNPQ) - Laboratório  
do Imaginário Social Sobre as Práticas Corporais  
e Lúdicas (LISACEL/UERJ).  
Formação em Ciências Sociais (IFCS-UFRJ).  
Certificado de Curso Teórico de psicanálise.  
Candidato do Curso de Formação Psicanalítica  
do Centro de Estudos  
Antonio Franco Ribeiro da Silva do CBP-RJ.

#### **Endereço para correspondência**

E-mail: <retondar@oi.com.br>





# *A clínica psicanalítica com idosos: uma construção*

*Psychoanalytic clinic for seniors:  
a construction*

José Maurício da Silva

## **Resumo**

Este artigo apresenta algumas particularidades da clínica psicanalítica no atendimento a idosos. Instigado pelo aumento da população idosa em decorrência da longevidade, há maior visibilidade e demandas provenientes dessa categoria. Outra razão é a pouca produção psicanalítica abordando a questão do tratamento com idoso. Defendo a sublimação como meio de sustentação do desejo e, acima de tudo, como meio de transformação proveniente dos laços sociais convocando o sujeito idoso a assumir as rédeas da própria história, bem como o investimento que sustenta a existência. Não há idade para desejar. Por meio desse princípio o idoso é convocado a apostar na vida, mesmo que o corpo compareça como palco de enfermidades e sinalize para a finitude. Dessa maneira, a psicanálise convoca o sujeito a se “*n’homear*”, ressignificando sua história com a legitimidade de seus próprios desejos.

**Palavras-chave:** Idoso, Clínica psicanalítica, Sublimação.

O envelhecimento não é uma invenção da pós-modernidade, porém só se constituiu como lugar comum no último século. Na pré-história a velhice era raríssima. Já no século XVII estima-se que 1% da população vivia mais de 65 anos. No século XIX, fala-se em 4%, segundo Stuart-Hamilton (2002). No mundo ocidental de hoje, segundo dados de 2008, 70% da população ultrapassarão os 65 anos, e 30-40% os 80 anos. Um bebê nascido em 1900, por exemplo, tinha como expectativa de vida 47-55 anos; atualmente essa cifra é de no mínimo 30 anos a mais. Segundo projeções das Nações Unidas, em 2050, pela primeira vez na história, haverá mais idosos do que crianças menores de 15 anos. Em 2012, 810 milhões de pessoas com 60 anos ou mais, constituíam 11,5% da população global. Estima-se que esse número ultrapasse um bilhão em menos de dez anos; e em 2050, atingirá uma média de dois bilhões de

pessoas, ou seja, 22% da população global. E no Brasil, calcula-se que, ao redor de 2025, a população ultrapasse os 30 milhões, segundo Berquó (1996).

Os dados acima constituem, resumidamente, o chão de onde se parte para falar da urgência em se pensar a questão do envelhecimento. De antemão afirmamos que a psicanálise possui dispositivos tanto teóricos como metodológicos para abordar as mudanças históricas, sociais, bem como a relação com o sujeito, em nosso caso, o sujeito que envelhece. Nesse sentido, pergunto pela contribuição da psicanálise no tratamento com idosos. Sabemos que a psicanálise surge como um novo modo de pensar a cultura e a condição do homem na cultura.

Não há um ponto ou uma referência únicos para se dizer: aqui começa o envelhecimento. Estabelecer uma idade qualquer implica equívocos, visto que não se trata de

um processo homogêneo. Em linhas gerais, a gerontologia toma como referência 60-65 anos como indicativo, pois é nessa fase que aparecem os declínios físicos e psicológicos. A Organização Mundial da Saúde (OMS) e, no Brasil, o Plano Nacional do Idoso (PNI) seguem a mesma orientação.

O sujeito, para a psicanálise, é o sujeito do desejo, estabelecido por Freud por meio do conceito de inconsciente, caracterizado e movido pela falta, diferente, portanto, do sujeito biológico. O sujeito psicanalítico se constitui por sua inserção numa ordem simbólica que o precede, atravessado pela linguagem e tomado pelo desejo de um Outro e mediado por um terceiro.

Como tratar esses sujeitos que ultrapassaram a faixa de 60-65 anos? Em Freud encontramos algumas indicações que falam da dificuldade da análise com idosos. Assim, busquei em seus próprios textos, indicativos que deixassem possibilidades de pesquisa ou até mesmo análise.

Na tentativa de fundamentar teoricamente minha própria clínica e retornando a Freud em *Dois verbetes de enciclopédia* ([1923/1922] 1996), no final do artigo, referindo-se à psicanálise como corpo de conhecimento passível de expansão e reformulação, ele diz:

A psicanálise não é, como as filosofias, um sistema que parta de alguns conceitos básicos nitidamente definidos, procurando apreender todo o universo com auxílio deles, e, uma vez completo, não possui mais lugar para novas descobertas ou uma melhor compreensão. Pelo contrário, ela se atém aos fatos do seu campo de estudo, procura resolver problemas imediatos da observação, sonda o caminho à frente com auxílio da experiência, acha-se sempre incompleta e sempre pronta a corrigir ou modificar suas teorias (FREUD, [1923/1922] 1996, p. 269).

Nesse sentido, escutando o velho Freud, a partir dos desafios dos envelhecidos na con-

temporaneidade, esta discussão constitui um pequeno ensaio cuja preocupação também é se perguntar pelo papel da psicanálise na cultura e discutir qual é a sua contribuição no atendimento com idosos.

Partindo da frase escutada por um analista em supervisão, “Maurício, não há análise de idoso”, comecei a reler os artigos acerca das técnicas, do ensino da psicanálise e outros da clínica. Buscava na teoria freudiana algo que me autorizasse e fundamentasse minha experiência com idosos.

Lendo *Princípios básicos da psicanálise* quando Freud ([1913] 2010) fala da psicanálise como disciplina singular, em que se combina a pesquisa acerca das neuroses e o método de tratamento, encontro uma porta aberta para a clínica com idosos.

Diz Freud ([1913] 2010, p. 269):

Desde já, enfatizo que ela não é fruto da especulação, mas da experiência, e, portanto, é inacabada enquanto teoria. Mediante suas próprias inquirições, cada qual pode se persuadir da correção ou incorreção das teses nela presentes e contribuir para o seu desenvolvimento.

E em outro texto, *Linhas de progresso na terapia psicanalítica*, quando discute o público a quem se destina a análise, Freud ([1919/1918] 1996, p. 181) fala da evolução do tempo e, conseqüentemente, da necessidade de se criar manejos específicos às novas condições: “Defrontar-nos-emos, então, com a tarefa de adaptar a nossa técnica às novas condições”. Entendo que, entre as “novas condições” na contemporaneidade, está a clínica analítica com idosos.

E nesse sentido, como diz Mucida (2006, p. 15), a psicanálise,

[...] é um dispositivo aberto àqueles que sofrem e querem construir um saber sobre o sofrimento. Esta oferta – abrindo-se como tratamento do real – na contramão das ofertas do mercado – toca o mais particular que

habita cada sujeito, criando outra espécie de demanda ancorada no desejo.

Observamos que vários idosos que nos procuram levam como demanda, um desconforto quanto ao vazio de sentido que se expressa em perguntas como: “Tenho 70 anos. E agora? Que faço?” E nessas questões escutamos a inexistência de projetos de vida. De outro, “Não tenho mais tempo suficiente para...” Então? E falando das dores e perdas em que a morte é a perda maior, há que fazer o luto antecipado da própria morte. Tendo presente o tempo-*Kronos*, o que é possível? Qual o nosso alcance psicanaliticamente falando?

Assim, diante da visibilidade maior do idoso e das suas demandas, tais como depressão, vazio existencial, ausência de um projeto de vida, perguntamos:

Como os conceitos psicanalíticos – interpretação, transferência, construção em análise, associação livre – se inserem nessa nova realidade?

O que se pode fazer, que tipo de intervenções, quais as contribuições, quais são as particularidades que esta clínica apresenta?

Entendemos que a psicanálise permite uma escuta, um espaço onde o idoso fala, não é falado, em que será convocado e implicado na construção da sua singularidade.

Há textos em que Freud fala das dificuldades de um trabalho psicanalítico com pessoas maiores de 50 anos, como por exemplo, em *O método psicanalítico* ([1904/1903] 1996) e em *Sobre a psicoterapia* ([1905/1904] 1996) quando afirma:

A idade dos pacientes tem assim essa grande importância no determinar sua adequabilidade ao tratamento psicanalítico, que, por outro lado, perto ou acima dos cinquenta a elasticidade dos processos mentais, dos quais depende o tratamento, via de regra, se acha ausente – pessoas idosas não são mais educáveis – e, por outro, o volume de material com o qual se tem de lidar prolongaria indefinidamente a

duração do tratamento (FREUD, [1905/1904] 1996, p. 274).

Em *Análise terminável e interminável* ([1937] 1996), Freud reitera sua concepção na não plasticidade psíquica de pessoas idosas, alegando a força do hábito ou pouca receptividade para tal.

Embora haja a contraindicação, o próprio Freud abre espaço no mesmo texto, quando diz que a não plasticidade psíquica e a rigidez não são características atribuídas somente aos mais velhos, pois tais características são provenientes dos processos dados pelas neuroses; dessa maneira, os mais jovens podem ser acometidos pelos mesmos males.

De maneira geral, o discurso cultural acerca do idoso tende à generalização e não leva em conta a singularidade do sujeito, em que as doenças e o sofrimento encontram respostas em “é próprio da idade ou é da velhice”. Aí não há diferença.

Em direção oposta, a psicanálise aponta para a singularidade do sujeito. E mais: para o sujeito que fala e que, ao falar, ressignifica sua própria história. Dessa maneira, há um ponto de interlocução nesse corpo finito e frágil, ou seja, o discurso. Via retificação subjetiva, o sujeito é convocado a perceber qual é a sua participação no próprio sofrimento, qual a sua implicação como sujeito em sua própria história, em suas ações e, em última análise, em seu desejo. O desejo é da ordem do inconsciente.

Entende-se, portanto, que é a partir dessa instância – sujeito do inconsciente – que se deve abordar a clínica com o idoso, condição necessária para ultrapassar a dimensão biológica, cultural e outras vertentes teóricas e concepções anônimas em que os significantes envelhecimento ou velhice sugerem.

O objeto de estudo da psicanálise – o inconsciente – autoriza-nos a afirmar que sujeito analítico é o sujeito do inconsciente, e este não envelhece, ou seja, quando falamos de realidade psíquica não há diferença entre um evento passado e um atual.

Como diz Mucida (2006, p. 18), na análise o mais importante

[...] é a forma como o sujeito se coloca frente à falta do Outro e sua relação com o desejo, que não é determinado pela idade e muito menos pela *quantidade de material psíquico*.

O conceito de pulsão é avesso a qualquer noção desenvolvimentista; sempre parcial. E a sexualidade adulta é a sexualidade infantil.

Em análise, o sujeito é convocado a falar de seus atos; atos que são marcados pelo inconsciente e, em última análise, estimulados pelo próprio desejo. O saber inconsciente – o que marca a diferença e a singularidade de cada um – fundamenta a relação entre sujeito e envelhecimento no que se refere a um trabalho de subjetivação.

Enfatizo, portanto, que a questão do sujeito do desejo é um conceito que firma e delimita o campo do saber psicanalítico em detrimento do anonimato e a descumprimento que os vocábulos “envelhecimento” ou “velhice” evocam.

Dessa maneira, reitero o desafio em desconstruir uma concepção formatada de envelhecimento ou velhice como época obscura, de não plasticidade, em que o desejo deixa de existir; e por extensão, nega-se o que propõe a psicanálise. Há que deslocar a questão para o campo simbólico, “espaço” este aberto às manifestações do inconsciente, para além dos tempos cronológicos.

Nesse processo, entendo que o Eu há que construir meios para responder às demandas pulsionais a partir do meio ambiente que se afunila e respostas às demandas do corpo biológico. O “ego tem que ser desenvolvido”, diz Freud ([1914] 1996, p. 84) em *Sobre o narcisismo: uma introdução*.

E falando das três instâncias – id, ego e superego – na *Conferência XXXI*, Freud (1933 [1932] 1996, p. 64) fala do ego: “[...] afinal, o ego é, em sua própria essência, sujeito”. Assim, a psicanálise comparece como possibilidade para o envelhecendo –

sujeito – nessa construção ou reconstrução de sentido.

O envelhecimento é o encontro estranho de um corpo que se fragiliza com uma instância que não se envelhece: o inconsciente. Um desencontro, na verdade. Um desencontro que provoca um desajuste, que desperta sentimentos ou emoções que até então não eram sentidas ou não percebidas. Assim como o mal-estar é o que conduz o sujeito à análise, aqui esse desencontro ou desajuste é o que convoca o sujeito a um reposicionamento diante da sua existência.

Referindo-se a esse momento, um dos clientes assim o define: “É um acerto de contas”. E outro acrescenta: “É preciso passar a história a limpo”. Fala-se de reposicionamento diante da existência.

O psiquismo tem por função a manutenção da continuidade do prazer, do interesse, do sentido, do fluxo constante de investimento tanto em si, como no corpo, nos outros, nas atividades, nas ideias e no mundo exterior. A função do psiquismo repousa na capacidade de investir fora do eu.

Esse princípio é de extremo valor, pois aqui reside o fio norteador da análise com idosos, ou seja, a importância de se criar na vida os próprios sentidos que auxiliem o eu a romper com a possibilidade da autodestruição subjetiva.

A título de exemplo: Eloá (nome fictício), cliente de 82 anos, viúva, me liga todas as manhãs e diz: “Doutor Maurício, já levantei, tomei café, tomei banho, tirei a camisola. Volto a dormir mais um pouquinho? E agora, que vou fazer hoje?”

O vazio pelo que fazer hoje faz do seu dia um verdadeiro pesadelo, já confessado por ela. A construção de um sentido é a única possibilidade de tirá-la de sua concha narcísica. Tenho por hábito acolher e ser como uma “caixa de ressonância” (expressão de Jacques Miller) quando meus clientes idosos me lançam perguntas como a de Eloá. Costumo responder-lhe: “Legal. O que podemos fazer hoje?”. Percebo que a palavra “podemos”

traduz uma possibilidade de auxílio – que o analista está com ela – por onde Eloá escorrega seu desejo na construção de um sentido. O conceito de mãe suficientemente boa, de Winnicott (1974), como sendo o primeiro polo de investimento fora do eu como modelo, ecoa na relação com Eloá.

A função do aparelho psíquico é manter a continuidade do ambiente interno via fluxo de trocas com o meio externo. Embora a sexualidade não seja mais o elo mobilizador como no passado, há que se buscar vias sublimatórias mesmo que o eu esteja marcado pela fragilidade. A sublimação consistiria, na clínica psicanalítica com idosos, o eixo fundante e mobilizador, pois há que se manter o fluxo do investimento para fora do eu e do próprio corpo, mesmo que as perdas atinjam tanto o eu como os objetos.

E diante da morte, castração radical, Bianchi (1993, p. 93) insiste na continuidade do sentido quando diz:

É nessa mobilização do investimento fora do Eu que se apoia (*sic*), quando se efetua o necessário trabalho psíquico do luto do EU-objeto e do corpo, isto é, a renúncia à continuidade biológica em projeto de uma substituição sublimativa que permite manter uma continuidade da natureza ideativa [...] é aqui que aparecem as continuidades substitutivas da crença, do saber e, de um modo geral, da identificação com entidades mais duráveis que do que o Eu: tudo o que lhe permite evitar reconhecer na morte uma castração radical.

A função do aparelho psíquico é de investimento como já falamos. Assim, pela via da sublimação, a análise com idosos poderia contribuir e enriquecer a teoria psicanalítica por esse viés. A sublimação, conceitualmente falando na teoria psicanalítica, nasce para dar conta da origem sexual do impulso criador do ser humano, que, ao transformar as forças das energias sexuais, converte-as em forças produtivas e criadoras. A sublimação

seria um meio de atenuar essas forças irrupivas e violentas do sexual.

A clínica freudiana pontua constantemente a importância da singularidade. Nesse sentido, cada sujeito atendido implica uma clínica diferente, uma reinvenção da psicanálise, pode-se dizer. Partindo dessa experiência única é que se pode pensar a concepção do que seja estar velho.

Em *O mal-estar da civilização*, quando fala da felicidade, Freud ([1930] 1988) diz ser uma tarefa impossível, mas há que buscar o possível e, para tal, não existe um caminho igual para todos. E afirma:

Não existe regra de ouro que se aplique a todos: todo homem tem de descobrir por si mesmo de que modo específico ele pode ser salvo (FREUD, [1930] 1988, p. 91).

Para ilustrar essa reflexão, apresento alguns fragmentos de sessão de uma idosa em atendimento. Eloá chega ao meu consultório com diagnóstico de síndrome do pânico, após cirurgia cardíaca de sucesso, aos 80 anos. Em uma consulta, o médico pede-lhe cuidados especiais, pois agora tem um coração artificial. A palavra “artificial” foi o elemento detonador de uma crise que a enclausurou em seu apartamento deixando-a apática, inerte e sem vida.

O significante “artificial” remete à própria existência quando afirma:

Meu marido me colocou numa redoma de vidro [...] não me deixava fazer nada [...] a minha vida toda foi um teatro [...] só cenas. Agora não dá para encenar mais. Não tem como esconder mais.

Um terror a paralisou diante da possibilidade da morte. É nesse contexto que o tempo nos aproximou.

Há três fragmentos de sessão que resultaram numa mudança significativa em sua análise. O primeiro fragmento refere-se ao seu fisioterapeuta. Relata Eloá que, um dia,

o fisioterapeuta se colocou diante dela, segurou suas mãos (pela maneira como relatou, deu a entender, de forma muito carinhosa) e ela se assustou, e disse-me: “Me pareceu que ia dizer alguma coisa, que fosse se declarar a mim. Eu fiquei assustada, soltei de suas mãos e levantei-me depressa”. Após esse evento, Eloá sempre buscava justificativas para não comparecer às sessões de fisioterapia.

No segundo evento, ela estava caminhando no *playground* de seu prédio e aí encontrou-se com um vizinho que há tempo não se viam. Pergunta pela sua esposa e ele a convida a visitá-la, o que Eloá faz imediatamente. Ele gentilmente se oferece para acompanhá-la, oferecendo-lhe o braço. Ao encostar seu braço no braço cabeludo do vizinho, Eloá sente arrepios pelo corpo todo e, assustada, tira o braço com rapidez. E me diz: “Doutor, onde já se viu, uma mulher da minha idade pensar nessas coisas, sentir essas coisas... não... pelo amor de Deus”.

Como diz Freud ([1925] 1996, p. 265) em *A negativa*, que

[...] o conteúdo de uma imagem ou ideia reprimida pode abrir caminho até a consciência, com a condição de que seja negado.

O “não” de Eloá é uma maneira, um caminho de entrar em contato com o que está reprimido.

No terceiro evento, Eloá estava em um jantar, aliás, de seu aniversário de 82 anos. Um senhor, sentado à sua frente encostou as pernas nas suas, o que a deixou incomodada. E ela me diz: “Doutor, o senhor viu? Todo mundo agora assim comigo. Credo, uma mulher velha pensando nessas coisas!”

No fragmento anterior, Eloá nega o que está sentindo, o que fala da suspensão da repressão, como afirma Freud ([1925] 1996) embora isso não signifique aceitação do reprimido. Aqui, neste fragmento, já se admite a possibilidade de estar pensando.

Ao narrar os três fragmentos da sessão já mencionados, apenas digo: “Que bom, né,

Eloá! Você está viva!” Ela esboça um sorriso, abaixa a cabeça. O sorriso, entendo, resulta da autorização que esperava. Posso sentir, não é pecaminoso, um idoso pode viver a sexualidade.

Assim, algo extremamente prazeroso ocorreu nessa sessão. Ao pontuar o caráter punitivo referindo-se ao braço machucado, Eloá levanta a cabeça, olha bem firme e me diz: “Doutor, quem é o louco aqui, eu ou o senhor?” Fui pego de surpresa, e sua pergunta provocou-me um riso que foi acompanhado pelo de Eloá, aumentando até a produção de gargalhadas. Como se não bastasse, foi necessário ficarmos em pé, momento em que as gargalhadas se intensificaram.

Nesse sentido, Freud ([1927] 1998), afirma em *O humor* que a essência do humor é banir o sofrimento para que em seu lugar apareça o prazer humorístico e que, além de seu caráter libertador, apresenta algo de grandeza, que se encontra relacionado ao triunfo do narcisismo e à afirmação vitoriosa do eu que insiste em obter prazer, mesmo em momentos difíceis e hostis. Nesse caso, o inconsciente de Eloá provoca um chiste e o humor aqui responde a:

[...] uma contribuição feita ao cômico pela intervenção do superego. Se é realmente o superego que, no humor, fala essas bondosas palavras de conforto ao ego intimidado, isso nos ensinará que ainda temos muito a aprender sobre a natureza do superego. Se o superego tenta, através do humor, consolar o ego e protegê-lo do sofrimento, isso não contradiz sua origem no agente paterno (FREUD, [1927] 1998, p. 169).

Essa sessão foi como se abrisse uma torneira para escoar algo que até então estava represado. Tornou-se uma referência e, quando as sessões ficam difíceis, Eloá pergunta pelas gargalhadas: “Quando vamos repetir aquela sessão?”

Após essa intervenção, por conta própria, Eloá cortou duas sessões, ficando apenas

uma e ainda desmarcando outras. Retorna para a fisioterapia, onde é recebida com festa. E me diz depois: O “Carlos” me disse: “Vem aqui, Eloazinha, quero você pertinho de mim”. “Ele tece elogios a mim o tempo todo. Ele é uma gracinha”. Autorizada a sentir e acolher o que vivencia, vai elaborando a concepção de pecado e castigo que tomou conta de sua vida.

Eloá comparece às sessões bem vestida, maquiada, com joias e sorriso fácil. Muito afetiva, carinhosa, conquista a atenção de todos por onde passa. Descobriu recentemente um hospital carente em que os pacientes passam dificuldades, pois o espaço é pobre, janelas com vidros quebrados, o que a deixa indignada, e diz: “Onde já se viu uma coisa desta [...] estão lá doentes, e passando frio [...] é um absurdo”. Descobriu um meio de ajudá-los. Resolveu tecer sapatinhos de lã.

Em *Escritores criativos e devaneio* Freud ([1908/1907] 1996), enfatiza a importância da criação e da imaginação no processo da sublimação, entendendo sublimação como maneira de escoar o pulsional no sentido de prazer. E aqui neste texto, Freud concebe o prazer não como descarga total da pulsão (inércia), mas como meio alternativo de satisfação de um desejo e que também resulta em prazer. Dessa forma, no ato de sublimar, há a possibilidade de obtenção de prazer com o pulsional, indiretamente via construção simbólica.

Segundo o texto *Escritores criativos e devaneio* ([1908/1907] 1996), o sujeito insatisfeito, pulsionalmente falando, cria outras possibilidades de satisfação, via sublimação, transformando o desejo sexual em algo prazeroso por meio da construção simbólica, evitando, assim, a desistência do desejo. Portanto, a sublimação, como processo psíquico, aponta a realização do desejo em outro contexto e por meios de outros objetos.

Eloá convida senhoras idosas e ‘praticamente’ monta uma sapataria para tecer sapatinhos de lã em sua casa. Recebe lã de várias pessoas. Grande parte do dia é dedicada aos

trabalhos manuais, que sempre ganham modelos novos, fruto de pesquisas em revistas e com amigas. O dia da entrega é uma festa. Sente-se feliz, reconhecida e usa a sessão toda só para falar dos elogios. Os olhos brilham! E diz: “Nossa, é muito bom poder ajudar as pessoas, né?”

### Considerações finais

Ao criar novos sentidos, a clínica psicanalítica, segundo Birman (1997), põe em cena a ética e a estética. Ou seja, referindo-se à ética, o sujeito se coloca diante de sua verdade, de seu desejo, de seus impulsos sexuais. E diante do próprio desejo, quais os caminhos possíveis? É uma questão de singularidade, e o destino que cada um dá ao seu desejo é o que particulariza o ser como singular. Já sob a perspectiva da estética, frente à impossibilidade de realização do desejo, a cura em análise consistiria em uma transformação do desejo.

Frente ao desamparo, cada sujeito busca criar, via sublimação, uma forma única de existência e um jeito próprio de habitar seu mundo interior. Nesse sentido, a única maneira de dar conta do desamparo é continuar desejando, inventando um estilo, ao invés de se refugiar em ideais fálicos. Já que o desamparo é estrutural, pelo menos pode-se gerenciá-lo.

### Abstract

*This paper proposes some particularities of the psychoanalytic clinic in the care for the elderly. I would like to highlight the ageing world population and, particularly, with increased longevity, there is a greater visibility of the elderly as well their demands. Another reason is the scarcity of psychoanalytical research, that is, lack of literature explaining the question about ageing. This approach defends sublimation as a means of sustaining the wish and, above all, as a means of transformation provided by social bonds, aiming to make the subject the leader of his own history and assuming that investment is what upholds existence. There is no age for desire. Through this principle, one must "bet on life" even when the body becomes a sick stage, always pointing towards death. Thus, psychoanalysis summons the subjects to the hearing and remembering, which enable their own histories and reconcile them with the legitimacy of their own wish.*

**Keywords:** Aging, Psychoanalytical clinic, Sublimation.

### Referências

---

- BERQUÓ, E. S. *Algumas considerações demográficas sobre o envelhecimento da população do Brasil*. SEMINÁRIO INTERNACIONAL ENVELHECIMENTO POPULACIONAL: UMA AGENDA PARA O FINAL DO SÉCULO, 1, 1996. Brasília. *Anais...* Brasília: MPAS, 1996.
- BIANCHI, H. *O eu e o tempo: psicanálise do tempo e do envelhecimento*. São Paulo: Casa do Psicólogo, 1993.
- BIRMAN, J. *Estilo e modernidade em psicanálise*. São Paulo: Editora 34, 1997.
- FREUD, S. A negativa (1925). In: \_\_\_\_\_. *O ego e o id e outros trabalhos* (1923-1925). Direção-geral da tradução de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996. p. 265-269. (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, 19).
- FREUD, S. Análise terminável e interminável (1937). In: \_\_\_\_\_. *Moisés e o monoteísmo, esboço de psicanálise e outros trabalhos* (1937-1939). Direção-geral da tradução de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996. p. 231-270. (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, 23).
- FREUD, S. Conferência XXXI: A dissecação da personalidade psíquica. In: \_\_\_\_\_. *Novas conferências introdutórias sobre psicanálise e outros trabalhos* (1932-1936). Direção-geral da tradução de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996. p. 63-84. (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, 22).
- FREUD, S. Dois verbetes de enciclopédia: (A) Psicanálise; (A) A teoria da libido (1923 [1922]). In: \_\_\_\_\_. *Além do princípio de prazer, psicologia de grupo e outros trabalhos* (1920-1922). Direção-geral da tradução de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996. p. 251-274. (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, 18).
- FREUD, S. Escritores criativos e devaneio (1908 [1907]). In: \_\_\_\_\_. *"Gradiva" de Jensen e outros trabalhos* (1906-1908). Direção-geral da tradução de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996. p. 135-143. (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, 9).
- FREUD, S. Linhas de progresso na terapia analítica (1919 [1918]). In: \_\_\_\_\_. *Uma neurose infantil e outros trabalhos* (1917-1918). Direção-geral da tradução de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996. p. 173-181. (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, 17).
- FREUD, S. O humor (1927). In: \_\_\_\_\_. *O futuro de uma ilusão, o mal-estar na civilização e outros trabalhos* (1927-1931). Direção-geral da tradução de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996. p. 165-169. (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, 21).
- FREUD, S. O mal-estar na civilização (1930 [1929]). In: \_\_\_\_\_. *O futuro de uma ilusão, o mal-estar na civilização e outros trabalhos* (1927-1931). Direção-geral da tradução de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996. p. 67-153. (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, 21).
- FREUD, S. O método psicanalítico de Freud (1904 [1903]). In: \_\_\_\_\_. *Um caso de histeria, três ensaios sobre sexualidade e outros trabalhos* (1901-1905). Direção-geral da tradução de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996. p. 236-240. (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, 21).



sileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, 7).

FREUD, S. Sobre a psicoterapia (1905 [1904]). In: \_\_\_\_\_. *Um caso de histeria, três ensaios sobre sexualidade e outros trabalhos* (1901-1905). Direção-geral da tradução de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996. p. 244-254. (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, 7).

