

# Boletim Formação em Psicanálise



DEPARTAMENTO  
Formação em  
PSICANÁLISE

**INSTITUTO SEDES SAPIENTIAE**  
**Departamento Formação em Psicanálise**

**Comissão de Coordenação Geral**

Maria Cristina Perdomo (coordenação), Ana Lúcia Gondim Bastos (primeira secretária), Eduardo Lara (segundo secretário), Maria Cristina Mega (primeira tesoureira), Berenice Neri Blanes (segunda tesoureira).

**Revista Boletim Formação em Psicanálise**

**Editor**

José Carlos Garcia.

**Comissão de Publicação**

Gisele Assuar (coordenadora), Luana Viscardi Nunes (suplente).

**Comissão Editorial**

Ana Karina Fachini Araujo, Gisele Assuar, Joaquim Pereira da Silva Junior, José Carlos Garcia, Lelis Marino, Luana Viscardi Nunes, Margarida Azevedo Dupas, Maria Julia Arantes, Paula Braga.

**Conselho Editorial**

Cassandra Pereira França (Universidade Federal de Minas Gerais), Cláudia Paula Leicand (Instituto Sedes Sapientiae), Durval Mazzei Nogueira Filho (Instituto Sedes Sapientiae, GREA/Instituto de Psiquiatria da USP), Ede de Oliveira (Instituto Sedes Sapientiae, Espaço Brasileiro de Estudos Psicanalíticos), Eliane Michelini Marraccini (Instituto Sedes Sapientiae), Flávio Carvalho Ferraz (Instituto Sedes Sapientiae), Francisca Isabel Teixeira (Instituto Sedes Sapientiae, Sociedade Brasileira de Psicanálise de São Paulo), Fuad Kyrillos Neto (Universidade Federal de São João Del Rei), José Carlos Garcia (Instituto Sedes Sapientiae), José F. Miguel H. Bairrão (Universidade de São Paulo/Ribeirão Preto), Lineu Matos Silveira (Instituto Sedes Sapientiae), Lucianne Sant'Anna de Menezes (Instituto Sedes Sapientiae, Universidade Federal de Uberlândia), Maria Beatriz Romano de Godoy (Instituto Sedes Sapientiae, Sociedade Brasileira de Psicanálise de São Paulo), Maria Lúcia Castilho Romera (Universidade Federal de Uberlândia), Marina Ferreira da Rosa Ribeiro (Instituto Sedes Sapientiae e Universidade de São Paulo), Marly T. M. Goulart (Instituto Sedes Sapientiae), Marta Cerruti (Instituto Sedes Sapientiae), Nora de Miguelez (Instituto Sedes Sapientiae), Paulo Rona (Instituto Sedes Sapientiae), Sonia Maria Parente (Instituto Sedes Sapientiae, Universidade Ibirapuera), Suzana Alves Viana (Instituto Sedes Sapientiae), Tiago H. Rodrigues Rocha (Universidade Federal do Triângulo Mineiro)

**Revisão de texto**

Maria Luiza Cardinalle

**Projeto Gráfico**

Frederico Floeter ([fredericofloeter.org](http://fredericofloeter.org)) com Mateus Tenuta

**Diagramação**

Frederico Floeter



**Instituto Sedes Sapientiae**  
Rua Ministro Godoy, 1484  
05015-900, São Paulo, SP  
(11) 3866-2730  
[www.sedes.org.br](http://www.sedes.org.br) / [sedes@sedes.org.br](mailto:sedes@sedes.org.br)

# **Boletim Formação em Psicanálise**

Publicação do Departamento  
Formação em Psicanálise  
do Instituto Sedes Sapientiae

Dados Internacionais de Catalogação-na-fonte (CIP)  
Instituto Brasileiro de Informação em Ciências e Tecnologia

---

Boletim Formação em Psicanálise / Instituto Sedes Sapientiae,  
Departamento Formação em Psicanálise – Vol. 1, no. 1  
(maio/jun. 1992) - São Paulo: O Departamento, 1992 –

Ano XXVII, v.27, (jan./dez. 2019)

Anual  
Periodicidade Bianual de 1992 a 1994; anual a partir desta data.  
ISSN 1517-4506

1 Psicanálise – Periódicos. 1. Instituto Sedes Sapientiae. Departa-  
mento Formação em Psicanálise.

CDU 159.964.2 (05)

---

Indexação: Index Psi Periódicos ([www.bvs-psi.org.br](http://www.bvs-psi.org.br))  
ISSN 1517-4506

# Departamento Formação em Psicanálise

O DEPARTAMENTO FORMAÇÃO EM PSICANÁLISE tem por finalidade desenvolver atividades de caráter formativo, científico, cultural e de pesquisa em psicanálise, de acordo com a Carta de Princípios do Instituto Sedes Sapientiae. Ele tem como fundamento prover a formação continuada de seus membros, constituindo-se como um espaço de pertinência para alunos, ex-alunos e professores, propiciando interlocução com o Instituto Sedes e com a comunidade psicanalítica em geral.

Oferece dois cursos regulares, abertos a psicólogos, médicos e profissionais com formação universitária: Formação em Psicanálise e Fundamentos da Psicanálise e sua Prática Clínica.

Além desses cursos, o Departamento promove cursos breves, pesquisas, grupos de estudo, eventos científico-culturais, além de publicar a revista *Boletim Formação em Psicanálise* e o jornal *Acto Falho*. Participa também da Clínica Psicológica Social do Instituto Sedes Sapientiae.

Sua organização é realizada através do trabalho de comissões, eleitas a cada dois anos entre seus membros. As comissões que compõem o Conselho Deliberativo do Departamento são: Coordenação, Curso, Clínica, Eventos, Divulgação, Publicação, Projetos e Pesquisa, e Alunos. Essas comissões têm funções específicas e o objetivo de refletir, discutir entre seus pares e implementar projetos que possam garantir que as propostas do Departamento sejam colocadas em execução.

# Curso Formação em Psicanálise

## Corpo Docente

Ana Karina Fachini Araújo, Ana Carolina Campos Gebrim, Cecília Noemi Morelli de Camargo, Eliane Michelini Marraccini, Gina Tamburrino, Ligia Valdés Gomez, Livia Santiago Moreira, Maria Beatriz Romano de Godoy, Maria Cristina Perdomo, Maria Helena Saleme, Maria Luiza Scrosoppi Persicano, Maria Teresa Scandell Rocco, Mariangela Bento, Marta Cerruti, Nora Susmansky de Miguelez, Oscar Miguelez, Paulo Marcos Rona, Rogéria Brandani, Suzana Alves Viana, Talita Cristina Somensi Dias, Wilson Albuquerque Cavalcante Franco.

## Objetivos

Curso de especialização, que tem como objetivo a formação de psicanalistas. Busca transmitir a Psicanálise em sua especificidade, com base nos três elementos essenciais da formação: análise pessoal, supervisão e estudo crítico da teoria psicanalítica a partir dos aportes das escolas francesa e inglesa. Visa desenvolver a escuta transferencial, considerando o sujeito em sua singularidade. Trabalha a clínica psicanalítica, desde a descrição clássica feita por Freud até as formas de sofrimento observadas na contemporaneidade.

## Destinado a

Psicólogos, médicos e profissionais com formação universitária, com experiência pessoal em análise individual e com percurso na teoria psicanalítica.

## Conteúdo programático

1. *Seminários teóricos*: Formações do inconsciente, O inconsciente, Pulsões, Narcisismo, As identificações, Neurose obsessiva e histeria, O Complexo de Édipo em Freud, Angústia, Superego e Édipo Kleinianos, Teoria das Posições e Inveja em M. Klein, Perversão e Psicose em Freud e em M. Klein;
2. *Seminários clínicos*;
3. *Supervisão individual* (no 4º ano);
4. *Escrito psicanalítico* ou *Monografia de conclusão de curso*: a ser realizado após a conclusão do 4º ano;
5. *Estágio opcional* na Clínica Psicológica do Instituto Sedes Sapientiae, sujeito à seleção e contando com supervisão específica;
6. *Formação continuada*: atividades extracurriculares e no Departamento;
7. *Acompanhamento clínico (AC)*: opcional para os alunos do 1º ano, no qual se trabalha em pequenos grupos a articulação da escuta clínica com os artigos sobre o método psicanalítico;

8. *Acompanhamento clínico Kleiniano* (AK): opcional para os alunos que estão no 2º ano, em que se proporciona um espaço de acolhimento para o exercício do livre pensar, bem como de possíveis angústias despertadas frente à teoria kleiniana. Os textos são estudados, de modo a articular teoria e clínica, levando sempre em conta as experiências emocionais suscitadas durante o percurso do segundo ano do curso.
9. *Realização de análise pessoal*: obrigatória durante o curso.

**Duração**

O curso regular tem duração de quatro anos.

**Carga horária do curso**

731 horas.

**Horário/concentração**

Quartas-feiras, com média de seis horas/aula semanais e mais uma hora e meia de atividades.

**Seleção**

Duas entrevistas individuais. Apresentação de curriculum vitae (contendo foto) em duas cópias e um breve texto, no qual justifique sua busca por esta formação (um para cada entrevistador).

# Fundamentos da Psicanálise e sua Prática Clínica

## Corpo docente

Antonio Geraldo de Abreu Filho, Berenice Neri Blanes, Celina Giacomelli, Maria Salete Abrão Nunes da Silva, Maria Tereza Viscarri Montserrat, Patrícia Leirner Argelazi.

## Objetivos

O curso propõe trabalhar os conceitos que fundamentam a Psicanálise e que servem de alicerce à sua prática. Pretende, com isso, fornecer informação que preencha lacunas a quem já algo conheça e fundamentos a quem desconhece, estimulando o interesse na continuidade do estudo, permitindo que uma eventual formação sistemática no futuro se faça sobre uma base mais sólida.

## Destinado a

Àqueles que se interessam pela Psicanálise e que pretendam uma iniciação ao seu estudo: médicos, psicólogos e profissionais com formação universitária em geral.

## Conteúdo programático

1. *Especificidade da Psicanálise:* Psiquismo e corpo, Terapias medicamentosas, Psicoterapias e Psicanálise;
2. *A Divisão do Sujeito:* Dois conceitos fundamentais: Inconsciente e Pulsão, Aparelho psíquico: consciente, pré-consciente e inconsciente, o ponto de vista tópico, O Recalque: Desejo, conflito e defesa. Pontos de vista dinâmico e econômico, Discussão clínica;

3. *Formações do Inconsciente:* Atos falhos, sonhos e sintomas, Discussão clínica;
4. *Ponto de vista estrutural:* Complexo de Édipo / Identificações, Segunda Teoria Tópica;
5. *Neurose, Psicose e Perversão:* Neurose, Psicose, Perversão, Uma introdução à psicopatologia psicanalítica, Discussão de casos: um estudo comparativo;
6. *Questões da Clínica:* A situação analítica, Transferência e contratransferência, Resistência, A interpretação;
7. *O Analista:* Diferenças entre formação e informação.
8. *O tripé da formação analítica:* Análise do analista, supervisão e estudo da teoria.

## Duração

Um ano.  
Carga horária do curso: 68 horas.

## Observação

O segundo ano é opcional e será oferecido para aqueles que cursaram o primeiro ano, que tenham interesse na continuidade de seus estudos. Médicos e psicólogos que optem por dar continuidade ao curso poderão se candidatar à seleção de estágio na Clínica Psicológica do Instituto Sedes Sapientiae.

**Mais informações:**

Secretaria do Instituto Sedes Sapientiae  
Rua Ministro Godói, 1484  
CEP: 05015-900 - Perdizes, São Paulo/SP  
(11) 3866 w2730  
[www.sedes.org.br](http://www.sedes.org.br) / [sedes@sedes.org.br](mailto:sedes@sedes.org.br)



# Editorial

O lançamento desta edição da revista *Boletim Formação em Psicanálise* coincide com a ascensão de discursos autoritários e ideias obscurantistas em todo o mundo. No Brasil, chegam aos nossos consultórios os padecimentos advindos tanto de uma impressão generalizada de falta de futuro quanto o sofrimento causado pelo esforço de forjar simulacros de felicidade, que encubram o desamparo. Dos vários assuntos fundamentais para a formação de psicanalistas nesse cenário, essa edição aborda a premência de uma atitude de rechaço a dogmas e engessamentos. Em tempos de ataque ao pacto civilizatório, Friedrich Nietzsche é um autor que pode ajudar a resistir ao ar ruim e, apesar dele, contribuir para a afirmação da vida, incentivando não a “cura” e sim a “grande saúde”.

Justamente por isso, alguns artigos que o leitor encontrará neste número invocam a filosofia de Nietzsche, cujo cerne é a *transvaloração* como defesa contra o condicionamento da subjetividade. Os textos que fazem menção explícita ao “filosofar com um martelo” foram escritos a partir de interlocuções com o Núcleo de Fomento à Filosofia (NuFoFiLô), do Departamento de Formação em Psicanálise, e apresentados no evento “Nietzsche sob o interesse da Psicanálise: Trieb, inconsciente e ‘cura’”, organizado pelo NuFoFiLô em Abril de 2018. Contemporâneo de Freud, Nietzsche é o filósofo que caracteriza o “eu” como mero hábito gramatical: é cômodo eleger um agente fictício para nossas ações, e escrever frases com um sujeito para cada verbo. Mas quem pensa quando dizemos “eu penso”, ou melhor, quando dizemos que “eu” pensa? Assim, Nietzsche dá uma mão forte às discussões sobre a subjetividade ao escrever em *Para Além do Bem e do Mal* que “um pensamento vem quando ‘ele’ quer, e não quando ‘eu’ quero.”

À transformação, transferência, transmissão e transvaloração, os artigos desta edição adicionam mais uma palavra importante com o prefixo *trans*, partícula do movimento: a transgressão. Resistir com a prática libertária da Psicanálise é transgredir a norma do autoritarismo, a formação engessada e reducionista, da conformação dos comportamentos, da destruição da cultura, do cerceamento da educação. Formar psicanalistas é rejeitar a normopatia da teoria, valorizar a diferença que caracteriza o humano, é reconhecer o desamparo propulsor dos questionamentos, é incentivar o saudável pensamento da multiplicidade e da incerteza. Esta é a alegre mensagem, para concluirmos esta apresentação em chave Nietzscheana, que esta edição traz a seus leitores. O corpo editorial da revista *Boletim Formação em Psicanálise* agradece aos autores e colaboradores a possibilidade de espalhá-la.

**Comissão Editorial**

# Sumário

## ARTIGOS

17

### **Por uma Gaia Psicanálise**

For a Transgressive Psychoanalysis

Vera Warchavchik

31

### **Superego em Freud e Lacan**

Superego in Freud and Lacan

Luana Viscardi Nunes

45

### **A poesia invocante de São João da Cruz**

The Invoking Poetry of Saint John of The Cross

Helena Haenni Zimerman

73

### **Notas sobre a transmissão da psicanálise: rastros e restos nos interessam**

Notes on transmission of psychoanalysis:  
trails and remains that interest us

Marta Cerruti

83

### **Ensinar e Formar – desafios para um curso de formação psicanalítica. Reflexões acerca da experiência de ensinar Melanie Klein**

Teaching and training- challenges for a psychoanalytic  
training program. Reflections on Melanie Klein's  
teaching experience.

Suzana Alves Viana

## LEITURAS

93

**A propósito da frase de Nietzsche:  
'Um pensamento vem quando 'ele' quer...'**

Scarlett Marton

103

**Nietzsche, Cura & Psicanálise**

NufôFilô (Núcleo de Fomento à Filosofia)

109

**Interpretação boa é o paciente que dá!**

Estanislau Alves da Silva Filho

## TRADUÇÃO

119

**'Contra-sonhar'**

Meg Harris Williams

Tradução: Estanislau Alves da Silva Filho

## ENTREVISTA

135

**"O inconsciente é politicamente incorreto"**

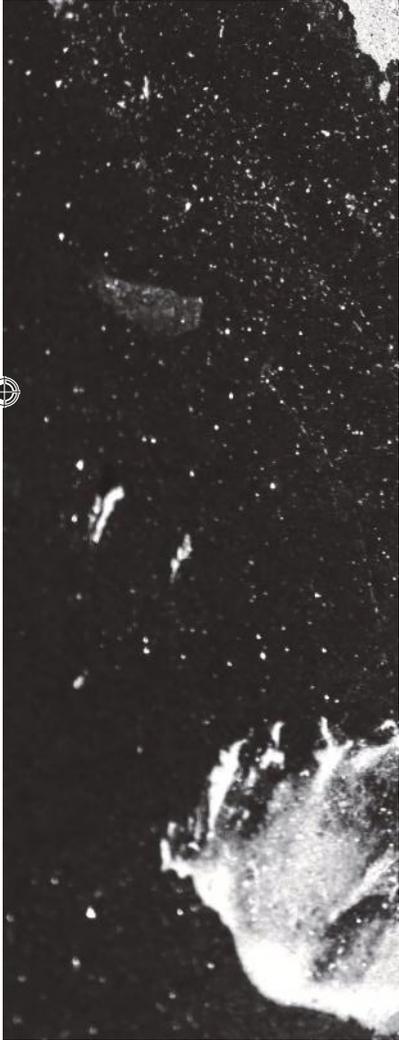
Entrevista com Jacques André

143

Normas para Publicação

150

Sobre os autores





# Artigos





# Por uma Gaia Psicanálise\*

For a Transgressive Psychoanalysis

Vera Warchavchik

\* Este texto resultou de um convite para uma interlocução com o Núcleo de Fomento à Filosofia – NUFOFILÔ, do Departamento de Formação em Psicanálise, Sedes, acerca desta frase do §17 de *Além do Bem e do Mal*, de F. Nietzsche.

## Resumo:

Este artigo comenta o caráter transgressivo e emancipador do pensamento de Nietzsche e Freud. Na contemporaneidade, a Psicanálise tem destacado pouco este potencial emancipador, passando a ser vista como uma técnica terapêutica, entre outras. Esta questão pode ser decisiva para o futuro da Psicanálise.

## Palavras-chave:

Transgressão; Desamparo; Emancipação; Divisão psíquica; Mal-estar na Contemporaneidade; Utopia.

## Abstract:

This article presents the transgressive and emancipatory aspects of Nietzsche and Freud's thoughts. Contemporary psychoanalysis has not highlighted this emancipatory potential and therefore tends to be seen as a therapeutic technique amongst others. This is a decisive issue in determining the future of psychoanalysis.

## Keywords:

Transgression, Helplessness; Emancipation; Psychical division; Psychical suffering in contemporaneity; Utopia.



“Um pensamento vem quando `ele` quer,  
e não quando `eu` quero;”  
(NIETZSCHE, 2005, p. 22)

ESTA FRASE, ENCONTRADA NO §17 de *Além do Bem e do Mal*, de Friedrich Nietzsche, não pode deixar de intrigar os psicanalistas. Redigida em 1886, pouco depois de Breuer realizar a análise inaugural de Anna O. (1880-02) e poucos anos antes de Freud e Breuer publicarem sua *Comunicação Preliminar* (1893)<sup>1</sup>, esta frase de Nietzsche aponta para uma questão central à Psicanálise, a saber, a desidentificação entre o Eu, a consciência e os processos de pensamento. Nietzsche a dirigia aos filósofos, ou aos “lógicos com suas superstições”, para denunciar o resquício metafísico presente na suposição de um Eu idêntico a si e à consciência, sujeito do ato de pensar e garantia da verdade. Freud e Breuer, por sua vez, se dirigiam, com sua *Comunicação*, à classe médica, propondo, como causa dos sintomas psicogênicos, a presença de processos de pensamento inconscientes, que se passam à revelia do Eu e obedecem a sua própria lógica - opondo-se, assim, tanto às teorias de degeneração psíquica, quanto de desvio de caráter, como causa dos sintomas histéricos.

A frase destacada acima comprova que se pode filosofar com um martelo, derrubando ídolos e preconceitos. Para o filósofo, não há como separar o “dizer sim do fazer não” (NIETZSCHE, 1995, p. 110), pois afirmar algo, verdadeiramente, implica a ação simultânea de recusa e destruição do que se naturalizou em senso comum e se cristalizou em crenças e certezas.

Neste artigo, eu gostaria de ressaltar este destemor de derrubar ídolos, de não recuar diante dos achados clínicos e filosóficos, mesmo quando estes demandam a desnaturalização de saberes e a quebra de paradigmas. Esta questão me parece crucial para defendermos a pertinência da Psicanálise na atualidade.

Nietzsche afirma que um pensamento vem quando quer, deslocando o sujeito da ação e propondo a presença de uma forma de “querer” inerente ao próprio pensamento. Cai por terra a antiga noção filosófica que fazia das ideias objetos inertes e passivos, a serem dirigidos pela razão, para serem agora concebidas como o ponto de chegada de processos intensivos, cuja origem se encontra no corpo, sendo este a condição mesma do pensamento. Com efeito, a frase continua com: “e não quando `eu` quero”, distanciando o pensamento e o Eu, que se reduz, no restante do §17, a mero hábito gram-

1 Na *Comunicação Preliminar*, os autores afirmam uma primeira concepção de divisão psíquica, que se condensa na frase: “as histéricas sofrem de reminiscências” (FREUD, 1983, p.7)



tical - pois é a gramática que nos induz a pensar que toda atividade implica um agente, ou um sujeito da ação, o que revela que ela traz em si uma metafísica não reconhecida. O Eu, que desde Descartes era certeza imediata e ponto fixo para ancorar os pensamentos certos e verdadeiros, se revela em Nietzsche, assim como em Freud, nem origem dos pensamentos, nem garantia de sua razão, mas apenas um velho ídolo derrubado à base de marteladas.