FREUD, S. Sobre o narcisismo: uma introdução (1914). In: \_\_\_\_\_. *A história do movimento psicanalítico, artigos sobre a metapsicologia e outros trabalhos* (1914-1916). Direção-geral da tradução de Jayme Salomão Rio de Janeiro: Imago, 1996. p. 81-113. (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, 14).

FREUD, S. *Princípios básicos da psicanálise* [1913]. In: \_\_\_\_\_. FREUD (1911-1913) “O Caso Schreber” e outros textos - Observações psicanalíticas sobre um caso de paranoia relatado em autobiografia (“O caso Schreber”), Artigos sobre técnica e outros textos. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. (Obras completas, 10)

MUCIDA, A. *O sujeito não envelhece: psicanálise e velhice*. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.

STUART-HAMILTON, I. *A psicologia do envelhecimento: uma introdução*. Porto alegre: Artmed, 2002.

**Recebido em:** 28/02/2018

**Aprovado em:** 25/04/2018

### **Sobre o autor**

#### **José Maurício da Silva**

Doutor em psicologia pela PUC Minas (2015).

Mestre pela PUC Minas (2007).

Graduado em Filosofia pela PUC Minas (1985).

Graduado em psicologia pela Universidade Gama Filho (2000) Rio de Janeiro.

Especialização em Teoria e Clínica Psicanalítica Universidade Gama Filho (UGF) Rio de Janeiro (2002).

Professor em pós-graduação em Ciências da Religião, no Instituto Santo Tomás de Aquino (ISTA) MG.

Candidato em formação no Círculo Psicanalítico de Minas Gerais (CPMG).

### **Endereço para correspondência**

E-mail: <mauricio@agostinianos.org.br>



# *Psicanálise: uma relação dialética entre o individual e o social?*

*Psychoanalysis: a dialectical relationship between the self and the social?*

Magda Maria Colao  
Janes Teresinha Fraga Siqueira

## **Resumo**

Ao longo de sua vida e obra Freud (ousado, rebelde, criativo) analisava sua própria metamorfose cultural, psíquica. Freud, ser político. Tinha arte; fez ciência; desenvolveu seu *método de enfrentar o mundo*; exercia com práxis sua profissão; conduzia com cortesia e humanidade o que desejou obter como resultado em todos os campos e relações. Sua vigorosa teoria, seu desejo de orientar a psicanálise como ciência contribuiu com uma nova concepção de subjetividade humana: terapêutica, social e humanística. Este é o significado fundamental da teoria da libido. Sua dialética não opôs o sujeito individual ao ente social, ou seja: não existiam para ele, fronteiras rigorosas entre ambos. O principal objetivo deste trabalho é debater nossa compreensão de que: pela formação cultural e legado de Freud, seria um equívoco considerá-lo como individualista, ou desarticulado do social, como se não considerasse o homem *vivendo da natureza* com seu meio social e nele desenvolvendo-se em suas relações. Em *psicologia das massas e análise do eu*, Freud, na vida psíquica do ser consagrou o individual, o Outro o qual é, via de regra, considerado enquanto modelo, objeto, auxiliador e adversário, e, portanto, a psicologia individual é também desde o início, psicologia social, num sentido ampliado, mas inteiramente justificado. A psicanálise lida com matéria viva: o ser humano, com seus sentimentos, fantasias, desejos, significações, bem como com sua inibição, sintoma e medo. Pensar a psicanálise significa conceber que cada sujeito tem sua arte e *a arte é o social em nós* diz Vigotski.

**Palavras-chave:** Psicanálise, Formação cultural de Freud, Dialética entre o individual e o social, Movimento de emancipação.

## **A formação cultural de Freud**

Grosskurth (1992, p. 2558-2559) testemunha a respeito de Freud:

[...] é uma das grandes figuras da história, depois da qual o mundo nunca mais foi o mesmo. Sua mente explorou áreas profundas da psique, de onde ainda estamos extraindo o ouro do lixo. [...] ele era um ícone que modelara a si mesmo com base em figuras nobres do passado

Sensível ao sofrimento humano, embora tivesse expressado:

[...] sempre precisei ter na vida um grande amigo e um inimigo implacável. Por vezes sendo eles representados pela mesma pessoa (FREUD, *apud* PERESTRELLO, 1996, p. 14).

“Freud era um homem muito complexo, modificado pelas decepções, pelos fracassos

e sucessos de sua vida”, escreve Grosskurth (1992, p. 49).

O relacionamento de Freud com seu pai foi o oposto ao que teve com sua mãe.

Ela o admirava e favorecia, permitindo-lhe ser rei entre os irmãos – o pai era aparentemente um homem mais imparcial, se bem que não agressivo (FROMM, 1965, p. 63).

Freud denotava traços com certa dificuldade de aceitar críticas, rebeldia contra o pai e confiança em si mesmo. Aos dois anos já tinha um sentimento de importância e de superioridade em relação ao pai. As experiências arcaicas edificam o sujeito psíquico e constituem uma das causas mais importantes da evolução posterior, explica Fromm (1965).

No tear dos seus movimentos contrários por toda a sua vida, guardava em si uma boa continência dialética desde tenra infância.

Da mãe, herdou grande sensibilidade. Do pai o senso de humor, tão marcante em sua teoria sobre os chistes, e também o pessimismo quanto à humanidade e às vicissitudes da vida. Por influência dos dois, decidiu que iria se transformar num homem notável (FERREIRA NETTO, 2014, p. 12).

Sua formação cultural é fascinante. Em sua vida como em sua obra Freud

[...] recebeu das múltiplas e diferentes fontes, quer como estímulo direto, quer sutilmente, como inspiradoras. Ei-lo: ambiente familiar; tradição judaica; atmosfera sociopolítica de Viena; escritores; filósofos; cientistas (PERESTRELLO, 1996, p. 9).

A literatura, as artes, as ciências humanas, entre outras áreas, receberam a influência de Freud. Enfim, Freud foi um judeu com

[...] intensos interesses culturais e científicos ocidentais e nele se acham imbricadas várias

culturas; um judeu que, talvez tarde, mas até os dias de hoje, conquistou pelas suas descobertas um lugar no mundo ocidental e se impôs ao “outro lado” (PERESTRELLO, 1965, p. 70).

Para Fromm (1965, p. 127), Freud representa a culminância do racionalismo em suas descobertas.

[...] as origens das ações do homem estão no inconsciente, numa profundidade da qual a maior parte nunca se desvenda ao examinador, e como o pensamento consciente do homem só controla seu comportamento em pequeno grau, ele derruba a imagem racionalista segundo a qual a inteligência do homem dominava o cenário sem restrição ou contestação. A este respeito, a visão do poder das forças do “mundo subterrâneo”, Freud foi um herdeiro do romantismo, o movimento que procurou penetrar na esfera do não racional.

Ao longo da vida e obra de Freud ele mesmo analisava sua metamorfose cultural, psíquica. Freud político, tinha segundo Fromm (1965, p. 129), “[...] sede de verdade, fé irrestrita na razão e inabalável coragem para tudo arriscar nessa fé”. Um homem com política, ou seja, Freud tinha arte; fez ciência; desenvolveu seu método de enfrentar o mundo; exercia com práxis sua profissão. Conduzia com cortesia e humanidade o que deseja obter como resultados. “O seu método de enfrentar o mundo é vigoroso” (FROMM, 1965, p. 131)

Conforme Fromm (1965), Freud vivia a vida, com desejo humanitário. Exercia sua missão, seu destino com ações e sentimentos de justiça, amor, respeito à identidade, aos direitos dignos do outro.

Enaltece Fromm:

Sua luta íntima com ambição e com seu senso de valores, muitas vezes uma em conflito com o outro, cria uma torturada atividade espiritual (FROMM, 1965, p. 131).

E Perestrello (1996, p. 29) afirma:

A vida intelectual do jovem Freud era semi-noturna; lia em geral das dez da noite às duas da madrugada [...]. Ao frequentar a faculdade de medicina, queixa-se de não ter tempo de ler romances e poemas contemporâneos [...]. Freud funciona como um verdadeiro crítico literário.

A concepção de homem, a totalidade do conceito de humanidade e humanismo “[...] baseia-se na ideia de uma natureza humana comum a todos os homens” (FROMM, 1965, p. 31).

A psicanálise é um produto histórico que contém um saber universal. Emanava necessariamente das condições e vicissitudes do desenvolvimento humano que se difunde, tornando-se popular no contexto sociocultural, recriando-se, visto que a vida afetiva é constantemente alterada conforme a condição psicológica estabelecida entre o sujeito e o meio.

Conta-nos Rieff (1979, p. 85) que Freud, ao realizar sua autoanálise, permanece singular entre os freudianos. “A psicanálise começa com uma exceção heroica”. “Ninguém mais poderá ser o primeiro a explorar estas profundezas”.

Freud tem talvez, também por essa coragem, a deferência dos analistas, a sua singularidade.

A psicanálise é, assim, ligada ao desenvolvimento pessoal de Freud, de uma maneira que as doutrinas científicas raramente estão com a vida íntima de seus fundadores (RIEFF, 1979, p. 85).

### O eu mais profundo

O eu está muito bem escondido de seu próprio eu; de todas as minas de tesouro, o próprio eu é a última a ser escavada (NIETZSCHE *apud* RIEFF, 1979, p. 85).

Rieff (1979, p. 87) compreende que para Freud “[...] a mente não é tanto o que habi-

ta o corpo, falando metaforicamente, como o que forma o revestimento do corpo”. A mente teria, então, uma unidade básica. O inconsciente seria o “sistema primário”.

Rieff (1979, p. 87) explica: “[...] é a mente – por meio de sua unidade básica, o “desejo” que primeiramente define as necessidades do corpo”. O inconsciente, ou “sistema primário” como Freud às vezes o chama, “[...] é incapaz de fazer outra coisa a não ser desejar”. Porém há um conjunto de armadilhas psíquicas que aparecem entre o desejo e sua aprovação tais como: “repressão, amnésia parcial, deslocamento, sublimação”.<sup>1</sup>

Freud compreende que “[...] as forças instintivas são “obscuras”, e uma extensa porção do inconsciente, “a essência do nosso ser”, permanecerá sempre inacessível à consciência”.

Rieff (1979, p. 198) explica que

[...] as ideias de Freud representam um clímax, muito mais do que um novo começo, numa corrente notável de raciocínio sobre a relação entre a doença e o passado.

Destaca que Freud “[...] seguiu com especial cuidado os escritos contemporâneos sobre a psicologia dos primitivos” (RIEFF, 1979, p. 199).

Freud foi alcançado pela literatura antropológica. O primeiro ponto exato do primitivo na vida mental do indivíduo, em Freud, “foi o sonho”. “Sonhar é um exemplo de regressão”. Essa análise levaria Freud “[...] a um conhecimento da herança arcaica do homem, do psiquicamente inato nele”.

O segundo ponto do primitivo encontrado por Freud em

[...] todos os estudos antropológicos<sup>2</sup> de que ele dependeu, fizeram livre uso da analogia entre o primitivo e a criança (RIEFF, 1979, p. 199-200).

1. Esses esquemas complexos da anatomia mental foram apresentados em *A interpretação dos sonhos* (1900-1901) e em *O ego e o Id* (1921).

2. O autor cita Golden Bough de Frazer, Atkinson, Lubbock, Tylor, Robert Smith, Crawley, Marett, Lang,

Foi mais de costume construir a era primitiva da civilização. Era como “a infância da raça” do que inverter a imagem, fazer da infância a era primitiva do indivíduo (RIEFF, 1979, p. 199-200).

Em *Totem e tabu* Freud (1913) faz uma comparação entre as fases do desenvolvimento da visão humana do universo e as fases do desenvolvimento libidinal do indivíduo.

[...] a fase animística corresponderia a narcisista, tanto cronologicamente quanto em conteúdo; a fase religiosa corresponderia a fase da escolha de objeto, cuja característica é a ligação da criança com os pais; por outro lado, a fase científica encontraria uma contrapartida exata na fase em que o indivíduo alcança a maturidade, renuncia ao princípio do prazer, ajusta-se à realidade e volta-se para o mundo externo em busca do objeto de seus desejos (FREUD, [1913-1914], 1969, p. 100).

Freud tornou psicológico o mito liberal da racionalidade humana em crescimento, na teoria de que o indivíduo “evolui do narcisismo para a sociabilidade libidinal amadurecida”.

Para Freud

[...] as crises pré-históricas da raça esclarecem o significado das crises neuróticas dos homens históricos. Ao mesmo tempo, as artes neuróticas dos homens históricos revelam as crises pré-históricas originais (RIEFF, p. 201-202).

A propensão de Freud foi considerar “[...] atos de violência como os substratos originais de toda a ação social”. Baseou-se em Darwin e sua conjectura de que: “[...] a forma primitiva da sociedade humana era a de uma horda dirigida despoticamente por um poderoso homem”.

Freud fez uma associação “[...] da natureza assassina do homem com o desejo de matar o pai”. Seu julgamento e associação “[...]

foi detectado nos adultos neuróticos, em crianças, e na evidencia dos sonhos”. A pesquisa de Freud sobre a pré-história terminou “[...] numa harmonia clara entre o instinto e o evento primordial” (RIEFF, 1979, p. 203).

Ilustra Fromm (1965, p. 36), que em Freud,

[...] o homem primitivo é aquele que dá plena satisfação a todos os seus instintos, inclusive aos descabidos, que fazem parte da sexualidade primitiva. Mas este homem primitivo, plenamente satisfeito, não é criador de cultura e civilização.

Quanto mais a civilização avança e se desenvolve, mais o homem sublima, enfrenta suas castrações, frustrando seus impulsos libidinosos. Assim o ser humano se faz homem culto, sujeito a suas neuroses.

Para Freud, o homem é motivado [...] pelas contradições entre desejo de prazer sexual, luta pela sobrevivência e domínio do ambiente (FROMM, 1965, p. 41).

Descobrir o inconsciente é precisamente não um ato intelectual, mas também uma experiência efetiva, que dificilmente pode ser colocada em palavras. [...]. Ter consciência de experiência, pensamentos ou sentimentos que são inconscientes não significa pensar sobre eles, mas vê-los, tal como ter consciência da respiração não é o mesmo que pensar sobre ela (FROMM, 1965, p. 93).

Somos seres da falta, logo não somos animais, e sim desejo. A essência do desejo é infinito fim de possibilidades. E as possibilidades relacionam-se dialeticamente com a realidade, andam juntas, interpenetram-se continuamente.

### **O pensamento político, filosófico, antropológico de Freud**

Freud viveu a Primeira Guerra Mundial e o começo da Segunda. Por sua natureza,

experimentou inconvenientes em sua pátria. Durante a Primeira Guerra escreveu *Conferências introdutórias sobre psicanálise* [1915]. Nesse texto Freud tenta chamar a atenção de um grande público da Viena de sua época, que, conforme Melman (2009), “teria outras onças para cutucar”. Nele Freud conserva a dignidade e o essencial do que a psicanálise pode trazer tanto no campo da terapia quanto da cultura.

Melman (2009, p. 11).

É um texto hoje eminentemente tocante. Tocante porque a preocupação de Freud é fazer entrar as manifestações do inconsciente no campo da evidência. É imediatamente sensível a antinomia que pode existir, a heterotopia que pode haver aí entre, de um lado, o que chamamos de campo da evidência, ou seja, da realidade, e de outro, o que é atinente ao estatuto do inconsciente, à medida que é precisamente o que, à dita realidade, escapa.

Ao postular a existência do inconsciente subjetivo, ao mesmo tempo Freud afirma a natureza do sujeito psíquico, exterior ao homem e sujeita às suas próprias leis, seu conhecimento. Portanto, a psicanálise reconhece que há uma relação dialética entre vida subjetiva e vida objetiva. Logo, se interpenetram constantemente.

A experiência subjetiva carrega em si o mundo interno do sujeito (sonhos, medos, impulsos, fantasias, desejos, esperanças, autoimagens, percepções e reações psicológicas aos sintomas). Enfim, a verdade do sujeito psíquico. A ação do homem sobre a realidade que engendra o real como objeto e o homem como sujeito racional, ativo. “Essa ação do sujeito é necessariamente situada e datada, é social e histórica” (GONÇALVES, 2015, p. 149).

Narra Mezan (1965) *Viena e as origens da psicanálise*. Freud recebeu em seu divã pessoas que viviam numa determinada atmosfera política, social, econômica e cultural e aprendeu a escutá-las. A partir da escuta clí-

nica, Freud foi tecendo sua teoria, desenvolveu toda a sua prática.

Nesse ínterim, destaca Ferreira Netto (2014, p. 99), “o termo ‘complexo’ significa a presença de muitos fatores ao mesmo tempo. E chamou de “Édipo positivo” à sua primeira formulação. Tomando como modelo o mito e as observações feitas em si mesmo ou nos outros,” e organizou a compreensão do complexo edípico. A história sempre foi seu norte assim como seu trabalho com mulheres neuróticas judias da classe média vienense, e que, por isso, a psicanálise é algo caracteristicamente vienense. Viena era uma cidade vibrante de intelecto e de sexo. “Viena da *Belle Époque*” foi continente para a criação da obra de Freud.

Num sentido amplo a psicanálise seria a filha de Viena, porque o que ela afirma da vida humana se encontraria como que concentrado e potencializado pelas condições únicas ali reunidas (FERREIRA NETTO, 2014, p. 80).

O clima psicológico de Viena durante a decadência do Império e os sentimentos mórbidos que permeavam a cidade em consequência deste período, são bem pano de fundo digno, e mesmo necessário, para um exemplo extremo de grave conflito edípico com o pai – neurose, sexo, homicídio e suicídio. Uma demonstração vívida e chocante das tendências destrutivas inerentes ao homem, que Freud iria investigar e descrever depois (BETTELHEIM *apud* MEZAN, 1965, p. 81-82).

Rieff (1979, p. 331) argumenta que Freud tinha uma variedade de fé na liberdade. Defendia em nível terapêutico o rompimento da escravidão do passado. Não advogava os códigos autoritários de conduta, mas Freud negava que a psicanálise realmente critica a sociedade ou que tem qualquer “coisa a ver com julgamentos de valor”.

Segundo Roudinesco (2016, p. 399) Freud afirmava,

A psicanálise não precisa e nem deseja criar um *Weltanschauung*<sup>3</sup> de si própria. Não tenta ser nenhuma doutrina, apenas um método.

Roudinesco apresenta-nos um Freud contraditório politicamente. Em suas palavras: “Freud nunca cessara de contradizer-se afirmando que a psicanálise não era uma *Weltanschauung*”.

No entanto, argumenta que

[...] sua doutrina sempre fora vetor de uma representação do mundo, de uma ideologia, de um projeto político e de um pensamento antropológico (ROUDINESCO, 2016, p. 399).

Lembra que em *O mal-estar da civilização* Freud (1930) fazia

[...] vibrante elogio dos progressos da ciência, para melhor fustigar, tudo junto, o bolchevismo, o marxismo e a obscura dialética hegeliana, ao mesmo tempo em que afirmando que a compreendia mal, uma vez que atribuía a formação das classes sociais às lutas ancestrais entre hordas humanas – ou “raças” – pouco diferentes uma das outras. [...] Freud continuava a interpretar as lutas dos povos pela emancipação pautando-se no modelo de *Totem e tabu*<sup>4</sup> (ROUDINESCO, 2016, p. 400).

Dessa forma, Freud procurava

[...] se distanciar da filosofia e da teoria da história [...] ao passo que reiterava sua análise mitográfica das dinastias imperiais e sua concepção de uma república dos eleitos (ROUDINESCO, 2016, p. 400).

3. *Weltanschauung* seria como uma concepção global da condição humana no mundo. A expressão não convinha a Freud preocupado em fazer da psicanálise uma ciência da natureza.

4. Freud atribuía a derrota do Império Russo, do tempo dos czares, tanto aos progressos das técnicas científicas como à incapacidade das dinastias reais de se renovar, em virtude dos cruzamentos consanguíneos (ROUDINESCO, 2016, p. 400).

Roudinesco (2016, p. 400) considera um erro a atitude de Freud.

[...] em nome da recusa de toda *Weltanschauung*, se elaborou, com sua concordância a ideia de que, uma vez que era uma ciência, a psicanálise deveria permanecer “neutra” em face de todas as mudanças da sociedade, logo, “apolítica”.

A questão seria: como considerar a psicanálise neutra?

Mesmo depois de haver criticado o cientificismo e o positivismo, de pretender desafiar a racionalidade científica interessando-se pelo ocultismo, de ter inventado uma concepção original da história “arcaica” da humanidade, eis que ele se recusava a ver que sua doutrina era portadora de uma política, de uma filosofia, de uma ideologia, de uma antropologia e de um movimento de emancipação (ROUDINESCO, 2016, p. 400).

Freud “correu o risco de ver sua doutrina transformada em catecismo”.

Roudinesco (2016, p. 401) considera que

[...] nada era mais avesso ao espírito da psicanálise do que travesti-la numa pretensa ciência positiva e mantê-la afastada de todo engajamento político.

### O homem psicológico

A verdade será relevada. “A psicanálise é, em essência, uma cura pelo amor”, escreve Freud.<sup>5</sup> Tanto é verdade que não é suficiente para quem busca a psicanálise, apenas se autoconhecer, porém, desejar transformar-se, tanto algo em seu viver como na sua vida.

Ora, com o que trabalha a psicanálise? Com uma matéria viva: o ser humano com seus sentimentos, suas fantasias, seus desejos, suas significações. Ou seja: a consciên-

5. Freud, numa carta a Jung. In: BETTELHEIM, B. *Freud e a alma humana*. São Paulo: Cultrix. 1982. p. 5.



cia do inconsciente é uma experiência que se caracteriza pela sua espontaneidade e pelo inesperado.

Por exemplo: inibição, sintoma e medo. A inibição tem função: sexual, alimentação, locomoção, trabalho profissional. As inibições são restrições das funções do eu, assim como as emoções.

Medo é reação ao perigo. Se o afeto de medo pode conquistar uma posição de exceção na economia psíquica, não se pode rejeitar a ideia de que isso tenha uma conexão com a essência do perigo (FREUD, [1924], 1976, p. 135).

Fromm (1965, p. 93) ressalta que

[...] o processo da descoberta do inconsciente pode ser descrito como uma série de experiências de âmbito cada vez maior, sentidas profundamente, e que transcendem ao conhecimento teórico e intelectual.

Fromm (1965, p. 93) reporta:

Na questão da possibilidade de tornar o inconsciente consciente é da maior importância reconhecer os fatores que impedem esse processo. Há muitos fatores que tornam difícil chegar à percepção do inconsciente. São eles a rigidez mental, falta de orientação adequada, incapacidade, falta de qualquer possibilidade de modificar as condições realistas. Mas não há provavelmente nenhum fator isolado mais responsável pelas dificuldades em tornar consciente o inconsciente do que o mecanismo que Freud chamou de “resistência”.

A resistência, uma das categorias da psicanálise, produzida pela censura, é uma defesa que envolve o desejo do sujeito psíquico.

O desejo (MAFRA, 2004, p. 31) é algo constituído no

[...] vértice entre a necessidade e o amor, a partir do ponto em que essa necessidade se transforma em demanda por sua insuficiên-

cia contingente e esse amor é alienado por essa necessidade.

A resistência defende a doença do sujeito. Pode ser consciente, pré-consciente ou inconsciente.

Todas as resistências possuem o mesmo denominador comum:

[...] tentativa de evitar sentimentos desagradáveis, seja, eles de raiva, culpa, ódio, amor (se dirigido a um objeto proibido, como terapeuta) inveja, vergonha, luto, ansiedade ou alguma combinação deles (GABBARD, 2016, p. 22).

A resistência também vem a ser uma tentativa de proteger-se de um medo.

Estrutura Freud ([1925] 1976, p. 43):

[...] a teoria da repressão tornou-se a pedra angular da nossa compreensão das neuroses [...]. É possível considerar o recalque como um centro e reunir todos os elementos da teoria psicanalítica em relação a ele.

Enfim, demarca Freud ([1925] 1976, p. 54):

[...] as teorias da resistência e do recalque, do inconsciente, da significação etiológica da vida sexual e da importância das experiências infantis – tudo isso forma os principais constituintes da estrutura teórica da psicanálise.

A psicanálise tenta fazer-nos ver aquilo que pensamos ser alheio a nós e precisa ser negado ou rechaçado constitui, na realidade, uma parte muito significativa de nós próprios, sendo por isso vantajoso reconhecermos o que é e integrá-lo à nossa personalidade (BETTELHEIM, 1982, p.109).

O sujeito psíquico carrega inibições, medos e sintomas. As inibições, reafirma Zwick (2016, p. 47), [...] “são restrições das funções

do eu, ou por precaução, ou em decorrência de um empobrecimento de energia”.

Em 1909, Freud acrescentaria uma nota no texto *A interpretação dos sonhos*:

Aliás, o ato do nascimento é a primeira experiência de angústia e, portanto, fonte e modelo do afeto de angústia (ZWICK, 2016, p. 23).

E o medo por sua vez “produz o recalamento. [...] O medo da castração é o motor da oposição do eu” (ZWICK, 2016, p. 28).

Em *Além do princípio do prazer*, Freud (1920) recorda que a neurose traumática é duplamente afetada pelo medo. “O objetivo da vida é a morte” (FREUD, ([1920] 1976, p. 56).

Indaga Zwick (2016, p. 35):

[...] quando, hoje, vivemos sob o impacto dos terrorismos, de Estado e não só, a questão do medo volta à ordem do dia. Que medo é esse que impera em nossas sociedades? É real ou neurótico?

Zwick entende que [...] um alimenta o outro e que um dos graves sintomas dessa cultura do medo é a proliferação de muros em nosso mundo. Cidades e países se tornam *bunkers*.

A doutrina da segurança, ou seja, a política da violência impõe muros, exclusões, banimentos. Também o outro é isolado. O “isolamento”, como formulado por Freud, é uma técnica, ao lado da “anulação”, que substitui, em um sintoma, o recalque. Viver o signo do medo é viver tanto banindo o outro como também tolhendo a nós mesmos (ZWICK, 2016, p. 36).

Pensar a psicanálise significa que cada sujeito tem sua arte e, ao ser mencionada subjaz razões relacionadas e correlação de ligações da realidade interna como da realidade externa do sujeito.

Vigotski (2001) diz que a verdade da arte e a verdade da realidade estão numa relação

sumamente complexa. Tanto a psicanálise quanto a criação artística conseguem chegar à essência investigada pela correlação de organizar contradições e atribuir novas narrativas. Ambas contêm meios indispensáveis para atingir a unidade integrativa do sujeito psíquico com o todo.

O objeto de estudo da psicanálise é o inconsciente, e o da psicologia é o comportamento humano, este “[...] é o mais difícil que existe no mundo, o que menos se deixa estudar”; sua maneira de conhecer terá de estar cheia de subterfúgios e precauções especiais para proporcionar o que dela se “espera” (VIGOTSKI, 2004, p. 390).

Para chegarmos à questão da arte do estruturante do sujeito psíquico em psicanálise, é conveniente considerar que o processo de formação do homem acontece junto ao ambiente cultural que lhe atribui significados e constrói narrativas em seu viver.

Amanta Vigotski (2001, p. 81) afirma que

[...] não é necessária uma perspicácia especial para perceber que as causas mais imediatas do efeito artístico estão ocultas no inconsciente, e que só penetrando nesse campo conseguiremos estudar de perto as relações dialéticas entre o individual e o social.

Isso denota a história das relações do mundo interno e externo do ser humano na sua ação de viver.

Trata-se de uma questão de extrema complexidade, porque “a arte é o social em nós” e, mesmo que o seu efeito se registre em um indivíduo à parte, isso ainda não nos autoriza a afirmar que as raízes e essência da arte sejam individuais, assim como seria ingênuo imaginar o social apenas como coletivo, como somatório de pessoas<sup>6</sup> (BEZERRA, 2001, p. XIV).

6. BEZERRA: Prefácio à edição brasileira da obra de Vigotski. *Psicologia da arte*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

Vigotski (2001, p. 11) sustenta que o pior e o melhor de nossos pensamentos e ações passam pela

[...] fórmula proposta por Pliekhánov para exprimir a relação entre base e superestrutura: (1) o estado das forças produtivas; (2) as relações econômicas; (3) o sistema político-social; (4) o psiquismo do homem social; (5) as diferentes ideologias, que refletem em si as propriedades desse psiquismo.

Bettelheim (1982, p. 128) pontua:

A vida boa, na opinião de Freud, é aquela que está repleta de significado, através de relações duradouras, nutrientes e mutantes satisfatórias que estamos aptos a estabelecer com aqueles que amamos, e através da satisfação que derivamos do conhecimento de que estamos engajados num trabalho que nos ajuda e ajuda outros a ter uma vida melhor. Uma vida boa não nega suas dificuldades reais e frequentemente dolorosas, nem os aspectos sombrios de nossa psique.

Vigotski (2001, p. 83) afirma que

“[...] a psicanálise é esse sistema psicológico que escolheu como objeto de estudo a vida inconsciente e suas manifestações”.

Desse modo, esta reflexão tem sua arte que não deixa de ser, como sinaliza Vigotski (2001, p. 85),

[...] um meio direto de satisfazer desejos não satisfeitos e não realizados, que na vida real não tiveram concretização.

Roudinesco (2000, p. 14) alerta:

O homem de hoje transformou-se no contrário de um sujeito. Longe de construir seu ser a partir da consciência das determinações inconscientes.

Maravilha poder ser sujeito desejante e não homem-máquina,

“[...] condenado ao esgotamento pela falta de perspectiva revolucionária” (ROUDINESCO, 2001, p. 19).

E a psicanálise está aí evoluindo em função da sociedade que se manifesta e dos corações que narram, desabafam, enlouquecem.

Grimberg (2017) compreende a genialidade de Freud quando busca e tenta unificar o mundo externo e interno de cada ser humano. A essência da psicologia individual se constitui como uma psicologia social. Escreve Grimberg (2017, p. 2):

La genialidad de Freud, residió en su resolución de las polaridades entre realidad y fantasía, mundo interno y mundo externo, sujeto y objeto, infancia y adultez. Uno de los grandes méritos de Freud fue haber logrado romper la dicotomía entre individuo y sociedad. Sostuvo que la psicología individual constituía, por su propia esencia, una psicología social.

Em Grimberg (2017, p. 1) compreendemos que

[...] cada una de las actitudes del ser humano, en su expresión más profunda, solo podía ser comprendida en su relación con el otro: su semejante.

Grimberg (2017, p. 1) compara o estudo das neuroses com o estudo das relações humanas.

En última instancia, el estudio de las neurosis significa el estudio de las relaciones humanas pero encarándolas en todos sus aspectos, en forma muy particular, en el conflictivo.

O ousado e revolucionário Freud foi quem teve, em sentido profundo mais *insight* humanista conforme Grimberg (2017, p. 1)

Freud, creador genial da psicanálise, fue un verdadero humanista en el más amplio sentido. Sobre todo porque pudo integrar la concepción humanista con la concepción terapéutica.

Definitivamente, explica Grimberg (2017, p. 2):

Gracias a Freud se puede comprender la discontinuidad entre la intencionalidad racional de la ... durante la vigilia y la aparente irracionalidad del sueño y del mundo de la fantasía. El reconocimiento freudiano de los profundos procesos inconscientes em acto creativo ha contribuido en mucho a nuestra comprensión de la relación entre el artista, el humanista y el científico. La notable imaginación de Freud permitió integrar los puntos de vista trágico, dramático y científico de las necesidades del hombre.

Grimberg (2017, p. 3) supõe que Freud não caiu na dialética simplista ou sutil de “oponer el “sujeto individual” al “ente social”. Não há fronteiras rigorosas.

E afirma:

[...] la primacía de uno u otro equivale a prejulgar que existen entre ellos fronteras rigorosas, desconociendo los elementos sociales de la personalidad, o los elementos personales de la sociabilidad (GRIMBERG, 2017, p. 3)

Ao escrever sobre o interesse da sociologia em relação à psicanálise Freud destaca:

[...] é verdade que a psicanálise tomou como tema a mente individual, mas ao fazer investigações sobre o indivíduo, não podia deixar de tratar a base emocional da relação dele com a sociedade (FREUD, [1913] 1979, p. 223).

Freud ([1913] 1979, p. 224) revela que:

[...] os sentimentos sociais contêm invariavelmente um elemento erótico – elemento que,

se for superenfaticado e depois reprimido, tornar-se-á um dos sinais distintivos de um grupo particular de distúrbios mentais.

Reconheceu a psicanálise que

[...] em geral, as neuroses são associadas em sua natureza e visam sempre a impulsionar o indivíduo para fora da sociedade e a substituir a segura reclusão monástica dos primeiros dias pelo isolamento da doença (FREUD, [1913], 1979, p. 224).

Freud demonstrou, por um lado, a relação existente entre o “[...] intenso sentimento de culpa que domina tantas neuroses constitui uma modificação social da ansiedade neurótica”.

Por outro lado, ressalta que demonstrou plenamente que

[...] o papel desempenhado pelas condições e exigências sociais como causadoras de neuroses. As forças que, operando desde o ego, ocasionam a restrição e a repressão do instinto deve fundamentalmente sua origem à submissão às exigências da civilização (FREUD, [1913], 1979, p. 224).

Ao tratar da *Psicologia das massas e análise do eu*, Freud ([1921], 2016, p. 4) analisa as relações e as contradições da luta coletiva:

É certo que a psicologia individual se dirige ao ser humano particular, investigando os caminhos pelos quais ele busca obter a satisfação de seus impulsos instintuais, mas ele raramente, apenas em condições excepcionais, pode abstrair das relações desse ser particular com os outros indivíduos.

Rieff, (1979, p. 329) expõe que:

“[...] a pedagogia psicanalítica é dedicada ao estudante fraco na compreensão das possibilidades limitadas da vida”.

Assinala que

“[...] Freud está, portanto, entre os grandes professores que tomaram todas as pessoas como seu sujeito em potencial”.

Segundo Rieff, o propósito de orientação espiritual de Freud era “[...] desacostumar o ego, tanto de uma atitude heroica quanto condescendente para com a comunidade”.

Para sustentar suas ideias, Freud diferiu dos médicos de fé estabelecida, dos propagandistas de crenças antigas, dos socialistas e interessados na absorção do indivíduo na comunidade. Conforme Rieff (1979, p. 330)

“[...] as próprias velhas crenças produziram a doença que ainda procuravam curar”.

O psicanalista não pode

“[...] conduzir o paciente para procurar se libertar, juntando a “comunidade católica, protestante ou socialista”.

O necessário em Freud é “libertar o homem das comunidades doentias”. Emancipar o “eu” do homem do “nós” comunal é uma orientação espiritual” no melhor sentido que Freud poderia dar às palavras” interpreta Rieff (1979, p. 330).

Se o movimento do qual Freud participou já tivesse amplamente realizado sua tarefa emancipatória, do que poderia Freud nos libertar agora? pergunta Rieff (1979, p. 337).

Talvez a resposta se relacione com a reflexão de Rieff (1979) ao explicar as três ideias de homem que dominaram sucessivamente a civilização ocidental.

O homem político transmitido pela Antiguidade clássica, o homem religioso, legado do judaísmo através do cristianismo que dominou a civilização antes do iluminismo, o ideal de homem econômico, modelo da nossa civilização liberal, formado e transmitido pelo iluminismo (RIEFF, 1979, p. 351).

Explica Rieff (1979, p. 351) que a era da técnica nos invade e conquista nossa vida interior

e a própria psique colocando em cena um novo tipo de caráter: “[...] o homem psicológico, um filho não da natureza, mas da tecnologia”. O homem constitui “sua própria economia, cuidadosa da vida interior” (RIEFF, 1979, p. 351).

“O homem psicológico não vive nem pelo ideal de grandeza, nem pelo de direito que confundiu seus predecessores”.

Rieff compreende que o homem

[...] vive pelo ideal de *insight* prático, experimental, que leva ao domínio de sua própria personalidade. O homem psicológico saiu de um mundo sempre em guerra, onde o Ego é uma força capaz de conseguir armistícios, mas não a paz (RIEFF, 1979, p. 351).

Refere-se o autor ao homem da metade do século XX, do pós-guerra. Escreve:

Deixando o ideal ocidental de ação voltado para a salvação dos outros, além de nossa própria, o homem psicológico se aderiu ao ideal oriental de salvação, através da manipulação autocontemplativa (RIEFF, 1979, p. 352).

O autor considerou irônico, com base em Freud, que essa adesão

[...] aconteceu justamente no momento histórico em que o Oriente cujo posto avançado mais ocidental é a Rússia, adotou o ideal ocidental de uma atividade salvadora do mundo (RIEFF, 1979, p. 352).

O freudianismo considera o legado clássico do homem político arcaico. Esse novo homem deve viver acima da razão.<sup>7</sup> Assim

7. Viver ‘acima da razão’ talvez signifique crítica à intelectualização do sentir. “[...] a associação livre é uma técnica, entre outras, familiar à arte, por induzir a espontaneidade” (RIEFF, 1979, p. 105). Freud sugere “[...] que o paciente se renda a sua própria atividade mental inconsciente num estado de atenção flutuante, para evitar tanto quanto possível a reflexão e a construção de expectativas conscientes” (RIEFF, 1979, p. 103).

“[...] encerra a discussão há muito estabelecida do homem ocidental com seu próprio espírito” (RIEFF, 1979, p. 352).

Hoje, século XXI, a técnica é mais avançada. Em nosso ponto de vista o homem que deveria viver ‘acima da razão’, não vive. Carrega em si heranças do homem político, do homem religioso e do homem econômico. Este talvez mais do que nunca, porque o liberalismo criou novas formas de disciplina e dominação diante de suas crises cíclicas. O homem psicológico tenta salvar-se no meio de tantas guerras que se fazem presente, de forma velada, ou não, entre os povos. O ser humano precisa ser mais humano.

### **Considerações finais**

*Psicanálise: uma relação dialética entre o individual e o social?* Fromm (1965, p. 78) narra que, quando Freud tinha 17 anos, “[...] pensou seriamente em estudar direito [...], de se tornar líder político”. Refletir a dialética entre o individual e o social, psicanaliticamente, é relevante. Freud

[...] foi na verdade um grande cientista [...] que queria transformar o mundo. Sob a capa de terapeuta e de cientista ele foi um dos grandes reformadores mundiais do começo do século XX (FROMM, 1965, p. 92).

Fromm (1965, p. 101) salienta que “[...] até a linguagem empregada por Freud tinha este caráter quase-político”. Portanto, a missão de Freud foi não apenas a criação da psicanálise como também a produção de conhecimentos singulares, que por regra geral marcaram avanços tanto na identificação do que seja o desenvolvimento do sujeito psíquico quanto de dar passo a sua emancipação social.

Talvez Freud pudesse ter-se tornado um líder socialista ou um líder de um movimento cultural ético, ou, por outras razões, um líder do movimento sionista; talvez pudesse – todavia talvez não pudesse, pois à parte do seu

desejo de solucionar o enigma da existência humana, ele possuía um interesse científico totalmente empolgante pela mente humana, começara uma carreira médica e era por demais sensível e cético para ser chefe político (FROMM, 1965, p. 105).

O Freud cientista sensível e cético descrito por Fromm tem unidade com este dizer:

O homem só pode aprender a verdade quando pode regular sua vida social de um modo humano, digno e racional, sem medo e, portanto, sem cobiça [...] (FROMM, 1980, p. 11).

Qual é o procedimento investigativo, metodológico diante da psicanálise, uma relação dialética entre o indivíduo e o social?

Elegemos uma contribuição de Fromm (1980, p. 17) na tentativa de responder:

O cientista não parte da estaca zero, mas o seu pensamento é determinado por seus conhecimentos anteriores e pelo desafio de áreas inexploradas.

Fromm (1980, p. 17) enaltece que

[...] é característico de um cientista que tenha o máximo respeito pelos fenômenos observados; muitas e grandes descobertas foram feitas porque um cientista prestou atenção a um pequeno evento que era visto, mas ignorado, por todas as outras pessoas.

Aquele que possui ciência e arte  
Tem também religião;  
Aquele que não possui nenhuma,  
Que tenha uma religião.<sup>8</sup>

8. GOETHE. In: LUCKÁS, 1967, p. 576.

**Abstract**

Throughout his life and work, Freud (bold, rebellious and creative) analyzed his own cultural and psychic metamorphosis. Freud, a political being. He had art; science; he developed his approach to the world; exercised his profession with praxis; pursuing the results he sought in all fields and relations with courtesy and humility. His vigorous theory and desire to guide psychoanalysis as a science contributed to a new therapeutic, social and humanistic conception of human subjectivity. This is the fundamental meaning of the theory of libido. His dialectic does not place the self and the social being in opposition; in other words, there were no strict boundaries between them. The main objective of this study is to debate our understanding that given Freud's cultural formation and legacy, it would be a mistake to consider him an individualist or disconnected from the social, as if he did not consider man living in harmony with nature within his social environment and developing his relationships. In group psychology and analysis of the ego, Freud, in the psychic life of self, established the Other, who is typically considered a model, object, helper and adversary, and as such, from the outset individual psychology is also social psychology in a broader, but entirely justified sense. Psychoanalysis deals with living material: human beings, their feelings, fantasies, desires and meanings, as well as their inhibitions, symptoms and fears. Psychoanalysis means conceiving that each self has their own art and, in the words of Vygotski, art is the social within us.

**Keywords:** Psychoanalysis, Freud's theory of cultural formation, Dialectical interplay between the self and the social, Emancipation movement.

**Referências**

- BETTELHEIM, B. *Freud e a alma humana*. São Paulo: Cultrix, 1982.
- FERREIRA NETTO, G. A. *Doze lições sobre Freud & Lacan*. Campinas: Pontes, 2014.
- FREUD, S. Além do princípio de prazer (1920). In: \_\_\_\_\_. *Além do princípio de prazer, psicologia de grupo e outros trabalhos* (1920-1922). Direção-geral da tradução de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1976. p. 17-85. (Edição standard brasileira das obras completas de Sigmund Freud, 18).
- FREUD, S. Conferência XXXV: A questão de uma *Weltanschauung*. In: \_\_\_\_\_. *Novas conferências introdutórias sobre psicanálise e outros trabalhos* (1932-1936). Direção-geral da tradução de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1974, p. 193-220. (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, 22).
- FREUD, S. O interesse científico da psicanálise (1913). In: \_\_\_\_\_. *Totem e tabu e outros trabalhos* (1913-1914). Direção-geral da tradução de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1974, p. 199-226. (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, 13).
- FREUD, S. *Psicologia das massas e análise do eu* [1921]. In: \_\_\_\_\_. *Psicologia das massas e análise do eu e outros textos* (1920-1923). Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2016. p. 13-113. (Obras completas, 15).
- FREUD, S. Um estudo autobiográfico (1925 [1924]). In: \_\_\_\_\_. *Um estudo autobiográfico, inibições, sintomas e ansiedade, análise leiga e outros trabalhos* (1925-1926). Direção-geral da tradução de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1976. p. 11-207. (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, 20).
- FROMM, E. *A missão de Freud*. Rio de Janeiro: Zahar, 1965.
- FROMM, E. *Grandeza e limitações do pensamento de Freud*. Rio de Janeiro: Zahar, 1980.
- FROMM, E. *Meu encontro com Marx e Freud*. Rio de Janeiro: Zahar, 1965.
- GABBARD, G. O. *Psiquiatria psicodinâmica na prática clínica*. 5. ed. Porto Alegre: Artmed, 2016.

GONÇALVES, M. G. M. Fundamentos metodológicos da psicologia sócio-histórica. In: BOCK, A. M. B. et al. *Psicologia sócio-histórica: uma perspectiva crítica em psicologia*. São Paulo: Cortez, 2015. p. 139-156.

GRIMBERG, L. *Freud y el humanismo*. Anjnu. <www.anajnu.cl.>; <www.google.com.br>. Acesso em: abr. 2017colóquio CJL.

GROSSKURTH, P. *O círculo secreto: o círculo íntimo de Freud e a política da psicanálise*. Rio de Janeiro: Imago, 1992.

LUKÁCS, G. *Estética*. Barcelona: Grijalbo, 1967.

MAFRA, T. M. *A transferência*. Rio de Janeiro: Companhia da Letras, 2004.

MELMAN, C. *Para introduzir a psicanálise nos dias de hoje*. Porto Alegre: CMC, 2009.

MEZAN, R. Viena e as origens da psicanálise. In: PERESTRELLO, M. *A formação cultural de Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1996. p. 73-105.

PERESTRELLO, M. *A formação cultural de Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

RIEFF, P. *Freud: pensamento & humanismo*. Belo Horizonte: Interlivros, 1979.

ROUDINESCO, E. *Sigmund Freud: na sua época e em nosso tempo*. 1. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2016.

VIGOTSKI, L. S. *Psicologia da arte*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

VIGOTSKI, L. S. *Teoria e método em psicologia*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

ZWICK, R. *Freud: inibição, sintoma e medo*. Porto Alegre: L&PM, 2016.

**Recebido em:** 11/12/2017

**Aprovado em:** 10/04/2018

## **Sobre as autoras**

### **Magda Maria Colao**

Psicóloga.

Psicanalista pelo Instituto de Estudos de Psicanálise do Círculo Psicanalítico do Rio Grande do Sul. Doutora em Educação pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Mestre em Educação pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, (PUCRS), Linha de Pesquisa: Trabalho, Movimentos Sociais e Educação. Professora Titular da Universidade de Caxias do Sul (UCS). Integrante do Grupo de Pesquisa Internacional de Formação de Professores para o Mercosul (UFRGS).

### **Janes Teresinha Fraga Siqueira**

Pedagoga: UNIFRA

Orientadora Educacional:

Universidade Federal de Santa Maria (UFSM).

Especialização: Planejamento

da Educação pela UFRGS.

Doutora em Educação

pela Universidade Federal

do Rio Grande do Sul (UFRGS).

Mestre em Educação pela Universidade Federal

do Rio Grande do Sul (UFRGS).

Linha de pesquisa: Educação e Trabalho.

Integrante do Grupo de Pesquisa Internacional

de Formação de Professores

para o Mercosul. (FACED/UFRGS).

Em formação psicanalítica no Instituto

de Estudos de Psicanálise (IEP)

do Círculo Psicanalítico do Rio Grande do Sul.

## **Endereço para correspondência**

### **Magda Maria Colao**

E-mail: <magdacolao@gmail.com>

### **Janes Teresinha Fraga Siqueira**

E-mail: <janes.siqueira@hotmail.com>



# *A teoria da loucura em Lacan como crítica ao patetismo da doença mental*

*The theory of madness in Lacan  
as a criticism to the pathos of mental disease*

Martín Mezza

## **Resumo**

Nesta oportunidade apresentaremos a tese de que a “fórmula geral da loucura”, tal como foi elaborada por Lacan, implica – necessariamente – a crítica da doença mental. Procura-se evidenciar que essa crítica tanto faz série com objeções levantadas por diversos saberes quanto mantém uma particularidade ligada à originalidade do objeto da psicanálise; ao mesmo tempo, seu desconhecimento leva a desvios teóricos e impasses clínicos já presentes em Freud.

**Palavras-chave:** Loucura, Lacan, Doença mental, Psicanálise.

*No silêncio que é privilégio das verdades indiscutíveis,  
os psicanalistas encontram o refúgio  
que os torna impermeáveis a quaisquer outros critérios,  
salvo os de uma dinâmica,  
uma tópica e uma economia que eles são incapazes  
de fazer valer do lado de fora.*  
LACAN, [1955] 1998, p. 327

## **Descontinuidades e críticas**

Entendemos que não resulta em controvérsia afirmar que a psicanálise nasce, senão como crítica da psiquiatria, pelo menos com todo um “potencial crítico”, efeito da sua descontinuidade radical com o discurso médico. Essa descontinuidade – a psicanálise – não vem do exterior; pelo contrário, surge no interior, na falha que testemunha e denuncia a inadequação da união entre psiquiatria e neurologia, entre moral e ciência.

Do berço da neuropsiquiatria francesa – Salpêtrière –, cujo embalo tem o traço inesquecível do “Napoleão das neuroses”,<sup>1</sup> sur-

giram valiosas contribuições para o campo médico.

Józef Franciszek Feliks Babinski identifica a relação entre o reflexo plantar e o dano do sistema piramidal, estabelecendo o que se conhece como reflexo de Babinski. Também Tourette, antes que a violência inscrita na hipnose lhe retornasse em forma de bala, reconhece uma série de tiques que passam a compor a doença de “Gilles de la Tourette”.

Gilbert Ballet, embora não tenha conseguido ligar seu nome a uma síndrome, pelo menos teve a possibilidade de criar o serviço psiquiátrico do Hôtel-Dieu e descrever uns

1. Jean-Martin Charcot.

dos maiores quadros da psiquiatria moderna: a esquizofrenia paranoide.

Finalmente, devemos a Jean Leguirec e a seu método Bénédicte (combinação de hipnose e psicoterapia breve) a inspiração dos atuais e “científicos” tratamentos a curto prazo (neurocognitivos em sua maioria).

Já o outro grande aluno de Charcot, Sigmund Freud, foi o ponto fora da curva. No lugar de um descobrimento médico ou da identificação de uma síndrome, adveio uma criação (pai da psicanálise) sancionada pelo prêmio Goethe que, por si mesmo, indica bem a materialidade linguageira da obra. E em vez de fundir seu nome com a descrição de uma síndrome, quis o destino que fosse lançado ao espaço para nomear um pequeno buraco (astroblema) na materialidade que orbita a Terra.

Sigmund Freud, mediante a noção de defesa e o método da associação livre, dá os primeiros passos para se libertar do poder psiquiátrico inerente à hipnose (Charcot) e da fisiologia imperante na catarse (oriunda de Josef Breuer). A *talkin cure* abre os caminhos, desgarra a junção entre a moral da desrazão e a consciência analítica da psiquiatria moderna, permitindo o desenvolvimento da experiência do inconsciente.

O próprio da psicanálise – da posição inicial de Freud – é se manter em descontinuidade com o movimento ético, epistêmico e técnico da psiquiatria moderna, ou seja, como fenda interna que testemunha a inadequação do processo de medicalização da loucura.

Qual é esse processo inadequado de medicalização? Michel Foucault o descreve como a passagem da psiquiatria asilar (desrazão) para a psiquiatria moderna (científica), mediante a retranscrição da negatividade da loucura (falta de juízo e erro) em signos positivos (delírios, alucinações, conversões, estados do humor, etc.) da doença mental.

Neste conhecimento, a doença mental encontra-se ao fim presente, a desrazão tem desapa-

recido de si mesma, salvo aos olhos de quem se pergunta o que pode significar no mundo moderno esta presença obstinada e repetida de uma loucura, necessariamente, acompanhada da sua ciência, da sua medicina, de seus médicos, de uma loucura totalmente incluída no patetismo de uma doença mental (FOUCAULT, [1964] 2009, p. 324).

A doença mental é patética porque movimentada os afetos que suscitam piedade ou tristeza. Afetos que perpassam as ‘campanhas’ de algumas associações psiquiátricas que têm por finalidade ‘sensibilizar’ a população. Sabem Deus e os cientistas sociais que a empresa desenhada sobre a ‘normalidade’ dos transtornos mentais é empresarial. Dobra irônica do discurso patologizante que, sem se satisfazer com a normalização dos sujeitos, pretende tornar ‘normais’ os transtornos e, assim, acaba por incluir a população insensivelmente sadia no diagnóstico que a estigmatiza como ‘psicofóbica’. Mas também é patética por causar desdém, por ser ridículo e/ou exagerado o gesto que promove a inclusão total da loucura na materialidade do corpo e na existência do-ente mental.

Essa operação ‘inadequada’ e ‘patética’, assim categorizada por Foucault, além de reproduzir a desrazão e o poder médico, exprime um mal-estar particular da modernidade.

E nesse momento, a loucura aparece não como uma perturbação do juízo, mas como uma alteração na maneira de atuar, de querer, de sentir as paixões, de adotar decisões e de ser livre; enfim, já não se inscreve no eixo verdade-erro-consciência quanto no eixo paixão-vontade-liberdade (FOUCAULT, 1996, p. 51-52).

É sob essa mudança de eixo que a “psiquiatria de produção zero”, de Babinsky, dá o passo inicial para a sobremedicalização da loucura, depois continuado pela psicocirurgia e a psicofarmacologia de nossos dias.

Pretende-se reduzir o “pitiatismo” da loucura (termo cunhado por Babinsky), mascarar a relação entre médico e paciente, em que se entrelaçam e confundem a verdade e a teatralização da loucura com a sugestão e a persuasão do médico (os experimentos hipnoides de Charcot) na produção ou redução de doenças e sintomas.

Mediante a retranscrição a signos mínimos e positivos, se avança na objetivação da loucura, que desloca e mascara tanto o poder do médico quanto a verdade da loucura. O novo conhecimento da doença mental já não precisa de figuras napoleônicas; os signos da doença se abrem às técnicas e às terapêuticas mais que aos poderes dos médicos (FOUCAULT, 1996).

Digamos que as diferentes antipsiquiatrias, a de Szasz, Kingsley Hall, de Cooper e a psiquiatria democrática de Basaglia, apontam a eliminar por diversos meios tanto esse poder médico quanto a medicalização que o mascara ou oculta.

Basaglia ([1979] 2008) já advertia que a psiquiatria democrática devia se ocupar das novas formas de poder da psiquiatria científica e não se limitar apenas à crítica da psiquiatria asilar.

A categoria proposta para essa tarefa, retomada por outras figuras do dito movimento como Rotelli (2014) e Amarante (2015), não é outra senão o ‘duplo’ da doença mental. Com a noção do “duplo” se criticará a doença mental na medida em que indica tudo aquilo que se constrói em termos institucionais (poder institucionalizante) em torno do sofrimento das pessoas. Assim, se entende a doença mental como uma negação (não dialética) que possibilita que os fenômenos do sujeito se tornem fenômenos da doença.

Como bem destaca Renault (2010), há trinta anos que a noção de “sofrimento social” vem ocupando um lugar central em diferentes programas de pesquisas sociológicas. A partir dessa noção, se realiza uma crítica social que enlaça fenômenos macro e microsociais, em que a medicalização da

vida cotidiana e a realidade em torno ao discurso da doença – em particular a doença mental – ocupa um lugar de privilégio.

Assim, vemos se desenhar toda uma produção que vai desde a escola de Frankfurt e as elaborações de Bourdieu, passando pela psicologia social de Pichon Rivière ou Vincent de Gauléjac e Christophe Dejours, até a antropologia médica de Arthur Kleinman (1991; 1997).

Também a divisão conceitual da noção de doença em *desease*, *ilness*, *skinner*, tão utilizada nas ciências sociais e no campo da saúde coletiva (ALMEIDA FILHO, 2006), representa outra forma da crítica ao discurso biomédico.

Como vemos, a psicanálise não é a única a se opor ao poder psiquiátrico e ao patetismo da doença mental, tornando necessário tanto reconhecer sua participação nessa série de saberes e movimentos, quanto não perder de vista a particularidade da sua crítica. O inconsciente freudiano resiste à retranscrição da loucura nos signos positivos da doença mental, se nega a abandonar a relação entre verdade e erro para abraçar a liberdade que se aprisiona no dualismo psicofisiológico da paixão e da vontade.

De alguma maneira, a psicanálise mantém aberta a relação entre erro e verdade, já não vinculados à consciência senão ao inconsciente: atos falhos, sonhos, lacunas de consciência, chistes, sintomas. Não pretende anular porque sabe da sua impossibilidade, nem mascarar o poder porque lida com ele mediante o artifício da transferência.

Apesar disso, a pena de Foucault (1996, [1976] 2003) não vacila em colocar a psicanálise freudiana numa tradição autoritária e na trilha de uma sobremedicalização explorada pela psicocirurgia e pela psicofarmacologia.

Por quê?

Quais as suas razões?

Nós, psicanalistas, devemos admitir que não lhe faltam motivos para tal diagnóstico e não apenas pelos “desvios pós-freudianos”,

reinantes na época do filósofo, senão também pela própria letra do pai da psicanálise.

Digamos para nos fazer entender melhor: o “último Freud”. Aquela teorização da experiência analítica que, ao ceder ao preconceito cientificista do século XX, acaba por contrariar a força radical do seu descobrimento, sua verdade e a dos sintomas que pretendia conjurar, alinhando-se sem mediações ao eixo paixão-vontade-liberdade da psiquiatria moderna:

Nosso plano de cura baseia-se nessas descobertas. O ego acha-se enfraquecido pelo conflito interno e temos de ir em seu auxílio [...] O médico analista e o ego enfraquecido do paciente, baseando-se no mundo externo real, tem de reunir-se num partido contra os inimigos, as exigências instintivas do id e as exigências conscienciosas do superego (FREUD, [1938] 2006, p. 188).