Quatorze anos depois de Nietzsche publicar *Além do Bem e do Mal*, Freud publicou *A Interpretação dos Sonhos*, onde a frase “o sonho é uma realização de desejo” (FREUD, 1981, p.122) leva adiante as ideias propostas na *Comunicação* e termina por desidentificar Eu, consciência e pensamento. Nessa obra de 1900, Freud propôs que os processos de pensamento não se dão na consciência, mas em outro *topos*. São movidos pelo desejo, e não pela vontade do Eu, e organizados sob uma lógica que não se restringe ao princípio da não-contradição. Desta constatação original, Freud derivará, na sequência, toda uma teoria da sexualidade - que não é do soma, já que não instintiva, nem do Eu, já que não é vontade, mas imediatamente corpo e linguagem, desfazendo, assim, a velha distinção cartesiana ente *res extensa* e a *res cogitans*. Premida por motivações de ordem clínica, a Psicanálise também não hesitou em derrubar ídolos - fato que Freud reconheceu como uma operação de descentramento do Homem, juntando-se à Copérnico e Darwin, três pensadores que abalaram as pretensões narcísicas da humanidade. Lacan deu ao descentramento freudiano o estatuto pleno de uma subversão do sujeito, sugerindo que o *cogito* freudiano seria: “penso onde não sou, logo sou onde não penso” (LACAN, 1998, p. 521), pois o Eu, que se imaginava *ontos*, precisa agora reconhecer-se como mera construção imaginária.

Freud e Nietzsche contribuíram, desse modo, para o desmonte do projeto platônico e das supostas garantias metafísicas para a ação e para o pensamento: o Bem e a Verdade. Para Freud, a única verdade que concerne aos sujeitos diz respeito à realidade psíquica, produto dos pensamentos que “proliferam no escuro” (FREUD, 1984, p.149), à revelia do Eu e da consciência. Nietzsche, por sua vez, se pergunta sobre a origem e função da vontade da verdade e do horror ao falso, defendendo a realização de experimentos com o pensar e abrindo o pensamento para múltiplas perspectivas. Surge, desse modo, o sujeito opaco diante de si e do mundo, que não dispõe de garantias para orientar sua ação ou evitar a presença de angústia e conflitos, rupturas, insuficiências e traumas. O sujeito contemporâneo é um sujeito desamparado, que precisa se haver com sua condição de “insegurança ontológica” (SAFATLE, 2015, p. 72), como propõe Vladimir Safalte em *O Circuito dos Afetos*.

Na teoria de Freud, o desamparo encontra sua formulação mais acabada no conceito de pulsão de morte, de 1920 (FREUD, 1981). Ali ele des-

creve a tendência, inerente à Vida, para desfazer laços, desagregar redes associativas e criar excessos traumáticos, evidenciando, com isso, o limite da linguagem, ou seja, a impossibilidade de tudo dizer (FREUD, 1920). Em Nietzsche, o trágico se condensa na ideia da morte de Deus, anunciada aos homens por um louco, que logo percebe ter trazido esta notícia cedo demais, já que o confronto com tal orfandade é sempre prematuro (NIETZSCHE, 2001, p.147). Em Freud, essa orfandade equivaleria à realização integral do luto pelo assassinato do Pai primordial. Nietzsche e Freud, cada a qual a seu modo, sustentaram uma visão trágica da condição humana, que é, não obstante, emancipadora - pois é justamente o temor e a fuga desta orfandade ontológica que nos impele a erigir crenças, verdades e razões, que produzem não apenas a mais completa ignorância de si, mas também a instituição de todo tipo de dispositivo de servidão voluntária. É por implicar este aspecto libertador, que Nietzsche, o demolidor, pode se descrever como um mensageiro alegre<sup>2</sup> (NIETZSCHE, 2001 p. 188). Daí a ideia “filósofo-médico”, aquele que, com sua crítica rigorosa, fomenta o bem pensar e dá lugar ao espírito livre (NIETZSCHE, 2001, p. 241) e à grande saúde: uma que não se tem, “mas constantemente se adquire, sendo preciso sempre adquirir, pois sempre de novo se abandona e é preciso abandonar[...]” (NIETZSCHE, 1995, p. 84).

Assumir a condição de insegurança ontológica implica realizar uma crítica da moral, que não pode mais pretender ancorar-se na antiga noção metafísica de Bem. A moral se relativiza e historiciza; tanto Freud quanto Nietzsche criaram modelos genealógicos para pensar sua constituição, evidenciando os valores e interesses que se ocultam em seu interior. Freud, concebendo o desejo como a própria condição do pensamento, pergunta-se em que momento este último constitui um sistema moral, que se volta contra o primeiro, culpabilizando o sujeito e exigindo contínua renúncia. Nessa pesquisa, ele constitui diversas genealogias, a começar pelo *Projeto Para Uma Psicologia Científica*, de 1895, em que faz do desamparo do bebê a “fonte primária de todos os motivos morais” (FREUD, 1981, p. 318). A seguir, em *Totem e Tabu* (1913), a origem da moral se encontra no mito do assassinato do Pai primordial, o que dará lugar, posteriormente, ao conceito de Superego (1923). Em todos esses modelos, permanecerá a relação entre a moral, o desamparo e os laços libidinais, evidenciando sua via de mão dupla: se as pulsões estão na origem da moral, fomentando a introjeção e a reprodução da

2 Admitir a condição trágica permite aos sujeitos exercer sua vontade de potência, liberto das amarras culpabilizantes e concebendo o mundo como lugar, tanto de ação e afirmação, quanto de conflitos, riscos e instabilidades.

Cultura, esta última se volta contra o campo pulsional, exigindo renúncias, neurotizando o sujeito e produzindo sofrimento psíquico. É em *O Mal-Estar na Civilização* (1930) que esse circuito infernal encontra sua expressão mais acabada. O sistema moral freudiano prescinde, portanto, de qualquer noção universal de Bem, bastando, para constituir-se, do mesmo princípio que rege todo o funcionamento psíquico, a saber, o princípio do prazer.

Para Nietzsche, a moral implica uma avaliação e hierarquização das pulsões, cujo critério é exclusivamente prático: ela se mede pela contribuição que traz aos interesses do grupo e não para os interesses do indivíduo - daí “moral de rebanho” (NIETZSCHE, 2005, p.89). Desse modo, o valor do sujeito de rebanho é indireto, derivado dos atos que realiza em nome do grupo - a ação moral - e não em nome próprio. Surge, assim, o homem fraco, invejoso e ressentido da moral cristã. Encontra-se, aqui, a mesma via de mão dupla, comentada acima: se a moral deriva das pulsões, sendo sua hierarquização, ela também se volta contra elas, modificando-as. O sujeito do rebanho vive uma domesticação, um enfraquecimento, o que incrementa seu instinto de rebanho.

Nietzsche e Freud fizeram críticas contundentes à moral cristã, considerando-a fonte de opressão sexual, de fomento ao rebanho e de imposição aos sujeitos do ideal inalcançável do amor ao próximo - exigências que levam à culpabilização e ao adoecimento. Movidos pela pesquisa clínica e filosófica, esses pensadores utilizaram seus martelos, sempre que necessário, contribuindo, cada qual a seu modo, para a desmontagem do projeto filosófico platônico e do poder patriarcal. Eles não recuaram quando suas pesquisas os levaram a afirmar o caráter trágico, ou desamparado, da condição humana. Suas ideias transgressivas compuseram as utopias e os sonhos de transformação do século XX.

\*\*\*

Um século se passou, desde a época de Nietzsche e Freud, e ainda hesitamos reconhecer nossa condição de insegurança ontológica. O movimento de descentramento do Eu e da consciência levou a novos modos de pensar e de experimentar o corpo e a sexualidade, mas também consolidou os discursos do biopoder (FOUCAULT, 2010). Hoje só se fala em sexo, indicando que o erotismo se inscreveu numa *scientia sexualis*, como propôs Michel Foucault (2004, p. 61) e, neste falatório, perdeu-se o essencial da mensagem freudiana, qual seja, o fato de que só há sexualidade por haver divisão psíquica, ou seja, o fato de que nem a sexualidade, nem o desejo, pertencem ao campo do Eu. A concepção freudiana do sujeito desamparado diante do inconsciente, ou do limite da linguagem, convive com discursos em que sexólogos, terapeu-

tas cognitivo-comportamentais e livros de autoajuda ensinam técnicas de viver; em que geneticistas e neurocientistas pesquisam os determinantes das patologias mentais, das escolhas de gênero e dos transtornos de humor no âmbito somático; e no qual fármacos prometem aliviar a dor de existir. Não há desejo de saber sobre os pensamentos que se pensam por si mesmos, e dificilmente os sujeitos procuram psicanálise movidos por sonhos libertários, para transcender “complexos” (como se dizia na década de 1970). Prevalece o desejo - impossível para a Psicanálise - de conciliar a adaptação social com ausência de dor e angústia. Mantém-se a ilusão do Eu ôntico, prevalecendo certa recusa difusa da divisão subjetiva no campo social.

No Brasil contemporâneo, esses dispositivos do biopoder convivem com valores neoliberais e com resquícios do poder patriarcal, criando uma desconcertante realidade, na qual lei e norma, arcaísmos e sonhos de modernidade se entrecruzam. Esta composição precária e instável de arcaísmos (presentes tanto no discurso quanto nos modos de laço social), saberes biopolíticos e valores neoliberais tem como ponto comum a recusa do desamparo. Semelhante recusa opera em relação ao anúncio da morte de Deus, propiciando o ressurgimento de religiões fundamentalistas, com sua intolerância à diferença e insuficiência. Não vivemos, desse modo, no mundo trágico proposto por Freud e Nietzsche, mas num mundo intensamente encantado, que sabe/não-sabe da insegurança ontológica e da insuficiência da linguagem, recobrimo-la com mistificações. O discurso neoliberal contribui com seu quinhão de superstições: sua crença no progresso, na tecnologia e numa suposta tendência à organização e ao equilíbrio, a despeito das inúmeras crises e impasses que produz. Desse modo, as promessas emancipatórias de Nietzsche e Freud se perderam, em algum momento, dando lugar a um estranho limiar, em que a insegurança ontológica é sistematicamente denegada. Isso se reflete nos modos de sofrimento psíquico da contemporaneidade.

Para Alain Ehrenberg, em *O Cansaço de Si* (2016), o campo social, na atualidade, não mais se define pelos eixos do permitido e do proibido (próprios do poder patriarcal), mas pelos eixos do “possível” e “impossível”. Os sujeitos contemporâneos vivem sob o mote da ideologia liberal: “para você, tudo é possível”, configurando um campo fluido, de contorno móvel, que não permite aos sujeitos o reconhecimento do impossível<sup>3</sup>. O encontro com esse limite ontológico confunde-se com fracasso pessoal, tornando-se motivo de vergonha (e não culpa, decorrente do encontro com o proibido). As

3 No Brasil, parece haver uma sobreposição entre os eixos “possível e impossível” e “permitido e proibido”, este último resquício do pátrio poder. Estes eixos não são igualmente presentes, sendo que o “permitido e proibido” incide mais fortemente sobre as classes menos favorecidas e as minorias.

ações se privatizam, dificultando a organização das reivindicações coletivas e levando ao esvaziamento do campo político. O campo definido pelo possível e impossível acolhe mal as utopias e a ação política.

Os sujeitos contemporâneos tornaram-se empresários de si (EHRENBERG, 2010, p. 183), não sofrendo das proibições e culpas decorrentes da moral cristã, mas da pressão social, para realizar o manejo mais eficiente de si e destacar-se, na busca do reconhecimento num campo social rivalitário. Diferentemente da moral de rebanho, descrita por Nietzsche, o rebanho atual não impõe renúncias em nome dos interesses do grupo, mas agressividade, ousadia, resiliência e originalidade. No afã de ser “autêntico”, de ser “si mesmo”, este sujeito é obrigado a, continuamente, reinventar-se. E, em todo esse processo, ele deve, ainda, se divertir. Isso produz intensa angústia social, gerando o que Ehrenberg descreveu como profundo “cansaço de ser si”, (EHRENBERG, 2016, p. 135), versão contemporânea da depressão, “*a contrapartida inexorável do ser humano que é seu próprio soberano*” (EHRENBERG, 2016, p. 219, grifos do autor). A exaltação do Eu que surge como recusa da ferida narcísica freudiana, este saber/não-saber do inconsciente e do descentramento do sujeito, faz com que o Eu, não mais podendo se conceber como fixo e idêntico a si, passe a imaginar-se múltiplo e mutante – sem, com isso, abrir mão dos ideais identitários. Vive-se, desse modo, um simulacro de liberdade e de divisão subjetiva, que é sintônico aos interesses capitalistas de fluxo e liquidez, mas é discrepante com a Psicanálise, limitando a possibilidade de os sujeitos tomarem para si a condição de insegurança ontológica<sup>4</sup>.

Nietzsche e Freud, cada qual a seu modo, anteviram a tendência à exaltação do Eu, como possível resposta à orfandade e à ferida narcísica, advindas do declínio do patriarcado e do projeto metafísico. Freud descreveu, em *O Mal-Estar na Civilização*, a figura dos “deuses protéticos” (FREUD, 1981, p.92), que seriam os sujeitos aderidos a todo tipo de aparato para ocultar e compensar sua insuficiência e pequenez. Na atualidade, as próteses utilizadas por estes pretensos deuses incluem todos os tipos de *gadgets*, que multiplicam sua presença no tempo e no espaço, como também os medicamentos, que ampliam, artificialmente, o campo do possível, gerando “farmacohumanos”, como propõe Ehrenberg (EHRENBERG, 2016 p. 191). Em Nietzsche, o louco que anuncia a morte de Deus se pergunta se não seria preciso que os homens comesçassem a se passar por Deus, para se sentirem dignos d’E-

4 O descaso com o meio ambiente pode ter relação com essa recusa à realidade da insegurança ontológica.

le (NIETZSCHE, 2001, p. 148). Se Deus é a projeção do narcisismo infantil, como propôs Freud, sua morte parece ter produzido sua reintrojeção no Eu.

O mundo definido pelos eixos do possível e impossível é, predominantemente, espacial, pois o possível se refere ao aqui e agora. Como diz Joel Birman, em *O Sujeito na Contemporaneidade*, na atualidade “o tempo (foi) para o espaço” (BIRMAN, 2012, p. 92). Essa espacialidade faz prevalecer nos modos de sofrimento psíquico da atualidade, que se expressam por somatizações, passagens ao ato, hiperatividade, violência, adições e compulsões, formas de descargas, que se dão num espaço não atravessado pelo eixo do tempo, isto é, que se materializam sem a possibilidade de postergação e transformação. Há também o aumento de casos de psicoses adaptadas ou não deflagradas, fato que não apenas indica a prevalência da espacialidade (o registro Imaginário) sobre a temporalidade, mas também o declínio do polo neurotizante do permitido e proibido. É possível que certos tipos de psicose encontrem, no campo fluido da contemporaneidade, maiores possibilidades de realização e inserção social do que no tempo de Freud. Por outro lado, a depressão, sofrimento comum na atualidade, pode ser pensada como o avesso e a contrapartida a esse excesso de “aqui e agora”, levando os sujeitos ao isolamento e à reclusão no espaço privativo e num tempo morto, onde nada é possível (KEHL, 2009; EHRENBERG, 2016). Essa breve descrição dos modos de sofrer da atualidade indica o ponto de esgotamento da exaltação do Eu e da consciência; a recusa do inconsciente e do desamparo não sai barato. Se, na época de Freud, as renúncias pulsionais eram pagas em moeda neurótica, na contemporaneidade os empresários de si pagam à vista o preço da impossibilidade de renunciar.

Pode-se agregar, ainda, o pânico, modo de sofrer frequente na atualidade, no qual prevalece a dimensão espacial (há a presença do Mal aqui e agora), junto a um saber/não saber da insegurança ontológica. De acordo com Mario Eduardo Costa Pereira, em *Pânico e Desamparo*, o pânico resulta do confronto súbito com a falta de garantias, para tudo que se ancora na linguagem (PEREIRA, 2008 p. 366), ou, como diz Lacan, com a inexistência do Outro do Outro (LACAN, 2016, p. 322). Diante desse abismo insuportável, o pânico só pode encenar sua morte imaginária, transformando o nada em morte concreta.

Em *O Circuitos dos Afetos* (2015), Vladimir Safatle propõe que modificações discursivas não bastam para modificar sociedades, pois estas se definem como um “campo de afetos”, sendo a política a produção e o manejo desses

afetos<sup>5</sup>. Este manejo político do campo afetivo faz circular anseios e expectativas no campo social que induzem os sujeitos a assumirem “certas possibilidades de vida a despeito de outras” (SAFATLE, 2015, p. 17), constituindo, com isso, corpos políticos e formas de adesão social. O medo é o afeto político por excelência, por fomentar a submissão e a servidão voluntária; na contemporaneidade, sua produção e manejo são gritantes. Teme-se tanto a morte simbólica, quanto o aniquilamento real, ameaças continuamente produzidas e veiculadas, dando ao espaço público um caráter hostil. Esse processo fomenta o desejo de reconhecimento, incrementando a angústia social e incentivando lutas identitárias, que levam à maior fragmentação social e à produção de laços sociais de tipo paranoico. O incremento político do medo, com a criação contínua de inimigos internos e externos, acaba por gerar riscos reais, erodindo a capacidade política de resolução de conflitos e fomentando formas destrutivas de violência. As evidentes transformações políticas e sociais no Ocidente nos últimos tempos mantiveram o medo como afeto prevalente, preservando conflitos, impasses e modos de opressão.

O medo incrementa a recusa à insegurança ontológica, transformando-a em “temor a”, “medo de”, construções gramaticais que supõem um objeto, indicando sua possibilidade de eliminação. Os sujeitos se veem pegos num horizonte de demandas e expectativas, restringindo o campo político a um “*balcão universal de reparações para os danos sofridos*” (SAFATLE, 2015, p. 72, grifos do autor) - um guichê de queixas, promessas de reparação e consolo para os ressentidos, que exclui toda perspectiva transformadora. Nietzsche já dizia que a “grande política só adviria depois de si” (NIETZSCHE, 1995, p. 110), pois ela seria o palco de embates de sujeitos fortes. Nessa mesma linha, Safatle afirma que “*somente pessoas desamparadas são capazes de agir politicamente*” (SAFATLE, 2015, p. 67, grifos do autor), já que a ação política transformadora implica desabamentos, derrubando sociedades e fazendo advir novos corpos políticos (SAFATLE, 2015, p. 17). A ação verdadeiramente política é da ordem do acontecimento, implicando rupturas e atos de desidentificação e despossessão; para Safatle, em suma, toda ação política é “ação sobre o fundo de insegurança ontológica” (SAFATLE, 2015, p. 73). Isso faz da política não a mera atualização dos possíveis, mas o campo pelo qual tanto se pode produzir “o colapso da capacidade de reação e a paralisia quanto o

5 Os arcaísmos presentes na sociedade brasileira, descritos acima, indicam tanto a manutenção de certas estruturas coloniais – por exemplo, a má distribuição de renda e de cidadania – como também o fato de que os afetos ligados a estes dispositivos, produtores de certos modos de laço social, não foram superados. Para Safatle, mudanças sociais efetivas requerem o abandono de certos modos de circulação de afetos.

engajamento diante da transfiguração dos impossíveis em possíveis através do abandono da fixação à situação anterior” (SAFATLE, 2015, p. 74). A verdadeira ação política não se faz com garantias.

Essa breve análise de conjuntura, com a qual nos defrontamos dentro e fora da clínica, evidencia a responsabilidade política dos psicanalistas. Se, como propõe Safatle, a sociedade é um campo de afetos e a política o seu manejo, nós, psicanalistas, estamos imediatamente implicados, pois a circulação dos afetos – ou de modos de gozo – é, por definição, nosso campo. Precisamos fazer valer o conceito de desamparo, central à psicanálise, denunciando e desarticulando o fomento ao medo como arma política. Devemos “fazer não” às tentativas de re-centramento e exaltação do Eu, que ocultam a divisão psíquica e capturam o sujeito num infernal jogo de espelhos. Sujeitos aderidos ao Eu, tomados pela demanda de afirmar o “si mesmo” e de garantir um lugar ao sol no campo social, como empreitada individual, são sujeitos amedrontados, que aderem a modos de servidão voluntária. Precisamos combater a lógica adaptativa que insiste no interior do campo “psi”, para defender a ideia do filósofo-médico, aquele que busca a “grande saúde”, que nunca se tem, sempre se perde, sempre se almeja (NIETZSCHE, 1995).

A vivência de uma análise é, em si mesma, uma experiência emancipatória e uma afirmação da insegurança ontológica. Ela se inicia com o estabelecimento de uma relação de poder, isso é, com uma transferência, que se baseia na suposição de que o analista detém a verdade do desejo do analisante. Este é paulatinamente levado a se confrontar com o caráter alienante e irresolúvel dessas expectativas de amparo e reconhecimento, processo que abre a possibilidade de afirmar o desamparo com a concomitante dissolução da transferência. Essa vivência pode ser aproximada do que Nietzsche chama de “redenção”, o momento em que se pode transmutar “todo ‘Foi’ em um ‘Assim o quis’” (NIETZSCHE, 1995, p. 93) – condição equivalente à possibilidade de bancar o próprio desejo. Essa é uma prática clínica que não pode ignorar seu caráter político – mas este fato nem sempre é reconhecido pelos praticantes do campo. Essa prática política se dá de modo intensivo na clínica, como descrito acima, mas é preciso que ela se dê de modo ainda mais contundente nos modos de transmissão da Psicanálise, combatendo a moral de rebanho no interior do próprio campo, assim como nas intervenções na Cultura e no campo social.

Se hoje a Psicanálise está desprestigiada, se é confundida com uma técnica terapêutica entre outras, devemos nos perguntar se estamos realizando bem nossa ação política, se estamos conseguindo comunicar, com precisão,

a que viemos. Ainda somos identificados com as bandeiras libertárias do século passado e resta saber se soubemos atualizá-las, isto é, se apontamos para as formas de emancipação possíveis na atualidade. Temos de reabrir a ferida narcísica para, mais uma vez, descentrar o Eu com suas pretensões identitárias, insistindo *ad nauseam* sobre a condição de desamparo, como proposta por Freud. Isso é importante para reafirmar o campo político como o meio pelo qual se pode reconhecer e processar os conflitos sobre um fundo de insegurança ontológica. Precisamos mostrar que o desamparo pode produzir modos de laço social menos paranoides e hostis do que aqueles baseados no medo. Tendemos a falar entre nós e falhamos em transmitir a ideia de que não somos mais uma prótese para o Eu e, mais ainda, de que se libertar de próteses, afirmando a condição trágica, é o caminho possível para a emancipação.

Inúmeros ídolos foram erigidos sobre os escombros dos ídolos derrubados: por que usamos tão pouco nossos martelos?

#### REFERÊNCIAS

BIRMAN, Joel. **O Sujeito na Contemporaneidade**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012.

COSTA PEREIRA, Mario Eduardo. **Pânico e Desamparo**. São Paulo: Escuta, 2008.

EHRENBERG, Alain. **The Weariness of the Self**: diagnosing the history of depression in the contemporary age. Canada: McGill-Queen's University Press, 1998-2016.

FOUCAULT, Michel. "Sexualidade e Política". In **Ditos e Escritos V**. Ética, Sexualidade, Política. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004.

FOUCAULT, Michel.. **The Birth of Biopolitics**. Lectures at the College de France 1978-79. New York: Palgrave, 2010.

FREUD Sigmund. The Standard Edition of the Complete Works of Sigmund Freud. London: The Hogarth Press, 1981.

FREUD, Sigmund. Preliminary Communication. London: The Hogarth Press, 1893-1981. (The Standard Edition of the Complete Works of Sigmund Freud. v. 2)

FREUD, Sigmund. Project for a Scientific Psychology. London: The Hogarth Press, 1895-1981. (The Standard Edition of the Complete Works of Sigmund Freud. v. 1)

FREUD, Sigmund. The Interpretation of Dreams. London: The Hogarth Press, 1900-1981. (The Standard Edition of the Complete Works of Sigmund Freud. v. 5)

FREUD, Sigmund. Three Essays on Sexuality. London: The Hogarth Press, 1905-1981. (The Standard Edition of the Complete Works of Sigmund Freud. v. 5)

FREUD, Sigmund. Totem e Taboo. London: The Hogarth Press, 1913-1981. (The Standard Edition of the Complete Works of Sigmund Freud. v. 13)

FREUD, Sigmund. Repression. London: The Hogarth Press, 1915-1981. (The Standard Edition of the Complete Works of Sigmund Freud. v. 14)

FREUD, Sigmund. Beyond the Pleasure Principle. London: The Hogarth Press, 1920-1981. (The Standard Edition of the Complete Works of Sigmund Freud. v. 18)

FREUD, Sigmund. The Ego and the Id. London: The Hogarth Press, 1923-1981. (The Standard Edition of the Complete Works of Sigmund Freud. v. 19)

FREUD, Sigmund. Fetichism. London: The Hogarth Press, 1927-1981. (The Standard Edition of the Complete Works of Sigmund Freud. v. 21)

FREUD, Sigmund. Civilization and It's Discontents. London: The Hogarth Press, 1930-1981. (The Standard Edition of the Complete Works of Sigmund Freud. v. 21)

KEHL, Maria Rita. **O Tempo e o Cão: A Atualidade das Depressões.** São Paulo: Boitempo, 2009.

LACAN, Jacques. "A Instância da Letra, Subversão do Sujeito e Dialética do Desejo no Inconsciente". In: LACAN, Jacques. **Escritos.** São Paulo: Zahar, 1998.

LACAN, Jacques. **O Seminário, Livro 6: O Desejo e Sua Interpretação.** São Paulo: Zahar, 1958-2016.

MARTON, Scarlett. **Nietzsche: A Transvaloração dos Valores**. São Paulo: Moderna, 1993.

NIETZSCHE, Friedrich. **A Gaia Ciência**. São Paulo: Cia das Letras, 2001.

NIETZSCHE, Friedrich. **Além do Bem e do Mal: Prelúdio para uma Filosofia do Futuro**, São Paulo: Cia das Letras, 2005.

NIETZSCHE, Friedrich. **Ecce Homo: Como alguém se torna o que se é**. São Paulo: Cia das Letras, 1995.

PEREIRA, Mario Eduardo Costa. **Pânico e Desamparo**. São Paulo: Escuta, 2008.

SAFALTE, Vladimir. **O Circuito dos Afetos**. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

SELIGMANN-SILVA, Márcio. "A História como Trauma". In: NESTROVSKI, Arthur Rosenblat; SELIGMANN-SILVA, Márcio. **Catástrofe e Representação**. São Paulo: Escuta, 2000.

WOTLING, Patrick. "A problemática da civilização contra a problemática da verdade. A missão do filósofo segundo Nietzsche." **Cadernos Nietzsche**, v. 26, n. 2010, p. 13-34, 2010.



# Superego em Freud e Lacan

Superego in Freud and Lacan

Luana Viscardi Nunes

## Resumo:

A fim de articular as concepções freudiana e lacaniana do superego, o artigo se inicia com um quadro rápido do sistema conceitual erigido por Freud em torno da instância crítica. Em seguida, faz uma organização do que poderia constituir um esboço da teoria lacaniana do superego, centrando-a no conceito de objeto a, o real extraído da incidência do significante.

## Palavras-chave:

Superego, significante, objeto a.

## Abstract:

In order to articulate Freud's and Lacan's conceptions of superego, this article begins with a quick view of the freudian theory about the critical instance. Then it organizes what could be an outline of the lacanian theory of superego, centering it on the concept of object a, the extract from the incidence of the signifier.

## Keywords:

Superego, signifier, object a.

## SUPEREGO FREUDIANO

Na obra de Sigmund Freud, o conceito de superego aparece denominado enquanto tal em 1923, em *O ego e o id*, mas suas bases vinham sendo estabelecidas desde antes por meio de noções como ‘faculdade autocrítica’, ‘censura’, ‘sentimento de culpa’, ‘autopunição’, ‘consciência moral’, ‘instância crítica’, ‘auto-observação’, ‘delírio de ser notado’, entre outras.

Em *Luto e Melancolia*, escrito por Freud em 1915, o paroxismo das autoacusações melancólicas foi tomado como modelo patológico para pensar a ação normal da instância crítica. *O estranho*, de 1919, aborda o superego como efeito de uma divisão subjetiva, que constitui um duplo inquietante, persecutório.

No Eu forma-se lentamente uma instância especial, que pode contrapor-se ao resto do Eu, que serve à auto-observação e à autocrítica, que faz o trabalho da censura psíquica e torna-se familiar à nossa consciência [Bewußtsein] como “consciência” [Gewissen]. No caso patológico do delírio de estar sendo observado, ela torna-se isolada, dissociada do Eu, discernível para o médico. (FREUD 1919/2010, p.352)

Podemos remontar os precursores do conceito a textos ainda mais antigos, como o *Projeto para uma psicologia científica*, escrito em 1885. Neste trabalho, publicado apenas em 1950, a noção de *das Ding* pode ser interpretada como a semente do que virá a ser conceituado mais tarde como superego nos desenvolvimentos teóricos de Lacan (NEGRO, 2010) - questão que abordaremos mais adiante.

Como sabemos, na teoria freudiana, o superego é a instância psíquica derivada do recalque das pulsões eróticas e agressivas dirigidas às figuras parentais. Ele é o resultado do processo que leva a criança a aceitar a proibição do incesto e do parricídio, pela via da identificação com a força coercitiva da instância parental, mais exatamente a força do pai. Antes da estruturação do superego, haveria apenas uma ‘moralidade exterior’, sustentada pela presença física do agente censor.

Se num primeiro momento a renúncia à satisfação pulsional direta se deve ao medo de ser flagrado numa ‘má ação’, e assim perder o amor das figuras parentais, depois, com a instauração do superego, basta a ocorrência do desejo (ainda que não seja satisfeito) para que o sujeito se sinta culpado. Enquanto internalização da lei (o não autodirigido), o superego

representa a ampliação e perpetuação do poder dos pais, fundamento da organização social.

Em *Totem e tabu*, livro de 1913, o psicanalista austríaco cria uma ficção acerca da origem da cultura, o mito da horda primitiva. Ele narra a história de um pai tirânico, ancestral, o *Urvater*, que submetia todos à sua força. O pai da horda reservava as mulheres do grupo exclusivamente para si, expulsando os filhos quando cresciam. “Certo dia, os irmãos expulsos se juntaram, abateram e devoraram o pai” (FREUD, 1913/2012, p. 216).

Seguiram-se arrependimento e culpa. Os filhos perceberam que nenhum deles poderia assumir a posição paterna, sem o espectro do pai assassinado a assombrá-los. Imagem do pai terrorífico, cuja ira buscou-se aplacar por meio dos rituais sacrificiais. O clã dos irmãos selou, então, um pacto fraterno, expresso nos tabus do totemismo. O totem é a imagem do pai ancestral, e as restrições ligadas a ele articulam-se em torno da proibição do incesto, que veda aos homens do clã as prerrogativas que apenas o *Urvater* tinha.

Para Freud (1913/2012, p.217), o ato criminoso é o fundamento das “organizações sociais, das restrições morais e da religião”. Vê-se que, nesse campo teórico, a civilização é uma obra masculina. Essa concepção é reforçada pela teorização acerca do complexo de Édipo na menina, que resulta numa relação frouxa entre a mulher e o superego (FREUD, 1924/2011). Em Freud, o Complexo de Édipo na menina concerne ao *Pennisneid*, à inveja do pênis: após uma relutância inicial, a menina aceita-se como ‘castrada’ (não dotada de pênis); afasta-se ressentida da mãe - percebida também enquanto ‘castrada’ – e, a partir daí, busca o bebê que o pai pode lhe dar, como objeto que possa lhe restituir de sua ‘falta’. É porque o pai não corresponde aos anseios libidinais que ela lhe dirige, que seu complexo de Édipo vai perdendo força. Por esse motivo, diz Freud, na mulher, o superego não se apresenta tão severo e ameaçador quanto é no homem. (FREUD, 1924/2011). A nosso ver, contudo, a clínica não corrobora essa afirmação.

Em livro de 1930, *Mal estar na civilização*, Freud afirma que é por meio da renúncia à satisfação pulsional direta que o sujeito se insere na cultura, tendo, portanto, a instância crítica uma função civilizatória. Há um mal-estar intrínseco ao processo civilizatório, que impõe ao sujeito um torturante sentimento de culpa e uma correspondente necessidade de punição. O superego, fundamento de toda conduta moral, a parte mais elevada de nossa humanidade (FREUD, 1923/2011, p.45), está calcado na imposição de tormentos ao sujeito.

O superego não tem na pena de Freud contornos que possam diferenciá-lo claramente do ideal de eu, sendo os dois termos muitas vezes utilizados como sinônimos. Apesar disso, parece possível inferir, em especial na *Intro-*

*dução ao narcisismo*, de 1914, que o ideal de eu se constitui como a instância psíquica que acena com a possibilidade de uma restituição narcísica (acesso a objetos substitutivos da figura parental interdita). Ideal de eu e superego corresponderiam, respectivamente, às faces protetora/amorosa e violenta/torturante do pai.

Em *O ego e o id*, Freud sustenta que a formação do superego resulta do declínio da conflitiva edípica e, ao mesmo tempo, faz a gênese da instância retroceder à “pré-história pessoal”, quando se estabeleceria uma identificação direta, imediata e primária com o pai, anterior a qualquer escolha de objeto (FREUD 1923/2011, p.39). Como entender que o conceito de superego/ideal de eu remonte à identificação originária, sendo ele, ao mesmo tempo, o herdeiro do Complexo de Édipo? Trata-se de uma instância primária ou secundária? Freud não resolveu a contradição, mas não há dúvida de que, para ele, o acento do conceito recai sobre a identificação resultante da dissolução do complexo de Édipo.

Freud viu na violência superegógica o efeito da ambivalência de sentimentos dirigidos aos pais na vigência da conflitiva edípica. O processo de identificação que resulta do declínio do Complexo de Édipo implica numa dessexualização da pulsão, que se torna possível pela defusão das pulsões de vida e de morte. Dessa defusão, resulta a liberação de uma agressividade, que se expressa na forma colérica que assume o superego. O caráter duro e cruel do imperativo superegógico não escapou à Freud (1923/2011, p.52), que fez reconhecer, na dimensão econômica do superego, seu aspecto pulsional, demoníaco.

## **SUPEREGO LACANIANO**

### **A LEI COMO CAPRICHOS DO OUTRO**

É pela senda do superego como elemento originário que Jacques Lacan ingressará<sup>1</sup> em sua teorização acerca da instância crítica. O psicanalista francês deu ao superego uma articulação nova ao concebê-lo como o enunciado que é a raiz mesma da lei em sua força subjugadora<sup>2</sup>. Nessa perspectiva, a lei é a linguagem, que nos precede e a nós se impõe como condição para a nossa emergência como sujeitos desejantes.

- 1 Não apenas ele: Melanie Klein teorizou um superego arcaico e pulsional, que começa a se formar com a introjeção oral, que - sendo marcada por intenso sadismo - constitui as primeiras imagens de objetos maus, atacantes.
- 2 É nessa direção também que aponta a afirmação de Roland Barthes (2013, p.15), no sentido de que a língua é fascista: “Mas a língua, como desempenho de toda linguagem, não é nem reacionária, nem progressista; ela é simplesmente: fascista; pois o fascismo não é impedir de dizer, é obrigar a dizer”.

À luz das contribuições lacanianas, poderíamos proveitosamente considerar que, na “pré-história pessoal”, indicada por Freud como o tempo onde se daria a identificação direta ao pai, está o Outro, a linguagem - que antecede o sujeito e o engendra. O superego é a voz implacável da estrutura. Lugar do não-sentido da lei, ele é um imperativo que contém a raiz tonitruante da palavra.

Nisso, ele [o superego] é a palavra mesma, o comando da lei, na medida em que dela não resta mais do que a raiz. A lei se reduz inteiramente a alguma coisa que não se pode nem mesmo exprimir, como o ‘Tu deves’, que é uma palavra privada de todos os seus sentidos. (LACAN, 1954/2009, p. 140)

No seminário 1, transcorrido nos anos de 1953 e 1954, Lacan discute o caso Robert, apresentado pela psicanalista Rosine Lefort, que iniciou esse atendimento quando a criança tinha quase quatro anos de idade. As únicas palavras que Robert falava eram: “*Madame!*” e “*Le loup!*” [O lobo!]. A expressão “O lobo!” é tomada ali por Lacan (1954/2009, p.142) como paradigmática para pensar o estado nodal da palavra, ponto a partir do qual o eu poderá se constituir. O superego corresponde a essa “fala reduzida a seu carço” e se identifica com a figura feroz do traumatismo originário, qualquer que seja ele que a criança tenha sofrido (LACAN, 1954/2009, p.140).

No caso freudiano o Homem dos lobos, a visão da relação sexual entre os pais é o evento traumático originativo, que teria acontecido quando o paciente tinha seis meses de vida. Essa cunhagem original, essa *Prägung*, ganharia seu valor propriamente traumático, no período em que se deu o sonho de angústia com os lobos estáticos nos galhos da árvore, aproximadamente três anos depois.

Digamos que a *Prägung* não foi integrada ao sistema verbalizado do sujeito, que ela nem mesmo atingiu a verbalização, e nem mesmo, pode-se dizer, a significação. Essa *Prägung*, estritamente limitada ao domínio do imaginário, ressurge ao longo do processo do sujeito num mundo simbólico cada vez mais organizado (LACAN, 1954/2009, p.251).

Ligado às primitivas experiências de fortes intensidades, o superego é o efeito traumático da entrada na dialética simbólica (LACAN, 1954/2009, p.251).

“O trauma, enquanto tem ação recalcante, intervém só depois, *Nachträglich*. Naquele momento, algo se destaca do sujeito no próprio mundo simbólico que ele começa a integrar” (LACAN, 1954/2009, p.251. Grifos nossos). ‘Algo que se destaca do sujeito’ é justamente como, aproximadamente dez anos depois, Lacan teorizará o objeto a, conceito que abordaremos mais adiante.

Pensado na esteira do recalque originário (*Urverdrängung*), operação que separa o sujeito de *das Ding*, o superego lacaniano liga-se à incidência do significante. Na tomada do ser humano pela linguagem, o simbólico recorta *das Ding*, que é real. O superego é, no sujeito, parte do que restou de *das Ding*.

A noção de *das Ding*, utilizada por Freud no *Projeto para uma psicologia científica*, não tem ali status de conceito. Lacan (1959/2008) reivindicará para si a autoria conceitual de *das Ding*, “esse Outro pré-histórico impossível de esquecer” (LACAN, 1959/2008, p.89). Desdobrando a indicação freudiana de que é o desamparo inicial do ser humano a fonte originária de todos os motivos morais (FREUD, 1987/ 1895, p.431), Lacan (1963/2005, p.30) irá propor a articulação entre o real e a lei moral. “[...] minha tese é de que a lei moral, a presença da instância moral, é aquilo por meio do qual, em nossa atividade enquanto estruturada pelo simbólico, se presentifica o real [...]”.

A lei é um fenômeno da linguagem. Desejo e lei são consubstanciais, são feitos da mesma ‘matéria significante’. A lei do desejo estabelece como impossível o acesso ao objeto da satisfação plena. A articulação temporal entre os significantes presentifica o desejo, cujo objeto absoluto falta sempre (GARCIA-ROZA, 1986, p.42). Por não se satisfazer com o objeto presente, marcado pela decepção, o desejo continua a procurar o objeto absoluto, *das Ding*, que é irrecuperável e, portanto, um objeto impossível.

Toda e qualquer lei obstaculiza o caminho ao gozo, inclusive a lei que rege o desejo perverso. O desejo perverso de transgressão da lei é, ele próprio, uma lei e, nesse sentido, também obstaculiza o caminho ao gozo. É da natureza do desejo manter-se insatisfeito ou impossível (LACAN, 1963/2005, p. 166). O desejo é insaciável. Nesse sentido, não parece haver transgressão possível, exceção feita aos fazeres sublimatórios, quando o objeto é alçado ao status da Coisa, *das Ding* (LACAN, 1960/2008).

A palavra é a raiz do interdito fundante, que veda nosso acesso a *das Ding*. O fundamento louco da lei é a palavra superegógica, esse resto de *das Ding* que obriga a gozar, submetendo o sujeito à força de um Outro não barado, não castrado. Fenômeno paradoxal, o superego é, a um só tempo, efeito da castração – separação em relação a *das Ding* - e repúdio à castração, porque manda gozar.

O superego, reverberação de *das Ding*, vai na contramão do desejo e goza do sujeito, pois ecoa a lei como capricho do Outro, imagem que o *Ur-*

vater, o pai da horda primitiva pode representar. Como se vê, não se trata da internalização da lei reguladora e pacificadora, mas da incorporação da faceta atacante da lei, do Outro.

### **SUPEREGO COMO FORMA DE OBJETO a: VOZ**

Em seu seminário 10, ao longo dos anos de 1962 e 1963, Lacan avançou na teorização acerca do superego, articulando-o ao conceito de objeto a. O objeto a refere o registro do real, aquilo que o simbólico não articula. Concebido enquanto o objeto voz, o superego é uma das cinco formas do objeto a<sup>3</sup>.

Como falar sobre o que não se articula simbolicamente? Cremos estar aí a grande dificuldade para a apreensão desse conceito. A despeito dessa dificuldade, Lacan aproxima-se desse objeto inefável, equiparando-o a um resto, um resíduo da função significante, a “libra de carne”<sup>4</sup> extraída do corte operado pela linguagem, que separa o sujeito de *das Ding*: “[...] sempre há no corpo, em virtude desse engajamento na dialética significante, algo de separado, algo de sacrificado, algo de inerte, que é a libra de carne” (LACAN, 1963/2005, p.242).

Nesse seminário, que aborda o tema da angústia, o superego é teorizado como a incorporação de uma voz: ele fala ao sujeito e tem, portanto, uma natureza acústica. É uma voz que não se situa em relação à música, mas em relação à fala. (LACAN, 1963/2005, p 300). Lacan (1963/2005, p. 299) afirma existir entre a linguagem e a sonoridade uma relação que não é acidental<sup>5</sup>. O superego é uma vociferação louca, gozadora, que reclama obediência ou conivência (LACAN, 1963/2005, p.300).

O problema da entrada do significante, condição para aquisição da capacidade simbólica, coloca-se no cerne da teorização lacaniana do superego. A incorporação do significante – e não a sua assimilação – como tipo distinto de identificação é o que está em questão na constituição do superego. No seminário 7, Lacan resgata do livro do Apocalipse a ordem divina de “comer o livro” como a imagem dessa incorporação (LACAN, 1960/2008, p.344). É como fenômeno de possessão que a linguagem toma o sujeito.

Daí a afirmação lacaniana de que o sujeito se constitui alienado ao Outro. O superego configura essa alteridade não assimilada, não integrada. É o

3 As outras quatro formas do *objeto a* são o seio, as fezes, o falo e o olhar (LACAN, 1963/2005).

4 Referência de Lacan à peça *O mercador de Veneza*, de William Shakespeare, escrita entre 1596 e 1598. O contrato estabelecido entre os personagens Antônio e Shylock prevê que, caso não haja pagamento da dívida em determinado prazo, Shylock poderá tirar do corpo de Antônio uma libra de carne.