[...]

Não ficaremos desapontados, mas, pelo contrário, acharemos perfeitamente inteligível, se chegarmos à conclusão de que o desfecho final da luta em que nos empenhamos depende de relações quantitativas da cota de energia que podemos mobilizar no paciente, em nosso favor, comparada a soma de energias das forças que trabalham contra nós [...]. O futuro pode ensinar-nos a exercer influência direta, através de substâncias químicas específicas, nas quantidades de energia e na sua distribuição no aparelho mental (FREUD, [1938] 2006, p. 196).

Sabemos que essa claudicação teórica originou os mais variados desvios. Desde a ortopedia defensiva dos “pós-freudianos” que, mediante a noção de contratransferência, conseguiram recolocar o psicanalista no rastro do poder da figura médica – passando pelos neofreudianos (FROM, HORNEY, NEUMANN, etc.), que, tentando se afastar da antropologia pulsional e da autoridade implícita na obra freudiana, acabaram por dessexualizar a psicanálise e abraçar uma

posição social ingênua que se resolveu no favorecimento da adaptação ao *status quo* social – até o anti-historicismo das instituições psicanalíticas dos EUA, que não deixaram de contribuir tanto na construção da ética do indivíduo “de sucesso e felicidade” (LACAN, [1956] 1998) quanto com o DSM III, prelúdio da medicalização da vida cotidiana.

Contra todo esse movimento, contrário ao descobrimento freudiano, se ergue a obra de Lacan como tentativa de refundar o estatuto do inconsciente e da experiência freudiana.

### A fórmula geral da loucura

A posição de Lacan, aquela que se propõe como base do seu pensamento, é muito diferente da conclusão freudiana em torno das “quantidades químicas”. No centro do principal da psiquiatria francesa, sabendo que, se suas palavras poderiam incomodar (já incomodavam) o artifício da razão, a presunção do poder e os “inimigos do gênero humano”, não sem dificuldades, enuncia sua posição “radical” do problema da psicogênese da neurose e da psicose:

Para dizer a verdade [...] constatei – meu exemplar traz a marca disso – tudo o que o aproxima e deveria torná-lo ainda mais próximo de uma doutrina do distúrbio mental que creio incompleta e falsa, e que se designa a si mesma em psiquiatria pelo nome de organicismo (LACAN, [1950] 1998, p. 153).

Serão levantadas duas objeções centrais ao organodinamicismo de Henri Ey:

- por mais dinâmica que se proponha, em última instância não faz outra coisa senão remeter a gênese da doença mental aos órgãos do corpo (organicismo);
- sob a influência do evolucionismo de Jackson, se retorna à oposição orgânico/psíquico, desconhecendo que o dualismo de Descartes é entre pensamento e extensão, o que contribui para amarrar a psicogênese ao paralelismo psicofisiológico.

Antes de continuar desenvolvendo essa crítica, que também alcançará Freud, devemos apresentar qual é a sua motivação. Ela servirá para provar nossa tese (apresentada na primeira página) de que a psicanálise nasce como uma descontinuidade no seio do campo médico, desgarrando, rachando a junção entre psiquiatria e neurologia, entre o tratamento moral da loucura (desrazão) e o “científico” da doença mental.

[...] o problema dos limites da neurologia e da psiquiatria, que por certo não teria maior importância do que em relação a qualquer outra especialidade médica, se não comprometesse a originalidade própria do objeto de nossa experiência [...]. Haverá alguma coisa que distinga o alienado dos outros doentes, a não ser pelo fato de o encerrarmos num asilo, enquanto hospitalizamos estes últimos? Ou ainda, será que a originalidade de nosso objeto é de prática – social – ou da razão – científica? (LACAN, [1950] 1998, p. 155).

As tensões entre psicanálise e psiquiatria, a crítica à neuropsiquiatria, não são uma questão de moda ou de velhas e inócuas disputas ideológicas como alguns querem fazer ver. O que está em jogo é a função social da psicanálise, a originalidade do seu objeto e a autenticidade da sua prática.

Manter aberta essa brecha (social/científico; des-razão/neuropsiquiatria) é o que possibilita à psicanálise continuar na verdade do seu descobrimento e no redescobrimto da sua verdade. O ensino de Lacan pode se entender como a fronteira traçada para evitar cair no abismo da biologia ou no da posição culturalista da norma social.

Uma objeção benevolente e externa à psicanálise poderia advertir que as palavras de Lacan foram pronunciadas em 1946, ou seja, antes da década de 1950 quando começaram a se desenvolver os primeiros psicofármacos (clorpromazina, iproniazida, etc.).

Também desde dentro do campo psicanalítico, poder-se-ia invocar o espírito evo-

lucionista a partir do qual se estimula o desconhecimento do pensamento de Lacan e se pretende anular todas as discussões baseadas na argumentação e, assim, objetar que esse Lacan é o primeiro e que o terceiro, o quarto, o último já não poderiam continuar sustentando essas ideias.

Para responder a ambas as objeções temporais, seguem duas citações de diferentes momentos da obra do autor:

Manter a necessidade de falar da realidade última, como se estivesse em algum lugar diferente do próprio exercício de falar dela, é desconhecer a realidade onde nos movemos. Posso qualificar essa referência, hoje, de supersticiosa. É uma espécie de seqüela do postulado chamado organicista, que não pode ter literalmente nenhum sentido na perspectiva analítica (LACAN, [1956-1957] 1999, p. 35).

Essa tendência de redução chamada “materialista” merece ser considerada pelo que é, a saber, sintomática: [...] toda essa construção chamada materialista ou organicista, digamos em medicina, é muito bem recepcionada pelas autoridades espirituais. Tudo isso nos leva até o ecumenismo (LACAN, [1967-1968] p. 13)

Podemos apreciar a coerência e o aprofundamento de uma ideia que está na base do seu pensamento. Depois de 22 anos (1946) continua a afirmar que a teoria organicista do “distúrbio mental” é “falsa e incompleta”. Mas há que advertir que esse organicismo está não apenas na neuropsiquiatria, mas também como sintoma na teoria e na prática psicanalítica. Qual?

Aqui nossa fragmentada comunidade se une para gritar a uma só voz: nos desvios dos pós-freudianos! Lacan retorna a Freud. Lacan é freudiano. Viva o lacanofreudismo!

Bom, para esse tipo de religião sempre muito preocupada em resgatar a figura imaculada do pai a preço de esquecer sua verdade, apresentamos nossas provas e nossos argumentos.

Reconhecemos aí a posição de Henri Ey [...] pela fórmula segundo o qual “o ataque ao eu se confunde, em última análise, com a noção de dissolução funcional”.

Será possível censurá-lo por ela, quando o preconceito paralelista é tão forte que o próprio Freud, contrariando todo o movimento da sua investigação, permaneceu prisioneiro dele [...]. Sabemos, com efeito, que Freud identifica o Eu com o “sistema percepção-consciência”, que constitui a soma dos aparelhos pelos quais o organicismo se adapta ao “princípio de realidade”.

Se refletirmos sobre o papel desempenhado pela noção de erro na concepção de Ey, veremos o laço que une a ilusão organicista [neuropsiquiatria] a uma metapsicologia realista [freudiana].<sup>2</sup>

Embora as melhores mentes da psicanálise requeiram avidamente [...] uma teoria do Eu, há pouca chance de que esse lugar seja marcado por outra coisa senão um furo hiante, enquanto elas não se resolvem a considerar obsoleto o que efetivamente o é na obra de um mestre sem igual (LACAN, [1950] 1998, p. 179-180).

Por mais amizade e carinho que Lacan tenha professado a Ey, nunca o chamaria de mestre sem igual. Sim, o obsoleto que Lacan pede para abandonar é o paralelismo, o organicismo e a teoria do “ego” da obra freudiana. As “melhores mentes da psicanálise” não inventaram o desvio; em todo caso, o aprofundaram ao seguir o legado obsoleto do mestre sem igual.

Lacan chama a retomar o caminho abandonado por Freud uma vez que cedeu ao preconceito paralelístico, já que essa claudicação não fez outra coisa senão desenvolver uma “metapsicologia realista”, que se une a “ilusão organicista” da psiquiatria.

2. Os colchetes são nossos.

A partir da segunda tópica (id-ego-superego), toda a prática analítica se exprime no eixo epistêmico da psiquiatria moderna: paixão-vontade-liberdade que, em termos freudianos, poder-se-ia traduzir como pulsão-eu-supereu.

A estratégia, a posição radical de Lacan ([1950] 1998, p. 155) é resgatar para a psicanálise a noção de loucura, mesmo sabendo que, devido a seu “antigo bafio de sagrado”, essa noção é suspeita tanto para a ciência quanto para a consciência moderna. Prefere-se esse risco à redução positivista e organicista da noção de doença mental.

Com o termo “loucura”, Lacan se afasta do eixo paixão-vontade-liberdade e do paralelismo psicofísico, que promovem a ideia de que as paixões (pulsões) do corpo afetam a vontade (Eu) e as ideias (representações) causando uma limitação da atividade livre da psique.

A psicanálise evidencia que a subjetividade não é o canto a liberdade, já que nela o homem se encontra capturado na cadeia significativa (LACAN, [1958/1959], 2016, p. 19) e que a paixão da qual é servo não advém do organismo senão de uma virtualidade (narcisismo) que ocupa a falha aberta no seu ser: castração.

Um louco que se imagina príncipe só difere do príncipe que efetivamente o é pelo fato de aquele ser um príncipe negativo, enquanto este é um louco negativo. Considerados sem seu sinal, eles são semelhantes (LACAN, [1950] 1998, p. 171).

Essa é a fórmula geral da loucura. Com ela se afirma, contrariamente a Descartes (*Meditações*) e a toda a neuropsiquiatria, que a loucura não é um desvio da normalidade, ou seja, um fato patológico, senão a essência mesma do homem. A loucura abraça tanto a um “Zé Ninguém” que se acha “Rei” quanto ao “príncipe” que se acha príncipe.

Portanto, a estrutura da loucura não se exprime numa crença fraca ou numa ilusão

da consciência, não responde à dualidade psique/realidade exterior, senão a um “desconhecimento” em que o homem compromete – arrisca – sua verdade e seu ser (pode-se sentir a retomada do eixo epistêmico em que a verdade ocupa o papel central: verdade-erro-consciência).

A loucura é a “virtualidade permanente de uma falha aberta em sua essência” (LACAN, [1950] 1998, p. 177. E assim, ao enlaçar loucura e essência ou tornar substituível loucura e homem, Lacan pode extrair todas as consequências, inclusive clínicas, das lições de Kojève sobre a obra hegeliana: “O Homem é uma doença mortal do animal”. Inversão dos termos “homem” e “doença”, que prova suficientemente o alcance e o material de que está feita a crítica sobre o discurso (patético) do-ente mental.

A loucura está amarrada a uma estrutura de desconhecimento que recai menos sobre a profundidade do organismo do que sobre a ficção da verdade.

Na loucura, seja qual for sua natureza, convém reconhecemos, de um lado, a liberdade negativa de uma palavra que renunciou a se fazer reconhecer [...] (LACAN [1956] 1998, p. 281).

A forma como se exprime essa falta de reconhecimento, ou seja, os paradoxos entre sujeito da palavra e linguagem determinam os diversos tipos de loucura:

- a psicose, em que as estereotipias do discurso evidenciam que o sujeito é mais falado do que fala;
- as neuroses, em que a palavra é expulsa do discurso concreto para constituir os “hieroglíficos da histeria”, os “brasões da fobia” e os “labirintos da *Zwangsneurose*”;
- as identificações imediatas com o ideal do Outro, em que o sujeito perde seu sentido nas objetivações do discurso.<sup>3</sup>

3. Sobre a particularidade dessa forma de loucura ver MEZZA (2017).

## Conclusão

Mediante o resgate da noção de loucura, Lacan retoma a originalidade do descobrimento freudiano – a relação entre sintoma e linguagem, entre loucura e verdade, ou seja, a significação do delírio – e a crítica radical ao discurso da doença mental.

Mas o profundo desconhecimento a seu respeito (não se trata de ignorância), que percorre o silêncio de amplos setores do campo psicoanalítico, produz um verdadeiro obstáculo epistemológico (GASTÓN BACHELARD), que leva a desvios teóricos e profundos impasses clínicos.

Dessa forma, a loucura se inclui totalmente na psicose (considerada doença), produzindo logicamente que o campo da neurose seja o depositário de uma suposta e elástica “normalidade”. Nas instituições analíticas pode-se ouvir falar sobre as “neuroses graves” e as “neuroses de todos nós”. A partir daí, queramos ou não, a psicanálise se psiquiatriza.

A fórmula geral da loucura, a teorização implícita e desenvolvida a partir dela faz com que seja impossível identificar (como habitualmente se faz) as estruturas clínicas com os quadros ou transtornos psiquiátricos. As estruturas clínicas (neurose, psicose e perversão) não são narrativas gerais ou traços mínimos e elementares das descrições mais largas contidas na diversidade dos transtornos psiquiátricos.

Não se pode entender de forma esquemática que os transtornos depressivos, de ansiedade, do sonho, etc. formem parte das estruturas neuróticas; que os delírios, alucinações, etc. se incorporem sem mais nem menos à psicose; e que os quadros psicopáticos se correspondam com as perversões.

As estruturas clínicas formam parte de uma teoria da loucura – paradoxo entre palavra e linguagem; falta de reconhecimento de uma palavra (melhor dito significante) em que se arrisca a verdade e o ser do homem – que se opõe de forma ética, epistêmica, teórica e prática ao patetismo da doença mental.

### Abstract

In this opportunity we will present the thesis that the “general formula of madness”, as elaborated by Lacan, necessarily implies the critique of mental disease. It is tried to show so much that this critic makes series with objections raised by diverse knowledges as it maintains a particularity linked to the originality of the object of the psychoanalysis; at the same time, his ignorance leads to theoretical deviations and clinical impasses already present in Freud.

**Keywords:** Madness, Lacan, Mental disease, Psychoanalysis.

### Referências

- ALMEIDA FILHO, N.; ROUQUAYROL, M. *Introdução à epidemiologia*. 4. ed. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 2006.
- AMARANTE, P. O pensamento crítico de Franco Basaglia sobre a ciência e a psiquiatria. In: \_\_\_\_\_. *Teoria e crítica em saúde mental: textos selecionados*. São Paulo: Zagodoni, 2015. p. 127-148.
- BASAGLIA, F. *La condena de ser loco y pobre*. Alternativas al manicomio. (1979). Buenos Aires: Topía, 2008.
- FOUCAULT, M. *El nacimiento de la clínica*. Una arqueología de la mirada médica (1963). Buenos Aires: Siglo XXI, 2006.
- FOUCAULT, M. *Historia de la locura en la época clásica* (1964). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2009.
- FOUCAULT, M. *Historia de la sexualidad 1 - La voluntad de saber*. (1976). Buenos Aires: Siglo XXI, 2003.
- FOUCAULT, M. *La vida de los hombres infames*. La Plata: Editorial Altamira, 1996.
- FREUD, S. Esboço de psicanálise (1940 [1938]). In: \_\_\_\_\_. *Moisés e o monoteísmo, esboço de psicanálise e outros trabalhos* (1937-1939). Direção-geral da tradução de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 2006. p. 157-221. (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, 23).
- KLEINMAN, A.; KLEINMAN J. Suffering and its professional transformation: toward an ethnography of interpersonal experience. *Cult Med Psychiatry*, v. 15, n. 3, p. 275-301, Sep 1991.
- KLEINMAN, A; DAS, V.; LOCK, M. *Social suffering*. Berkeley: University of California Press, 1997.
- LACAN, J. *A coisa freudiana ou sentido de retorno a Freud em psicanálise* (1956). In: \_\_\_\_\_. *Escritos*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1998. p. 402-437.
- LACAN, J. *El Seminario libro 15: El acto psicoanalítico* (1967-1968). Inédito. Clase n. 1, del 15 nov. 1967.
- LACAN, J. *El Seminario Libro 4: La relación de objeto* (1956-1957). Buenos Aires: Paidós, 1999.
- LACAN, J. Formulações sobre a causalidade psíquica (1950). In: \_\_\_\_\_. *Escritos*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1998. p. 152-196.
- LACAN, J. Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise (1956). In: \_\_\_\_\_. *Escritos*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1998. p. 238-324.
- LACAN, J. *O seminário, livro 6: O desejo e sua interpretação* (1958-1959). Rio de Janeiro: Zahar, 2016.
- LACAN, J. Variantes do tratamento-padrão (1955). In: \_\_\_\_\_. *Escritos*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1998. p. 323-369.
- MEZZA, M. Liberdade absoluta e individualismo na loucura moderna. *Estudos de Psicanálise*. Belo Horizonte, n. 48, p. 71-78, dez. 2017. Publicação semestral do Círculo Brasileiro de Psicanálise.
- RENAULT, E. *A Critical Theory of Social Suffering*. CRIT - Critical Horizons (London) 11(2): 221-241, 2010.
- ROTELLI, F. *Vivir sin manicomios: la experiencia de Trieste*. CABA: Topía, 2014.

**Recebido em:** 02/04/2018

**Aprovado em:** 10/05/2018



### **Sobre o autor**

#### **Martín Mezza**

Psicanalista argentino,  
atualmente residente em Salvador (BA).  
Membro de *Apertura Sociedad Psicoanalítica*  
de Buenos Aires (Argentina).  
Mestre em Saúde Mental Comunitária  
pela *Universidad Nacional de Lanús* (UNLa - Arg).  
Doutorando no Instituto  
de Saúde Coletiva (ISC)  
da Universidade Federal da Bahia.  
Trabalha com clínica de adolescentes e adultos.  
Vinculado aos movimentos de reforma psiquiátrica.  
Foi professor da Universidad de Buenos Aires (UBA).  
Trabalhou na gestão de saúde.

#### **Endereço para correspondência**

<mezzamartin@yahoo.com.ar>  
<martinmezza@hotmail.com>



# *Atravessado pelo mal-estar*

*Distressed over a great discontent*

Messias Eustáquio Chaves

## **Resumo**

Este texto apresenta uma leitura de *O mal-estar na civilização*, contextualizando-o com o período da Primeira Guerra Mundial. Freud acompanhou os movimentos sociais, as crises políticas e econômicas, a derrota da Alemanha, a grande frustração de Adolf Hitler e seus colegas ex-combatentes, a fundação do partido nazista em 1923 e a ascensão do III Reich. Temos uma forte impressão de que Freud estava querendo transmitir algo que ele considerava muito importante para a sociedade da época. Todos os indivíduos necessitavam fazer uma leitura de si mesmos e dos outros não só olhando para fora mas principalmente enxergando-se a si mesmos e aos outros por dentro, tornando consciente o que estava inconsciente. Perceber, sem fugir da verdade do sujeito, o quanto um é semelhante ao outro. Freud parece irritado com os preconceitos, com a ilusão de felicidade absoluta e de completude, transmitindo nas entrelinhas o seu encontro com a falta-a-ser. Chama a atenção para o real da pulsão de morte e da incompletude do sujeito humano em sua estrutura psíquica.

**Palavras-chave:** Atravessado, Mal-estar, Agressividade, Simbolização, Civilização.

*O acesso ao real é estreito e  
é por persegui-lo que a psicanálise se perfila.*  
LACAN, *Radiofonia*, 1970.

Sinto-me atacado, estimulado por um enxame de ideias que emergindo do texto de Freud, povoam a minha mente. Remeto-me ao pagamento de uma “libra de carne” (LACAN, [1964] 1985), atravessado pelo mal-estar ao encontrar Freud ([1930] 1974). Terceira leitura em épocas diferentes e a sensação de estar lendo pela primeira vez. O pensamento se compromete, os sentimentos acompanham, as ideias se articulam e as pulsões pulsam mobilizando a libido em várias direções. Cada dia, cada página lida, cada semana, cada olhada para o nosso Brasil e o mundo desde a pré-história me deixam estimulado com questões pensativo, triste, perdido no redemoinho de tantas ideias que se me apresentam, oferecendo ao meu dizer

alguma coisa sobre o drama humano há milênios, o mal-estar na civilização, na cultura da humanidade, a dinâmica da estrutura psíquica humana, vivendo as suas diversas épocas, em progressão e regressão, ao longo da história, que se repete, e se repetindo, vai. Quero produzir muito e sinto a falta em mim. Mal-estar.

Penso sobre a genialidade do pensamento de Freud – na qualidade da sua escrita; na sua vontade juvenil de estudar os problemas culturais e históricos da humanidade, da filosofia, da antropologia, da arqueologia, focando sempre no ser humano, em como ele veio a ser o que é.

Penso no jeito organizado, disciplinado, idealista de Freud.

Penso na sua origem judaica e no seu estilo de vida familiar.

Penso no estudante de medicina e no médico que, em princípio, não quis ser e acabou aceitando sugestão de Brücke, seu mestre (JONES, 1975, p.63).

Penso no encontro de Freud com a sua *falta-a-ser* (LACAN, [1972-1973] 1950), no Freud criador da psicanálise, descobridor do inconsciente, fundador da Sociedade Psicanalítica Internacional (IPA) e pai de uma obra colossal.

Penso no encontro de Freud com o seu mal-estar, com a sua defesa e o seu desejo de vencer.

Penso em como essa dinâmica – estruturada na falta, no mal-estar, na defesa e no desejo –, sempre esteve presente ao longo de toda a sua vida até o momento de sua morte.

E me pergunto: como condensar tantas ideias, pensamentos, tantos enlaces teóricos, tantas histórias? Lembro-me da frase célebre atribuída ao poeta Carlos Drummond de Andrade: “Escrever é a arte de cortar palavras”<sup>1</sup>.

Desde o início da minha releitura, percebi a importância de estudar o contexto da vida de Freud em 1930, avançando até 1934 – ano em que, ameaçados pelo nazismo, todos os analistas da Alemanha deixaram o país, a maioria foi para os Estados Unidos. Depois, empurrado pela falta em mim e pelo desejo, ir descendo até algumas cartas a Fliess (1895-1898), especialmente as citadas por Antônio Ribeiro (1994) em seu artigo *A falta está fazendo falta*.

Tudo isso foi feito em dois movimentos. No primeiro, relendo cuidadosamente o texto *O mal-estar na civilização* (Freud com 74 anos) e, paralelamente, pesquisando outros

textos desde *Além do princípio do prazer* ([1920] 1976) até *A questão de uma Weltanschauung*, ([1933] 1976, Freud com 77 anos). No segundo, lendo uma síntese histórica das duas grandes guerras mundiais e assistindo pelo canal Netflix alguns documentários sobre a ascensão e a queda do III Reich fundado e liderado por Adolf Hitler.

Ter pesquisado em Ernest Jones também me ajudou a situar o contexto vivido por Freud no que se refere tanto a sua produção científica quanto à descoberta do câncer no maxilar em 1923 (Freud com 67 anos) e sobre as 33 cirurgias realizadas, bem como o doloroso tratamento numa época em que os recursos não eram avançados como atualmente (JONES, 1975).

Com o texto *O mal-estar na civilização* em mãos, faço uma leitura longitudinal, expandida e uma leitura vertical, aprofundada, esmiuçada, sentindo-me devorado pelo texto. Se eu pensava que ia ‘comer o livro’, o livro é que me comeu, na letra, através da palavra. Literalmente. Texto robusto, denso, condensando o principal das descobertas freudianas desde Fliess, passando por 1892 até a formulação fundamental do inconsciente no livro *A interpretação dos sonhos* (1900, Freud com 44 anos) e seguindo em frente até a sua morte (Freud com 83 anos). Nunca parou de escrever e publicar.

Em *O mal-estar na civilização*, identificamos uma síntese extremamente bem construída de seu pensamento como um todo. Transmissão brilhante, ricamente articulada, coisa de gênio, embora tenha demonstrado o seu mal-estar ao longo de todo o texto e ao final o tenha considerado fraco, conforme Ernest Jones. É mais um encontro seu com o real, com o impossível, com a *falta-a-ser*.

Freud esteve sempre comprometido eticamente com as suas descobertas científicas, querendo mais, sempre mais. Coincidência ou não, foi nesse ano 1930 que Freud foi indicado e ganhou o prêmio Nobel de Literatura, em Berlim.

1. “Escrever é cortar” (MARQUES REBELO [1907-1973], citado em *Gente* por Fernando Sabino. In: RÔNAI, Paulo. *Dicionário universal Nova Fronteira de citações* (1985). 3. ed., 6. impressão. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2007. p. 310. ISBN 85-209-0930-2.

Antônio Ribeiro (1994, p. 13) escreve:

Freud teria feito análise com Fliess, seu *sujeito suposto saber* na transferência. Os encontros de Freud com Fliess, o mobilizaram na via do desejo e da criação da psicanálise, do desvendamento de suas fantasias e da descoberta de si mesmo como um sujeito submetido à castrição simbólica, a falta de completude humana, a se reconhecer como um ser-de-falta.

Toda a obra de Freud parece ser o efeito do seu encontro com a falta, com o seu desejo, com a escrita, com os restos dessa escrita e de novo com a falta, o desejo, a escrita e os novos restos e assim por diante.

Freud e a psicanálise parecem ser uma e mesma existência tal a identificação entre ambos: sujeito e objeto, desejo e falta, mundo interno e mundo externo, vida e morte, prazer e desprazer, bem-estar e mal-estar, felicidade e infelicidade, pulsão e defesa, bem e mal, anjo e demônio, tudo isso um mesmo estatuto no inconsciente de qualquer ser humano. Polaridades freudianas, pares opostos, assim como tantas outras que poderiam ser descritas numa fila longa. Estrutura da linguagem, linguagem da estrutura psíquica, divisão do sujeito em sua *falta-a-ser*.

Lendo, repassando leituras, pinçando as suas principais formulações, fico com a impressão de que Freud escreveu *O mal-estar na civilização* primeiro para os psicanalistas, depois para a sociedade europeia em geral, principalmente a austríaca e a alemã, dando nas entrelinhas um recado especial aos judeus.

Freud acompanhou os movimentos sociais, as crises políticas e econômicas desde a Primeira Grande Guerra, a derrota da Alemanha, a grande frustração de Adolf Hitler e seus colegas ex-combatentes, a fundação do partido nazista em 1923 e a ascensão do III Reich em 1933, avançando tiranicamente até o início propriamente dito da Segunda Guerra Mundial em 1939, tendo, anos antes, já iniciado o assassinato de judeus.

Esse foi o contexto social de Freud durante 25 anos. Os judeus sempre foram perseguidos, mas ele nunca tinha presenciado uma perseguição tão preconceituosa, tão planejada e encobridora, forjada, extremamente cruel, assassina (NEPOMUCENO, 2012).

Fazendo limpeza dos “rinocerontes” uma espécie de assepsia total para a verdadeira raça ariana alemã (NEPOMUCENO, 2012, p. 46, §5º).

Freud parece ter desejado – aos judeus e a todos os que quisessem lê-lo e ouvi-lo – iluminar-lhes o pensamento e a reflexão, mostrar o que acontece em seu mundo interno, no inconsciente, em sua mente, em sua estrutura psíquica, na relação de Id, Ego e Superego dentro de cada um, chamando a atenção para a pulsão de morte, a severidade de um superego arcaico, as fantasias ilusórias, o Ideal do Eu encoberto pelo Eu Ideal (narcísico), o sentimento de culpa, a agressividade como efeito da culpa, a ilusão da religião e do amor ao próximo, porque essa estratégia altruísta não passaria de uma fachada para o narcisismo. Enfim, ele chama muito a atenção para a realidade da incompletude humana, para os diversos mecanismos de defesa face à impossibilidade da felicidade total, a ilusão religiosa como um consolo e aponta o juízo crítico e a ética como os únicos caminhos de soluções possíveis para os problemas humanos, além da sublimação das exigências pulsionais, não só pelos efeitos do tratamento analítico, mas também pelo prazer em praticar as artes, todas elas: literatura, poesia, dramaturgia, pintura, canto.

Lendo esse texto nas linhas e nas entrelinhas, uma impressão muito forte que temos é que Freud estava querendo transmitir algo que considerava muito importante. Como se quisesse dizer que a sociedade e cada indivíduo que dela faz parte necessitassem fazer uma leitura de si mesmos e dos outros, não só olhando para fora, mas principalmente enxergando-se a si mes-

mos e aos outros por dentro. Perceber, sem fugir da verdade do sujeito, o quanto um é semelhante ao outro.

Freud parece irritado com os preconceitos, com a ilusão de felicidade absoluta e de completude, o chamado “sentimento oceânico” (ROMAIN ROLLAND), fala dos princípios de prazer, de desprazer e de realidade. Que as pulsões são de dois tipos: sexualidade (pulsão de vida) e agressividade (pulsão de morte) e muitas vezes elas se revelam “amalgamadas” uma com a outra. As pulsões, ele as identifica no registro do Id.

Freud ([1930] 1974, p. 83) esclarece:

Quanto ao Ego, não há nada de que possamos estar mais certos do que do sentimento do nosso próprio Eu. Ser esta aparência enganadora, apesar de que ele seja continuado para dentro, sem qualquer delimitação nítida, por esta entidade mental inconsciente que designamos como Id, a qual o Ego serve como uma espécie de fachada.

O Id, o Ego, o Superego em Freud parecem ser uma boa indicação dos registros do Real, do Imaginário e do Simbólico em Lacan. É impressionante como, em vários momentos do texto *O mal-estar na civilização*, Freud faz referências à filogênese, à evolução das espécies, à pré-história humana, a história humana a partir da aquisição da linguagem, a origem da ideia de pai e do nascimento do Simbólico em *Totem e Tabu*, a estruturação do Superego e do sentimento de culpa. Fala da *repressão orgânica*, da proibição do incesto, da monogamia, do prazer sexual e do amor, da família, do asseio e da limpeza, do trabalho, das comunidades e da ética como importantes elementos no processo civilizatório. Ele diz que na mente humana o elemento primitivo se acha preservado, ao lado da versão transformada que dele surgiu. Faz uma analogia com a história da cidade eterna de Roma em suas diversas épocas.

Freud ([1930] 1974, p. 88) afirma:

Permita-me agora num voo da imaginação, supor que Roma não é uma habitação humana, mas uma entidade psíquica, com um passado semelhante longo e abundante, isto é, uma entidade onde nada do que outrora surgiu desapareceu e onde todas as fases anteriores de desenvolvimento continuam a existir, paralelamente à última.

No início do ano 2017, foi amplamente noticiado no mundo inteiro que paleontólogos descobriram no Canadá, numa rocha ferruginosa, fósseis de bactérias. Testes atuais sofisticados indicam entre 4,2 e 3,7 bilhões de anos atrás. Hipótese de início da vida no planeta Terra, na água. Vamos dar um salto para frente. Pesquisas recentes apontam que o ser humano descobriu o fogo e a sua utilização há aproximadamente 2 milhões de anos atrás (DAWKINS, 2004).

E Freud diz (1930, p. 109): “[...] a civilização começou com a descoberta do fogo”.

Richard Dawkins (2004) explica:

Entre 200 mil e 100 mil anos atrás, houve a grande e última mutação genética verdadeiramente importante, mutação no *gene Foxp2*. Desde esta data, nenhuma alteração genética de grande porte aconteceu, embora num registro micro haja pequenas mutações genéticas constantemente. Esta grande mutação preparou o caminho para que, entre 100 e 50 mil anos atrás, pudesse surgir o *homo sapiens arcaico*, capaz de fazer muitas coisas e de se comunicar com seus semelhantes através de uma linguagem não verbal, gestual, mímica. Este período preparou caminho para um grande salto à frente, para que entre 40 mil e 30 mil anos atrás, surgisse o Homem de Cro-Magnon, isto é, o *homo sapiens moderno* ou *homo sapiens sapiens*, e viesse a se constituir num *ser de linguagem*. Este é o provável início da linguagem primitiva e da fala como tal.

Seus restos fósseis foram achados na “caverna de Dardonha”, na França. Foi o salto para os artefatos, as pinturas rupestres das cavernas, pintura de animais, como o bisão, as escritas nas paredes das cavernas – traços, marcas, “letras” primitivas, rudimentares –, e objetos musicais feitos de ossos, objetos de barro, de pedra, coisas assim. A partir daí, tudo foi se desenvolvendo e este grande salto coincidiu com a aquisição (surgimento) da linguagem como a conhecemos hoje. (Minúscula síntese de *A grande história da evolução humana*. Richard Dawkins, Companhia das Letras, 2004). Guardadas as devidas proporções, é possível fazer uma analogia com uma criança atual que, entre 1,7 meses e 2,0 anos de idade, começa a falar, como se fosse de repente, do nada, como costumam dizer as suas mães.

Ao longo de todo o texto *O mal-estar na civilização*, Freud fala de pai, do Superego, da culpa e relacionar a agressividade sadomasoquista como proveniente do sentimento de culpa. Aponta o sentimento religioso como uma forma de restaurar o narcisismo primário ilimitado, o sentimento de desamparo infantil e a ilusão de completude e de felicidade eterna. Freud aponta que tudo isso junto é um pedido de ajuda e proteção ao Pai, para lidar com o *estranho* e ao mesmo tempo *familiar* no mundo externo e no mundo interno. Pai Deus, Deus pai, felicidade, proteção, salvação eterna, sem privação, sem frustração, sem falta do que quer que seja.

Freud comenta sobre o mandamento cristão, “amar ao próximo como a si mesmo”. Acha injusto esse mandamento e diz que cada um de nós deve amar o próximo assim como o próximo nos ama. Freud aponta para o compartilhamento do amor. A ética freudiana parece dizer: nem tanto ao narcisismo, nem tanto ao altruísmo, mas sim na medida ética do desejo de amar e de ser amado. É dando que se recebe, mas também é recebendo que se pode dar.

Freud indica como o processo civilizatório criou as neuroses. Pinço ao longo de todo o texto *O mal-estar na civilização* várias expressões de Freud, apontando para a ilusão no registro do imaginário, para a impossibilidade no registro do real, e para a castração – o buraco, a falta –, no registro da representação simbólica.

Freud planta os elementos estruturais, que Lacan vai saber ler, como nenhum outro soube de fato, muitos anos depois e construir a topologia da estrutura psíquica, a qual ele dá o nome de nó borromeano.

Freud ([1930] 1974, p. 105) explica:

O nosso sofrimento vem de três fontes. Primeiro, o poder superior da natureza. Segundo, a fragilidade do nosso próprio corpo. Terceiro, a inadequação das regras que procuram ajustar os relacionamentos mútuos dos seres humanos na família, no Estado e na sociedade. As duas primeiras nos forçam a reconhecer-las e submetemos a elas como inevitáveis, pois a experiência de milhares de anos nos convence disso. Quanto à terceira fonte de sofrimento, não a admitimos, não podemos perceber porque os regulamentos estabelecidos por nós mesmos não representam proteção e benefício para cada um de nós. Nesse campo de prevenção do sofrimento, como fomos muito mal sucedidos, surge aqui em nós, por trás desse fato, uma parcela de natureza incontestável e, desta vez, uma parcela de nossa própria constituição psíquica.

Desde os primórdios da humanidade, quando adquirimos a linguagem e começamos a falar, a realidade nos mostra privações, frustrações sentidas e sofridas, e a falta de domínio completo sobre a linguagem, o pensamento, o raciocínio e o entendimento. Esses são elementos importantes da estrutura da vida humana, na interface entre o mundo externo e o mundo interno. As privações apontam para as necessidades de alimento e sexo no registro do real. As frustrações

apontam para a demanda de amor, prazer e felicidade, no registro do imaginário. A falta de completude e de perfeição aponta para a castração simbólica e o desejo no registro do simbólico. RSI - Real, Simbólico, Imaginário (LACAN, 1974-1975). A função do Real é escapar ao nosso controle e domínio, produzindo sofrimentos reais. A função do Imaginário é recobrir com fantasias, imaginação e crenças protetoras, a angústia e o mal-estar psíquico. A função do Simbólico é possibilitar que – através do pensamento, da fala e do entendimento – o ser humano possa reconhecer a si mesmo e aos outros como *ser-de-falta* – ou como *falta-a-ser*, ou como a *falta-no-ser* –, incompletos e, por isso mesmo, desejantes, desenvolvendo habilidades para elaborar perdas de todos os tipos e *saber o que fazer com elas*.

Para finalizar, eu gostaria de assinalar que em *O mal-estar na civilização* Freud desliza os cinco discursos da psicanálise – *sabendo sem saber* no seu inconsciente que os detectava ao longo de sua criação da psicanálise. Só faltava construir os seus matemas, tal como Lacan veio fazer muitos anos depois. Discurso do senhor, discurso da histeria, discurso universitário, discurso do capitalista, discurso psicanalítico. Na posição do *amo-senhormestre*, gostamos de mandar. Na posição da *histeria*, gostamos de questionar. Na posição *universitária*, gostamos de ensinar. Na posição *psicanalítica*, gostamos de escutar. Na posição do *capitalista*, gostamos de explorar o sujeito e fixá-lo no lugar de *objeto-coisa-resto*. Esses discursos giram de acordo com os vários contextos, e isso vale para qualquer sujeito, dia após dia. Contudo, considera-se que em cada sujeito um desses discursos tende a predominar sobre todos os outros.

Os seres humanos desejam e buscam, constantemente, poder, dinheiro e sucesso (FREUD, [1930] 1974, p. 81).

É do lugar de uma escuta qualificada, construída pelos efeitos da análise pessoal, e

da formação teórica e clínica em psicanálise, que o analista, desde a posição de objeto *a* pode causar o desejo, fazer funcionar a transferência e operar os demais elementos constituintes do percurso da análise (processo analítico). As ideias de Freud continuam vivas, muito vivas, não só na psicanálise, mas também nas diversas culturas em nossa contemporaneidade. Certamente, a psicanálise é uma ciência humana borromeana.

E eu, o que sou? Um *ser-de-falta* em minha *falta-a-ser*, que causa em mim o desejo de dizer muito mais do que seria capaz de dizer.

Grande tolice: deixo restos, muitos restos. E assim, sou levado a dizer que a história se repete... se repete... isso que do encontro com o real, volta sempre ao mesmo lugar.

#### **Abstract**

*The text proposes a reading of The Civilization and its Discontents, contextualizing it with the period of the First World War. Freud followed social movements as political and economic crises, the defeat of Germany, the great frustration of Adolf Hitler and his fellow ex-combatants, the founding of the Nazi party in 1923 and the rise of the III Reich. We have a strong impression that Freud wished to transmit something that he considered very important to the society of his time. All persons needed an understanding of self and other not only from an outside view, but mainly looking at themselves and others inside making aware what was unconscious. To realize, without escaping from one's truth, how much one is similar to another. Freud seemed irritated by prejudices, with an illusion of absolute happiness and completeness, to convey between the lines his encounter with a lack-to-be. It draws attention to the reality of the death drive and the incompleteness of the human subject in his psychic structure*

**Keywords:** *Being distressed, Discontent, Aggression, Symbolization, Civilization.*



## Referências

- DAWKINS, R. *A grande história da evolução humana*. São Paulo: Cia. das Letras, 2004.
- FREUD, S. *A interpretação de sonhos* (1900). Direção-geral da tradução de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1976. (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, 4).
- FREUD, S. *A interpretação dos sonhos* (1900-1901). Direção-geral da tradução de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1976. (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, 5).
- FREUD, S. *Além do princípio de prazer* (1920). In: \_\_\_\_\_. *Além do princípio de prazer, psicologia de grupo e outros trabalhos* (1920-1922). Direção-geral da tradução de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1976. p. 17-85. (Edição standard brasileira das obras completas de Sigmund Freud, 18).
- FREUD, S. Conferência XXXV: *A questão de uma Weltanschauung*. In: \_\_\_\_\_. *Novas conferências introdutórias sobre psicanálise e outros trabalhos* (1932-1936). Direção-geral da tradução de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1976. p. 193-220. (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, 22).
- FREUD, S. *O mal-estar na civilização* (1930 [1929]). In: \_\_\_\_\_. *O futuro de uma ilusão, o mal-estar na civilização e outros trabalhos* (1927-1931). Direção-geral da tradução de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1974. p. 13-171. (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, 21).
- GRANON-LAFONT, J. *A topologia de Jacques Lacan*. Rio de Janeiro: Zahar, 1965.
- JONES, E. *Vida e obra de Sigmund Freud*. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1975.
- LACAN, J. *O seminário, livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise* (1964). Texto estabelecido por Jacques-Alain Miller. Tradução de M. D. Magno. Rio de Janeiro: Zahar, 1988. (Campo Freudiano no Brasil).
- LACAN, J. *O seminário, livro 20: mais, ainda* (1972-1973). Texto estabelecido por Jacques-Alain Miller. Tradução de M. D. Magno. 2. ed. rev. Rio de Janeiro: Zahar, 1985. (Campo Freudiano no Brasil).
- LACAN, J. *O seminário, livro 22: R. S. I.* (1974-1975). Inédito.
- NEPOMUCENO, F. S. *Uma pandemia que ameaça a espécie humana*. Revista *Advocacia de Excelência*, Brasília/DF, ano II, edição II, p. 46, mar. 2012.
- RIBEIRO DA SILVA, A. F. *A falta está fazendo falta. Reverso*, Belo Horizonte, n. 38, p. 9-16, set. 1994. Publicação semestral do Círculo Psicanalítico de Minas Gerais.

**Recebido em:** 06/11/2017

**Aprovado em:** 15/01/2018

### Sobre o autor

#### Messias Eustáquio Chaves

Psicólogo (PUC Minas).

Especializado em Psicologia Clínica

– Conselho Regional de Psicologia,

4ª Região-MG, 2002.

Psicanalista.

Sócio do Círculo Psicanalítico

de Minas Gerais (CPMG).

Responsável pela transmissão

do seminário *Estruturas Clínicas*

no Círculo Psicanalítico

de Minas Gerais, desde 1992.

Sócio do Círculo Brasileiro

de Psicanálise (CBP).

Sócio da International Federation

of Psychoanalytical Societies (IFPS).

### Endereço para correspondência

E-mail: <mesquiov@gmail.com>



# ***O lugar do sintoma no sofrimento psíquico: o que esconde e o que revela***

*The place of the symptom in psychic suffering:  
what is hidden and what is revealed*

Noeli Reck Maggi

## **Resumo**

A proposta desta comunicação é refletir sobre o sofrimento psíquico que emerge do trabalho na clínica psicanalítica contemporânea e seus desdobramentos através do sintoma em que o simbólico é capturado pelo vazio existencial. A apresentação inclui considerações sobre a fragilidade do ser humano para tolerar verdades acerca de si mesmo, para enfrentar a dor insuportável, embora passível de nomeação e a busca pelo inconsciente das ações evitativas. O referencial teórico de Freud, Bion e Winnicott dá sustentação às reflexões propostas e apoio conceitual para compreender as implicações do lugar do sintoma no impedimento da formação de vínculos que permeiam o trabalho psicanalítico.

**Palavras-chave:** Sintoma, Clínica psicanalítica, Formação de vínculos.

## **A constituição da função simbólica**

Para introduzir o tema referente aos desafios atuais da clínica psicanalítica e o lugar do sintoma no sofrimento psíquico, estão apontadas as bases constitutivas da função simbólica e da subjetividade humana. A função simbólica é um dos recursos necessários e evocados no atendimento psicanalítico junto aos pacientes que estão acompanhados de um vazio existencial obstruído muitas vezes pelos vínculos afetivos que sustentam sua existência.

A utilização de símbolos pelo ser humano constitui uma área da psicanálise de extrema importância, porque está relacionada à formação dos sintomas e à vida de relação do sujeito. O que coloca o ser humano na condição de humano é a função simbólica. O símbolo, a partir da linguagem, inscreve o homem na cultura. Portanto, a simbolização, seja através da palavra, seja através dos signos, representa objetos que guardam uma relação direta com a coisa representada.

O símbolo pode ser uma palavra, um gesto, uma imagem, um objeto materializado que requer a linguagem para expressar o que representa ou aquilo que ainda não foi traduzido. A simbolização é um processo que tem origem no amadurecimento psíquico do sujeito e se manifesta desde uma fase muito primitiva até uma fase mais evoluída, que no dizer de Melanie Klein ([1923] 1996) representa a posição esquizoparanoide ou uma posição depressiva.

Na posição esquizoparanoide o sujeito sente-se ameaçado pelo objeto que o frustra e o agride, enquanto na posição depressiva o sujeito se depara com a reparação. A trajetória que o ser humano segue envolve projeção e introjeção de modo a tornar-se diferenciado do outro, se reconhecendo através do processo de semelhança e de diferença.

É na posição depressiva que o sujeito se individualiza e se percebe separado do mundo externo. Símbolo e simbolizado não se confundem assim como não se superpõem

o “eu” e o “não eu”. Prazer e desprazer se originam do mesmo objeto que agora já não estão mais cindidos, há um objeto total. Na posição depressiva o símbolo é utilizado na função de representação, enquanto na posição esquizoparanoide assume o lugar da coisa em si, assume o que é denominado de equação simbólica. Na equação simbólica nada transita, não existe mediação, ou seja, as relações assumem o lugar da concretude e de extrema materialidade.

Há uma proximidade entre o que acontece com alguém que não simboliza e o funcionamento psicótico. O psicótico tem dificuldade para atribuir significado ao seu mal-estar, à sua dor não compreendida. Embora o psicótico apresente essa dificuldade para exercer a função simbólica, os humanos são portadores, em sua personalidade, de uma parte psicótica protegida e respaldada por outra parte considerada não psicótica (BION, [1970] 2006).

Dizer que o sujeito tem déficit de simbolização é dizer que ele se encontra fragilizado no enfrentamento das dificuldades cotidianas e que utiliza como forma de amenizar a sua dor a realidade física, concreta e materializada junto aos elementos que se apresentam em sua vida de relação. Também os sintomas, embora com recursos da função simbólica, podem revelar o desconforto dos humanos para falar do que lhes causa mal-estar.

### **O sintoma como forma de encobrir o desejo**

Os sintomas são defesas que, por um tempo mais longo ou reduzido, representam uma forma de evitar a dor. São processos que preservam com vigilância os níveis de tolerância ao sofrimento do ser humano. Entende-se que esse sofrimento pode ser originado pela dificuldade de permitir-se vivenciar o prazer.

À medida que um paciente se permite falar em sua análise sobre o que lhe causou desconforto e que a partir de então já pode pensar, nesse momento pode-se desvelar o inominável. A liberdade de ser e de viver ha-

bitando o próprio corpo passa a fazer parte da vida do sujeito. O que fala a realidade interna do sujeito faz ressonância com os acontecimentos da vida real, mas é com o mundo interno que o analista se encontra para trabalhar, dialogar e se comunicar com o sentimento do outro.

O analista vai ao encontro do paciente no lugar onde ele se encontra e é nesse encontro que a escuta se faz presente para que possa ser desfeita a trama do sintoma que se oculta através de um novelo. O estabelecimento de vínculos iniciais, seja de amor, seja de desilusão, seja de alegria promove encontro entre paciente e analista.

A renúncia de defesas narcísico-maníacas protege os pacientes para se empenharem em vínculos afetivos, inicialmente estabelecidos transferencialmente com o analista e posteriormente estendidos ao que é narrado na relação em outros campos: seja com a experiência no trabalho, seja no lazer, seja na sexualidade.

No sintoma, a energia pulsional atende o compromisso inconsciente de ocultar um desejo considerado proibido e ao mesmo tempo denunciar o mal-estar resultante do investimento no que paralisa o sujeito para campos mais criativos.

O acolhimento do paciente com suas manifestações verbais, com seus sentimentos, suas atuações e suas encenações, se transforma em imagens que podem ser pensadas e representadas nas narrativas construídas e interpretadas a partir do trabalho clínico.

Para Bion ([1970] 2006), o que não é elaborado ou evacuado se torna elemento tóxico. Se os sinais de angústia não são recolhidos e metabolizados, a fantasia de que não possam ser falados e nomeados pode ativar sentimentos intensos de ataques aos objetos através de mecanismos de identificação projetiva, próprios da etapa em que prevalecem a onipotência e o narcisismo absolutos.

O resgate das emoções que permaneceram petrificadas por causa do excesso de controle por parte dos pais pode recrudescer

cer as defesas dando origem aos sintomas. Ferro (2011, p. 22-23), no que se refere às crianças, diz que elas se tornam “gazelas tímidas, introvertidas”, uma vez que não lhes foi permitido viver as emoções. Não toleram frustrações porque não foram provocadas a metabolizar e expressar as emoções.

O objetivo da análise é gradativamente fortalecer os recursos do paciente e suas possibilidades de reconhecer, nomear, administrar e metabolizar suas pulsões originais traduzidas nos sentimentos de amor e de ódio. Essa forma de pensar a psicanálise privilegia mais os instrumentos para pensar e para sentir do que seus conteúdos. Os conteúdos assumem importância a partir da significação e da nomeação que lhes são atribuídas.

Uma mãe da vida real que é trazida para a análise como pouco generosa será vivenciada em outros campos e através de outros personagens. O processo analítico através das interpretações torna-se eficaz na medida em que o paciente metabolizou e digeriu a experiência vivenciada, falada com seu analista e estendida aos outros personagens que habitam seu psiquismo.

De modo geral, o sujeito nega ou desconhece conscientemente o que lhe causa ansiedade, desconforto ou mal-estar diante de fatos e situações que necessita enfrentar ou conviver.

Freud, ([1925] 1976, p. 300) diz:

Não há prova mais contundente de que fomos bem-sucedidos em nosso esforço de revelar o inconsciente, do que o momento em que o paciente reage a ele com as palavras “Não sei isso” ou “Não pensei sequer nisso.

Por isso, o “não” representa a marca distintiva do “sim” e pode ser uma forma intelectualizada de manifestar o que se encontra reprimido.

A negação é a concepção do símbolo. O que isso quer dizer? Isso quer dizer que todo o trabalho analítico consiste em levar um sujei-

to a se reconhecer pelo fato de que você o reconhece. O que é isso senão uma inversão de uma negatividade? O que é senão o desejo? O que é senão essa experiência primeira crucial de Freud que se chama realização alucinatória do desejo? É o movimento que consiste em refazer os passos da experiência anterior, quando o objeto não está lá, para repeti-la. Melanie Klein suprime a realização alucinatória do desejo para substituí-la ou por uma idealização do bom objeto ou por angústias de aniquilação, angústias persecutórias acompanhadas de uma vivência de aniquilação atribuída por projeções ao mau objeto (GREEN, 2010, p. 302).

É através da transferência que são trabalhadas a repetição das experiências doloridas e a projeção para o exterior dos fantasmas com as identificações projetivas, através de relatos com as diferentes formas de expressão, veiculando sentidos, angústias, fobias ou experiências agradáveis.

A aquisição da capacidade simbólica, da capacidade para ampliar os pensamentos e as vivências pelos humanos se reproduz em cada sujeito. A função simbólica compreende uma relação de três elementos, quais sejam: o objeto simbolizado, o símbolo e a pessoa para a qual o símbolo tem representação.

As novas urgências na clínica psicanalítica contemporânea demandam do psicanalista uma escuta do que falam as representações trazidas pelo paciente, como estão representados os seus objetos internos e o que eles dizem. A tradução do que se escuta também passa pelo filtro dos mecanismos introjetados pelo psicanalista, portador de uma subjetividade agregada a muitas experiências e vínculos.

No período de funcionamento narcísico primitivo não existe distanciamento entre o que o ser humano pensa e sente do que está colocado na realidade. Nesse caso, as representações das imagens projetadas não transitam como possibilidades de ser ou de assumir papéis e lugares diferenciados. Em

vez de pensar, transitar e deslocar-se nas nomeações, prevalece a equação simbólica.

Diante disso, o símbolo funciona como se fosse a coisa que ele representa em nível inconsciente. Sobre o simbolismo se constrói a vida de fantasia, as sublimações e a relação do sujeito com o mundo externo. Uma forma de o sujeito expressar simbolicamente sua vida de relação, especialmente enquanto criança, é através do brincar e, no adulto, por meio das associações e de suas representações de objeto.

Winnicott (1975) utiliza o conceito de espaço potencial para explicar a origem da subjetividade. Da unidade mãe-bebê, há um deslocamento para uma relação a três em que a criança, reconhecendo-se separada, cria símbolos para se manter unida na separação.

Inspirado nas ideias de Winnicott, Ogden (1995) sustenta que, quando a dialética do espaço potencial não pode ser mantida, o sujeito não expressa criatividade e tende a manifestar expressões psicopatológicas com o predomínio da fantasia ou de formas específicas de fracasso na criação de símbolos.

Uma desadaptação parcial do objeto gratificador às necessidades do sujeito em sua fase inicial do desenvolvimento é necessária para que ele se reconheça nessas faltas e possa manifestar o seu desejo, mas não podem ser demasiadamente repetitivas, para que não se tornem traumas cumulativos.

Ogden (1995) partiu da experiência clínica para incluir as seguintes hipóteses sobre a patologia do espaço potencial:

- o rompimento prematuro das gratificações iniciais e necessárias nos primórdios da vida psíquica;
- uma hipersensibilidade constitucional do sujeito;
- o trauma resultante desde a doença física até a morte psíquica ou física de algo ou de alguém e que não tenha sido elaborado.

O presente trabalho se propõe a refletir sobre os sintomas como formas de manifestar a subjetividade e o esforço do psiquismo

para manter a dialética do espaço potencial. Isso pressupõe por parte do paciente uma necessária distinção entre o símbolo e o simbolizado.

Parafraseando Winnicott,

[...] o espaço potencial jaz entre o símbolo e o simbolizado. [...] é distinguir o próprio pensamento daquilo sobre o que se está pensando, o próprio sentimento daquilo a que se está reagindo (OGDEN, 1995, p. 89).

### **Um breve relato clínico ilustra o que o sintoma encobre e revela**

Um casal busca atendimento para seu filho de 10 anos. A queixa é que a criança, prestes a entrar no período da adolescência, revela comportamento negativista, opositor e por vezes transgressor ao que lhe é sugerido ou ao que é proposto em função das rotinas diárias.

Nas primeiras sessões a criança se detém a olhar a psicanalista e a manusear o jogo que traz junto aos seus pertences. Nas sessões seguintes o menino desenha solicitando que não seja interrompido no que está fazendo. Nas sessões subsequentes busca um jogo disponibilizado na sala e opera sozinho com ele; nega a possibilidade de participação da psicanalista junto ao que realiza.

Passados dois meses, com o mesmo modo de relação, agora a criança sugere que a psicanalista possa acompanhá-la alcançando peças ou resolvendo pequenos encaixes nos jogos. A partir dessas sessões o paciente revela seu desejo de estar presente e se fazendo coordenador das atividades.

Ao longo do trabalho clínico consegue verbalizar sobre o que ocorre na família, sobre as relações clandestinas mantidas pelos pais fora do casamento. A criança percebia na psicanalista a representação de uma invasora na vida da família e da sua, em particular.

O que essa criança escondia e ao mesmo tempo revelava na relação transferencial com a psicanalista? Escondia o temor da invasão clandestina de uma substituta da mãe

(presente na vida real, mas não nomeada) e revelava sua insistente vontade de destruir essa personagem que invadia sua vida pessoal, deixando espaço para que ele, no caso o menino, se confrontasse com a mãe, inconscientemente bastante desejada, desde a passagem pelo Édipo. Uma relação clandestina dos pais, fora do triângulo familiar, o deixava vulnerável frente ao seu desejo infantil.

Como Freud ([1914] 1976, p. 194) diz,

[...] esquecer impressões, cenas ou experiências quase sempre se reduz a interceptá-las. [...] não apenas algo, mas a totalidade do que é essencial na infância foi retido nessas lembranças.

O sintoma traduz a dinâmica do psiquismo e revela na expressão do vazio existencial o desejo de que alguém o desvele.

**Abstract:** *The purpose of this paper is to reflect on the psychic suffering that emerges from the work in the contemporary psychoanalytic clinic and its unfolding through the symptoms, in which the symbolic is captured by existential emptiness. The presentation includes considerations on human frailty to tolerate truths about oneself, to deal with the unbearable, to face unbearable yet recognizable pain and the pursuit for the unconscious of avoidant actions. The theoretical framework of Freud, Bion and Winnicott give support to the proposed reflections and conceptual support to understand the implications of the place of the symptom in impeding the formation of links that permeate the psychoanalytic work.*

**Keywords:** *Symptom, Psychoanalytic clinic, Link formation.*

## Referências

BION, W. R. *Atenção e interpretação* (1970). Tradução de Paulo Cesar Sandler. 2 ed. Rio de Janeiro: Imago, 2006.