5 O que não significa que os surdos estejam apartados da possibilidade de se inserirem no campo simbólico.

Outro falando em nós. Uma exterioridade íntima - êxtima<sup>6</sup> - constitutiva e subjugadora.

Referindo-se ao trabalho do lingüista russo Roman Jakobson, Lacan (1963/2005, p.297) lembra que, no processo de aquisição da linguagem, há a ocorrência de um fenômeno curioso: mesmo antes de o estádio do espelho ter concluído seu trabalho, o bebê fala quando está sozinho. Esse fato coloca em relevo o funcionamento autônomo da fala. Lacan (1963/2005, p.298) afirma: “[...] quanto ao sujeito em vias de se constituir, é exatamente do lado de uma voz desligada de seu suporte que devemos procurar o resto [...]”.

A voz desligada de seu suporte é o objeto superegóico, eco de *das Ding*. Talvez pudéssemos nos servir da ideia de que é no nível fonológico da linguagem que se articula o superego: concepção não significacionista do simbólico, que nos lembra da dependência da língua face ao não-sentido absolutamente primordial da sua estrutura sonora (GOLDGRUB, 2008, p.173).

[...] o sistema de fonemas, além de constituir a condição de possibilidade da língua, instaura igualmente a sua lógica. De acordo com a teoria do valor de Saussure, a rede fonológica é a matriz do que poderia ser chamado ‘lógica da diferença’, cujas marcas se estendem aos demais níveis: morfológico, sintático, semântico-referencial e semântico discursivo.

#### **OBJETO a: CAUSA DESEJO E DE ANGÚSTIA**

A falta no Outro - que o Outro seja barrado, castrado - é condição estrutural do sujeito que se inscreve no campo da neurose e da perversão. Se o Outro é barrado, o objeto a já está em jogo mesmo antes de sua constituição na trajetória de um sujeito. É por isso que o objeto a é anterior à fundação do objeto comum, imaginário, construído através da relação especular (LACAN, 2005/1963, p.103).

Estabelecer a anterioridade lógica do objeto a em relação ao objeto imaginário criado no estádio do espelho é condição *sine qua non* para a existência de uma saída à captura narcísica. É preciso que a saída desejante esteja dada de antemão, para que o sujeito deixe cair algo de si: precisamente o objeto a, causa de desejo.

6 Neologismo criado por Lacan, a “extimidade” situa *das Ding* como alheio ao sujeito, estando, todavia, em seu núcleo (LACAN, 1959-60, p. 92).

Como causa de desejo, o objeto a é garantia da não-anexação, da alteridade - ou ainda a garantia de que não há garantias. “É próprio da estrutura do Outro constituir um certo vazio, o vazio de sua falta de garantia” (LACAN, 1963/2005, p. 300). Nossa relação com o Outro comporta uma falta irreduzível, que o símbolo não supre. Não há solução para a nossa falta, negatividade constituinte. A linguagem porta a falta, a fenda que faz entrever o sujeito. Como objeto real, a é o impossível lógico da linguagem, o intransponível. Para Lacan, a positivação dessa falta – a falta da falta - é causa da angústia. Diferentemente de Freud, que estabelece a falta do objeto na angústia, Lacan afirma que ‘a angústia não é sem objeto’: o objeto da angústia é o objeto a (LACAN, 1963/2005).

A angústia liga-se a uma resposta saturadora da demanda, que não preserva o lugar do desejo. “Há sempre um certo vazio a preservar, que nada tem a ver com o conteúdo, nem mais nem menos, da demanda. É de sua saturação total que surge a perturbação em que se manifesta a angústia” (LACAN, 1963/2005, p.76).

É interessante a ligação que Lacan (1963/2005, p.302) estabelece entre o sacrifício na história da humanidade e nossos pequenos sacrifícios cotidianos, como forma de fazer desejar o Outro – e assim limitar o seu gozo. No ritual do sacrifício, o sujeito captura o Outro na armadilha do desejo. O objeto do sacrifício é o objeto a. Acreditar que o Outro nos demande algo é uma forma de escapar da aniquilação pelo desejo no Outro.

É da experiência comum que não levamos nossa vida [...] sem oferecer incessantemente a não sei que divindade desconhecida o sacrifício de uma pequena mutilação, válida ou não, que nos impomos no campo dos nossos desejos [...] O sacrifício consistia em agir como se eles desejassem como nós, e, se desejavam como nós, o a teria a mesma estrutura. Isso não quer dizer que eles engulam o que lhes sacrificamos, nem tampouco que isso possa lhes servir para alguma coisa, o importante é que o desejem, e direi ainda, que isso não os angustie. (LACAN, 1963/2005, p. 302)

Se é preciso fazer com que o Outro deseje como nós é porque o desejo do Outro não é como o nosso. Para Lacan (1963/2005, p.169), o desejo do Outro não nos reconhece. Ao contrário, anula-nos. Entra em questão, aqui, a dimensão real do desejo do Outro, sendo a angústia o afeto que sinaliza a emergência

desse desejo. O sujeito angustiado está à mercê do desejo do Outro que, enquanto real, é arbitrário, caprichoso, insensato. A fim de evitar a angústia, o sujeito busca cavar um buraco no Outro, suscitando-lhe a falta - condição para que a própria falta do sujeito se produza (LUSTOZA, 2006, p.51).

Para desangustiar-se é preciso 'abrir mão' de uma posição de identificação melancólica com o objeto a. O furo no/do Outro abre caminho para o desejo. Agarrar-se à culpa, à dor moral e às estocadas do superego é uma forma de o sujeito não deixar cair o objeto a, sustentando o Outro em seu poder ilimitado. Há que suportar a falta do Outro para não sustentá-lo de maneira degradante, culpada.

Diferentemente de Freud, Lacan propõe uma distinção entre o ideal de eu e o superego, que poderíamos chamar de afetiva: enquanto o primeiro exalta, o segundo constrange (LACAN, 1953/1954, p.139). Operador importante na clínica, a força do constrangimento superególico pode ser considerada como o fator decisivo para pensar a gravidade da neurose, já que sua ferocidade configura importante resistência ao tratamento analítico. É interessante observar que, já no seminário 1, Lacan (1954/2009, p.259) propõe uma direção para o tratamento articulada à aproximação em relação aos elementos traumáticos originários, superególicos.

No progresso da análise, como lhes mostrei, é na aproximação dos elementos traumáticos – fundados numa imagem que nunca foi integrada – que se produzem os buracos, os pontos de fratura, na unificação, na síntese, da história do sujeito. Indiquei-lhes que é a partir desses buracos que o sujeito pode se reagrupar nas diferentes determinações simbólicas que fazem dele um sujeito que tem uma história.

Em 1959, no seminário 7, dedicado à ética, Lacan situa o dever do sujeito justamente na desobediência aos desmandos superególicos, indicando-o com as seguintes perguntas retóricas: “Se submeterá ou não a esse dever que ele sente como estranho? [...] Deve ou não se submeter ao imperativo do superego? [...] Seu verdadeiro dever [...] não é ir contra esse imperativo?” (LACAN, 1959/2008, p.18).

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Embora possamos traçar uma linha distintiva entre o superego legislador de Freud e o superego gozador de Lacan, não nos parece que as respectivas teorizações produzam antinomias insuperáveis. Se a dimensão fundante e mortífera da instância superegoica não escapou a Freud, também Lacan reconheceu na lei superegoica, que exige o gozo, um freio ao próprio gozo.

O superego freudiano é, ao mesmo tempo – e contraditoriamente –, secundário e originário, ligado à dissolução do Complexo de Édipo e à identificação direta e imediata com o ‘pai da pré-história’. Ele tem uma dimensão civilizatória, pacificadora, sendo simultaneamente, fonte de sevícias e dor moral ao sujeito. Desde Freud, o superego carrega a marca da pulsionalidade em sua dimensão mais radical, disruptiva.

No seminário 1, o superego lacaniano é articulado ao plano simbólico da palavra (LACAN, 1954/2009, p.139). O problema da entrada do significante, condição para aquisição da capacidade simbólica, coloca-se no cerne desse primeiro momento da teorização lacaniana. No seminário 10, o superego é tomado como real (LACAN, 1963/2005). Não há, a nosso ver, uma mudança de perspectiva, mas, antes, uma apreensão mais precisa do efeito real da intrusão do simbólico: a extrusão do objeto a.

O superego traz à baila a dimensão violenta de nossa constituição psíquica. Nossa sujeição ao Outro nos faz sujeitos estruturalmente masoquistas, que ‘gozam ao apanhar do pai’. Não se trata, é claro, de afirmar que as fantasias de espancamento, como a descrita em “Bate-se numa criança”, são universais, já que é do masoquismo como condição de estrutura, e não como posição subjetiva neurótica ou perversa, que se fala. Masoquismo primário ou erógeno como ponto estruturante da subjetividade (AMBERTÍN, 2003).

Embora não tenha sido nosso objetivo desenvolver, neste texto, as articulações entre o superego e o campo das relações políticas e sociais, gostaríamos de encerrá-lo com o assinalamento de que o superego é um dos conceitos-chave para a abordagem psicanalítica de fenômenos repetitivos e atuais, como a adesão a personalidades autoritárias e cruéis nos estados de exceção. Se, de acordo com FOUCAULT (2006, p.25), “Jamais eles [os indivíduos] são o alvo inerte ou consentido do poder, são sempre seus intermediários” (apud SAFATLE, 2017, p.187), o conceito de superego - ‘porta-voz’ do poder do Outro - ajuda a entender os meios pelos quais o poder age, constituindo o sujeito. Nossa sujeição ao Outro é estrutural porque estamos na dependência de um discurso que não escolhemos, mas “a sujeição do desejo pode se transformar em desejo por sujeição” (SAFATLE, 2017, p.192).

## REFERÊNCIAS

- AMBERTÍN, M. G. **As vozes do superego**: na clínica psicanalítica e no mal-estar na civilização. Caxias do Sul: Educs, 2003.
- BARTHES, R. **Aula**: aula inaugural da cadeira de semiologia literária do Colégio de França, pronunciada dia 07 de janeiro de 1977. Trad Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Cultrix, 2013.
- FREUD, S. (1895) **Projeto para uma psicologia científica**. Rio de Janeiro: Imago, 1987. (Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud).
- FREUD, S. (1913). **Totem e tabu**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- FREUD, S. (1917). **Luto e Melancolia**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- FREUD, S. (1919). **O inquietante**. Trad. Paulo César Lima de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- FREUD, S. (1923). **O eu e o id**. Trad. Paulo César Lima de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- FREUD (1924). **A dissolução do complexo de Édipo**. Trad. Paulo César Lima de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- FREUD (1930). **Mal estar na civilização**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- GARCIA-ROZA, L. A. **Acaso e repetição em Psicanálise**: uma introdução à teoria das pulsões. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1986.
- GOLDGRUB, F. **A máquina do fantasma**: aquisição de linguagem e constituição do sujeito. São Paulo: Samizdat, 2008.
- LACAN, J. (1953-1954). **O Seminário, livro 1**: os escritos técnicos de Freud Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2009.

LACAN, J. (1959-1960). **O Seminário, livro 7: A ética da psicanálise** 2 ed. Trad. A. Quinet. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

LACAN, J. (1962-1963). **Seminário, livro 10: a angústia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005.

LUSTOZA, R. Z. **A angústia como sinal do desejo do Outro**. Revista Mal-estar e Subjetividades, Fortaleza, v. 6, n. 1, p. 44-66, mar. 2006. Disponível em [http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1518-61482006000100004&lng=pt&nrm=iso](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1518-61482006000100004&lng=pt&nrm=iso). Acesso em 29 mar. 2019.

NEGRO, Marcela Ana. Antecedentes del concepto de superyó en la obra de Sigmund Freud. In: CONGRESO INTERNACIONAL DE INVESTIGACIÓN Y PRÁCTICA PROFESIONAL EN PSICOLOGIA, 2, JORNADAS DE INVESTIGACIÓN SEXTO ENCUENTRO DE INVESTIGADORES EN PSICOLOGÍA DEL MERCOSUR, 17. **Anais...** Facultad de Psicología, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2010, p. 363-365. Disponível em: <<https://www.academica.org/000-031//821>>. Acesso em: 20 fev. 2019.

SAFATLE, V. **Afetos** - Vladimir Safatle e Dominique Fingermann. In: Atividades da Biblioteca: Ética, Política e Psicanálise. Fórum do Campo Lacaniano. São Paulo, 2017. Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=-diUTzAPviz8>. Acesso em 26. Jan. 2019.

SAFATLE, V. (2016). **Dos problemas de gênero a uma teoria da desposseção necessária: ética, política e reconhecimento em Judith Butler**. Em J. Butler, *Relatar a si mesmo* (R.Bettoni Trad.). Belo Horizonte: Autêntica.



# A poesia invocante de São João da Cruz

The Invoking Poetry of Saint John of The Cross

Helena Haenni Zimmerman

## Resumo:

O artigo aborda a obra poética de São João da Cruz e realiza uma interlocução com o conceito psicanalítico de pulsão invocante. Foram buscadas bibliografias especializadas na vida e obra do místico católico, bem como, escritos do próprio santo. As considerações sobre as peculiaridades da poesia de São João da Cruz são analisadas, a partir de referenciais bibliográficos que tratam, especificamente, da questão estética e estilística do místico. O eixo teórico para a articulação com o campo místico é o campo psicanalítico, embasado nas obras de Sigmund Freud e Jacques Lacan. São João da Cruz expressou sua experiência mística de modo poético. O contexto em que se deu o início de sua criação poética, em um momento de forte angústia e desamparo, bem como, a dimensão que assumiu sua arte, são elementos que compõem uma perspectiva interessante, para a reflexão no âmbito da clínica psicanalítica.

## Palavras-chave:

São João da Cruz; Mística; Poesia; Psicanálise; Pulsão invocante.

## Abstract:

The article approaches the poetic work of St John of the Cross and performs an interlocution with the psychoanalytic concept of invoking drive. Specialized bibliographies were sought based on the life and work of the catholic mystic, as well as writings of the saint himself. The considerations on the peculiarities of the poetry of St John of the Cross are analyzed from bibliographical references which deal specifically with the esthetic and stylistic question of the mystic. The theoretical axis for articulation with the mystical field is the psychoanalytic field, based on the works of Sigmund Freud and Jacques Lacan. St. John of the Cross expressed his mystical experience poetically. The context in which the beginning of his poetic creation takes place, in a moment of intense anguish and helplessness, as well as the dimension assumed by his art, compose an interesting perspective for reflection within the psychoanalytic clinic.

## Keywords:

St John of the Cross; Mystical; Poetry; Psychoanalysis; Invoking drive.

## INTRODUÇÃO

O universo religioso revela-se como um campo de inquietação constante e incidente na subjetividade humana, ao instigar e promover a busca de um sentido para a existência e suas vicissitudes. É notável o caráter perene que a tradição cristã alcançou, influenciando povos e culturas tão diversas, ainda atualmente. Há uma força de influência incontestável da religião sobre a humanidade, fundada no desejo do homem exorcizar os terrores da natureza e reconciliar-se com o seu destino cruel, demonstrado pela morte (FREUD, 1996 [1927]).

A experiência mística desvela um modo particularizado do exercício da fé, entre o sujeito e a religião, por meio de sua busca de união com Deus. O místico rompe, em menor ou maior grau, com a tradição vigente, sem, contudo, negá-la; ao contrário, a reafirma, a partir de um protagonismo que singulariza seu lugar no universo religioso. São João da Cruz (1542-1591) alcançou destaque, não só nos campos místico e religioso, ao ser declarado Doutor da Igreja, mas, também, como um poeta insigne da literatura espanhola.

A criação poética de São João da Cruz e, mesmo, seus comentários em prosa, cujas melodias parecem ressoar o indizível do gozo unitivo, tão especulado pela teologia mística, assumiram a promessa de um porvir. A gênese e inspiração poética do santo apresentam duas dimensões, em momentos distintos de sua vida: por um lado, sua criação realiza-se por meio de um esforço e meditação consciente, indicando um trabalho reflexivo de elaboração verbal; de outro, encontra-se a criação espontânea, propriamente, inconsciente, em que o poeta declara ter-se deixado levar por uma voz, que lhe era ofertada como algo externo a seu espírito, ou seja, em atitude de passividade. A dimensão estética da criação poética do místico, em interlocução com o conceito de pulsão em Psicanálise, aproxima os campos, naquilo que propicia uma reflexão sobre o fazer genuinamente humano e a possibilidade de transcender a angústia, sem a pretensão de eliminá-la em definitivo.

### 1. UMA BIOGRAFIA OPACA

São João da Cruz não deixou uma única linha sobre sua biografia. A vida do santo é, antes de tudo, uma obra coletiva falada, da qual fazem parte aqueles que o conheceram, de maneira direta ou indireta. Assim, um abundante repertório sobre sua vida religiosa pôde ser apreendido pela tradição oral dos claustros femininos e masculinos da ordem dos carmelitas descalços. O material informativo sobre o místico deve-se ao esforço daqueles que conviveram ou ouviram, de pessoas próximas, fatos a respeito dele e se comoveram a ponto de acumularem documentos escritos, objetos e informações. Tudo

isso delineia uma personalidade instigante, que chegou a ser, posteriormente, canonizada (SILVERIO DE SANTA TERESA, 1931).

A biografia, por definição, é uma história de vida, de suas fases e de suas memórias, expressas sob forma de relato. São João da Cruz parece ter vivido uma vida que valia pelos seus atos, não pelas lembranças pessoais. Tais atos refletiam uma posição de escolha, diante do mundo que o cercava. Ele optou pelo recolhimento de qualquer memória de sua infância ou mocidade e, mesmo ao final da vida, não tinha grande interesse em retomar assuntos passados durante sua vida religiosa. Conforme declarações do carmelita Baltasar de Jesus, que conviveu com o místico, por alguns anos, era sabido que o padre Antônio de Jesus, companheiro de fundação do primeiro mosteiro dos carmelitas descalços, tinha ido à Úbeda, para consolar o místico, nos momentos finais de sua vida. Para distrair São João da Cruz, diante de sua doença e sofrimento, frei Antônio de Jesus começou a relembrar alguns feitos do místico, ao que ele lhe replicou que não os comentasse, senão que lhe recordasse somente seus pecados (1931).

Há uma sucessão de matizes, na biografia de São João da Cruz, que seguem em uma escala de tons crescentes em intensidade. Na sua infância e começo de sua mocidade, como João de Yepes, seu nome de batismo, a vida era comum, difícil e cercada por um contexto religioso que provia aos carentes da região, o pouco de educação e saúde que se podia dar naqueles tempos. O tom relativo ao período é de um cinza denso, cujas perspectivas futuras do menino pareciam incertas. Em 1563, o jovem João entrou na ordem do Carmo e assumiu o nome religioso de frei João de São Matias, ingressando em um momento de estudos e tarefas dedicadas à vida religiosa. Vale destacar, entretanto, que algo o inquietava. Procurava o silêncio e a contemplação, coisa difícil de encontrar, devido às intensas atividades que o cercavam e lhe exigiam por demais. Em sua primeira missa, alguns relatos afirmam que, no momento da consagração, ele teve uma intensa experiência mística, inflamado e sedento de Deus, segundo escreveu frei Jerônimo de São José, em 1641, na primeira biografia do santo. Nesse momento, o cinza começou a dissipar-se, e um tom mais claro emerge. O místico ansiava por uma vida mais austera, de acordo com a regra primitiva dos carmelitas. Em 1568, tons ainda mais claros manifestaram-se na vida religiosa do santo. Ele aderiu à proposta da reforma da ordem, acalentada por Santa Teresa (1515-1582), e tornou-se fundador do ramo masculino dos carmelitas descalços. Inaugurou-se, para ele, uma nova identidade, sob o nome de São João da Cruz. Passados nove anos do evento, a ameaça de uma nova opacidade, em sua vida, fez com que ele fosse relançado a uma *noite escura*, que ele poetizou sob forma de um recomeço, doravante como místico-poeta.

## 2. DA OPACIDADE AO ANSEIO IMPETUOSO: A POESIA MÍSTICA COMO CAMINHO

A corrente da poesia cantada, surgida no ambiente carmelitano, contribuiu para inspirar São João da Cruz em suas criações poéticas. A singularidade do místico, entretanto, revela-se como a marca essencial de sua criação. É notório as esquivas do santo, diante do comportamento comum e dos pressupostos institucionais estabelecidos, em qualquer ambiente em que estivesse inserido. Ainda que se submetesse às regras do lugar, não as considerava à altura de responder aos desígnios de uma vida verdadeiramente devotada à contemplação. Assim foi, desde seu ingresso na ordem de Carmo, onde se inquietava com o comportamento de seus pares, que julgava desviantes, bem como, no período em que cursou a Universidade de Salamanca, onde, sempre após cumprir suas tarefas, recolhia-se e, mesmo em companhia de outros colegas, preferia o silêncio. Nessa época, após a conclusão de sua formação, São João da Cruz foi chamado a fazer sua primeira missa, mas ali foi tomado pela certeza de que não era isso que queria. Ele procurava Deus, não os homens. Conforme descreveu o biógrafo Jerônimo de São José (1993 [1641], p.149), na curiosa passagem que segue:

Pareceu ao nosso sacerdote uma ocasião propícia e, já estando ele no altar celebrando o santo sacrifício, depois de tê-lo consagrado, vendo Deus em suas mãos como aquele que poderia preenche-lo e cumprir seus desejos, investido de uma soberana luz que o inflamou em ardor divino, avivou-lhe a fé e a confiança e, humilde e fervoroso lhe disse: “Senhor, o que poderias negar-me, se me dás a si mesmo, pois o que lhe peço é o que quer o Senhor que eu peça [...] conceda-me que eu jamais o deixe, nem eternamente me separe de vós”[...] quando ferido de um raio de luz clara e sutil que esclareceu seu entendimento, ouviu a voz envolta em luz: “eis concedido aquilo que me pedes”.