FERRO, A. *Evitar as emoções, viver as emoções*. Tradução de Marta Petriccioni. Porto Alegre: Artmed, 2011.

FREUD, S. A negativa (1925). In: \_\_\_\_\_. *O ego e o id e outros trabalhos* (1923-1925). Direção-geral da tradução de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1976. p. 295-300. (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, 19).

FREUD, S. Recordar, repetir e elaborar (Novas recomendações sobre a técnica da psicanálise II) (1914). In: \_\_\_\_\_. *O caso Schreber, artigos sobre técnica e outros trabalhos* (1911-1913). Direção-geral da tradução de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1976. p. 193-203. (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, 12).

GREEN, A. *O trabalho do negativo*. Tradução de Fátima Murad. Porto Alegre: Artmed, 2010.

KLEIN, M. *Amor, culpa e reparação e outros trabalhos* (1921-1945). Tradução de André Cardoso. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

OGDEN, T. H. Sobre o espaço potencial. In: GIOVACCHINI, P. L. *Táticas e técnicas psicanalíticas*. Tradução de José Octavio de Aguiar Abreu. Porto Alegre: Artes Médicas, 1995. p. 79-95.

WINNICOTT, D. W. *O brincar e a realidade* (1975). Tradução de José Octávio de Aguiar Abreu e Vanede Nobre. Rio de Janeiro: Imago, 1975.

**Recebido em:** 30/12/2017

**Aprovado em:** 10/03/2018

**Sobre a autora**

**Noeli Reck Maggi**

Psicóloga.

Psicanalista.

Membro do Círculo Psicanalítico  
do Rio Grande do Sul (CPRS).

Doutora em Educação

pela Universidade Federal  
do Rio Grande do Sul (UFRGS).

Professora titular

do Centro Universitário Ritter dos Reis (UniRitter),  
em Cursos de Graduação

e Pós-graduação Lato Sensu

e Stricto Sensu, (Abril/1992 - Dez/2017)..

**Endereço para correspondência**

E-mail: <nrmaggi@gmail.com>



# *Feminilidade e maternidade no discurso contemporâneo*

*Femininity and maternity  
in contemporary discourse*

Priscilla Ribeiro Guimarães Costa

## **Resumo**

O presente trabalho se propõe a abordar as questões da feminilidade e sua relação com a maternidade nos discursos contemporâneos. Através de uma reflexão sobre como se dá o imaginário da maternidade e a posição feminina na atualidade, a discussão visa ampliar não apenas o olhar acerca das novas demandas da mulher mas também como ela tem se colocado frente à feminilidade e ao exercício de algumas funções do feminino, a maternidade com seus desafios e implicações ao próprio desejo.

**Palavras-chave:** Feminilidade, Maternidade, Imaginário, Discursos contemporâneos.

Ao longo dos últimos anos, temos visto cada vez mais os debates acerca de uma reivindicação feminina do lugar da mulher enquanto sujeito na sociedade. Bombardeada de todos os lados por imagens, padrões e exigências modernas, a mulher na maioria das vezes se vê perdida e interrogada quanto ao seu próprio desejo de mulher.

Colocada enquanto função do feminino por alguns autores que discutem o tema, a maternidade passa por um amplo campo de impossibilidades mediante a possível escolha de ser mãe. Impossibilidades no que diz respeito aos limites que vêm com a condição de estar no mundo para determinada função como a materna, por exemplo.

A mídia, com massiva quantidade de conteúdos produzidos para criar um ideal materno, tem invadido não só os celulares, as TVs, os *tablets* como também o imaginário das mulheres. Se a tarefa de ser mulher ou mãe já passava por uma alta complexidade, atualmente parece que as nuances têm se multiplicado e, diante dessa imagem que nos é exibida, fica mais difícil se reconhecer.

A falta, que nos constitui enquanto sujeitos desejantes, é de repente colocada enquanto retaliação, algo de que poderemos sofrer, caso não preenchamos todos os nossos vazios, inclusive a tão sonhada maternidade. No entanto, a maternidade também desemboca em novos vazios, novos lugares a serem preenchidos.

A feminilidade diante da maternidade sempre foi uma interrogação comum. Não se costuma separar o hiato que existe entre a mãe e a mulher, ainda que ambas possam andar de mãos dadas ou em constante conflito. Muitas mães se sentem perdidas quando são convocadas ao lugar de mulher assim como muitas mulheres se sentem perdidas quando precisam ocupar o lugar de mãe.

A trajetória da mulher para a feminilidade é apontada de maneiras diferentes por Freud e Lacan. Para Freud ([1933] 1996), desde o Édipo, a menina passa por um caminho repleto de impasses, necessitando mudar de zona erógena e de objeto. Ela troca seu objeto de amor original, deixa a mãe e se volta para o pai após perceber sua castra-

ção fálica. Ela somente entra no Édipo pela castração, o que a diferencia completamente do menino que ainda teme a ameaça; a menina é marcada no corpo desde o início pelo complexo de castração. A feminilidade é uma das três saídas do Édipo para Freud; as outras duas seriam a masculinidade ou a renúncia.

Para Lacan ([1972-1973] 1992), o entendimento dos caminhos femininos se dá de outra forma, a começar pela inversão da ordem Édipo-castração e pela afirmativa de que a castração se dá a partir desse momento inicial, que Freud não concebeu. A lógica da castração irá definir as formas de gozar, inclusive da mulher, e Lacan discorrerá sobre as formas de sexuação e seus desdobramentos. Para ele, tanto a feminilidade quanto a masculinidade mostrarão diferentes formas de ser divididos pela linguagem e de convívio com a ordem simbólica.

Psicanaliticamente, na concepção freudiana, a mulher sofreu e ainda sofre muitas críticas não só pela comunidade psicanalítica, mas também por diversas outras, especialmente pela feminista.

Freud ([1933] 1996) coloca a problemática fálica da mulher girando em torno da inveja do pênis, fala de uma rigidez libidinal dela e afirma que as pulsões femininas são menos maleáveis que as do homem. Ele questiona a segurança da feminilidade para a mulher através da solução de ter um bebê, como um triunfo, tornando-se mãe.

Assim como expande a função materna ao casamento, a mulher desempenha esse papel com seu marido. Seu pensamento é levado em conta a partir de sua época de produção, são as saídas colocadas para as mulheres de uma sociedade vitoriana do século XX. Mas a problemática freudiana levantada inicialmente ainda se faz presente quando focamos no seu ponto crucial: a questão fálica para a mulher. Os tipos de falicismo que irão compor sua posição frente a sua estrutura permanecem emblematicamente: trata-se de ser ou ter o falo.

Lacan ([1956] 1995) retoma essa questão: trata-se não do pênis, mas do falo enquanto um significante que tem um lugar no discurso do Outro. É justamente a ausência do pênis que faz dela o falo, é a falta que faz o objeto existir.

Soler (2005, p. 33) afirma:

[...] sendo o falo um termo sempre velado, digamos, recalcado, as condições do desejo permanecem inconscientes para todos. É nessa hiância do recalçamento que o imaginário prolifera, os ideais do sexo ganham vigor e se desdobra a demanda de amor, que, ela sim, é formulável.

Muito se caminhou até que a mulher chegasse à quantidade de possibilidades que tem hoje de se colocar frente ao seu desejo, mas toda a caminhada foi também baseada em uma constante reivindicação fálica de poder. No entanto, não se aborda a referência fálica enquanto masculina, mas diz respeito ao seu próprio desejo.

Só que, aí é que está toda a questão, ela tem diversos modos de abordá-lo, esse Falo, de o guardar para si. Não é porque ela é não-toda na função fálica que ela deixe de estar nele todo. Ela não está lá não de todo. Ela está lá a toda. Mas há algo a mais.

[...]

Há um gozo [...] para além do Falo [...] assim, de tempos em tempos, entre duas portas, que há alguma coisa que as sacode, as mulheres, ou que as acode.

[...]

Há um gozo dela sobre o qual talvez ela mesma não saiba nada a não ser que o experimenta – isto ela sabe (LACAN, [1972] 1992, p. 80).

As mudanças ocorridas nos últimos séculos repercutem diretamente as possibilidades com as quais a mulher se depara na atualidade, inclusive no exercício de ser mulher. A cópula sexual não é mais pré-condição para se tornar mãe. Existem diversos métodos

contraceptivos assim como existem inúmeras formas de tentar uma gravidez sem um parceiro propriamente dito.

Hoje as opções se dão em ambos os lados, tanto para evitar a maternidade quanto para alcançá-la, se assim existirem meios para a tentativa concreta. Fato é que os destinos na conjuntura do desejo de ter um filho foram expandidos. Isso pode ter facilitado as coisas no nível prático da execução, mas não facilitou as escolhas a que estamos submetidos no nível inconsciente.

Quando fala sobre as novas inibições femininas, Soler (2005) afirma que, mediante a emancipação da multiplicidade de possibilidades, a mulher não deixou de escapar consequentemente às novas formas de inibição. A autora frisa que essas não são especialidades masculinas; pelo contrário, é justamente pelo efeito do discurso, que tudo que não é proibido torna-se obrigatório.

Frente as suas opções de concretizar o desejo, a mulher recua diante do ato tal qual o homem obsessivo. São formas de hesitar diante das decisões essenciais da vida, dos compromissos definitivos, como ser mãe, por exemplo.

A psicanálise vem questionar onde fica a mulher frente a sua feminilidade e enriquecer o diálogo, ampliando-o a uma diferente lógica: a do desejo. Não é incomum vermos uma separação sendo feita entre sucesso profissional da mulher e vida afetiva materna, trabalho e amor, e por último e não menos importante, entre objeto de amor e objeto de desejo. As novas inibições femininas surgem justamente onde há um mundo de escolhas (SOLER, 2005)

É por existir um conjunto de possibilidades vastas que isso também se torna um imperativo na modernidade se pensarmos que a civilização surge a partir do mito do tabu do incesto na horda primeva. Houve uma proibição para que aqueles sujeitos pudessem viver, a castração é a condição para se viva em conjunto, em grupo.

Embora exista aquele que escape à lógica da castração, como Lacan ([1972-1973]

1992) propõe no esquema das fórmulas da sexualização, vamos partir inicialmente do pressuposto de que é o interdito que nos permite sobreviver socialmente.

Freud ([1913] 1996) mostra em *Totem e tabu* que, se todos os filhos alcançassem o lugar daquele que escapou à castração, o pai da horda, esse seria o fim de tudo, a destruição total que a pulsão visa em sua finalidade absoluta. No entanto, esse pai da horda seria um significante mestre com o qual o homem esbarraria na sua função fálica,

Lacan ([1972-1973] 1992) se utiliza dessa metáfora para referenciar a divisão dos conjuntos de sexualização aos quais enuncia os tipos de gozo do Homem (homenssexuais) e da Mulher. Essa referência não é biológica, não se trata de dizer que ele categorizou machos e fêmeas em sua divisão. Ele parte de uma concepção da mulher enquanto significante e ao lado dela coloca esquematicamente outro tipo de gozo, o gozo Outro, que escapa à linguagem, à função fálica. Isso significa que, embora submetida à função fálica, ao se deparar com o significante da falta do Outro,  $S(A)$ , a mulher encontra uma forma outra de gozar além do/fora do sintoma, na repetição neurótica, fora da linguagem.

No *Seminário 20* Lacan ([1972-1973] 1995) aponta que esse gozo Outro seria caminho para além da neurose, um gozo que comparou ao das místicas, mostrando seu caráter sublime, indizível. Em outras palavras, enquanto o homem está alienado em absoluto ao significante, a mulher não, ela é não-toda. Por mais operante que seja a função fálica, alguma coisa dela diz não a esse absolutismo.

Quando Lacan ([1972-1973] 1995) propõe a noção de não-toda, ele não reduz a mulher a uma posição de não sujeito frente a um homem, como muitos afirmam equivocadamente. Essa relação não é também uma questão de gênero, é uma questão de significante.

Não à toa existem homens histéricos e mulheres obsessivas. A histeria comumente é apontada por Lacan em uma estrutura fe-

minina por poder gozar não apenas falicamente mas também do Outro. Já o obsessivo aparece enquanto estrutura masculina para simbolizar sua forma de gozo fálico, mas isso não é algo definitivo nem para um nem para a outra.

A separação e a discussão de posições de gênero, muito presente na contemporaneidade, vem fazendo uma subdivisão de diversas categorias que são representadas socialmente e estão ávidas em muitos discursos.

O lugar da mulher e suas representações culturais também vem integrando movimentos e entrando em modalidades ativistas cada vez mais. Quando se fala de feminilidade, comumente se associa essa questão ao feminismo, um discurso que tem ganhado força entre as mulheres e aqueles que se identificam com o movimento.

A antiga briga entre feminismo e psicanálise entra em pauta desde as concepções freudianas, e hoje, apesar do grande avanço de diálogo entre ambos, ainda encontramos leituras superficiais sobre a posição psicanalítica a respeito da mulher e, conseqüentemente, da feminilidade.

O discurso do feminismo, como mostraram as três famosas ondas feministas desde o século XIX, se ocupou durante muito tempo com as questões que dizem respeito aos direitos das mulheres, fossem eles contratuais, de oposição ao casamento arranjado, ao sufrágio, à participação política, ao desmonte da estrutura sexista, e por último e até hoje presente, a própria exclusão dentro do seu movimento através das práticas racistas e separatistas.

A psicanálise se ocupou de pensar a lógica do desejo, trazendo consigo algo com que o ser humano se depara para além de suas possibilidades – a castração. A presença ou a ausência do falo não se refere aos correspondentes do pênis ligado ao homem, como foi dito antes. Trata-se do falo, que nada mais é que um significante da falta.

Quando Freud formula a diferença anatômica dos sexos, o que é questionado por ele é aquilo que se tem e que se pode perder.

Enquanto a castração se refere a uma perda primordial que coloca a estrutura em movimento, o falo é o significante dessa perda (FINK, 1998, p. 129).

A função fálica tem um papel importante no sentido de definir a estrutura masculina ou feminina em relação a essa perda, essa falta impressa pela alienação da linguagem. Embora a estrutura feminina ateste que a função fálica tem seus limites quanto ao gozo, ela afirmou que a mulher tem antes de tudo, um lugar, que por sua vez é tão importante quanto sua possibilidade de situá-lo (FINK, 1998).

A maternidade aparece para a mulher como uma dessas formas de situar a função fálica. A emergência de um filho pode ser para a mãe uma das formas de tentativa de significar esse falo. Nos dias atuais, são muitas as formas de dar conta dessa maternidade problemática, que é supercompensada por um imaginário e suas idealizações.

A ideia de sucesso da maternidade é apoiada no tamponamento de suas angústias primordiais, muitas vezes no desfacelamento da mulher sentido no real do corpo, que sofre profundas modificações e entra em cena com novas funções que nem sempre são fáceis de conectar. A dificuldade de amamentação e a escolha da via de parto (cesárea ou normal) são exemplos claros disso.

Embora grande parte das pessoas justifique a condição da mulher enquanto constitutiva, como se ela estivesse preparada para a maternidade unicamente por ter “nascido” mulher, a experiência nos mostra que nada é tão simples quanto se vê.

Tornar-se mulher envolve uma série de simbolizações que não ocorrem sem perdas ou sacrifícios por parte do sujeito. A mudança subjetiva de tornar-se mãe não vai por outro caminho, ele também é permeado por mudanças radicais e esvaziamentos. O próprio parto pode ser pensado como um ato de esvaziar-se. Parir seria se esvaziar do filho que preenche o corpo para que ele possa vir

à vida e, assim, poderá ser metaforicamente em todas as fases subsequentes de sua relação.

As alternativas que hoje a mulher tem de lidar com a maternidade pessoalmente e publicamente são atravessadas por diferentes demandas e, mais uma vez, percebemos o lugar do imaginário nela. Uma grande indústria se predispõe de imediato a alimentar o mercado sexual e a padronizar condições imaginárias das fantasias masculinas e femininas, ainda que existam as particularidades inconscientes de cada um.

As respostas a todos os instrumentos disponibilizados na atualidade pelas novas tecnologias já aparecem em seus desdobramentos. Um exemplo claro são os excessos atestados pelas redes sociais para garantir socialmente a tentativa de um lugar, seja de mãe, seja de mulher.

Essas tentativas de lugar mudaram significativamente: o que antes circulava somente no discurso, hoje é também uma forma de lucro no sistema capitalista. As mães descobriram que via redes sociais podem exibir seus falos-bebês e ganhar tanto em cima das suas conquistas quanto das suas angústias.

Um perfil de Instagram hoje ou um canal no YouTube se tornaram profissões para muitas dessas mães que atravessavam essas complicadas temáticas maternas em silêncio ou reclusas.

Esse fenômeno se torna uma faca de dois gumes: por um lado, as redes sociais são um ponto de apoio e compartilhamento dessas mulheres, um espaço de troca para seu sofrimento; por outro lado, são uma nova forma de impor padrões maternos visíveis em diversos perfis virtuais que mostram todas as alegrias e os prazeres de ser mãe, implicando em outras mães identificadas a essa rigidez de padrão, a duplicação de sua angústia primeira por não conseguir se adaptar ou se encaixar naquilo que veem cotidianamente na vida de outras mulheres.

Não que essa nova forma de apresentar o imaginário materno seja propriamente uma

questão da maternidade, mas é sem dúvida uma das formas de gozar falicamente que a mulher encontra nesse espaço virtual.

Apesar da funcionalidade de uma organização imaginária que esse movimento possibilita para essas novas mulheres darem conta do ser mulher e mãe, de como se pode ganhar ou perder com sua imagem, é importante perceber como esse tipo de aparição não só imaginária, mas enquanto discurso, fisga inúmeros seguidores. É um processo de identificação gigantesco se dá em cadeia, com distintas repercussões nos dias atuais. Muitos são os percalços nessa travessia feminina, seja até a busca de sua identidade, seja seu lugar de mãe, seja seu lugar de sujeito.

Lacan ([1956-1957] 1995) lembra que a diferença entre realidade e ilusão só pode se instalar pela via da desilusão, quando, de tempos em tempos, a realidade não coincide com a alucinação surgida do desejo. É nesse processo contínuo de desencontros, angústias e limitações que surgem as possibilidades uma a uma, no fim das contas.

As impossibilidades da mulher não fazem dela impossível.

É precisamente ao se deparar com seus limites que a mulher pode encontrar caminhos para existir.

### **Abstract**

*The present work proposes to address the issues of femininity, and its relation to motherhood in contemporary discourses. Through a reflection on how the imaginary of motherhood and the feminine position in the present days, the work intend to look on the new demands of women, and how it has placed itself before the femininity and the exercise of some functions of the feminine as the maternity with its challenges and implications to the own desire.*

**Keywords:** *Femininity, Maternity, Imaginary, Contemporary discourse.*

## Referências

BUTLER, J.; FRAZER, N. *Feminismo, sexualidade e justiça no debate entre Judith Butler e Nancy Fraser*. Disponível em: <[http://www.sbsociologia.com.br/portal/index.php?option=com\\_docman&task=cat\\_view&gid=191&limit=50&limitstart=0&order=hits&dir=DESC&Itemid=171](http://www.sbsociologia.com.br/portal/index.php?option=com_docman&task=cat_view&gid=191&limit=50&limitstart=0&order=hits&dir=DESC&Itemid=171)>. Acesso em: 4 jul. 2017.

FINK, B. *O sujeito lacaniano; entre a linguagem e o gozo*. Tradução de Maria de Lourdes Duarte Sette; consultoria Mirian Aparecida Nogueira Lima. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

FREUD, S. Conferência XXXIII: Feminilidade (1933 [1932]). In: \_\_\_\_\_. *Novas conferências introdutórias sobre psicanálise e outros trabalhos* (1932-1936). Direção-geral da tradução de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996. p. 113-134. (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, 22).

FREUD, S. Totem e tabu (1913). In: \_\_\_\_\_. *Totem e tabu e outros trabalhos* (1913-1914). Direção-geral da tradução de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996. p. 21-162. (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, 13).

LACAN, J. *O seminário, livro 17: o avesso da psicanálise* (1969-1970). Texto estabelecido por Jacques-Alain Miller. Tradução de Ari Roitman. Rio de Janeiro: Zahar, 1992. (Campo Freudiano no Brasil).

LACAN, J. *O seminário, livro 20: mais, ainda* (1972-1973). Texto estabelecido por Jacques-Alain Miller. Tradução de M. D. Magno. 3. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1992. (Campo Freudiano no Brasil).

LACAN, J. *O seminário, livro 4: a relação de objeto* (1956-1957). Texto estabelecido por Jacques-Alain Miller. Tradução de Dulce Duque Estrada. Rio de Janeiro: Zahar, 1995. (Campo Freudiano no Brasil).

LANGER, M. *Maternidade e sexo: estudo psicanalítico e psicossomático*. Tradução de Maria Nestrovsky Folber. Porto Alegre: Artes Médicas, 1981.

SOLER, C. *O que Lacan dizia das mulheres*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

**Recebido em:** 30/11/2017

**Aprovado em:** 10/01/2018

## Sobre a autora

**Priscilla Ribeiro Guimarães Costa**

Psicóloga pela Universidade Salvador - UNIFACS.  
Psicanalista.

## Endereço para correspondência

E-mail: <[rgcpriscilla@gmail.com](mailto:rgcpriscilla@gmail.com)>

# O embalo perdido e o ceramicar: a arte modelando o self

*The lost rocking of a hammock and ceramics making:  
the art of modelling the self*

Rosilda Maria Sá Gonçalves de Medeiros  
Maria Consuelo Passos

## Resumo

Este artigo traz um mergulho poético na experiência dolorosa com a morte da mãe de uma das autoras, sentida como uma cena primitiva de desamparo e simbolizada ao *ceramicar* artesanalmente uma rede em tamanho padrão. Essa obra de arte, peça central da instalação *Repouso*, nasceu como amparo para essa perda, de ressonâncias na criação do si mesmo, da ressignificação da vida e da experiência de elaboração da partida. O referencial teórico winnicottiano, sobretudo as noções de “criatividade”, “brincar”, “espaço potencial” e “*self*”, é utilizado como o foco que ilumina a relação entre a dor da perda e a criação artística. Esse entrelace marca a relevância dessa teoria psicanalítica para o entendimento da produção poética artística. Ao longo do texto, procura-se discutir sobre essa experiência da arte e da dor e revelar como o processo criativo se desdobra, se amplifica e se engendra na produção simultânea de si e de um trabalho artístico.

**Palavras-chave:** Criação artística, *Ceramicar*, Winnicott, Espaço potencial, Criação de si.

## Introdução

Ele me telefonou assim que soube do falecimento de minha mãe. Eu estava tomando banho, mas atendi ao telefone. Esse meu amigo desde a juventude, psicólogo, perguntou-me: “Como você está?”. Respondi-lhe chorando: “Estou lavando meu corpo para ir ver a minha mãe morta!”. Essa frase da minha resposta é muito forte e nos comovemos, e ela permaneceu no meu pensamento – de fato eu estava preparando meu corpo (e minha mente) para reconhecer o corpo morto de minha mãe. Para que seu corpo fosse liberado e preparado para o ritual fúnebre, seria preciso que fosse reconhecido. O funcionário da funerária, que trabalhava lavando e arumando os mortos, estava me aguardando na pedra do hospital e me perguntou: “Como a senhora quer que eu prepare o corpo de sua

mãe?” Respondi-lhe: “Eu quero que o senhor a deixe linda!”. Ele atendeu ao meu desejo – há anos eu não via a beleza física dela – e minha mãe ficou linda! Tive vontade de fotografá-la, para registrar sua beleza, pois era bela como uma artista de cinema – mas achei inapropriado porque, na verdade, eu queria guardar sua imagem morta só na lembrança e deixar nas fotografias as imagens dela viva. Para mim, foi importante vê-la serena e bela, depois dos dias de sofrimento físico inenarrável durante a internação hospitalar. Morreu de dor, ao chegar ao limite do que o ser humano suporta.

Durante os quase dois meses em que minha mãe esteve internada no hospital para amputar a cabeça do fêmur e implantar uma prótese, até seu falecimento, iniciei e finalizei a construção de uma rede em tamanho

padrão (Figura 1), peça central da instalação *Repouso*, 2014 (obra inédita). Depois de finalizá-la, defini como seria a ocupação do espaço da instalação e me dei conta, *a posteriori*, de que eu havia expressado a experiência que estava fazendo com a morte de minha mãe. Portanto, não se configurou como uma ação previamente planejada de superação da morte dela. Sou uma artista visual e me expresso através de pesquisas centradas na cerâmica. *Ceramizar* é uma das minhas formas de brincar. No meu entendimento, esse neologismo, inspirado no livro *Ceramicando*, de James e Vidal (1997), significa brincar com a cerâmica e seus elementos constitutivos.

Significar a experiência da morte da minha mãe, por meio de minha produção artística, gerou ressonâncias na criação de mim mesma – um trabalho psíquico para suportar a emoção da perda e elaborar essa partida. Simbolizar (transformar em símbolos) as coisas é uma necessidade, e o sofrimento psíquico precisa ser simbolizado, seja falando numa análise, seja transformando isso ao longo da produção de uma obra de arte. Nesse caso, simbolizei meu abandono através do embalo perdido de uma rede.

Sabe-se que a morte é um fato biológico, e é impossível impedir a partida das pessoas que amamos, mas é possível ressignificar a

FIGURA 1 – Rede para compor a instalação *Repouso* (inédita). Rosilda Sá, 2014. - Foto: Rosilda Sá.





vida de quem permanece vivo. E eu resignifiquei minha mãe, o sentido de sua vida para mim, sua presença constante, sua fundamental e imprescindível importância em minha vida através de sua partida. O trabalho de preparação do corpo dela por esse profissional, que cuida do corpo dos mortos e o prepara para a funerária, foi absolutamente importante para esse meu processo.

O serviço desse tipo de profissional foi retratado no premiado filme japonês *A partida* (2008), do diretor Yojiro Takita. Compreendo que o trabalho desse profissional, mais do que preparar o corpo para o ritual fúnebre do velório, do enterro ou da cremação, é mediar o último encontro dos familiares vivos com o corpo do seu ente sem vida.

Despedir-me e me separar definitivamente de minha mãe, perder seu corpo para sempre por causa da sua morte e viver esse luto correspondeu a fazer um trabalho psíquico correlato ao que a mãe faz de separação do filho (do corpo dele) durante o seu processo maturacional desde a infância, mas sobretudo com as mudanças na adolescência, um processo irreversível de luto pelo corpo do filho/criança (ABERASTURY, 1981a, 1981b; WINNICOTT, 2011).

Digo correlato, mas é necessário guardar as proporções. De todo modo, o trabalho psíquico remete à necessidade de integrar novas experiências, de ampliar a percepção sobre si mesmo e de se reapropriar subjetivamente do seu corpo sem se esquecer de sua história (EMMANUELLI, 2008).

Ver a beleza da minha mãe, tocar seu rosto e suas mãos, dar-lhe os últimos beijos, agradecer-lhe por tudo o que fez por mim, cobri-la de flores, ainda que seu corpo estivesse sem vida (inerte), viver esse ritual fúnebre até o seu sepultamento me possibilitou fazer a experiência da despedida, já que sua partida era definitiva – nunca mais nos tocaríamos nem nos abraçaríamos, nunca mais eu poderia ouvir sua voz me dizendo “eu te amo”, nunca mais conversaríamos nem eu ouviria seus conselhos e sua felicidade com

meu filho em seus braços. Tudo seriam lembranças. Voltei ao estado de desamparo original inerente ao recém-nascido que respira e me centrei nessa respiração que liga a vida (o princípio) e a morte (o fim).

Leloup (2003, p. 146) escreveu:

Ao expirar, pense em seu último suspiro, lá onde você irá após a morte; você já estará lá no fim de sua expiração. Ao inspirar, pense em seu primeiro sopro, lá onde você estava antes do seu nascimento; você ainda estará lá, na fonte de sua inspiração.

Com a experiência da partida de minha mãe, voltei ao estado de desamparo, mas sem estar nos braços dela me embalando, olhando nos meus olhos e cantarolando uma música suave para eu ouvir e repousar tranquilamente. Justamente porque ela foi, parafraseando Winnicott (1975), minha “mãe-ambiente suficientemente boa” – que me embalou incontáveis vezes, cuidou de mim e me deu o *holding* necessário desde quando nasci até enquanto precisei – exercendo o seu papel decisivo de “primeiro objeto subjetivo”, o que configura sua importância humanizadora e estruturante para a constituição do meu aparelho psíquico e contribuiu para que esse estado de desamparo da ocasião não se tornasse um desespero.

### **A criatividade e o espaço potencial: entre a vida e a arte**

Essa experiência dolorosa da perda foi, sem dúvida, suportada pelo processo de produção da obra *Repouso*. À medida que estava sendo criada, algo se transformava na artista, e isso não era um efeito material do surgimento de um trabalho de arte, mas sobretudo uma experiência de reinvenção da vida, baseada nos entrelaces dos diferentes sentidos da criatividade.

Criar se relaciona em princípio, à criação da própria existência. É, para Winnicott (1975), ser capaz de dar seguimento à linha da vida que nos trouxe ao mundo e que pros-

segue até nossa morte. No início, precisamos da sustentação da mãe para, juntos, darmos continuidade a essa linha; depois, prosseguimos com mais autonomia e damos curso à sua jornada.

Winnicott (1975), em sua teoria do desenvolvimento humano, abordou, de modo inédito, a criatividade, apresentada como universal e inerente à natureza humana. A criatividade e seu potencial são aspectos que se relacionam com o estar vivo – situados desde os primórdios da vida psíquica, quando os fenômenos estão ligados a experiências não discursivas, pré-reflexivas, de vulnerabilidade e dependência absoluta em relação à mãe-ambiente. Isso ocorre antes de se adquirir o recurso linguístico e gera consequências para a vida adulta (BEZERRA JR., 2007; SAFRA, 2008, 2009).

O psicanalista britânico postulou sobre a fundamental importância, na primeira infância, do cuidado e do apoio da “mãe suficientemente boa” (WINNICOTT, 1975), não necessariamente a mãe biológica, mas quem se considera/ocupa a “figura de mãe” – pessoa devotada e amorosa, presença que sustenta, oferece contenção, relaxamento e confiança ao bebê para criar, ou seja, iludir-se com o que é subjetivamente concebido no período fusional com ela. Nesse período, o bebê tem a ilusão de criar o seio da mãe durante a amamentação. Paradoxalmente, ele cria o objeto (ou o mundo), ao mesmo tempo em que o encontra, pois o objeto (ou o mundo) já está ali.

A integração das experiências criativas primárias vividas pelo bebê quando ele tem a ilusão onipotente de estar criando aquilo com que entra em contato, se bem conduzida pela mãe, vai contribuir para constituir sua vida psíquica. Safra (2008, 2009) compreende a criatividade como constitutiva e refere que é por meio de experiências criativas que ocorre o processo de constituição e organização de si mesmo (*self*). Assim, observa-se que a provisão ambiental tem importância vital no início da vida infantil.

Embora o ser humano saudável usufrua de sua criatividade com mais complexidade ao longo do contínuo amadurecimento, a origem dela é inerente à “criatividade originária”. Se houver falha precoce e grave em relação a esse cuidado nos primórdios da vida, no tempo presente, aparecerá o sintoma referente à situação traumática que compromete o potencial criativo do *self* e sua capacidade de viver espontaneamente (WINNICOTT, 2011; DIAS, 2003).

Entre a mãe e o bebê há uma área denominada de “espaço potencial”, onde se iniciam as experiências culturais. Com o acúmulo de experiências que produziram confiança ao bebê, advindas da devoção, do amor materno, do ambiente suporte, ele se sentirá atendido em suas necessidades e confiará em si mesmo e no mundo. Esse processo é fundamental para que ocorra a “transicionalidade”.

É nessa área intermediária da experiência, lugar hipotético e mutável, ao mesmo tempo psíquico e real – o “entre”, a área de experimentação, do brincar/jogar – onde ocorre simultaneamente a emergência do sujeito e do ambiente cultural compartilhado (do mundo). É a área da ilusão, “do descanso necessário aos seres humanos em sua eterna tarefa de discriminar entre fatos e fantasia” (WINNICOTT, 1990, p. 127).

O “espaço potencial” está relacionado, portanto, à experiência do viver de cada pessoa, que se inicia com os “objetos transicionais”, e ao modo como o bebê elege e usa determinado objeto (real) externo ao seu corpo, que fará parte da transição de um estado fusional com a mãe para um estado de diferenciação. A mãe, então, passa a ser percebida como algo externo e distinto de si mesmo, em vários momentos denominados de “fenômenos transicionais”. Nesse período, é fundamental o apoio que a mãe dá ao bebê para ele suportar a frustração/desilusão da onipotência criativa, que culmina com o desmame e o gradativo contato com a realidade compartilhada (WINNICOTT, 1975).

Na “transicionalidade”, o bebê substitui a mãe por algum objeto, de modo que o subjetivamente concebido dá lugar ao objetivamente percebido. A primeira brincadeira e o primeiro uso de um símbolo por uma criança estão na experiência de um objeto transicional. Passado o período da transicionalidade, a criança, ao brincar/jogar, continuará a se ilusionar e a entrar em contato permanente com o universo cultural (WINNICOTT, 1975). Transpassados os limites da família e iniciada a subjetivação, é na cultura que cada pessoa encontrará o lugar para o contínuo processo de subjetivação, partilhando com seus pares o que lhe tem valor simbólico.

Viver criativamente ao longo da vida é saber brincar, é ter prazer e perceber sentido no que se faz; significa criar e recriar o mundo. Essa é a condição da existência criativa. Brincar é um exercício de liberdade que precisa ser praticado, não é algo técnico, não pressupõe o falar e não é prerrogativa específica da criança. Brincar é uma forma de o ser humano estar no mundo, uma experiência que possibilita transitar entre o mundo interno e o externo, portanto é dimensão subjetiva, experiência de vida que transforma o sujeito em seu ambiente. A dificuldade que a criança ou o adulto sentem de brincar expressa certas impossibilidades e pode revelar marcas de um funcionamento defensivo e, por vezes, rígido, que pode impor impasses e adoecimentos. A potência de criar a si mesmo continuamente tem na capacidade de brincar um de seus pilares. Esse estado, constantemente renovado, desdobra-se em boa qualidade de vida, em saúde (WINNICOTT, 1975).

Desde o nascimento até o último suspiro, a criatividade é a capacidade que cada ser humano tem de criar o mundo de uma nova maneira, constantemente, de ver tudo como se fosse a primeira vez. Isso pertence à experiência infantil, mas não cessa enquanto o ser humano estiver vivo. Paradoxalmente, a compreensão intelectual acerca do fato de o mundo preexistir ao indivíduo não suprime

seu sentimento de que o mundo foi criado por si, ainda que isso seja fruto de sua produção mental desde a fase da “criatividade originária”.

Winnicott (1975) entende que a atividade criativa no adulto é o equivalente à continuidade do brincar infantil. Do mesmo modo como a experiência ilusória e de onipotência possibilita o início da atividade criativa do bebê como recurso essencial e constitutivo para a criação de si (*self*), ao longo da vida, as experiências criativas se complexibilizam e são igualmente fundamentais para o contínuo processo maturacional e às transformações daí decorrentes.

Assim, a condição para que a pessoa seja criativa é que ela precisa existir, em outros termos, ter um sentimento de existência em forma de apercepção. Aperceber-se é estar diante dos fenômenos do mundo – objetos e situações – de modo que a experiência seja pessoal, singular (SAFRA, 2008), assim como é absolutamente singular a experiência de perder a mãe. Ela não está mais entre nós, os vivos, mas o fio que nos liga não foi cortado com sua morte. A morte dialoga com a vida, a experiência da perda humaniza os vivos, a vida continua, e nós continuamos brincando. *Ceramicando...*

Em trabalho anterior (MEDEIROS, 2011), ficou ressaltado que *ceramicar*, modelar a argila – o barro primordial, permissivo, plástico, a terra doce, a matéria branda – é um gesto mítico, ancestral, afetivo, lúdico portanto um gesto poético. Usá-la requer ações de manipulação, acúmulos, repetições, entre outros procedimentos. Essas ações modelam não só a matéria, mas também, poeticamente, o artista. Portanto, são ações simultâneas e complementares.

Ostrower (1989, p. 51) apontou essa dimensão autopoietica centrada no fazer cerâmico:

Quando vemos uma jarra de argila produzida há 5 mil anos por algum artesão anônimo, algum homem cujas contingências de vida des-

conhecemos e cujas valorizações dificilmente poderemos imaginar, percebemos o quanto esse homem, com um propósito bem definido de atender certa finalidade prática, talvez a de guardar água ou óleo, em moldando a terra moldou a si próprio. Seguindo a matéria e sondando-a quanto à “essência de ser”, o homem impregnou-a com a presença de sua vida, com a carga de suas emoções e de seus sentimentos. Dando forma à argila, ele deu forma à fluidez fugidia de seu próprio existir, capturou-o e configurou-o. Estruturando a matéria, também dentro de si ele se estruturou. Criando, ele se recriou.

Assim, a exploração das capacidades expressivas, processual e semântica da argila bem como as extensões relativas às distintas possibilidades poéticas que levam o(a) artista/ceramista a criar a arte possibilitam que ele(a) experimente ressonâncias na criação de si. Tal criação pressupõe movimentos contínuos ao longo da vida. Modelar é se fundir com a argila e simultaneamente modelar a si mesmo (em autopoiesi).

### **A intensa experimentação com a arte**

Os artistas transformam a própria vida em arte, pois a confluência entre vida e arte é de tal ordem que o movimento existencial é impulsionado pelo ininterrupto processo singular de criação artística. Essa é a força vital do artista, o que o move, seu movimento criador.

Viver uma experiência intensa com a morte de um ente familiar a quem se ama mobiliza a “complexidade do mundo interno” e as “forças” inerentes à natureza humana:

Para termos um vislumbre da tarefa de organizar as coisas depois de uma experiência instintiva, teremos de nos remeter ao trabalho dos artistas que (devido à sua técnica excepcional e à sua confiança no que fazem) são capazes de arriscar praticamente todas as forças [...] que existem na natureza humana (WINNICOTT *apud* NEWMAN, 2003, p. 6).

Assim, a experiência poética na produção da obra de arte potencializa sentimentos profundos, e isso possibilita aos artistas dimensionar o investimento dessas “forças”. A criatividade postulada por Winnicott não está relacionada à produção artística, embora ele seja sensível ao grande valor da arte para a potência subjetiva da vida:

Os artistas nos proporcionam algo de particularmente valioso, pois estão constantemente engajados na criação de novas formas, que são rompidas para serem por sua vez substituídas por formas mais novas. Os artistas nos permitem permanecer vivos quando as experiências da vida ameaçam destruir nosso sentido de uma existência real e viva. Os artistas, melhor do que ninguém, lembram-nos de que a batalha travada entre nossos impulsos e nosso sentido de segurança (ambos vitais para nós) é uma batalha eterna, que se desenrola em nosso interior por toda a extensão de nossa vida (WINNICOTT, 2011, p. 48).

Observa-se que esse autor atribuiu aos artistas a possibilidade de criar objetos que nos mantêm vivos, que contribuem para dar vigor e potencializar a vida. Segundo sua visão, a arte nos ajuda a enfrentar a difícil tarefa de aceitar as tensões e os paradoxos advindos dos nossos impulsos e da demanda por segurança. Essa experiência tem lugar na “área intermediária de experiência” ou, dito de outra maneira, no espaço potencial (WINNICOTT, 1975).

Nesse contexto, o processo criativo artístico pode ser um modo de viver o verdadeiro *self*, que é o centro de cada pessoa, é ser a si mesmo e se expressar no mundo de modo singular, atravessa o processo maturacional e depende das articulações que ocorrem com o ambiente (BEZERRA JR., 2007). O potencial criativo do *self* favorece a capacidade de viver espontaneamente, é um canal aberto em relação com o mundo, e isso amplia as

possibilidades de viver e de criar a si mesmo constantemente.

Do contrário, encontramos o falso *self*, com o ser ameaçado e esvaziado pela submissão ao ambiente externo. Para Winnicott (1975), a submissão está associada a não valer a pena viver. Viver criativamente é poder manter a capacidade de brincar estendida para todos os sentidos da vida, sendo ativo e criando um estilo próprio, singular de viver. Desse modo, a vida vale a pena ser vivida porque tem sentido. Portanto, a criatividade faz parte da experiência de vida individual em intrínseca interação com o mundo, com a cultura e com a realidade compartilhada.

Khan ressaltou que, próximo ao final da vida, Winnicott (2000, p. 21) teve especial interesse

[...] pelo modo como a cultura, com seu amplo vocabulário de símbolos e suas atividades simbólicas, ajuda o indivíduo a encontrar e a realizar a si mesmo.

O processo criador, particularizado neste artigo, está intrinsecamente envolvido com a linguagem artística da cerâmica – como sistema simbólico – e ao manejo subjetivo e criativo de lidar com a forma significativa.

Nesse sentido, Langer (2006, p. 249) esclareceu:

[...] A forma não discursiva na arte tem uma função diferente, a saber, articular conhecimentos que não podem ser expressos discursivamente porque ela se refere a experiências que não são *formalmente* acessíveis à projeção discursiva. Tais experiências são os ritmos da vida orgânica, emocional e mental [...], que não são simplesmente periódicos, mas infinitamente complexos, e sensíveis a todo tipo de influência. Juntos eles compoem o padrão dinâmico do sentir. É esse padrão que apenas as formas simbólicas não discursivas podem apresentar, e esse é o ponto fundamental e o

propósito da construção artística (grifo da autora).

Pode-se depreender que, quando produz, o(a) artista tem a possibilidade de viver processos complexos de elaboração, somados com diversos elementos que são inerentes à criação profissional em arte, como os conhecimentos técnicos (relativos a cada linguagem artística), estéticos e históricos. Esses aspectos são conscientes para criar suas poéticas artísticas, impulsionado também por intenções, desejos, emoções, tensões e marcas do inconsciente.

A produção da referida rede esteve imersa no fazer artesanal, na linguagem tradicional da cerâmica, presente na modelagem de fios de argila. Depois da secagem natural, os nós e os laços foram queimados entre 600° e 900°C, no processo tradicional de cocção em forno de estrutura fixa a lenha, para obter a terracota (SÁ, 2001). Esse tipo de produção dialoga com misturas e concepções que dilatam o próprio limite da cerâmica e envolve dois polos distintos: a produção de raiz ligada à tradição oral, associada à contemporaneidade, em que se misturam distintos materiais, portanto, um fazer cerâmico híbrido, expandido (MEDEIROS, 2011).

### **Costurando fios entre nós**

Em um mergulho poético na experiência dolorosa da morte de minha mãe, entrelacei elementos do mundo interno com os do mundo externo, costurando fios de cobre entre nós e laços de terracota (em várias tonalidades), ensejando a criação de uma rede em tamanho padrão, com franjas bordadas com fios de alumínio e miçangas, também de terracota. O processo poético de modelagem dessa rede evidenciou o diálogo entre a cerâmica e o metal (Figura 2). Esses materiais têm fisicalidade e aspectos distintos com qualificativos em suas essências.

FIGURA 2 – Detalhe da rede para compor a instalação *Repouso* (inédita). Rosilda Sá, 2014. - Foto: Rosilda Sá.



O uso desses materiais e, mais especificamente, a produção dessa obra permitiram um resgate da experiência relacional mãe-filha, principalmente dos momentos envolvidos na criação de uma infância e uma maternidade. Nessa conjunção, nós nos criamos e tecemos os nós de nossa existência. Muitos deles, representados nessa rede que marca tudo o que podemos construir e destruir para existir de novo.

Esse movimento contínuo começou no momento em que nos oferecemos para construir nossas possibilidades de existir e de amadurecer nossas diferentes posições subjetivas e nossos lugares em um mundo transitório e transicional, que agora se expressa de forma dolorosa com a partida, a perda de sua presença física. “Sozinhas”, mas profundamente marcadas por sua presença em nossas histórias, prosseguimos.

O enfrentamento da dor está vivo em cada nó e em toda a tessitura dessa rede que agora embala uma nova forma de existir. Ela representa a capacidade humana de enlaçar a criação do existir e, ao mesmo tempo, da obra de arte e expressa a possibilidade do ser humano, tão cara a Winnicott, de sobreviver à destruição ou o desaparecimento do outro que nos constitui. Tal desaparecimento, paradoxalmente, pode representar uma espécie de revitalização, porquanto nos permite reconstituir esse outro numa perspectiva diferente e nos possibilita uma nova forma de representar o objeto e de conviver com ele.

Foi isso que Winnicott nos ensinou, quando apresentou sua noção de uso de objeto, do qual precisamos nos aproximar para, em seguida, nos apropriarmos dele e usá-lo, compreendendo que tal uso não o destruirá, ao contrário, podemos ressignificá-lo de

diferentes formas e em diferentes momentos de nossa vida.

Essa rede será a peça central da instalação *Repouso* (obra inédita). Na síntese composicional, quando essa instalação for montada, terá a rede suspensa, apoiada em armadores fixados em duas paredes pintadas de branco; a iluminação será dirigida apenas para a rede, e no piso, uma camada espessa de areia clara. A obra joga com duas estruturas formais e conceituais – o nó e a rede. Topologicamente, os nós compõem a rede, fazem parte dela, dão sustentação e flexibilidade. Como uma imagem mental da complexidade, um elemento ambíguo, o nó pode ser usado como metáfora de tensão, de aliança, de problema, de abraço, etc.

Enquanto figura de *fixação* de um estado determinado, aliado tanto à noção de crise, morte, complicação, torção, assim como também da solução e da liberdade, na atitude de atar e desatar, tão presente na literatura e na religião como força que liga e desliga, o nó e seus correlatos [...] oferecem um leque infinito e labiríntico de possibilidades de apreensão (NINO, 2000, s/p, grifos da autora).

Por isso, o nó é um campo de possibilidades, mas ressaltamos sobretudo as possibilidades de movimentos e transformações. Isso significa dizer que são possibilidades de mudanças, como a própria vida em devir.

A obra joga também com alguns paradoxos. Inicialmente, na relação entre o título e a própria estrutura formal da rede – ou seja, entre o significado do termo “repouso”, que se refere à tranquilidade, à falta de movimento, de tensão, de agitação ou à ação do verbo “repousar” vinculado a descanso, inatividade, dormir ou jazer, remete também à composição da rede que se configura de leveza, pelos vazados dos desenhos com fios que deixam aparecer o contexto físico e de peso e desconforto, por causa da impossibilidade de acolher um corpo devido aos materiais utilizados – terracota e metal.

A obra dialoga com a rede de tecido resistente que acolhe o corpo em aconchego, conforto, descanso e recolhimento, um processo semiótico em que matéria, forma e função são inerentes a esse objeto. Mas, nesse caso, uma forma em que ninguém consegue deitar, ninguém pode se embalar. Não estamos falando do acolhimento e do conforto, mas de algo que se perdeu, e materializamos algo que é extremamente precioso para nós, mas a que não temos mais acesso, por isso é bonito, rico, porém tão desconfortável. A obra fala do perdido, do que só existe agora dentro de nós.

Por essa razão, não é necessária uma foto da mãe morta, porque queremos a lembrança dela em nós, já que esse embalo só existe agora dentro de nós. Um objeto suspenso sobre a terra, como se não fizesse mais parte do plano real. Por fim, é uma despedida e reflete um profundo abandono.

Cada artista traz sua bagagem intelectual e vivencial, que potencializará seus níveis de aprofundamento e complexidade nas proposições artísticas – sua capacidade de pensar sobre as coisas e de traduzi-las visualmente. Ainda que a artista (uma das autoras) tenha explicitado o seu pensamento visual reflexivo entrelaçado com conceitos winnicotianos, ao abordar, neste texto, a gênese da instalação *Repouso*, a obra guarda suas relações polissêmicas que dão margem a outras interpretações.

Sobre essa assertiva, convém ressaltar o que disse Cattani (2004, p. 139):

A arte não é discurso, é *ato*. A obra se elabora através de gestos, procedimentos, processos, que não passam pelo verbal e não dependem desse. Seu instrumento é plástico: suportes, materiais, cores, linhas, formas, volumes. O que resultará é um objeto, presente em sua fisicalidade, independente de todo e qualquer discurso, inclusive, do próprio artista. [...] É por seu caráter “não discursivo” que a arte pode acolher uma pluralidade de discursos. Todos poderão ser válidos, mas nenhum a “traduzirá” (grifo da autora).

Independentemente do viés abordado numa obra de arte pelo artista ou por especialistas ou não, abre espaço para experiências, questões e conhecimentos que não se esgotam. Por ser enigmática e livre, a arte é construída, coletiva e intersubjetivamente, a partir do encontro com seu público, que a cria paradoxalmente.

### Considerações finais

As reflexões aqui desenvolvidas revelaram que o desamparo e o sofrimento decorrentes da perda materna foram experienciados e simbolizados na tessitura do *ceramizar*, que resultou na criação artesanal de uma rede com nós de terracota costurados com fios de cobre. A produção artística dessa rede ressignificou a dor da perda e, mais que isso, simbolicamente seu embalo proporcionou um resgate da história relacional mãe-criança e o acalanto necessário ao enfrentamento dessa perda.

O processo criador para se construir essa obra de arte está intrinsecamente envolvido com a linguagem artística da cerâmica – como sistema simbólico – com o manejo subjetivo de lidar com a forma significante. A exploração das capacidades expressivas, processual e semântica da argila que refletem nas incontáveis possibilidades poéticas dos artistas possibilita, concomitantemente, que cada um experimente ressonâncias na criação de si (*self*).

Nas argumentações tecidas com base nos conceitos winnicottianos de “criatividade”, “brincar”, “espaço potencial” e “*self*”, ficou evidenciado que a atividade criativa no adulto é o equivalente à continuidade do brincar infantil. Do mesmo modo como a experiência ilusória e de onipotência possibilita o início da atividade criativa do bebê como um recurso essencial e constitutivo para a criação de si (*self*), ao longo da vida, as experiências criativas se complexibilizam e são igualmente fundamentais para o contínuo processo maturacional e as transformações daí decorrentes.

Manter o processo criativo na arte é um modo de o artista lidar com a tensão gerada pela difícil tarefa de aceitar a realidade interna e a externa (compartilhada). O enfrentamento dessa tensão pressupõe um “espaço potencial” em que essas realidades se enlaçam e origina a criação artística e a vida. Assim, o processo criativo artístico pode ser um modo de viver o verdadeiro *self* e, por conseguinte, de ampliar as possibilidades de existir e de se transformar permanentemente.

### Abstract

*This article brings a poetic dip in the painful experience with the death of the mother of one of the authors, felt as a primitive scene of helplessness, symbolized by hand-crafting a standard-sized clay hammock. This work of art – the centerpiece of the installation Repouso – was conceived with support for this loss of resonance in the creation of oneself, the re-signification of life and the experience of preparing for passing. The Winnicottian referential – especially the notions of creativity, play, potential space – is used as a focus that illuminates the relationship between pain of loss and artistic creation. This interlacing marks the relevance of this psychoanalytic theory for the understanding of artistic poetic production. Throughout the text, we try to discuss this experience of art and pain, revealing how the creative process unfolds, amplifies and engenders in the simultaneous production of self and artistic work.*

**Keywords:** *Artistic creation, Ceramics making, Winnicott, Potential Space, Self-creation.*



## Referências

- A PARTIDA. Direção: Yojiro Takita, Japão, 2008. Duração: 130 min, som, color., legendado. Tradução de: Okuribito.
- ABERASTURY, A. O adolescente e a liberdade. In: \_\_\_\_\_. KNOBEL, M. *Adolescência normal* - um enfoque psicanalítico. Tradução de Suzana M. G. Ballve. Porto Alegre: Artes Médicas, 1981a. p. 13-23.
- ABERASTURY, A. O adolescente e o mundo atual. In: \_\_\_\_\_. *Adolescência normal* - um enfoque psicanalítico. Tradução de Suzana M. G. Ballve. Porto Alegre: Artes Médicas, 1981b. p. 88-90.
- BEZERRA Jr., B. Winnicott e Merleau-Ponty: o *continuum* da experiência subjetiva. In: \_\_\_\_\_. ORTEGA, F. (Orgs.). *Winnicott e seus interlocutores*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2007. p. 35-65.
- CATTANI, I. B. Arte contemporânea: o lugar da pesquisa. In: FARIAS, A. (Org.). *Iclea Borsa Catanni*. Rio de Janeiro: FUNARTE, 2004. p. 139-151.
- DIAS, E. O. *A teoria do amadurecimento de D. W. Winnicott*. Rio de Janeiro: Imago, 2003.
- EMMANUELLI, M. Destinos da adolescência. In: CARDOSO M. R; MARTY F. *A clínica da adolescência*. Rio de Janeiro: Viveiros de Castro, 2008. p. 17-38.
- JAMES, P; VIDAL, J-J. *Ceramicando*. São Paulo: Calis, 1997.
- KHAN, M. M. R. Introdução. In: WINNICOTT, D. W. *Da pediatria à psicanálise: obras escolhidas* (1958). Tradução de Davy Bogomoletz. Rio de Janeiro: Imago, 2000. p. 11-54.
- LANGER, S. K. Vida e sua imagem. In: \_\_\_\_\_. *Sentimento e forma: uma teoria da arte desenvolvida a partir de filosofia em nova chave*. Tradução de Ana M. G. Coelho; J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2006. p. 245-268.
- LELOUP, J.-Y. *O absurdo e a graça*. Tradução de Lise Mary Alves de Lima. Campinas: Verus, 2003.
- MEDEIROS, R. M. S. G. de. *Redes vivas: nexos poéticos mediados pela cerâmica contemporânea*. 2011. Dissertação (Mestrado em Artes Visuais) - Escola de Belas-Artes, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2011.
- NEWMAN, A. *As ideias de Winnicott: um guia*. Tradução de Davy Bogomoletz. Rio de Janeiro: Imago, 2003.
- NINO, M. C. S. *O nó como figura e estrutura barrocas na arte contemporânea*. In: Crossing Boundaries: Europe arrives in the new World, Salvador, Mediterranean Studies Association, 2000. Sem paginação, mimeo.
- OSTROWER, F. *Criatividade e processos de criação*. 7. ed. Petrópolis: Vozes, 1989.
- SÁ, R. *Sistemas elementares de queima: uma alternativa para as aulas de cerâmica*. 2001. Monografia (Especialização em Artes), Departamento de Artes - Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2001.
- SAFRA, G. *A criatividade e suas origens: o ontológico, o sociopolítico e o si mesmo*. São Paulo: Sobornost, 2008. CD-Áudio-MP3.
- SAFRA, G. *Estudo do conceito de criatividade em Winnicott*. São Paulo: Sobornost, 2009. CD-Áudio-MP3.
- WINNICOTT, D. W. Vivendo de modo criativo (1970). In: \_\_\_\_\_. *Tudo começa em casa*. 3. ed. Tradução de Paulo Sandler. São Paulo: Martins Fontes, 1999. p. 23-39.
- WINNICOTT, D. W. *A família e o desenvolvimento do indivíduo*. 2. ed. Tradução de Marcelo Brandão Cipolla. São Paulo: Martins Fontes, 2011.
- WINNICOTT, D. W. *Natureza humana*. Tradução de Davi Litman Bogomeletz. Rio de Janeiro: Imago, 1990.
- WINNICOTT, D. W. *O brincar e a realidade*. Tradução de José Octávio de A. Abreu e Vanede Nobre. Rio de Janeiro: Imago, 1975.

**Recebido em:** 14/07/2017

**Aprovado em:** 28/10/2017

### **Sobre as autoras**

#### **Rosilda Maria Sá Gonçalves de Medeiros**

Artista visual.  
Doutora em Psicologia Clínica  
pela Universidade Católica  
de Pernambuco (UNICAP).  
Mestre em Artes Visuais  
pela Universidade Federal da Bahia (UFBA).  
Professora do Departamento de Artes Visuais  
da Universidade Federal da Paraíba (DAV/UFPB).  
Membro da Associação Nacional  
de Pesquisadores em Artes Plásticas (ANPAP).