As notícias das epifanias de São João da Cruz são sempre por intermédio de testemunhos daqueles que conviveram com o santo, também não são em grande número. Seja como for, a discrição que o místico demonstrou, em relação à sua vida pessoal, parece repercutir na forma como os testemunhos são feitos, ou seja, com certa simplicidade e economia, visando sempre a confirmação de sua busca mística. No relato acima, a voz de Deus se fez ou-

vir, mais uma vez, como confirmação do anseio místico do santo no sentido de buscar maior reclusão e proximidade com o absoluto. Como no episódio de Segóvia, relatado pelo seu irmão: São João da Cruz colocou uma imagem de Cristo crucificado em um lugar de destaque, para que todos a vissem; em seguida, ele ouviu a voz de Deus que lhe perguntou o que ele desejava, ao que ele respondeu que era trabalho e esquecimento de si mesmo.

A impressão que se tem, ao entrar em contato com as diversas biografias e depoimentos sobre o místico, é que, sob a aparência de uma personalidade dócil e frágil, pulsava uma ânsia que não se apacava. O maior reflexo de sua personalidade inquieta e, ao mesmo tempo, introspectiva, talvez tenha sido sua produção literária. O místico soube conjugar, com maestria, o contexto cultural de seu tempo, a sua convicção religiosa e os recursos intelectuais, adquiridos em sua formação, para forjar uma nova possibilidade para si mesmo, a partir da expressão mística sob forma de poesia, bem como seu desdobramento em prosa, não menos relevante.

São João da Cruz foi detido na prisão em 1577, mas, antes disso, teve um percurso de intensa atividade religiosa, sendo formador dos descalços, entre 1569 e 1572, dirigindo-os espiritualmente e participando das fundações de alguns mosteiros. Entre 1572 e 1577, São João da Cruz, a pedido de Santa Teresa (1515-1582), foi ser confessor e vigário do mosteiro de carmelitas da Encarnação, onde a santa era priora. Nesse período, São João da Cruz e Santa Teresa tiveram maior proximidade. Ele era constantemente solicitado, não só como orientador espiritual das monjas, mas também da própria santa, que experimentava com ele momentos de arroubo místico, durante suas conversas. Atividades de exorcismos também fizeram parte de seu exercício pastoral.

A pretensão de São João da Cruz, por uma vida mais austera e recolhida, parece não ter lugar nesse período, em que esteve às voltas com tantas atividades e, ainda, com as questões políticas, entre os calçados e os descalços. Ele foi detido, pela primeira vez, em 1576, mas logo libertado, pela intervenção do nuncio apostólico. A posição de destaque que São João da Cruz teve, nesse período, é evidente, seja pelas suas convicções e pelo modo como conduzia seus afazeres, ou, mesmo, pelo papel que Santa Teresa lhe imprimia na reforma. No início de dezembro de 1577, ele foi retirado, abruptamente, do mosteiro da Encarnação e conduzido, em segredo, para o mosteiro dos calçados em Toledo, causando uma ruptura em sua rotina, suas tarefas, no seu contato com o mundo e com a reforma. Hostilizado e submetido ao julgo das convicções dos monges, ele se viu destituído de sua posição, degradado em sua identidade e angustiado diante da incerteza de seu destino. Quais questões, receios e dúvidas foram mais intensas, para São João da Cruz, nesse momento de sua vida? O que o levou a planejar, durante dias, calcular e

se lançar, por uma janela alta e estreita, em uma fuga arriscada no meio da noite para fora do cárcere?

A parte das descrições de cunho mais hagiográfico, que dão conta de uma intervenção divina que o incitava a fugir, não há sequer uma linha autobiográfica do místico sobre o acontecido. Os três grandes poemas de São João da Cruz, iniciados nesse período, no entanto, parecem traçar o relato desse percurso. Sua poesia ofereceu uma espécie de suporte à opacidade de sua biografia, sustentando a impossibilidade de ele mesmo se dizer, mas, ao mesmo tempo, servindo-lhe como causa do desejo de reinscrição no mundo, talvez. A princípio, o que o moveu a cantar seus primeiros versos foi um evidente momento de angústia; porém, não é desconhecido o fato de que o místico pediu papel e caneta, para registrar seus versos, bem como fez questão de levá-los consigo em sua fuga. É possível destacar dois aspectos importantes desse momento: primeiro, um estado de dessubjetivação do místico, onde suas identificações são sentidas como perdidas; segundo, a instauração de algo que lhe causa o desejo de poesia e de retorno ao mundo. O ímpeto que levou São João da Cruz à fuga da prisão revelou-se, também, no ritmo que o místico empregou em suas poesias, ou seja, iniciando-as em um movimento que emerge com forte intensidade e segue, aos poucos, rumo a um apaziguamento de suave deleite e esvaziamento.

Segundo Lacan (2016[1958-59], p.520), a poesia é capaz de engendrar uma “hiância que abre para esse algo radicalmente novo que todo corte da fala introduz”, ou seja, ela utiliza de recursos que brincam com a linguagem. O significante, em sua materialidade, como imagem acústica e possibilidade de deslocamentos de sentido, pode sempre fazer surgir um sentido novo e inédito, uma nova metáfora. As expressões poéticas jogam com as aliterações, as oposições, as reiteraões e as repetições, cuja sonoridade fonética está o tempo todo em jogo. Isto se verifica, uma vez que, conforme expôs Lacan (1998 [1957], p.506-507): “basta escutar uma poesia [...] para que nela se faça ouvir uma polifonia e para que todo discurso revele alinhar-se nas diversas pautas de uma partitura”. Pode-se pensar nas notas musicais, como significantes. Cada uma possui uma característica que lhe é própria, ou seja, uma altura de som específico; no entanto, é somente no jogo de suas posições e oposições que se pode extrair um efeito, seja de sentido, de estupefação, de mistério ou, mesmo, de expectativa pela próxima nota. Quanto menos vinculada à tradição e à norma, mais eficaz torna-se seu efeito estético, por trazer o inesperado. A poesia de São João da Cruz traz essa melodia inédita, em seu tempo, mesclando estilos de diversas influências, compondo um estilo impossível de ser definido.

O período de escrita de São João da Cruz seguiu um ritmo acidentado e descontínuo, teve seu início no ano de 1572, em Ávila (sob forma de avisos

espirituais). Em 1577, emergiu sua verve poética, atingindo o ápice de sua produção mais intensa em Granada, no ano de 1586, encerrando-se em 1591. As etapas do processo criativo do místico podem ser assim elencadas: glosas e avisos espirituais, em Ávila; repertório poético, em Toledo, normas de vida espiritual, no mosteiro de Baeza; comentários e grandes tratados em prosa, na cidade de Granada; e, finalmente, algumas revisões e retoques, em Granada e *La Peñuela* (PACHO, 1997).

A poesia do místico divide-se em dois blocos de significação e relevância diferentes. Por um lado, tem-se os chamados poemas maiores, *Cântico espiritual*, *Chama de amor viva* e *Noite escura*, que foram comentados em prosa. De outro, os poemas menores, que formam um conjunto de glosas e canções, relacionadas com a experiência mística e outros escritos. A ordem cronológica dos três grandes poemas de São João da Cruz são: *Cântico espiritual* – iniciado no período do cárcere de Toledo (1577-78); *Noite escura* – escrito após a saída da prisão (1578-79); e *Chama viva de amor* – composta em Granada (1585). As três composições guardam estreita relação entre si, pela técnica do simbolismo empregada, pela profusão de símbolos e pela temática amorosa, vinculada à busca do absoluto. Para além do aspecto propriamente cronológico dessas poesias, subjaz, em cada poema, um predomínio do dramático no *Cântico espiritual*, do narrativo na *Noite escura* e do lírico na *Chama viva de amor* (SÃO JOÃO DA CRUZ, 1991). Interessante notar que os dois últimos poemas, *Noite escura* e *Chama de amor viva*, possuem temas que são desdobramentos das seguintes estrofes do *Cântico espiritual*: a estrofe 14, da primeira versão, *a noite sossegada* e, a estrofe 38, *chama que consome sem dar pena* (1991).

As influências presentes na poesia de São João da Cruz são inúmeras e referem-se, em grande medida, a tudo que esteve ao alcance do místico experimentar, em sua dupla vertente, culta e popular. Seus primeiros anos de estudo, no colégio dos jesuítas, em Medina do Campo e, posteriormente, na Universidade de Salamanca, colocaram-no em contato com as letras e textos clássicos. Em sua época, ocorria um florescimento de renovação dos estudos bíblicos, com a prática intensa de comentários e imitações dos textos sagrados, bem como a influência direta da mística medieval nórdica, que transportou poemas de amor cortês para o universo divino (Díaz, 1994). Com igual grau de importância, há a incidência de elementos literários, influenciadores de sua poesia, e que “lhe entraram pelo ouvido” (1994, p.203), oriundos dos romances e cancioneros populares, presentes em seu entorno e no próprio ambiente familiar. O irmão de São João da Cruz, Francisco de Yepes, embora analfabeto, possuía um repertório de cantos e poemas que sabia de memória e os declamava pelas ruas de sua cidade, junto com os amigos, em momentos de diversão.

Foi no poema bíblico de máxima expressão de amor, na tradição mística, o *Cântico dos cânticos*, entretanto, que São João Da Cruz encontrou a referência principal, para compor seu *Cântico espiritual*. Também é clara a inserção de outros elementos de amor profano, presentes na poesia de seu tempo. Se, por um lado, tais aspectos são universais no movimento místico, de outro, a extrema liberalidade e espontaneidade com que o místico realizou a *imitação* do texto bíblico o reduziu ao essencial, qual seja, a expressão espiritual de sua busca em direção ao divino (ALONSOE, 1966).

Apesar das aproximações possíveis entre o *Cântico espiritual* e o texto bíblico, há uma renúncia, por parte do místico, em fazer referências ao ambiente, em seus pormenores, e às imagens que correspondem ao mundo artificial. Não aparecem, em seus versos, menções a ruas, praças, torres, aposentos, tampouco aos objetos preciosos, como a prata, a safira e as pérolas. O único objeto que se mantém, desse mundo artificial e inanimado, é o leito, um elemento essencial e inevitável para a expressão figurada do matrimônio espiritual (DÍAZ, 1994). Certas passagens do texto bíblico fazem referências aos elementos presentes na literatura do Oriente antigo, em particular do Egito e da Mesopotâmia. Encontram-se evocações à natureza, com suas paisagens, flores, plantas, colinas e vinhedos, bem como menções aos perfumes e aromas e, ainda, aos animais, como as pombas, as gazelas, as raposas e os leões. Tais descrições estão presentes, igualmente, no *Cântico espiritual* (RAVASI, 2003).

Outro tema, não menos relevante, aparece no *Cântico dos cânticos*, qual seja, a referência corporal que os amantes fazem, um do outro, sob a forma de devaneio e de grande intensidade. Os detalhes e o vigor das descrições contribuíram decerto para as discussões de sua pertença ao divino ou ao profano. Interessante notar que, no *Cântico espiritual*, de São João da Cruz, tais descrições de beleza física inexistem, de forma direta. Ao mesmo tempo, há referências aos intensos afetos recíprocos, entre os amantes, que remetem a um sensualismo intenso e enigmático, de forte expressividade estética, no esvaziamento de qualquer consistência. Trata-se de uma sensualidade que não pode ser vista com os olhos, tocada com as mãos, nem tampouco ser atingida, ao menos no plano terrestre.

Alguns trechos do *Cântico dos cânticos* ilustram bem as referências carregadas de erotismo, com as descrições físicas que o amado faz da amada, bem como as sensações da amada ao supor a presença do amado, em uma espécie de devaneio:

O amado:

*Como és bela, minha amada,  
como és bela!...*

*São pombas  
teus olhos escondidos sob o véu.  
Teu cabelo...um rebanho de cabras  
ondulado pelas faldas de Galaad.  
Teus dentes...um rebanho tosquiado  
subindo após o banho,  
cada ovelha com seus gêmeos,  
nenhuma delas sem cria.*

*Teus lábios são fita vermelha,  
tua fala melodiosa;  
metades de romã são tuas faces  
escondidas sob o véu.*

[...]

*Teus seios são dois filhotes,  
filhos gêmeos de gazela,  
pastando entre açucenas (Ct. 4,1-5).*

A amada:

*Eu dormia,  
mas meu coração velava  
E ouvi o meu amado que batia:  
“Abre minha irmã, minha amada,  
pomba minha sem defeito!  
Tenho a cabeça molhada,  
meus cabelos cotejam orvalho!”*

*“Já despi a túnica,  
e vou vesti-la de novo?  
Já lavei meus pés,  
e os sujarei de novo?”*

*Meu amado põe a mão  
pela fenda da porta:  
as entranhas me estremecem,  
minha alma, ouvindo-o se esvai (Ct. 5, 2-4).*

Em contraste, nos versos do místico e em seus comentários posteriores, a perspectiva é outra, em referência aos contatos entre amada e amado. Como, por exemplo, na estrofe 22:

*Havendo entrado a esposa  
Naquele ameno horto desejado,  
O colo reclinado  
Sobre os braços dulcíssimos do Amado*<sup>1</sup>.

Conforme explicou São João da Cruz (1988, p.713), em relação a essa passagem:

Trata-se de uma transformação total no amado; nela se entregam ambas as partes por inteira posse de uma a outra, com certa consumação de união de amor, em que a alma é feita toda divina, e se torna Deus por participação, tanto quanto é possível nesta vida.

Segundo a análise de Georges Morel (Tomo III, 1961, p.176), São João da Cruz considerava o poema bíblico dramático e não somente uma coletânea de cantos. Tal como a esposa do *Cântico espiritual*, a do *Cântico dos cânticos* procura, por muito tempo, antes de descobrir em plenitude, a união com o bem-amado. Ele ressaltou, entretanto, que não há uma progressão exatamente idêntica entre os dois poemas. Ele definiu as etapas do poema, da seguinte forma: canções I-XI versam sobre a espera da união divina; canções XII-XXVI, o noivado espiritual; e, canções XXVII-XXXIX, o matrimônio espiritual.

Após o primeiro impulso criador de São João da Cruz, ocorreram diversos desdobramentos, que, posteriormente, o conduziram a um lugar de destaque no universo católico e literário. Ao mesmo tempo, é interessante notar como a via poética foi um modo de expressão eficaz para tal realização. A princípio, não havia nenhuma pretensão artística do místico, ao declamar seus primeiros versos, senão salvar a própria pele e libertar-se da angústia. As ressonâncias do ato poético do místico alçaram voo, para além de sua época e, embora imprecisas no estilo, foram expressivas quanto ao seu intento de tangenciar o inefável. Tudo se passa como se, diante da criação poética de São João da Cruz, o lugar de poeta permanecesse vago, pronto para ser ocupado por um desejo alheio. Não por acaso, seus versos tornaram-se fontes de infinitas discussões e pesquisas sobre os originais, passaram por diversas mãos e vozes, sofrendo algumas alterações.

1 CE(B) estrofe 22 (SÃO JOÃO DA CRUZ, 1991, p.101).

São João da Cruz buscou o inefável pelas palavras, mas não de maneira convencional, senão brincando com suas sonoridades e efeitos. Para a Psicanálise, é no endereçamento ao Outro que as palavras podem se reencontrar, tal como aconteceu com o místico que, ao lançar seu apelo, lhe retornou sob forma de criação. Sobre a importância das palavras, propriamente seus efeitos, Lacan afirmou: “[...] a alma sempre é permeável a um elemento do discurso; o que buscamos da história de uma palavra, no lugar onde ela se constitui, são efeitos para os quais muitas outras palavras contribuíram e onde o diálogo com Deus tenta reencontrar-se” (LACAN, 1998[1958], p.754).

### 3.DA FALA AO SOM

Um acontecimento significativo alterou a vida do místico, durante sua prisão. Conforme alguns biógrafos, como Jerônimo de São José, e ainda, segundo alguns testemunhos, descritos nos manuscritos referentes ao processo de beatificação e canonização do místico, São João da Cruz teve uma experiência, no cárcere, que lhe marcou de modo significativo. Em um momento de intenso desamparo, São João da Cruz, repentinamente, ouviu a voz de um camponês, que parecia estar distante, declamando versos pastoris. O garoto cantava: “*morro de amores, carinho, que farei? Que morras, alahé!*” (JERÓNIMO DE SAN JOSÉ, 1993[1641], p.351). O místico atribuiu a esse evento, um caráter divino, sob forma de uma voz angelical, enviada por Deus, para consolá-lo de seu sofrimento. Dias depois, ele começou a criar suas próprias canções poéticas e, continuamente, as declamava em momentos de profunda tristeza e desalento. O *Cântico espiritual* emergiu nesse momento, em suas primeiras estrofes que, posteriormente, ganhariam um novo arranjo e acréscimos. Ele inicia seu canto:

*Mas onde te ocultaste,  
Amado, e me deixaste em gemido?  
Como o cervo escapaste,  
havendo-me ferido;  
parti atrás de ti, já tinhas ido*<sup>3</sup>.

O termo *carinho*, presente no canto pastoril ouvido pelo místico, traz uma especificidade importante. Em espanhol, *carillo* é uma expressão que remete a uma profunda relação de familiaridade afetuosa, demonstrando uma in-

2 Tradução livre do original: *Muérome de amores, Carillo, ¿quéharé? Que te mueras, ialahé!*.

3 *Cântico espiritual*, primeira versão, estrofe 1 (SÃO JOÃO DA CRUZ, 1991, p.39).

timidade e sentimento de pertença àquele que se dirige a palavra. Possui, ainda, um uso coloquial e frequente entre pessoas próximas e nos cantos populares espanhóis. São João da Cruz inserirá essa expressão tão peculiar, uma única vez, em uma de suas estrofes do *Cântico espiritual*, fazendo um contraste curioso entre *amado* e *carillo*. Este último, muito próximo daquilo que se pode considerar como “[...] um elemento vivo e, sobretudo, como expressão máxima do emocional no canto” (DÍAZ, 1994, p.204).

O fato de São João da Cruz ouvir um canto pastoril, por si mesmo, não era nenhuma novidade, no contexto cultural de seu tempo, assim como a temática amorosa, muito presente no cancionero popular da época. Eram comuns tais expressões poéticas e faziam parte do cotidiano das pessoas. O momento de angústia do místico, diante do sofrimento físico e psíquico, no entanto, em conjunção com a voz do pastor que vem do exterior da prisão, precipitou algo de novo, sob a forma de uma experiência estética muito particular. São João da Cruz (1991, p. 39) não foi afetado pelo sentido das palavras, ao contrário, ele enfatizou uma voz angelical, uma dimensão vocal, uma imagem acústica que lhe arrebatou de uma situação de angústia, lhe retirou de um caos e o apaziguou. Um pouco depois, ele passou a balbuciar na solidão do cárcere, sob forma de apelo ao Outro, em suas primeiras canções: “mas onde te ocultaste, Amado, e me deixaste com gemido?”. Tal evento, descrito dessa forma, contribui para se pensar, um elemento relevante, para clínica psicanalítica, a questão existente entre a voz que fala e a voz como som, uma vez que é com a fala do paciente, mas também com as possíveis interjeições do analista, que, fundamentalmente, a Psicanálise trabalha.

A voz que fala é aquela dos elementos significantes, em seus encadeamentos, produzindo efeitos de sentido. A voz como som é aquela que pode ser qualificada como entonação, ressonância, timbre e sonoridade. Em si, a voz é fora do sentido, mas engendra uma significação, como, por exemplo, o gemido: ele pode ser de dor, de prazer ou de cansaço. Nesse sentido, o som faz signo de alguma coisa a alguém, instiga à significação (JULIEN, 2005). Quando São João da Cruz faz referência ao canto que ouve, como uma voz angelical enviada por Deus, ele está no registro da voz como som, do qual ele toma como signo de uma alteridade que lhe manda notícias. Na estrofe 14, do *Cântico espiritual*, é patente a referência ao som como signo da presença divina. O místico declama:

*Ó amado, as montanhas,  
Os vales solitários nemorosos,  
As ínsulas estranhas,*

Os rios sonoros,  
O murmúrio dos ventos amorosos<sup>4</sup>

Nos comentários efetuados pelo místico, a respeito dessa passagem, ele faz referências ao som, ao murmúrio, como um momento de júbilo, onde o desponsório espiritual com o Verbo se realiza e, ao mesmo tempo, adquire um caráter apaziguador para a alma. Ele diz, “[...] neste ditoso dia cessam de uma vez à alma as veementes ânsias e querelas de amor [...] num estado de paz, deleite e suavidade de amor” (Ct 14, 2). Mais adiante, ele comenta a relação entre a expressão poética *rios sonoros* e a voz de Deus: “à voz exterior que se ouve de fora, dará ele (aquele que ouve) voz poderosa que se percebe dentro. Convém, portanto, saber que Deus é voz infinita, e em sua comunicação à alma [...] produz efeito de imensa voz” (Ct 14, 10).