#### **Maria Consuêlo Passos**

Psicóloga.  
Mestre em psicologia  
pela Pontifícia Universidade Católica  
do Rio de Janeiro.  
Doutora em psicologia social  
pela Pontifícia Universidade Católica  
de São Paulo.  
Realizou pesquisa Pós-doutoral  
na Université Paris V.  
Professora do Programa de Pós-Graduação  
em Psicologia Clínica da Universidade Católica  
de Pernambuco (UNICAP).  
Pesquisadora de psicanálise  
de família, processos  
de amadurecimento humano, adolescência,  
metapsicologia dos vínculos  
e estudiosa da obra de Freud, Winnicott  
e de críticos da sociedade, como Lipovetsky  
e Bauman, entre outros pesquisadores  
do contemporâneo.  
Autora de diversos artigos  
de psicologia e psicanálise,  
bem como de capítulos  
e organização de livros.

### **Endereço para correspondência**

#### **Rosilda Maria Sá Gonçalves de Medeiros**

E-mail: <rosildasa@gmail.com>

#### **Maria Consuêlo Passos**

E-mail: <mariaconsuelopassos@gmail.com>

# *Desafios da clínica da adoção: devolução de crianças*

*Challenges of the adoption clinic:  
return of children*

Sheila Speck  
Edilene Freire de Queiroz  
Patrick Martin-Mattera

## **Resumo**

Com este artigo, visamos refletir sobre alguns aspectos da subjetividade de pais adotivos envolvidos na experiência de devolução de crianças durante o estágio de convivência – etapa antecedente à decretação da sentença. Tais aspectos poderiam funcionar como fatores impeditivos ou difíceis de proporcionar a construção de novos laços filiativos. Para discutir a questão, tomamos por base o relato de um casal adotante que devolveu, após só 15 dias de convivência, uma criança de cinco anos de idade. Portanto, nosso trabalho engendra e interroga problemas concernentes à dificuldade de filiar de alguns adotantes e que impedem a inscrição da criança adotiva em nova história.

**Palavras-chave:** Devolução na adoção, Processo de filiação, Psicanálise.

## **Introdução**

Propomos tecer algumas articulações sobre a devolução de crianças durante o estágio de convivência, em virtude da existência de campos de tensões concernentes ao próprio processo de adoção e das questões subjetivas implicadas na vivência entre adotantes e adotados as quais podem levar os pais adotivos a desejar devolvê-las. Nesse contexto, a interface da psicanálise com o direito permite melhor entendimento e ampla reflexão sobre o tema.

O estágio de convivência funciona como um período necessário para adotantes e adotados tecerem laços que permitam a construção de nova parentalidade. Para o Poder Judiciário, tal estágio constitui um período de avaliação das “[...] condições necessárias ao exercício da guarda, do sustento e da educação” (MENDES, 2012, p. 201). Por conseguinte, a devolução de crianças e adolescentes

entregues para fins de adoção é legalmente possível. A própria existência do estágio de convivência previsto em lei outorga essa possibilidade. Isso, porém, não impede que os sujeitos envolvidos vivam e ou revivam intenso sofrimento diante da impossibilidade do sucesso da adoção.

Este artigo é parte da tese de doutorado (em construção) que trata do estudo sobre o fenômeno da devolução de crianças e adolescentes no decorrer do estágio de convivência. Na tese, nosso objetivo é analisar o fenômeno pelo viés psíquico. Ao estudar a devolução na adoção, buscamos subsídios que contribuíssem para a identificação dos fatores que comprometem o sucesso da nova filiação adotiva, “[...] considerando o caráter imprevisível dos efeitos do inconsciente” (QUEIROZ, 2004, p. 17).

Para a pesquisa, visitamos 12 instituições de acolhimento – indicadas pela Secretaria

da Criança e da Juventude do Governo do Estado de Pernambuco – e tomamos para análise os processos judiciais das crianças e adolescentes que passaram pela experiência de devolução. Assim, pretendemos contribuir no sentido de, no estágio de convivência, considerar tais fenômenos, o que evitaria o fracasso no processo de adoção.

### **Adoção: uma demanda feminina**

Em nosso estudo, constatamos que, quase sempre, as mulheres é que demandam a adoção; em geral, o parceiro acolhe o desejo da mulher. Quando a demanda vem dos homens, geralmente é de solteiros ou de homossexuais. Da mesma maneira, as mulheres é que, não “tolerando” as crianças, as devolvem.

De acordo com Queiroz (2016),<sup>1</sup> no Brasil, mais de 80% das mulheres que procuram a adoção o fazem após inúmeras tentativas de gravidez. Há casos de mulheres que buscam a adoção em virtude da inexistência de causa orgânica que justifique a infertilidade – a crença é de que, nesses casos, ao se adotar uma criança, se consegue engravidar pela via biológica.

Do ponto de vista de Queiroz (2016), para muitas mulheres, o desejo de ter um filho está intimamente ligado ao desejo de gravidez. Desse modo, é preciso considerar a tensão existente entre o desejo de procriar e o desejo de adotar, pois, mesmo ligados à maternidade, eles não são equivalentes.

Em face disso, colocar em discussão o desejo que impulsiona a busca pela adoção constitui, em princípio, uma questão ética, visto que nem sempre o desejo de criança funda o de adotar – premissa que exprime a importância do desejo como eixo norteador. Daí a importância de se entender o que subjaz à demanda da adoção e à pertinência da disposição de se abrir ao outro. Sem a ins-

crição da criança em uma ordem simbólica, ela corre o risco de ser devolvida. A impossibilidade de construir nova filiação psíquica remete-a ao abandono e ao rompimento de vínculos significativos, pois, ainda que sejam singulares, cada situação e cada experiência vivida implicam sempre separações e perdas.

No processo de adoção, a criança experimenta duas fases de ruptura, como sustenta Ozoux-Teffaine (1987): a primeira, pela família de nascimento; a segunda, pelo desacolhimento institucional, tanto que, em alguns casos, elas permanecem longo tempo em casas de acolhimento. Desse modo, o tempo passado na instituição pode representar mais do que uma simples passagem, ou seja, pode se configurar como mais um rompimento, com separações e descontinuidade de vínculos afetivos.

As crianças em adoção, sobretudo as maiores, apresentam em comum a marca do abandono. Embora as condições em torno da separação entre mãe e filho não impliquem necessariamente um abandono intencional, haverá sempre consequências psíquicas, pois a separação desse primeiro objeto de amor será vivida no plano fantasmático como abandono psíquico.

As marcas decorrentes da ruptura da família de origem carregam ainda o registro do abandono das primeiras inscrições psíquicas, ou seja, do primeiro desamparo vivido por ocasião do nascimento. Isso justifica o movimento psíquico regressivo, comum à criança adotiva, de expressar a necessidade de retorno ao ventre materno, como se buscasse novo nascimento, “uma nova solicitude amorosa” (SPECK, 2013a, p. 25).

Assim, no campo da adoção, como sustenta Ozoux-Teffaine (1987), deve-se igualmente considerar a “identificação-projeção”, que opera sobre a criança como imagem combinada: o retorno fantasmático da família de origem projetado nos pais adotivos a indicar condensação de duas imagens. Muitas vezes, a atitude manifestada pela criança em face disso é de difícil sustentação para a

1. Conferência realizada na Université Paris-Diderot (Paris 7) intitulada *Que veut une femme lorsqu'elle adopte un enfant? La clinique de l'adoption*.

família adotante, especialmente porque tais manifestações não são percebidas pelos pais adotivos como resposta à vivência anterior. Portanto, os pais serão sempre desafiados na incondicionalidade do seu amor por ela, garantindo-lhe não ser novamente abandonada e assegurar-lhe o sentimento de pertencimento à nova família.

Na relação com os adotantes, quase sempre, a vinculação se faz, a princípio, com o pai adotivo, porque a criança não tem o genitor como referência. Muitas vezes, as genitoras é que entregam os filhos ou delas eles são retirados, pois os genitores já estavam “[...] excluídos da família em algum outro momento da história” (MARTINEZ *apud* PEITER, 2011, p. 47).

Conforme assinala Peiter (2011, p. 47), no

[...] imaginário social não existe um mau pai, somente uma mãe má, o homem parece não ter participação na procriação.

Para a autora, a frequente queixa das adotantes, principalmente de crianças maiores, reside na predileção pela figura paterna e no incômodo delas perante as várias formas de agressividade a elas direcionadas.

No entender de Ozoux-Tefaine (1987), tais questões também se relacionam à “identificação-projeção”, uma vez que as referidas manifestações se vinculam ao lugar ocupado pela genitora no imaginário infantil, em razão do retorno fantasmático da mãe biológica projetado na mãe adotiva. Daí a ênfase na necessidade de a criança elaborar o luto da mãe biológica, o que se dá sob a forma de destacamento identificatório com a figura materna, como sustenta a autora.

Discutir os elementos que interferem na formação dos vínculos familiares e no âmbito restrito da adoção ajuda-nos a entender a importância da fase inicial desse processo, ou seja, o estágio de convivência, período em que afloram na criança os estados de sofrimento, o que dificulta o processo adotivo.

Por conseguinte,

[...] é necessário o enfrentamento dessas tensões iniciais de modo a sustentar as novas identificações, eventuais rejeições, ambiguidades e inseguranças (PASSOS, 2012, p. 133).

Assim, é possível evitar a ação dramática da devolução à instituição de acolhimento, pois a

[...] homologação da adoção garante uma família, mas não impede que os sofrimentos anteriores venham a emergir como uma sombra do passado que paira no cotidiano da família adotiva (SPECK, 2013b, p. 58).

### **Hugo: a “patologia de ordem íntima” e a insuficiência da lei paterna**

Diante da dificuldade dos adotantes para filiar e inscrever a criança em rede genealógica, ela não adquire um lugar estável – e claro, de filho(a). Isso implica uma série de desordens que, por sua vez, produzem efeitos significativos, haja vista que o estabelecimento dos lugares de pertencimento é indispensável para o sustento da filiação – encontrado na base de toda família. Os desdobramentos que envolvem a impossibilidade de filiar podem ser aqui destacados com base na história de Hugo. Essa história delinea importante caminho para se discutir a devolução durante o estágio de convivência, porque mostra questões relevantes das dificuldades ligadas à experiência com a adoção.

O discurso da adotante sobre o surgimento de uma “patologia de ordem íntima” decorrente da rejeição de uma criança de cinco anos e nove meses – aqui denominada Hugo, o qual estava com o casal adotante havia apenas 15 dias – provocou a nossa leitura e nos convocou a uma construção. Chamou-nos a atenção aquele discurso em razão do tempo de convívio e a configuração da história da adotante – abandono materno sofrido na infância, por isso fora criada apenas pelo pai. Supomos que a rejeição de Hugo talvez tenha

atualizado e transferido para a nova dinâmica familiar a antiga cena traumática vivida pela adotante da ordem do que foi impossível simbolizar, como veremos a seguir.

O motivo da devolução de Hugo, de acordo com os autos, foi a “[...] rejeição da criança em aceitar a requerente como sua mãe”.

Segundo o adotante, tal fato fez sua mulher reviver a experiência de rejeição na infância (abandono da genitora):

[...] rejeição da criança em aceitar a requerente como sua mãe fez surgir nela uma patologia de ordem íntima (Autos do processo).

O somatório dos fatos desencadeou um quadro depressivo, resultando na interrupção do estágio de convivência. A vulnerabilidade da adotante, afetada pela impossibilidade de desvincular seu passado da nova vivência, foi determinante para a devolução, pois isso não lhe permitiu perceber que a rejeição apresentada pela criança decorria da sua própria história de vida. A “ferida narcísica” do abandono sofrido na infância pela adotante, acreditamos, marcou-a por uma produção fantasmática, impossibilitando a construção da nova filiação psíquica. O abandono pareceu tocar na “falha” da função materna, modelando o seu sentimento de não valor, ou seja, sua insuficiência narcísica, conforme assinala Bentata (2001). Eis a razão pela qual a busca pela adoção deve integrar o projeto narcísico do casal, não apenas tamponar uma ferida narcísica (QUEIROZ, 2012, p. 103).

Com relação ao adotante, a criança o aceitara. De acordo com seu relato, eles

[...] conviveram momentos de plena felicidade, razão pela qual a separação passada tinha causado uma dor indescritível [...] e muito sofrimento.

Apesar de todo o afeto descrito, parece que não lhe foi possível sustentar a criança e a sua mulher na construção da nova filiação. A falta de operatividade da figura paterna,

ou seja, a entrada efetiva da função paterna por parte do adotante constitui um dos desafios na clínica da adoção.

A dimensão paterna da parentalidade de adoção, como afirma Renan Kaës (2010, p. 174), pode ser qualificada

“[...] pela função de separação que ele opera entre a mãe biológica, a mãe adotiva e o filho adotado [...]”.

No caso em questão, ainda que houvesse algo da subjetividade da adotante a dificultar a construção de laço filiativo, a falta de mediação de um terceiro – o adotante – também contribuiu para o insucesso.

Com base no caso estudado, podemos afirmar que a adoção tende ao fracasso quando:

- Há busca de reparação sem o trabalho de perlaboração da ferida narcísica, no sentido de separar o desejo de filho do desejo de procriar. Muitas vezes, a vulnerabilidade de alguns casais afetados narcisicamente pela impossibilidade de gerar pode constituir obstáculo à nova filiação, caso não tenha sido trabalhado o luto decorrente da infertilidade, como destaca Queiroz (2012). De acordo com essa autora, os adotantes que não conseguem elaborar a dificuldade de filiar biologicamente findam por colocar a adoção sob as condições de subfiliação, de modo que a criança venha apenas como forma de amenizar a ferida narcísica.

- O desejo de adotar vem como suplência para reparar questões narcísicas arcaicas presentes na história dos adotantes, dificultando, assim, a disponibilidade psíquica para acolher a criança.

- Não há operatividade da função paterna.
- A sombra do passado das crianças recai sobre os novos pais.

### **Considerações finais**

A hipótese que levantamos em nossa análise para a devolução de Hugo pode ser interpretada como uma combinação de fatores entre os quais ressaltamos:

- a rememoração de representações dolorosas da história da própria adotante;
- as razões da demanda da adoção;
- a disponibilidade psíquica para acolher a criança e a falta de operatividade da função paterna.

Sob tal ótica, levar em consideração os desafios que envolvem as particularidades presentes na filiação por adoção e questionar o desejo que habita e fundamenta tal demanda contribui para o sucesso dessa forma de filiação.

Se o desejo que sustenta a filiação adotiva se endereça a outro lugar – não o de filho –, poderá dificultar a construção dos novos laços psíquicos, comprometendo seu sucesso.

Diante da impossibilidade de construir laços, a criança não adquire um lugar estável e é claro que a distingue como filho. Isso implica uma série de desordens as quais, por sua vez, produzem efeitos significativos, haja vista o estabelecimento dos lugares de pertencimento ser indispensável para o sustento da filiação – encontrado na base de toda família.

Para concluir, citamos um trecho da canção *Oração ao tempo*, de Caetano Veloso (1979), que evoca a importância do tempo como possibilidade de nova construção vincular. Segundo a canção, o tempo é o

Compositor de destinos  
Tambor de todos os ritmos  
Tempo, tempo, tempo, tempo  
[...]  
Ainda assim acredito  
Ser possível reunirmo-nos  
Tempo, tempo, tempo, tempo  
Num outro nível de vínculo.

Caetano foi magistral ao significar o tempo como o compositor de destinos capaz de suplantá-lo.

A adoção, claro exemplo de que é possível mudar o destino, se faz ao longo do tempo, permitindo que pais e filhos aprendam a se compreenderem e a formar uma família.

### Abstract

*With this article, we aim to reflect on some aspects of the subjectivity of adoptive parents involved in the experience of returning children during the stage of coexistence - a stage that precedes the legal decision of a judge - Such aspects could act as impeding factors or that may hinder the construction of new parenting ties. In order to discuss this issue, we will take as a basis the report of an adoptive couple who returned a five-year-old child, who had been with them for only 15 days. In this way, this work engenders and questions problems concerning the difficulty of assuming the parenting role that potential adopters may face and which prevents the engagement of the adoptive child in a new history.*

**Keywords:** Return in adoption, Filiation process, Psychoanalysis.

### Referências

BENTATA, H. Enfants et parents adoptifs: une rencontre impossible? *La Clinique Lacanienne - L'adoption*, Revue Internationale, Paris: Erès. n. 7, p. 101-110, 2001.

KAËS, R. Filiação e afiliação - alguns aspectos da reelaboração do romance familiar nas famílias adotivas, nos grupos e nas instituições. In: TRINDADE-SALAVERT, I. (Org.). *Os novos desafios da adoção - interações psíquicas, familiares e sociais*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2010. p. 164-182.

MENDES, E. B. A adoção de crianças e adolescentes. Um passo para a felicidade permitida. In: QUEIROZ, E. F.; PASSOS, C. M. (Orgs.). *A clínica da adoção*. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2012. p. 185-205.

OZOUX-TEFFAINE, O. *Adoption tardive: d'une naissance à l'autre*. Paris: Stock, 1987.

PASSOS, M. C. Reconhecimento, filiação e parentalidade. In: QUEIROZ, E. F.; PASSOS, C. M. (Orgs.). *A clínica da adoção*. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2012. p. 125-139.

PEITER, C. *Adoção: vínculos e rupturas - do abrigo à família adotiva*. 1. ed. São Paulo: Zagadoni, 2011.

QUEIROZ, E. F. (2012). O “romance familiar” na adoção. In: QUEIROZ, E. F.; PASSOS, C. M. (Orgs.). *A clínica da adoção*. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2012. p. 103-116.

QUEIROZ, E. F. *A clínica da perversão*. 1. ed. Recife: Escuta, 2004.

SPECK, S. *De um nascimento a outro: o processo de filiação de crianças maiores*. 2013. 115 f. Dissertação (Mestrado em psicologia clínica), Universidade Católica de Pernambuco - UNICAP, Recife, 2013a.

SPECK, S. O processo de filiação na adoção de crianças maiores. In: *A criança e o adolescente no século XXI - As condições do advento do sujeito na atualidade*. Salvador: Revista Topos/Espaço Moebius - Psicanálise. ano XIII, n. 13, p. 55-67, 2013b.

VELOSO, C. *Oração ao tempo*. Disponível em: <www.lettras.mus.br/caetano-veloso/44760>. Acesso em: 28 08 2017.

**Recebido em:** 10/09/2017

**Aprovado em:** 20/11/2017

#### **Sobre os autores**

##### **Sheila Speck**

Psicóloga.

Psicanalista.

Especialista em Teoria Psicanalítica pela Universidade de Brasília (UnB).  
Mestre em Psicologia Clínica pela Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP).  
Doutoranda do Programa de Psicologia Clínica da UNICAP em cotutela com a Université Rennes 2 ( Rennes - France) e Université Catholique de L'Ouest (UCO) (France - Angers).  
Membro do grupo de pesquisa do Serviço de Orientação à Filiação Adotiva - SOFIA (UNICAP).

##### **Edilene Freire de Queiroz**

Psicóloga.

Psicanalista.

Mestre em Antropologia pela Universidade Federal de Pernambuco (UFPE).  
Doutora em Psicologia Clínica pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP).  
Pós-doutorado pela Universidade de Aix Marseille I.  
Professora titular da Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP).  
Membro do colegiado

do Programa de Pós-Graduação em Psicologia Clínica.

Integrante da coordenação

da Cátedra Francisco Brennand.

Professora associada da *Université Catholique de L'Ouest (UCO) (Angers - France)*.

Membro pesquisador da Associação Universitária de Pesquisa em Psicopatologia Fundamental.

Membro do GT- Psicopatologia e Psicanálise

da Associação Nacional de Pesquisa

e Pós-Graduação em Psicologia.

##### **Patrick Martin-Mattera**

Psicólogo.

Psicanalista.

Membro associado de l'École Freudienne.

Professor de Psychopathologie na Université Catholique de l'Ouest (UCO) Faculté de Sciences Humaines et Sociales, Laboratoire multi-site E.A. 4050: “Recherches en psychopathologie: nouveaux symptômes et lien social”, composante Recherches Clinique psychanalytique, processus psychiques et esthétique.

#### **Endereço para correspondência**

##### **Sheila Speck**

E-mail: <sheilaspeck2007@gmail.com>

##### **Edilene Freire de Queiroz**

E-mail: <edilenefreiredequeiroz@gmail.com>

##### **Patrick Martin-Mattera**

E-mail:<martinmattera@wanadoo.fr>



# Normas de Publicação<sup>1</sup>

1. Serão publicados apenas trabalhos inéditos de psicanálise e textos de colaboradores convidados pela Comissão Editorial. Entende-se como inéditos os que não foram publicados, nem no todo nem em parte, em periódicos, capítulos de livros nem em anais de eventos.
2. Os trabalhos serão publicados em língua portuguesa ou em língua estrangeira. Ficará a cargo do autor a tradução para o português do resumo dos trabalhos enviados em outro idioma.
3. Poderão também ser publicados:
  - 3.1 Reflexões sobre a psicanálise, articulando-a com outras áreas do conhecimento;
  - 3.2 Casos clínicos;
  - 3.3 Entrevistas;
  - 3.4 Resenhas;
  - 3.5 Ensaios.
4. A estrutura dos trabalhos deverá estar de acordo com as normas abaixo:
  - 4.1 Todo trabalho deverá ser obrigatoriamente acompanhado de:
    - 4.1.1 Folha de rosto com o título do trabalho, nome dos autores e titulação. No corpo do trabalho não deverá constar o nome dos autores, com o objetivo de manter o anonimato na avaliação feita pelo corpo editorial.
    - 4.1.2 Título em português e em inglês no corpo do trabalho.
    - 4.1.3 Resumo expressando o conteúdo, salientando os elementos novos e indicando sua importância. Deverá ser colocado antes do texto e não deve exceder a duzentas e cinquenta palavras.
    - 4.1.4 Palavras-chave, de três a cinco, que identifiquem o conteúdo, para a completa descrição do assunto, após o Resumo.
    - 4.1.5 *Keywords*, de três a cinco, após o *Abstract*.
    - 4.1.6 Referências. Citadas como no exemplo a seguir:
      - 4.1.6.1 Registrar as referências em ordem alfabética conforme os exemplos, observando os detalhes de dois pontos, abreviaturas e vírgulas, bem como qualquer outro assinalado abaixo:

---

1. Normas atualizadas para as próximas edições.

a) De livro

AUTOR. *Título em itálico*: subtítulo. Edição. Local (cidade) de publicação: Editora, ano de publicação. Exemplos: CERVO, A. L. *Metodologia Científica*: para uso dos estudantes universitários. 2. ed. São Paulo: McGraw-Hill do Brasil, 1978. PIMENTEL, D. *O sonho do jaleco branco*: saúde mental dos profissionais de saúde. Aracaju: Universidade Federal de Sergipe, 2005.

b) de capítulo de livro

AUTOR DO CAPÍTULO. Título do capítulo. In: Autor do livro. *Título em itálico*: subtítulo. Edição. Local (cidade) de publicação: Editora, ano de publicação. Número do volume (se houver). Intervalo das páginas.

Exemplos:

FREUD, S. Sobre a psicoterapia [1905]. In: FREUD, S. *Edição Standard Brasileira das obras psicológicas completas*. Trad. de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1989, v. VII, p. 239-251.

LAMBOTE, M. C. O tempo anunciador. In: LAMBOTE, M. C. *Estética da melancolia*. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 2000, p. 103-109.

PIMENTEL, D. Interfaces entre a Psicanálise e Psiquiatria. In: PIMENTEL, D.; ARAUJO, M.G. (Orgs.). *Interfaces entre a Psicanálise e Psiquiatria*. Aracaju: Círculo Brasileiro de Psicanálise, 2008, p. 9-13.

c) de artigo de revista

AUTOR. Título do artigo. *Título do periódico em itálico*, local de publicação (cidade), número do volume, número do fascículo, páginas inicial e final, mês e ano. Exemplos:

PIMENTEL, D; VIEIRA, M.J. Perfil e saúde mental dos psicanalistas. *Psychê*, São Paulo, n. 15, p. 155-165, jun. 2005.

BERNARDES, W. S. Condenação, desmentido, divisão. *Reverso*, Belo Horizonte, v. 26, n. 51, p. 115-122, set. 2004.

d) Outros modelos de referência, consulte os editores ou o *site* do Círculo Brasileiro de Psicanálise.

5. Tabelas e gráficos deverão ser enviados em separado, numerados, com as respectivas legendas e indicação da localização no texto entre dois traços horizontais.
6. As citações deverão estar acompanhadas de suas fontes, com as respectivas páginas.
  - 6.1 Direta: Quando é extraído um trecho literal, copiado fielmente do original. Neste caso é obrigatório colocar sobrenome e ano da obra, além da página.

As citações diretas podem ser de dois tipos, conforme o número de linhas.

6.1.1 Até três linhas

Aparece incorporada ao texto, entre aspas.

Ex. a) Como diz Pontalis (1998, p. 274): “Nossas memórias para serem vivas, nossa psique, para ser animada, devem se encarnar”.

Ex. b) “O objetivo da análise é preparar o paciente para a autoanálise” (GREEN, 1988, p. 302).

#### 6.1.2 Mais de 3 linhas

Devem ser destacadas com recuo de 4 cm da margem esquerda, com letra menor (tamanho 10) e espaçamento simples. Não há necessidade de colocar entre aspas.

Ex.: Conforme Freud (1919):

Recusamo-nos decididamente a transformar em propriedade nossa o paciente que se entrega a nossas mãos em busca de auxílio, a conformar o seu destino, impor-lhe nossos ideais e, com a soberba de um Criador, modelá-lo à nossa imagem, nisso encontrando prazer (FREUD, 1999, p. 424).

#### 6.2 Indireta: texto baseado na obra do autor consultado.

Ex. a) Diversos autores citam a importância do estudo das perversões para entender as psicopatias da vida cotidiana (CLAUVREUL, 1990; DOR, 1991; ANDRÉ, 2003; CORRÊA, 2006).

Ex. b) A concepção médica de oposição entre o normal e o perverso se desfaz, segundo Corrêa (2006), à medida que o inconsciente vai sendo revelado.

Ex. c) Para a psicanálise, o Sujeito não seria natural como queria Sade, seria um Sujeito irremediavelmente dividido, como demonstrou Freud, ao que Lacan acrescenta que isso aconteceria pela relação dele, Sujeito, com a linguagem (LACAN *apud* LEITE, 2000).

7. Usar o mínimo de notas de rodapé, porque as referências do texto devem vir no corpo do texto.
8. Cabe ao Conselho Consultivo de cada sociedade participante do CBP o exame e aprovação dos trabalhos, em primeira instância, de seus respectivos sócios, e o encaminhamento à Comissão Editorial, já dentro das normas de publicação da revista, que decidirá sobre a sua publicação de acordo com a programação da revista.
9. A Comissão Editorial reserva-se o direito de recusar os trabalhos que não se enquadrem nas normas citadas ou não tenham qualidade editorial.
10. Os originais deverão ser enviados em duas vias, devidamente numeradas e rubricadas, com espaço simples, fonte Times New Roman tamanho 12, não excedendo 8 laudas. O título do trabalho deve conter no máximo dez palavras e o tamanho da fonte 14, em negrito.

10.1 Os originais deverão ser encaminhados também em mídia eletrônica no Word 1997-2003.

10.2 Os autores deverão enviar os originais para a sede do Círculo Brasileiro de Psicanálise, com carta dirigida aos editores, autorizando a publicação e ratificando ser um trabalho inédito.

A carta deve conter o título do trabalho, nome do(s) autor(es) com sua titulação acadêmica e institucional, e o endereço físico e eletrônico do autor principal.

10.3 Os trabalhos deverão ser enviados para:

**Revista Estudos de Psicanálise**

Rua Maranhão, 734/3º andar – Santa Efigênia

30150-330 – Belo Horizonte/MG

Tel.: (31)3223-6115 – Fax: (31)3287-1170

E-mail: <cpmg@cpmg.org.br> – Site: <www.cpmg.org.br>

## *Roteiro de avaliação dos artigos*

1. Título claro e preciso sobre o conteúdo do artigo.
2. Resumo claro e preciso sobre o conteúdo do artigo, contendo no máximo 250 palavras.
3. Palavras-chave adequadas ao conteúdo, em número máximo de cinco.
4. *Abstract e Keywords* conforme instruções.
5. Normas para citações e referências conforme instruções.
6. Relevância do tema.
7. Clareza de pensamento.
8. Consistência e coerência na fundamentação teórico-metodológica do trabalho.
9. Linguagem, considerando objetividade, estilo e correção.
10. Aspectos éticos de acordo com a Resolução CNS 196/96 sobre privacidade e anonimato das pessoas envolvidas, e declaração de conflitos de interesses.
11. O artigo deverá conter conclusão ou considerações finais.