Na concepção apresentada por São João da Cruz, a voz de Deus não fornece um sentido, e sim um som, sendo que a significação e a sua repetição, como manifestação, constituem o ato simbólico, como signo da presença indelével do Outro, mas, paradoxalmente, inefável. Em outros termos, por um lado, a abertura à significância é fornecida pelo poema, na medida em que, pela via da sonoridade, da rima, da repetição, engendra um compasso de tempo, uma ânsia pela palavra que possa definir o sentido; de outro, não há um sentido último para esse efeito. Como bem constatou o místico, *a voz de Deus é infinita* em seus efeitos, mas produz, ao mesmo tempo, uma incompletude ao sentido. Lacan (1999 [1957-58], p.60) indicou esse efeito peculiar que a poesia fornece, ao afirmar que “[...] a distância que vai do significante ao significado permite compreender que a uma concatenação bem-feita, que é precisamente o que caracteriza a poesia, sempre se poderá dar sentidos plausíveis, provavelmente até o fim dos séculos”.

Diante dessa vacância de sentido, a palavra da demanda do Outro re-encontra-se com o indizível, ou seja, com uma questão para o sujeito, em relação ao que o Outro afinal deseja. Assim, instaura-se abertura para o possível de se dizer, na medida em que o sujeito busque responder a ele mesmo, alojando-se nesse vazio, pela via pulsional, ou seja, ele *se faz* objeto pulsional, subsumindo a voz do Outro e tomando a palavra para se fazer ouvir. Em outros termos, o sujeito identifica-se ao “objeto vocal da pulsão invocante: se fazer escutar” (JULIEN, 2005, p.99). Nesse sentido, pode-se dizer que os versos de São João da Cruz ressoam, não como palavra, mas como o som da voz do homem que se endereça ao Outro.

4 *Cântico espiritual*, segunda versão (SÃO JOÃO DA CRUZ, 1991, p.99).

Uma das ouvintes mais frequentes e próximas de São João da Cruz, após o período de sua prisão, foi a madre Madalena do Espírito Santo, do convento de Baes, local onde ele encontrou abrigo, após sua fuga do cárcere de Toledo e onde declamava seus recém-criados versos do *Cântico espiritual*. A dita religiosa, encantada com a sutileza e a beleza de suas canções, perguntou ao místico se Deus havia lhe dado aquelas palavras, ao que ele respondeu: “filha, umas vezes ele me as dava, outras, eu as buscava” (DÍAZ, 2004, p.244).

#### 4.A INCONSISTÊNCIA DO OUTRO

O Outro, para Psicanálise, emerge da constatação na clínica de sua manifestação, a partir dos modos de dizer do homem, isto é, daquele que fala da dor de existir. Para que o sujeito fale, é necessário supor um Outro a quem ele possa endereçar-se. Um sujeito busca uma análise, na expectativa de que aquele a quem procura (o analista) dê voz aos seus anseios, pois, conforme Lacan (1998 [1951], p.215) observou: “a psicanálise é uma experiência dialética, e essa noção deve prevalecer quando se formula a questão da natureza da transferência”.

Uma das formas de pensar-se o drama humano é a constatação da vacilação no sujeito, entre o fazer-se consistir corporalmente e a inconsistência existencial que tal empreitada revela, pelas marcas do desgaste inexorável promovido pelo tempo, impondo a finitude à existência. O corpo, nesse aspecto, desvela sua parcela de alteridade, em relação ao sujeito, naquilo que dele escapa ao controle e ao anseio humano de infinitude, tornando presente sua caducidade. Como bem poetizou o filho de David, Salomão:

Vaidades das vaidades, tudo é vaidade. Que proveito tira o homem de todo o trabalho com que se fadiga debaixo do sol? Uma geração vai, uma geração vem, e a terra sempre permanece. O sol se levanta, o sol se deita, apressando-se a voltar ao seu lugar e é lá que ele se levanta. O vento sopra em direção ao sul, gira para o norte, e girando e girando vai o vento em suas voltas. Todos os rios correm para o mar e, contudo, o mar nunca se enche: embora chegando ao fim de seu percurso, os rios continuam a correr. Todas as palavras estão gastas e ninguém pode mais falar. O olho não se sacia de ver, nem o ouvido se farta de ouvir [...] nada há de novo debaixo do sol! (Ecl 1,2-9).

O fato de Salomão poetizar o tédio existencial permite-lhe sair do lugar comum, da mera constatação de sua finitude, ao alcançar perenidade e transcendência, diante do tempo, sob a forma de versos que se inscreveram na história. Eis um modo de transferência, a transmissão de um saber que lhe é próprio para um Outro, além de si mesmo. O homem sempre é provocado a falar, a direcionar-se a um Outro, para que retorne sobre si mesmo a constatação de sua existência. Tal pressuposto parte do princípio que, no sujeito, inscrito pelo pulsional, portanto apartado de uma totalidade corporal, há um inconsciente que se institui como “a soma dos efeitos da fala, sobre um sujeito, nesse nível que o sujeito se constitui pelos efeitos significantes” (LACAN, 1998[1964a], p.122). O Outro, sob esse prisma, como lugar dos significantes, é o inconsciente, como discurso acessível somente pelas suas formações privilegiadas, quais sejam, os sonhos, os lapsos, os chistes e os sintomas. Ele opera como uma alteridade, instaurada pelo pacto da fala, onde esse Outro latente interpõe-se, na relação imaginária entre o sujeito e o outro, como seu semelhante (QUINET, 2012).

O sujeito, em seu momento de constituição mítico, é esse *ser* decalcado do todo, a partir do encontro contingente de um fragmento sonoro, em sincronia com a variação de homeostase corporal, instituindo um selo sonoro que lhe confere a percepção de um dentro e fora, bem como, de um ser e não-ser. Pode-se supor um exemplo simples, como uma dor de barriga que acomete o bebê e um copo que cai no exato instante do evento, relativizando a invasão dolorosa, por um fragmento sonoro que oferece contorno e demarca uma superfície alhures. Trata-se de uma marca distintiva, que inaugura a função significante, sem confundir-se com ele. A partir desse pressuposto, o equívoco se impõe, uma vez que a necessidade passa ser formulada pela ordem simbólica, o grito do bebê, seja de fome, de frio ou de dor, é acolhido pelo Outro da linguagem.

A demanda emerge obliterando a necessidade, sem, contudo, saturá-la. Nesse sentido, “o desejo se esboça na margem em que a demanda se rasga da necessidade” (LACAN, 1998[1966], p.828). O objeto da necessidade, ou do instinto animal, é insubstituível e mantém uma relação unívoca, pois se mata a fome com comida e a sede com a bebida. Já o objeto da demanda, para o sujeito, é, primordialmente, o Outro, enquanto aquele que pode responder ao enigma do objeto de seu desejo, perdido desde sempre, pela incidência da linguagem que desnaturalizou seu corpo.

A relação do sujeito com o Outro é um lugar onde se coloca a questão de sua existência, de sua sexualidade e de sua história. Nesse sentido, a demanda introduz uma dimensão onde a particularidade do objeto que responderia

à necessidade cai, instaurando o irrestrito dessa busca que, no entanto, não se cumpre. O Outro não constitui um universo completo, ele *faz* um corpo, mas não existe, pois, “[...] ele é composto pelos significantes da linguagem que formam um corpo cuja única materialidade é a materialidade sonora dos significantes (a própria imagem acústica das palavras e que, portanto, dispensa seu significado)” (QUINET, 2012, p.30). Desta forma, tem-se o Outro como alteridade, que engendra um corpo próprio, a demanda e também o desejo. Este último, como resultante da impossibilidade de esse mesmo Outro fornecer um significante último, como resposta às questões sobre a vida e a história do sujeito. Em última instância, trata-se de um Outro inconsistente, faltoso, onde o desejo vai se alojar, na ânsia de recuperar uma suposta cota de gozo perdido.

À posição feminina, também está reservado esse lugar inconsistente, como lugar que se institui por aquilo que a linguagem não alcança, ou seja, o enigma do ser. O sujeito, na posição feminina, entretém-se com o mistério do fora-de-sentido. O traço de identificação, primordialmente, refere-se a uma identificação fálica ao pai, ou seja, como um significante que remeta a uma potência de ser. Nesse contexto, a posição feminina só pode ser referenciada a uma identificação de pura falta, suscetível de ser alojado por um sintoma. À posição masculina, é reservada a esperança de ascender, pela via da metáfora, a essa função fálica, uma vez que pode localizar a pura falta, no Outro feminino, e trabalhar, no sentido de erigir nesse lugar, a garantia fálica, transformando a esperança em certeza, não menos vacilante.

O imaginário humano está permeado pelas infinitas possibilidades de simbolização do feminino: a bruxa, a dama do amor cortês, a histórica, a santa, enfim, em seus intermináveis matizes. Na posição feminina, também está presente a lógica fálica, mas não totalmente. Resta algo a ser ‘significatizado’ o enigma, por excelência. Talvez por isso, o feminino jogue mais com o corpo, ele se revela mais sensível às alterações e transformações; de fato, joga com a plasticidade que pode assumir, diante da virtualidade que o simbólico fornece. O significante, em sua função criadora, indica que os limites impostos pela linguagem não se colocam “[...] como obstáculos à feminilidade, mas, ao contrário, como as condições para toda feminilidade possível” (ANDRÉ, 1998, p.28).

São João da Cruz naturalizou o feminino em seu *Cântico espiritual*, esvaziando-o de qualquer aspecto de mistério gozoso, que tão claramente nota-se noutros lugares, nos quais se expressam os temas sobre o feminino. Em seu *Cântico espiritual*, o Esposo é quem fala na canção 34, diz o místico. Ao mesmo tempo, ele faz uma comparação direta com uma estrofe do *Cântico dos cânticos*, na qual também o Amado se dirige à amada:

Como és bela, minha amada,  
como és bela!...  
teus olhos escondidos sob o véu.  
Teu cabelo...um rebanho de cabras  
ondulado pelas faldas do Galaad<sup>5</sup>.

Na estrofe 34 do *Cântico espiritual*, o Esposo diz, em referência à amada:

*Eis que a branca pombinha  
à arca com o ramo voltou;  
e a singela avezinha  
àquele que ela amou  
Entre as verdes ribeiras encontrou<sup>6</sup>*

A amada do *Cântico dos Cânticos* é descrita como misteriosa, sua beleza insinua-se sob o véu e seus cabelos indicam jovialidade, ao fazer referências indiretas a sua fertilidade. Já, no *Cântico espiritual*, as descrições em relação à esposa são da mesma natureza de uma pomba, “pela brancura e pureza [...] por causa da simplicidade e mansidão de sua índole [...] a pomba não é somente simples, mansa, e sem fel, mas também é de olhos claros e amorosos” (SÃO JOÃO DA CRUZ, 1988, p.780). O feminino, na pena de São João da Cruz, torna-se um lugar esvaziado de qualquer tom sensual e instigante na figura da amada, tornando-se opaco. Ele transpõe a questão do enigma, que o feminino encarna, para os elementos da natureza, acolhendo e entretendo-se, de uma maneira diferente, com o mistério. Esse fato seria um efeito ou causa de seu ímpeto místico?

O Outro inconsistente da Psicanálise e o Outro impossível, na mística, guardam correlação, naquilo que se revelam como uma constatação humana. É o que se percebe, já que, ainda que por vias diferentes, alcançam um mesmo ponto. No campo da mística, porém, há toda uma estratégia que sustenta essa inconsistência, ao supor que o encontro com o Outro só se daria após a morte. A partir daí, todo um repertório de ações e pensamentos é engendrado para a manutenção desse vazio. O amor cortês, em seu contexto, aproxi-

5 Ct 4,1. A expressão *faldas de Galaad*, segundo I.L. Stadelmann (1993, p.109) é uma referência ao sopé de um monte da região de Galaad, situada ao leste do Jordão e conhecida por suas pastagens férteis.

6 CE (B) 34ª estrofe (SÃO JOÃO DA CRUZ, 1991, p.104-105). Tradução livre do original: *La blanca palomica / al arca com el ramo se há tornado; / y y ala tortolica / al sócio deseado / em lasriberas verdes há hallado.*

ma-se de semelhantes estratégias, em relação ao encontro impossível com o Outro, no caso, o Outro sexo encarnado na figura feminina. Assim como a mística tem como premissa o encontro somente na *outra vida*, o amor cortês “[...] é uma maneira inteiramente refinada de suprir a ausência da relação sexual, fingindo que somos nós que lhe pomos obstáculos” (LACAN, 1985 [1972-1973], p.94).

No contexto da arte, da religião e mesmo da ciência, há um modo peculiar de o sujeito lidar com a sua falta fundamental, para além de qualquer forma de relação com o objeto privilegiado de seu sintoma. O impulso à criação, presente nestas áreas, eleva o objeto a condição de um total esvaziamento (LACAN, 1997[1959-60]), conferindo à pulsão uma busca de satisfação diferente de seu alvo, para além do gozo fálico. Pode-se dizer que a satisfação, nesse contexto, é manter em *suspense* a questão do objeto do desejo, cujos modos de compor esse mesmo *suspense*, possuem estratégias diferenciadas, no campo da arte, da religião e da ciência. O efeito gerado por tal iniciativa, posiciona o sujeito de tal modo, que ele exerce a função de mediador entre o real e o significante, capaz de engendrar um horizonte estético, diante da impossibilidade de satisfação plena. Trata-se de um engodo eficaz, até certo ponto, para opacificar a alteridade, naturalizando-a, sob as formas que o sujeito pode criar a partir daí.

Lacan (1997[1959-1960]) privilegiou esses três campos, onde a instauração do vazio é determinante: a arte, que se caracteriza por um certo modo de organização, em torno desse vazio; a religião, que reverencia o vazio; e, por fim, o discurso científico, que rejeita a presença desse vazio, em prol de um ideal de saber absoluto, como a promessa de cura, por exemplo, de determinadas doenças. Neste último, a rejeição que o discurso científico opera sobre o vazio produz o efeito de retorno desse mesmo vazio, sob forma de um novo enigma a ser desvendado. Cabe ressaltar que, no âmbito da mística, propriamente dos místicos, as particularidades, com que cada um traça seu percurso, revelam diferenças. Considera-se, na experiência mística de São João da Cruz, uma dupla dimensão, tanto em seu aspecto eminentemente religioso, naquilo que ele reverencia o vazio, quanto no modo peculiar de tal reverência, ao circunscrevê-la, por meio da criação poética, como o cume da experiência dessa relação indizível e inebriante.

A princípio, na lógica mística, a ideia do divino emerge como alteridade absoluta, como consistência inquestionável do Outro. Conforme a explanação de frei Maria-Eugênio do Menino Jesus (2015, p.415), Deus concede dons e os imprime nas almas; põe em movimento os atos de suas criaturas. É a causa por excelência dos dizeres e ações humanas, especialmente daqueles que conduzem os sujeitos pelas veredas da união mística. De forma poética,

ele diz: “os dons são para a alma o que a vela é para o barco que o esforço do remador faz avançar a custo. Chega o sopro da brisa favorável que infla a vela e o barco navega rapidamente para seu destino, mesmo que cesse o esforço do remador”.

São João da Cruz expressou sua experiência, na busca de Deus, por meio de uma linguagem simbólica e poética. Ao mesmo tempo, apontou para a condição humana, em seu limite na possibilidade de apreensão dessa mesma causa. Isso não o impediu de se sustentar e se manter nessa condição, qual seja, circundando o inefável, pela via de um embelezamento poético. O poema *Chama viva de amor*, em seus comentários, foi um esforço a mais do santo, em expressar sua experiência mística rumo à palavra. Considerado como o tratado mais elevado de São João da Cruz (1988, p.930), também foi aquele que ele interrompeu, bruscamente, antes do fim de sua exposição, restando apenas os versos como testemunha. Em relação à última estrofe, *nesse aspirar gostoso/de bens e glória cheio/quão delicadamente me enamoras*, o místico declarou: “[...] em tal aspiração, cheia de bens e glória, e de delicado amor de Deus para a alma, não quisera eu falar, nem mesmo o desejo porque vejo claro que não tenho termos com o que saiba exprimir”.

Considerada como a última grande obra do poeta místico, *Chama viva de amor* apresenta-se como uma continuação do *Cântico espiritual*. Embora a consumação do matrimônio espiritual já tenha sido alcançada, como exposto no *Cântico*, ele é um termo, um cume que não se pode ultrapassar nessa vida. São João da Cruz, por vezes, suspendia suas descrições das *inefáveis riquezas alcançadas por sua alma* e dizia que “[...] tudo isso não é vida eterna, mas apenas penumbra e imperfeição em comparação com a meta desejada que é a visão face a face”. (FREI MARIA-EUGÊNIO DO MENINO JESUS, OCD, 2015, p.1265-66 - grifo nosso). O místico manteve, até o último ano de sua vida, o exercício de retornar aos seus textos poéticos e seus comentários, seja declamando os primeiros, ou, então, enriquecendo o conteúdo dos segundos.

Segundo Georges Morel (1961, v.2, p.347), uma frase do poema *Chama viva de amor*, condensa a estrutura do movimento místico, que desvela o ser humano em sua essência. Eis em que consiste, explica São João da Cruz, a delícia suprema do homem: “[...] conhecer as criaturas por Deus, e não a Deus pelas criaturas; isto é, conhecer os efeitos pela causa, e não a causa pelos efeitos, o que seria conhecimento secundário, enquanto o primeiro é essencial” (Ch. 4,5). Dois tipos de manifestação do absoluto são anunciados nesse texto: um é dito essencial, outro secundário. Buscar Deus, a partir de seus efeitos, é, segundo Morel (1961), ater-se aos fenômenos ilusórios de sua manifestação, que, por serem secundários, apenas podem ser reconhecidos como investidos por um processo mais vasto e profundo, cujo estilo é outro.



O domínio da realidade, propriamente místico, pressupõe a destruição desse aspecto imaginário do fenômeno e não do fenômeno em sua essência<sup>7</sup>, conduzindo a um esvaziamento do sentido.

A partir desse argumento, entende-se a causa como transcendente aos seus efeitos, ou seja, os efeitos podem ser manifestações incipientes do absoluto, mas não atingem a sua essência. O que conduz à essência da manifestação do absoluto é a constatação de que não há experiência possível do transcendente, sem levar em conta a realidade finita. Trata-se de uma contradição, pois, como se pode transcender a condição finita, a partir dos recursos por ela mesma oferecidos? Morel (1961) responde a esse questionamento, pela formulação do que ele chamou de uma admissão eficaz, de tal contradição, pela via da experiência radical, permitindo o acesso à origem, à ideia de causa.

Em uma leitura psicanalítica, admissão do contraditório só encontra uma eficácia possível ao ser formulado em termos do inefável. Nesse sentido, o inefável seria a resultante da experimentação mística do absoluto, em seu caráter paradoxal, qual seja, um fato extraordinário, fora do comum e, ao mesmo tempo, silencioso. Nesse vazio de palavras, abre-se em potência a possibilidade de transcendência<sup>8</sup> do natural. O silêncio contém todas as palavras.

A poesia de São João da Cruz revela essa marca, pelo eco produzido nos “entre-ditos” de seus versos, naquilo que o sentido escapa, produzindo deleite e mistério, simultaneamente. A transcendência possível, nesse contexto, revela-se pela derrisão a um Outro gozo consistente que, no extremo, arrastaria o sujeito a uma existência vivida no limite corporal. O gozo, nesse caso, consistiria em extrair o máximo da consistência do corpo, levando-o à exaustão, como em alguns estilos místicos já citados anteriormente. O

7 O autor traz, no bojo de suas argumentações, ideias presentes em Aristóteles e São Tomás de Aquino. Deixar-se-á, apenas como nota, sem a pretensão de abarcar temas tão densos, o que acarretaria um segundo trabalho, a seguinte formulação: “na Metafísica, Aristóteles distinguiu quatro causas: a formal ou essencial, a eficiente, a final (para que é feita a coisa) e a material (de que é feita a coisa). Dessa classificação, pode-se inferir que Aristóteles pensa a natureza a partir da arte, porque haveria uma primeira referência estética. O exemplo privilegiado é o do escultor, que, a partir de um bloco informe de material, dá existência à escultura, imprimindo na matéria uma forma. A causa final, que o espectador só descobre no final da operação, deve ser concebida como estando presente para o escultor desde o início. Mas isso implica pensar também que, para Aristóteles, a causa não está separada do sujeito” (GUELLER, A.S. **A necessidade do acidente: Lacan e a questão do trauma**. Texto elaborado a partir de palestra proferida na Sociedade Brasileira de Psicanálise, em 22 de junho de 2005. Publicado no livro *Trauma psíquico. Uma leitura Psicanalítica e filosófica da cultura moderna*. França, Maria Olympia, et al. (Organizadores). São Paulo: SBPSP, 2005, p.177-199).

8 Adota-se, neste trabalho, o sentido de transcender como aquilo que pode ser usado do fazer humano, para além de seu aspecto ordinário.



corpo fornece a materialidade para o Outro, em outros termos, tenta-se incorporar esse Outro de modo maciço. A tentativa de domínio do corpo, de alheamento diante dos limites que ele impõe, promove, por um lado, a ilusão ao sujeito de uma perspectiva gozosa; de outro, torna o corpo mais denso, mais trabalhoso, aprisionando o sujeito, ainda mais, no limite dele mesmo. Para a Psicanálise, o Outro não existe, não possui consistência, senão sob forma de suposição, que se instaura no momento extático mítico, onde um fragmento sonoro conjuga-se com a variação de homeostase corporal, em um momento primordial, onde o *ser* é decalcado de um todo, pela via de um traço significante inaugural.

Alain Didier-Weill (1997) expôs, de maneira elegante, o tema, ao formular a hipótese de uma condição do recém-nascido, como um real primordial do organismo. Nos momentos iniciais, existiria um *caos*, cuja a voz materna tornar-se-ia capaz de transmitir um puro ritmo, uma escansão, retirando o pequeno *infans* do estado de inércia e intemporalidade, ao inaugurar uma dimensão nova de tempo e movimento possíveis. Trata-se de um traço simbólico inaugural no real orgânico, sem a mediação do imaginário, ou sentido possível, antes, um traço unário que se estabelece e permite a abertura à significância.

São João da Cruz realizou um movimento diferente, menos ocupado com as manifestações corporais, tratando o inefável de sua experiência pela via poética. Ele circunscreveu, de modo elegante, o inefável, pela via da fé, ao postular que: “a fé não é ciência que se possa adquirir pelos sentidos, mas só aquiescência da alma ao que lhe entra pelo ouvido” (II S, 3,3). Pode-se dizer que, para o místico, transcender é usar de modo sutil as condições corporais, desocupando o corpo.

## **5. DESOCUPAÇÃO DO CORPO E OCUPAÇÃO DA ALMA: O INEFÁVEL COMO OBJETO**

São João da Cruz soube engendrar um corpo para sua alma, um corpo feito de poesia que lhe deu leveza, para melhor lançar-se na constatação de um saber sem fundo. Quanto ao João de Yepes de *carne e osso*, pode-se dizer que também alcançou uma dimensão transcendental assim como em sua escrita. Seus restos mortais, bem como suas roupas e suas ataduras, transformaram-se em relíquias, materializando “o triunfo sobre a morte e da consequente participação na realidade divina” (NUNES JUNIOR, 2013, p.9). O que é a relíquia senão o objeto paradoxal, ao presentificar a corruptibilidade do corpo e, ao mesmo tempo, a possibilidade de transcender, sob forma de um corpo glorioso.

O extraordinário da poesia é a possibilidade de estabelecer-se uma relação não convencional, entre o significante e seu significado, ou seja, entre a

imagem acústica da palavra e seu sentido. Do ponto de vista literário, a forma poética possui duas dimensões: por um lado, a representação conceitual, particularíssima, utilizada pelo poeta, ou seja, seus símbolos e, de outro, um complexo de elementos fonéticos, que tendem a estabelecer relações pouco convencionais entre significante e significado. São considerados elementos fonéticos o acento rítmico, os fonemas, as palavras, os versos e as estrofes. Os elementos fonéticos, assim descritos, são compreendidos como segmentos que se diferenciam pela maior ou menor extensão dentro do poema, imprimindo-lhe temporalidade, mais breve ou longa conforme sua estrutura. Deste modo, tem-se: um segmento brevíssimo, quase um ponto, representando o fonema; algo maior, representaria a palavra e, segmentos cada vez maiores, seriam os versos, as estrofes e, por fim o poema inteiro (ALONSO, 1966).

Um fragmento sonoro pronunciado pelo homem é uma sinfonia, pois uma simples vogal é um fenômeno complexo. Ele é composto de um som básico, as vibrações das cordas vocais da laringe e toda uma série de harmonias que se pode alcançar, utilizando as caixas de ressonâncias presentes no corpo, como, os pulmões, a faringe, as cavidades nasais, a boca e os ossos da cabeça. A poesia faz corpo, ou melhor dizendo, ela possui um corpo que lhe é próprio, um corpo erigido a partir dos fragmentos sonoros, em suas complexas relações com as caixas de ressonância corporal, condicionando-se mutuamente. No poema, nada está inerte, mesmo as partes neutras dos versos demonstram sua vitalidade, sua atividade, no sentido da tentativa de um aparente apagamento. As relações assim travadas, no corpo da criação poética, são infinitas em seus efeitos, impossíveis de serem apreendidos em sua totalidade, indicando o caráter transcendental da abertura à significância que ela promove. “Que agitação, que ruído transbordante nas entranhas do poema!” (1966, p.49-50).

O grande valor de uma criação humana é a possibilidade que ela fornece, no sentido de se apreciar a arte pelos seus efeitos. O trato que o artista fornece ao vazio que sustenta, em sua obra, abre uma fresta para o espectador, o ouvinte ou o observador, incitando-o a colocar algo de seu, como uma interpretação pessoalíssima, fazendo reverberar seu desejo próprio, no horizonte de uma possibilidade de significância que cada obra insinua.

O sujeito sofre, fundamentalmente, de não se sentir confortável em seu corpo, ele “não é o senhor de sua própria casa” (FREUD, 1996[1917], p.153). Esse mal-estar é inerente ao fato de o homem ter um corpo desnaturalizado, fruto dos efeitos da linguagem, que advém de um Outro, absolutamente, intangível e enigmático. Há uma disjunção entre o sujeito e seu corpo, sendo que este último é sentido como uma espécie de entidade exterior da qual o su-

jeito se sente, em grande medida, separado. A tentativa de apreensão do corpo, pelo sujeito, revela duas dimensões concernentes ao Outro: por um lado, o corpo como lugar erigido pela linguagem, ou seja, o corpo existe como demarcável como *ser* de significância; de outro, os limites que tal demarcação impõe pelos efeitos da própria linguagem. Não é possível atingir-se uma completude de *ser*, o sujeito não se torna corpo, ele apenas, tem um corpo, parcializado e inconsistente. É no nível corporal que o sujeito visa dar consistência a esse Outro, inominável, para além daquilo que a linguagem alcançou nomear. Em outros termos, “[...] o corpo real subsiste, de certo, mas devemos render-nos à evidência: não estamos verdadeiramente *dentro*” (ANDRÉ, 1998, p.236).

O sujeito tenta habitar, a todo custo, esse corpo, ou seja, atingir o (corpo) do Outro. É nessa dupla dimensão, concernente ao Outro, que se revela a disjunção entre o Outro do desejo, pela via da significância do *ser*, e o Outro do gozo, que não existe. O que a Psicanálise, ao longo de anos, constatou, como indicou Lacan é:

Não há outro bem senão o que pode servir para pagar o preço ao acesso ao desejo – na medida em que esse desejo, nós o definimos alhures como a metonímia de nosso ser. O arroio onde se situa o desejo não é apenas a modulação da cadeia significante, mas o que corre por baixo, que é propriamente o que somos, e também o que não somos, nosso ser e nosso não-ser – o que no ato é significado, passa de um significante ao outro na cadeia, sob todas significações (LACAN, 1997 [1959-60], p.385).

Em outros termos, o sujeito tem que consentir na perda de sua cota de gozo, para que algo do desejo possa advir como pretensão de sua retomada, para sempre adiada. A função do analista pode ser aproximada ao que determinadas obras artísticas suscitam. A função de um lugar vazio, que não tem nada a ensinar, a fazer consistir, senão uma abertura à possibilidade de que o sujeito consiga sustentar o traço de seu pacto inaugural com a palavra, que o fez entrar no jogo da existência, pela via da criação. Ao traço inaugural, não é possível ultrapassar. Ele está posto como a borda que inaugura e demarca uma diferença entre o sujeito e o Outro. Isto não impede, entretanto, que o sujeito a ele recorra, quando tudo mais falha, quando os sentidos todos não acodem mais, para que uma aliança com o mundo possa ser renovada. Deparar-se com o inefável do objeto nem sempre é o fim, pode ser apenas

um belo recomeço. A emergência do silêncio ou do grito de horror, diante de um evento devastador, ou mesmo, em relação à própria morte, desvela o momento de um trauma. O sujeito é arrebatado a uma condição que nenhum sentido pode ser estabelecido prontamente. O grito ou o silêncio equivalem a um testemunho da presença maciça de um vazio aterrador, onde o não-ser insinua-se, ao *perderem-se as palavras* e, com elas, a sustentação literal de um corpo. O Outro esvanece. Diante do trauma, o sujeito encontra-se em um momento de destituição subjetiva.

O silêncio remete à solidão, ao desamparo, ao sem-sentido; no entanto, em última instância, ninguém está só, há sempre a suposição de um Outro. A linguagem antecede o sujeito. Ela lhe permite engendrar a voz como objeto a ser dirigido ao Outro, como possibilidade de significação que o organize, o apazigue ou, mesmo, o torne um poeta ou um cantor. Se, por um lado, o Outro é inconsistente, a manutenção de sua suposição, sob a forma de uma invenção, assegura uma cota sutil de gozo, como o uso das cordas vocais, por exemplo, capaz de fazer um canto, ou uma poesia. Como bem definiu Didier-Weill (2014, p.14), “[...] a invocação se dirige a um Outro que só está presente como porvir. A pulsão invocante é, portanto, transferência no tempo”. Um caso clínico, muito peculiar, ilustra bem o caráter aplicável de tal concepção teórica, no âmbito da clínica.

Um menino, de 9 anos, foi encaminhado para atendimento com o seguinte quadro: apresentava um comportamento regressivo e dependente, tendo saído das fraldas recentemente; ele fazia uso da mamadeira e emitia apenas algumas palavras incompreensíveis e prontamente traduzidas pela mãe. Não foi constatado nenhum problema neurológico, fonoaudiológico, ou orgânico, que justificasse tal situação. Os primeiros atendimentos foram difíceis, ele se recusava a entrar na sala, ficava recolhido no canto e falava palavras quase incompreensíveis. Algo chamava a atenção, no entanto: ele compreendia perfeitamente o que lhe diziam. Neste caso, a formulação de Lacan de que a linguagem não é assimilada, mas incorporada pelo sujeito, tem seu pleno fundamento: ele compreendia a fala, a linguagem, mas não a tomava como sua também, salvo a sonoridade nela presente. Assim, dentre outras intervenções, eram-lhe repetidos seus próprios vocábulos, fatos estes que não lhe passavam despercebidos, pois ele tentava corrigi-los, repreendendo a analista, pela incorreção na pronúncia. O fato de fazer ressoar, a ele mesmo, sua precária linguagem produziu efeitos. Após um ano, ele começou a expressar-se um pouco melhor e desvencilhou-se de um comportamento regredido.

Posteriormente, o menino mudou-se para uma cidade do interior, ocasionando visitas esporádicas da analista para acompanhar os desdobramen-

tos de seu paciente na nova escola. Em uma destas visitas, a analista caminhava com ele pela cidade, pois não havia disponibilidade de um local para atendimento, e ele apresentou todos os lugares que gostava de ir, o colégio que queria estudar e assinou seu nome no livro de visitas do museu. Claro que há uma precariedade psíquica de fundo, refletida em sua fala e impossível de ser contornada. A maneira como ele emergiu, no entanto, desde que o seu balbuciar confuso, foi considerada em sua materialidade sonora, promoveu uma possibilidade de *ser* para esse menino. Ao final dos atendimentos, ele expressou um desejo, olhando para a foto da antiga estação de trem, exposta no museu de sua cidade: “quero ser maquinista”. Em um certo sentido, ele se tornou um maquinista, por meio de sua maquinação linguageira, acolhida em análise. Ele seguiu maquinando seus anseios.

Tudo se passa como se a sonoridade fosse um resto irredutível, ou mesmo vital, passível de ser tomado como uma marca, e não apenas como um rebo- talho da falta de sentido. Assim, pode-se supor que o poeta viabilizaria a construção de uma trama nova, original, justamente por jogar com as assonâncias, as sonoridades, abrindo a possibilidade, por meio da poesia, à relatividade do sentido, para além, de qualquer dado. Como bem descreveu Adélia Bezerra de Menezes (1991, pp.17-18), ao referir-se ao poeta como: “[...] aquele ser a quem é dado, mais do que aos outros, o poder de manifestar a vida dos afetos; é como se ele tivesse uma maior possibilidade de contato com o inconsciente”.

Nesse sentido, o analista deve calar-se, silenciar, diante das tentativas gozosas do sujeito de dar consistência ao Outro, por meio da proliferação de sentidos da narração corrida de sua novela pessoal. Ele deve deixar ressoar os ditos do paciente, em seus restos preciosos, na aposta que possa advir uma invenção, a partir daí, que lhe seja própria e o sustente na existência de maneira mais leve e sutil, diante do esvaziamento da demanda infinita de gozo do Outro. Tal perspectiva permite elegantizar a existência, servindo-se dela, do modo possível, no tempo que lhe cabe e que não se sabe como e quando termina.

A manutenção da suposição do Outro, de modo sutil, passa pelo uso mínimo do corpo expresso nas cordas vocais, na caixa torácica... e em um ouvido para ouvir.

## REFERÊNCIAS

ALONSO, Dámaso. **Poesía española: ensayos de métodos y límites estilísticos.** Madrid: Editorial Gredos, 1966.

ANDRÉ, Serge. **O que quer uma mulher?.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar editor, 1998.

DÍAZ, Emilio. Orozco. **Estudios sobre San Juan de la Cruz y la mística del barroco I.** Granada: Universidad de Granada, 1994.

DÍAZ, Emilio .Orozco. **Grandes poetas renascentistas.** Málaga: Universidad de Málaga, 2004.

DIDIER- WEILL, Alain. **Os três tempos da lei.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

DIDIER-WEILL, Alain. **Nota azul. Freud, Lacan e a arte.** Rio de Janeiro: Contra-Capa, 2014.

FREUD, S. **O Futuro de uma ilusão.** Rio de Janeiro: Imago, 1927-1996. (Obras psicológicas completas de Sigmund Freud, v.21)

FREUD, S. **Uma dificuldade no caminho da psicanálise.** 1917-1996. (Obras psicológicas completas de Sigmund Freud, v.17)

GUELLER, A.S. A necessidade do acidente: Lacan e a questão do trauma. In: FRANÇA, Maria Olympia A. F. (Org.) **Trauma psíquico: uma leitura Psicanalítica e filosófica da cultura moderna.** São Paulo: SBPSP, 2005. p.177-199.

JERÓNIMO DE SAN JOSÉ (EZQUERRA). **Historia del venerable padre fray Juan de la cruz** Espanha: Junta de Castilla y León, 1641-1993.

JULIEN, Philippe. **Le Schofar: du sens à la signification.** In: *Insistance*, vol. 1, n.1, 2005, pp.99-101.

LACAN, J. **Intervenção sobre a transferência.** In: JACQUES LACAN, *Escritos.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1951-1998. p. 214-225.

LACAN, Jacques. **A instância da letra no inconsciente.** In: LACAN, Jacques. *Escritos.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1958-1998. p. 496-533.

LACAN, Jacques. **Juventude de Gide**. In: LACAN, Jacques. Escritos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1958- 1998. p. 749-775.

LACAN, Jacques. **O seminário 5**: as formações do inconsciente. Jorge Zahar: Rio de Janeiro, [1957-1958]-1999.

LACAN, Jacques. **O seminário 6**: O desejo e sua interpretação. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, [1958-1959]-2016.

LACAN, Jacques. **O seminário 7**: A ética da psicanálise. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, [1959-1960] - 1997.

LACAN, Jacques. **O seminário 11**: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1964-1998.

LACAN, Jacques. **Seminário 20**: mais ainda. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, [1972-1973] -1985.

MARIA-EUGÊNIO DO MENINO JESUS FREI. **Quero ver a Deus**. Petrópolis: Vozes, 2015.

MENEZES, Adélia Bezerra. **Figuras do feminino**: na canção de Chico Buarque. São Paulo: Editora Boitempo, 2000.

MOREL, Georges. **Le sens de l'existenceselon S. Jean de la Croix**. Volumes I, II e III. Paris: Éditions Mouton, 1961.

NUNES JUNIOR, Ario Borges. **Relíquia**: o destino do corpo na tradição cristã. 1. ed. São Paulo: Paulus, 2013.

PACHO, Eulogio. **Estudios San Juanitas**. Tomo I. Burgos: Editorial Monte Carmelo, 1997.

QUINET, Antonio. **Os outros em Lacan**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2012.

RAVASI, Gianfranco. Cântico dos cânticos. In: BORRIELLO, Luigi; CARUANA, Edmondo; DEL GENIO, Maria Rosa. (orgs.). **Dicionário de mística**. São Paulo: Paulus/ Edições Loyola, 2003. p. 195-196.

SÃO JOÃO DA CRUZ. **São João da Cruz**: poesias completas. Edição bilíngue. Tradução de Maria Salete Bento Cicaroni; prefácio de Felipe B. Pedraza Jiménez. São Paulo: Editora Nerman, 1991.

SÃO JOÃO DA CRUZ. **Obras Completas de São João da Cruz**. Petrópolis: Editora Vozes, 1988.

SILVERIO DE SANTA TERESA, O.C.D. (org.). **Obras de San Juan de la Cruz**: procesos de beatificacion y canonizacion. Burgos: Editora Monte Carmelo, 1931.

VELASCO, J. de. **Vida, virtudes y muerte del venerable varón Francisco de Ypes**. Espanha: Edições de Junta de Castilla y León, 1992.

# Notas sobre a transmissão da psicanálise: rastros e restos nos interessam

Notes on transmission of psychoanalysis: trails and remains that interest us

Marta Cerruti

## Resumo:

Este artigo tem como objetivo refletir sobre as condições de possibilidade da formação de um psicanalista. Partindo do tripé formação, supervisão e análise pessoal como condições *prínceps* para a formação do psicanalista, buscaremos argumentar que essas condições, tomadas apenas em seu sentido formal, não são suficientes para a formação. A regra fundamental que, segundo Freud, exige a associação livre por parte do analisante e a atenção flutuante por parte do analista, nos levará a interrogar quaisquer posições dogmáticas, no percurso de uma formação. A ideia de transmissão, presente na obra de Walter Benjamin, também nos auxiliará a revisitar esse tripé em outros termos, pois a palavra, como constituinte de uma experiência, aponta para uma posição ética que não reputa um passado imobilizado, mas sim, como campo de sentidos que carregam possibilidades de transformação no presente.

## Palavras-chave:

Psicanálise, transmissão, experiência, ética, herança.

## Abstract:

This article aims to reflect upon the conditions and possibilities in the professional training of a psychoanalyst. Assuming the tripod comprised of training, supervision and personal analysis as a starting point of fundamental conditions to the psychoanalyst's training, we will seek to argue that such conditions, if taken merely in their formal sense, prove themselves insufficient. Freud's fundamental rule, which demands free association on the part of the analyzed and fluctuating attention on the part of the analyst, will lead us to interrogating any dogmatic position in the course of a training. The idea of transmission, found in the works of Walter Benjamin, will also aid us in revisiting said tripod in different terms, since the word as a component of experience points to an ethical position that doesn't consider the past as motionless, but rather as a field of meanings that carries in itself possibilities of transformation in the present.

## Keywords:

Psychoanalysis, transmission, experience, ethics, heritage.

DO PONTO DE VISTA FORMAL, a formação de um analista supõe o já bastante conhecido tripé: análise pessoal, supervisão e formação teórica para a apreensão do método. A intenção dessa reflexão é revisitar esses requisitos, a partir do que Freud define como a regra fundamental da análise: a associação livre e sua contrapartida para o psicanalista, a atenção flutuante. Diz Freud em suas *Recomendações aos médicos que exercem a psicanálise* (1912, p. 154):

Assim como o paciente deve relatar tudo o que sua auto observação possa detectar, e impedir todas as objeções lógicas e afetivas que procuram induzi-lo a fazer uma seleção entre elas, também o método deve colocar-se em posição de fazer uso de tudo que lhe é dito para fins de interpretação e identificar o material inconsciente oculto, sem substituir sua própria censura pela seleção que o paciente abriu mão. Ele deve voltar seu próprio inconsciente, como um órgão receptor, na direção do inconsciente transmissor do paciente.

Com efeito, trata-se de uma estratégia de apreensão, bastante peculiar, daquilo que não está acessível à consciência, pois busca, sim, o esclarecimento, mas sem, com isso, ter como método um programa de conteúdos já determinados de antemão. Isso nos obriga a pensar como, no percurso de uma formação, é possível manter-se fiel, no processo de transmissão, ao fato de que o “eu não é o senhor em sua própria casa”, ou ainda, talvez o eu jamais tenha possuído uma morada.

Em suas lições (1910), Freud é interrogado sobre quais as condições que levam alguém a se tornar analista. Ele responde: pela análise de seus próprios sonhos.

Ora, temos aqui claras indicações de que, para além do aspecto formal do tripé, a formação de um analista é atravessada pela incidência do inconsciente, em um percurso no qual diferentes modulações transferenciais irão se estabelecer, seja na análise, na supervisão e na formação teórica, em uma combinatória de determinações inconscientes e acasos e encontros.

Quando alguém nos procura para ser analisado, vem com uma questão crucial: quer melhorar, quer entender o que se passa, quer se ver livre de um sofrimento. Os analistas estão sempre às voltas, por um lado, com a legitimidade de tal demanda, e, por outro, com qual o tipo de resposta a ser dada. Tal impasse também comparece referido à formação: quem procura uma instituição quer aprender. Que tipo de resposta uma instituição pode dar a quem

a procura na expectativa de aprender? Se não se trata de oferecer qualquer sentido já formatado, restaurando um hipotético bem-estar, fica a questão: é possível ensinar Psicanálise?

De fato, militar a favor da Psicanálise como algo que interroga, sem descanso, qualquer verdade normativa sobre um sujeito, nos obriga a revisitar algo que vem sistematicamente fracassando em nosso ensinamento: a maioria das instituições responsáveis pela formação de psicanalistas tende a aprisionar seus membros as suas experiências transferenciais de origem. Saleme (2008) aponta as consequências nefastas de tais práticas de ensinamento: a perda da vivacidade, da manutenção de um estilo singular e da criatividade dos analistas em formação. Há uma forte burocratização das instituições encarregadas da transmissão do legado freudiano.

Sustentadas em uma constante revisão purificadora da teoria freudiana, as instituições formadoras acabam por perpetuar e aprisionar, e, porque não dizer, até negar os excessos que o próprio Freud nos propõe. A exigência de que seus membros mantenham uma eterna reverência transferencial, bem como a crença imaginária de que há um mestre capaz de garantir o impossível, impedem a criação e a potência de seus membros.

Para Saleme (2008), ancoradas na produção de um simulacro de saúde mental, as instituições geram, no decorrer da formação de um analista, um doente da normalidade e da adaptação. Daí o empréstimo do conceito de normopatia, de Joyce MacDougall, que dá título ao livro de Saleme, “A normopatia na formação do analista”.

O normopata é aquele que segue, cegamente, as regras estabelecidas, contanto que isso lhe garanta poder e reconhecimento. Tal como Eichmann, que declara não ter nada contra os judeus, do ponto de vista pessoal, mas que com o intuito de ser um funcionário exemplar, apenas obedecia a ordens superiores, na normopatia a alteridade é recusada, e a moral e a ética se confundem. É assim que a burocratização da transmissão da Psicanálise, na qual a transgressão se confunde com ataque e doença, acaba por transformar a vivacidade e a criatividade de um analista em normopatia, o que pode ser entendido, por paradoxal que seja, como resistência à própria psicanálise. A transgressão, tomada sempre como algo da ordem da patologia, tende a uma normatização do social.

De fato, a um projeto adaptativo e normativo de ensinamento da Psicanálise, que se presentifica no engessamento de diferentes instituições formadoras, devemos responder com outro que é transgressivo e libertário e que, sustentado pelos excessos que Freud aponta, reconhece a potência do ser humano. Isso equivale a considerar que a Psicanálise não é um dogma, tampouco se trata de um artigo de fé. Justamente por essas razões, a prática e o

processo de formação de um analista não deve se confundir com os organismos que pretendem ser seus representantes. Segundo Saleme (2008, p. 105):

A psicanálise não é uma questão de ensino e sim de transmissão. A transmissão da psicanálise se passa pela identificação com a postura ética de outros analistas. A teoria está escrita, alguém pode conhecer todos os livros escritos sobre o assunto e não será, por isso, um psicanalista. A psicanálise possui uma ética e uma liberdade de pensar que se contamina e é transmitida na convivência com o psicanalista quando ele mostra como ouve e como se posiciona frente às questões. A transmissão se dá no contágio (2008, p. 105).

### **SOBRE A TRANSMISSÃO**

Walter Benjamin nos oferece subsídios importantes para justificar que a formação, para além do aprendizado, é um processo de transmissão. Em 1933, Benjamin, em seu texto *Experiência e pobreza*, descreve como os combatentes da guerra de 1914 tinham retornado silenciosos dos campos de batalha: “mais pobres em experiências comunicáveis”. Ao silêncio dos que regressam do horror, soma-se o encontro dessa geração com uma nova configuração de forças esmagadoras e uma nova forma de miséria: a miséria não apenas financeira, mas a miséria decorrente da prevalência do progresso e do desenvolvimento da técnica.

Uma miséria que, para Benjamin, distingue a emergência da nova barbárie, pois anuncia o tempo em que a ciência não apenas visa instrumentalizar a cultura, mas busca tomar seu lugar no ordenamento do laço social.

No campo da saúde mental, na atualidade, atribuem-se às diferentes modalidades de sofrimento nomes e categorias que procuram uma uniformização e homogeneização que excluem a dimensão da experiência de cada sujeito e resultam em generalizações diagnósticas. E essas mesmas categorias diagnósticas, que sugerem a possibilidade de uma autonomia das patologias, são utilizadas como ferramentas para a compreensão e análise do tecido social: a periculosidade de determinadas condutas, a inadaptabilidade às normas, a patologização de estilos de vida, usos e costumes. Trata-se de um esforço de determinação, racionalização, nomeação e impessoalização do sofrimento que Dunker (2015) nomeia de *violência dos diagnósticos concentracionários*. Nomeações que confinam a experiência, bem como o potencial crítico e interrogante de um sintoma. De fato, vivemos, sim, em um

[...] mundo desencantando, pois quem fala é a voz da razão, mas também pela magia de uma sociedade inteligível de ponta a ponta. Desse mundo desencantado os deuses se exilaram, mas a razão conserva todos os traços da teologia escondida: saber transcendente e separado, exterior e anterior aos sujeitos sociais. (SCHWARZ, 2000, p. 85)

Mais tarde, em seu texto *O narrador* (1994/1936), Benjamin nos fala da perda da experiência compartilhada. O silêncio que testemunha a pobreza de experiências comunicáveis tem, como consequência, o declínio da arte de contar, condição que acompanhava e garantia a continuidade da experiência.

Para Benjamin, a narrativa valoriza a transmissão da palavra, garantindo a continuidade da experiência comum. Não se trata apenas de passar conteúdos, mas de estabelecer uma cadeia que marca lugares. Uma continuidade que não fala de um eixo vertical, do mais velho para o novo, mas do eixo horizontal: a posição que cada um ocupa frente a palavra transmitida, incorporando aquilo que é narrado a experiências presentes.

O enfraquecimento da experiência – esta entendida como algo vivido individualmente e que tem a capacidade de ecoar no coletivo – no mundo capitalista moderno desemboca em uma ênfase na experiência individual, o que remete a um sujeito solitário e marca o fim da narrativa como arte de contar e transmitir a história ancorada em tradições e lembranças comuns, guardiões da transmissão de uma experiência coletiva.

Para Benjamin, o romance surge como o contraponto à narração. O leitor do romance, ao se identificar com o protagonista deste, encontra sentidos para a sua própria experiência, a partir do relato do que é vivido pelo herói do romance, experiência que se encerra com a morte, seja a morte do protagonista, seja o fim do romance. Já a narrativa se caracteriza por sua abertura: nela, o sentido aparece através da reconstrução de uma experiência que visa garantir a memória e a palavra comuns.

Na narrativa que Benjamin apresenta no texto *O narrador*, o pai moribundo indica aos filhos que há um campo que contém enterrado um tesouro. Os filhos cavam e mexem a terra, e nada encontram, mas o revolver a terra torna-a fértil e produz a melhor colheita. Há, aqui, uma herança que surge a partir de um ponto residual, um rastro, e, por isso, em nada positiva.

O que é passível de ser transmitido se refere a uma lacuna, que se atualiza em uma experiência compartilhada. Aquele que recebe uma transmissão torna-se responsável por aquilo que será feito dela marcando tanto uma ação futura, quanto o movimento de apropriação de uma herança que diz respei-

to, também, a algo que é próprio de quem a recebe. A fidelidade ao passado, não sendo um fim em si, age sobre o presente.

A transmissão não ocorre de maneira direta e imediata, tal qual uma mensagem que circula em continuidade entre o remetente e o destinatário, mas, sim, se efetiva quando uma continuidade é rompida. Assim, rompendo uma continuidade, são produzidos efeitos, na medida em que aquele que recebe algo do passado é capaz de inscrever uma diferença no presente: o ontem se atualiza em um projeto futuro, transformando, desse modo, o passado para mantê-lo presente.

Em nossos tempos vemos, cada vez mais, a circulação de informações supondo a materialidade daquilo que nos é dado a conhecer. A informação jornalística, por exemplo, se reveste imaginariamente da capacidade de poder reproduzir um fato em sua materialidade mimetizando, ponto a ponto o ocorrido, buscando o dado empírico ou o fato bruto. Mas a Psicanálise, com Chico Buarque, insiste: “a dor da gente não sai no jornal”.

Ressaltamos, aqui, a forma como a prática de um psicanalista encontra ressonâncias nas características da narrativa. E isso não é apenas porque o processo de uma análise se centra na narrativa oral, mas, acima de qualquer coisa, porque a associação livre, da parte do analisante, e a atenção flutuante, da parte do analista, não se ordenam exclusivamente em um sentido positivo, atrelado a qualquer normatividade. Não se trata de uma abordagem munida de sentidos prévios e que vai tentar aplicá-los em seu método de escutar o sofrimento. Freud, na maioria das descrições de seus casos, não busca a aplicação de sua teoria, mas, sim, busca construir sua teoria.

Essa nova relação com a palavra, franqueada pelo desenvolvimento da ciência, é a nossa condição. A Psicanálise, ao reativar a função constitutiva da narrativa, solicitando daquele que a procura que fale livremente, não promove qualquer resgate de uma função tradicional. Isso seria um equívoco: a prática psicanalítica supõe uma maneira de relação entre passado e presente, na qual o primeiro sobrevive como marcas, restos, que se recompõe no presente, tal como a experiência transferencial testemunha. O que deve ser destacado não remete a qualquer nostalgia de um passado melhor, mas, sim, o fato de que a regra fundamental de associar livremente implica em uma tarefa incessante e fragmentária. A análise não se ocupa de uma restituição integral do passado, mas procura fazer falar um sujeito que sofre de reminiscências.

A transmissão assim compreendida, como partilha de saberes passados ao longo de gerações, e não como um elogio incondicional à prática da rememoração como restituição integral do passado, se alinha ao que a Psicanálise considera o valor da palavra: algo que nos conduz à eterna busca de algo desde sempre perdido, e por isso sempre reencontrado como ficção. Aquilo

que sobra do passado — não mais que traços — pode ser reconstruído no presente, na tentativa de formular um projeto possível.

Eis aí uma condição em tudo diferente do romance clássico e da informação em cuja forma a comunicação é hegemônica. A injunção ética que a Psicanálise dirige ao sujeito, sob a forma de regra fundamental da prática, a associação livre, visa relançar o sujeito em uma polissemia de articulações simbólicas.

Dessa maneira, qualquer proposta que vise à formação de um psicanalista deve ter bem claro que uma herança só é absorvida se houver um processo ativo de apropriação. Dito de outro modo, trata-se da apropriação ativa daquilo que é herdado passivamente.

### **TRAVESSIA: REVISITANDO O TRIPÉ**

Vamos, então, munidos dessas reflexões, visitar o tripé que norteia a formação de um psicanalista: a Instituição, a análise pessoal e a supervisão.

Da Instituição, podemos dizer, de pronto, que o percurso teórico dos conceitos deve ser detalhado. A leitura é condição fundamental, mas deve-se ter sempre em conta que é um trabalho pessoal, uma vez que ela é sempre atravessada pelas questões daquele que a estuda. Embora a leitura seja a consolidação dogmática de um campo, a transmissão do saber deve se esforçar em promover circulações, conexões, ampliações e ressonâncias. Paradoxalmente, uma posição antidogmática na formação é o que permite que cada um possa decantar sua posição de psicanalista.

O esforço de procurar sempre uma posição antidogmática nos obriga, constantemente, a desconstruir e reinventar formas de saber e discursos. Para Freud, a figura da soberania como operadora dos laços não é uma constatação, mas um problema. Seja intrapsiquicamente, através do superego que coloca a cena masoquista, ou nas massas, Freud entende a soberania como uma questão a ser tratada. E uma instituição que pretende formar psicanalistas não pode, de maneira alguma, se abster dessa exigência. Ou seja, o objetivo daquele que transmite é o de construir modalidades de laço que não estejam inarredavelmente subsumidas à resignação e à eterna severidade superegológica, que, em sua faceta crítica, só promove inibições.

A ética que pauta a formação deve promover a drástica redução das demandas por figuras onipotentes e soberanas, uma vez que essas demandas presentificam as expectativas de cuidado, da religião à ciência. Uma instituição que se responsabiliza pela transmissão da Psicanálise não pode, em hipótese alguma, prometer qualquer política de verdade capaz de suturar divisões e conflitos.

O percurso de uma análise vai testemunhar identificações, desidentificações, idealizações e rupturas de relações imaginárias que vão se movendo

no tabuleiro das diferenças, entre analista e analisante. A ética do psicanalista e da psicanálise não deve levar a uma identificação egóica, ou superegóica, com o analista, seja como modelo normativo, seja no sentido de uma pertinência obrigatória a uma instituição. Se o que se almeja é a construção de uma estrutura vertical, que une e forma um coletivo e que pode prescindir de qualquer submissão a um líder, não há como considerar que qualquer análise possa se outorgar o poder de legitimar ou não a formação de um psicanalista.

As supervisões são lugares de escuta sobre a prática clínica, e não lugar de vigia e adequação a qualquer doutrina. Sua verticalização carrega todo o séquito de inibições que a idealização traz.

De fato, a ideia de transmissão nos obriga a pensar em uma formação capaz de dispensar um modelo transcendente, universal e vertical para a constituição do laço com o outro. Fala a favor da possibilidade de um encontro com o outro que não se encerra em um significado único, mas supõe uma abertura para a diferença. Utopia, alguns dirão, mas é de nossa própria precariedade que tornamos a vida possível. Não devemos ceder na busca do viver coletivo, baseado em uma ética que prega que cada um deve assumir a responsabilidade por seus atos. Isso corresponde a uma tarefa árdua, mas uma instituição que tem como missão transmitir a Psicanálise deve sempre buscar se diferenciar da massa, entendendo que a coletividade que a ela pertence não se define por uma fronteira que demarca quem pertence e quem não pertence ao grupo, conforme a lógica da segregação.

Para finalizar, podemos dizer que o que está em jogo é o desejo de reconhecimento: reconhecimento de um sofrimento e de uma construção singular, que o analisante anseia vir do psicanalista, bem como o aluno anseia vir de seu professor. Aqui, a transmissão revela uma peculiar forma de educar: trata-se de uma educação para a liberdade, que tem em seu âmago a noção do desamparo freudiano como potência. E isso porque a Psicanálise deve nos conduzir, sim, a um reconhecimento, mas de uma ordem bastante singular: reconhecimento que é de si mesmo, e não do psicanalista ou do professor. E tudo isso com prazer e criação.

Guimarães Rosa diz que o sertão é travessia, e viver é perigoso. A formação de um psicanalista é travessia, que faz eco com o testemunho de Riobaldo, em sua desconstrução, na travessia do sertão:

Sempre sei, realmente. Só o que eu quis, todo o tempo, o que eu pelejei para achar, era uma só coisa – a inteira – cujo significado e vislumbrado dela eu vejo que sempre tive. A que era: que existe uma receita, a norma dum caminho certo, estreito, de

cada uma pessoa viver, mas a gente mesmo, no comum, não sabe encontrar, como é que sozinho, por si, alguém ia poder encontrar e saber?. E que para cada dia e cada hora, só uma ação possível da gente consegue ser certa. Aquilo que está no encoberto; mas, fora dessa consequência tudo o que eu fizer, o que o senhor fizer, o que beltrano fizer, ou deixar de fazer, fica sendo falso. Ah, porque aquela outra é a lei, escondido e vivível mas não achável, do verdadeiro viver. (ROSA, João Guimarães – Grande Sertão:Veredas)

## REFERÊNCIAS

BENJAMIN, Walter. **Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura.** São Paulo: Editora Brasiliense, 2012.

DUNKER, Christian Ingo Lenz. **Mal-estar, sofrimento e sintoma.** São Paulo: Boitempo, 2015.

Freud, Sigmund. **Edição standard das obras psicológicas completas de Sigmund Freud.** Rio de Janeiro: Imago, 1980.

Freud, Sigmund. **Cinco lições de psicanálise.** v. XI. São Paulo: Abril Cultural, 1910.

Freud, Sigmund. **Recomendações aos médicos que exercem a psicanálise.** v. XII. Rio de Janeiro: Imago, 1912.

SALEME, Maria Helena. **A normopatía na formação do analista.** São Paulo: Escuta, 2008.

SCHWARZ, Roberto. **Um mestre na periferia do capitalismo: Machado de Assis.** São Paulo: Livraria duas cidades/Editora 34, 2000.



# Ensinar e Formar – desafios para um curso de formação psicanalítica. Reflexões acerca da experiência de ensinar Melanie Klein\*

Teaching and training- challenges for a psychoanalytic training program. Reflections on Melanie Klein's teaching experience.

**Suzana Alves Viana**

\* Trabalho apresentado na FEPAL 2018.

## **Resumo:**

Neste texto, reflito sobre a questão de como transmitir o pensamento de Melanie Klein, num Curso de Formação em Psicanálise. A pergunta que me faço diz respeito a como o texto teórico pode se abrir, para vir a ser um texto com função analítica, no processo de formação de um analista.

## **Palavras-chave:**

Ensinar; Transmitir; Transformar; Formação em Psicanálise.

## **Abstract:**

This paper presents a reflection on how we transmit Melanie Klein's thought in the psychoanalytic training program. The question presented concerns how the theoretical text can be opened, becoming a text with analytical function in the analyst's training process.

## **Keywords:**

Teach, transmit, transform, psychoanalytic training

ENSINO MELANIE KLEIN há uns bons 20 anos. Abordarei aqui o ensino teórico de Melanie Klein. Pareceu-me que seria útil, para mim e para aqueles que aprendem comigo, refletir sobre a faceta desta experiência, que exige uma *transformação* da apropriação cognitiva.

No processo de ensinar e de aprender Psicanálise, dois lados da mesma moeda, o desejo de aprender/ensinar está comprometido com uma *'trans-formação'*.

O prefixo *trans* é reencontrado em outra palavra, bem conhecida no léxico psicanalítico: *'trans-ferência'*. *Trans* nos remete à ideia de transporte. *Transportar para...* . Onde? Não o sabemos de antemão, mas deve ser capaz de nos surpreender. É com esse espírito que *construo* este texto. Tenho como proposta que o ensino em Psicanálise, numa formação de analista, deve criar condições para um *'trans-porte'*.

A aprendizagem específica de uma formação, a de analista, no caso, conduziu-me a perceber o quanto é necessário ter disciplina e coragem, para se entregar ao processo do conhecimento, tanto para quem está no lugar de *mestre*, como para aquele que está no lugar de *aprendiz*. Coragem e disciplina, para se deixar levar pelo livre fluxo, entre um lugar e outro.

Quando se preserva o pensamento insaturado, na leitura de um texto, não há limite para o conhecimento do mesmo.

Assim, penso que se pode ler Melanie Klein. Há uma potencialidade inesgotável, quando cada conceito se desdobra numa experiência singular. Quando leio o texto – Édipo Primitivo (1928) - e o releio, ano após ano, descobrindo outras coisas ou ajeitando melhor dentro de mim as percepções, percebo que, desde a primeira leitura, alguma coisa me escapava e continua escapando. Não a mesma coisa, mas talvez *a coisa*.

É o texto que mais trabalho me dá. Que alívio, quando o termino e vou apresentar Dick aos alunos - paciente de Klein, criança de 4 anos, às voltas com a formação do símbolo. É outro universo. Mas, por quê? Me perguntei então, quando redigia? Trata-se da questão do feminino? Em Klein, em mim? Ou, da apreensão, ainda que apenas cingida pela metáfora, dessa outra organização psíquica, que chamamos pré-genital?

O analista está sempre às voltas com sua própria questão. Elabora, no texto que escreve, aquilo que, nele, dele se derrama.

Encontro em Florence Guignard (2002) uma forma de trazer a questão e de teorizá-la, que me encanta. Em o *Sorriso do Gato. Reflexões sobre o feminino a partir da prática analítica* (referência a Alice no País das Maravilhas), Guignard (2002) pretende relacionar as teorias sexuais infantis, defensivas, necessariamente, com a sexualidade adulta genital inconsciente. Constrói o texto, na medida em que segue o fluxo de suas associações e, assim, procura

aproximar-se daquilo que sempre lhe escapa.

Nele, vemos a teoria em construção, tendo como eixo estruturador a procura de um sentido para o enigmático sorriso.

Este texto expressa o que entendo como pesquisa e me leva a reencontrar Blanchot (2001), quando equaciona *pesquisa à procura*: nela, a questão mais profunda e mais fundamental é apenas cingida, nunca alcançada.

Este é o movimento que penso dever estar presente, quando o analista se inclina sobre o texto.

A pergunta que me faço não diz respeito apenas ao ensino de Melanie Klein. Envolve a questão mais ampla: *como fazer do texto teórico, um texto com função analítica, no processo de formação de um analista?*

*Que estrutura, ou essência, tem o ensino que ensina, criando condições para a produção de um pensamento próprio*, ainda que este pareça tosco, sem se intimidar frente à própria produção. Produção e não reprodução.

Não apresentarei respostas, mesmo porque, já nos advertiu Blanchot (2001), que ela é a “desgraça” da pergunta.

Parodiando Bion (1974) em um dos seus seminários, em São Paulo:

*Procurarei nesta Jornada fornecer um esboço da área, em que me sinto mais experiente, para expor minha ignorância e responder às perguntas que desejarem formular.*

Bion (1974;2000) conta a lenda do Cemitério de Ur, onde se pode ler o nascimento da pesquisa científica. Nesse contexto, a pesquisa equivale ao saque dos ladrões que, enfrentando a lenda de que seriam mortos, ao adentrarem a sala onde estava enterrado o rei e seu séquito, *desvendaram* o campo onde estaria o tesouro do rei.

Mais que nunca kleiniano aqui, Bion reafirma que *a primeira pesquisa*, aquela que toda criança faz, envolve o *saque ao interior do corpo damãe. (Édipo arcaico)*

Não há construção de um conhecimento próprio e singular, sem certa irreverência.

Tenho plena consciência de que o que lhes trago é fruto de uma reflexão e experiência, sobre a qual poderíamos conversar durante muitas horas. Como este não é o objetivo, após ter apresentado algumas ideias, passo a lhes contar como tem sido a experiência que me levou a essas reflexões.

A experiência de escrever uma tese sobre contratransferência plantou as sementes dessas reflexões.

Ao terminar o doutorado, comecei a compartilhar ensinamentos sobre Melanie Klein. A obra de Klein não era (não é) apetitosa, ao espírito que trabalha com a Ideia (Eidos).

Quase simultaneamente, assumi um curso sobre contratransferência. A estrutura de ensino que usei, entretanto - na qual, equivocadamente acredita-

va -, excluía do curso aquilo que era a essência do tema: a contratransferência pode ser um *'dis-cursus'*, mas jamais um curso.

Procurando pelo sentido etimológico da palavra *'discurso'*, encontro a seguinte definição: “Ela vem do Latim *DISCURSUS*, particípio passado de *DISCURRERE*, “correr ao redor”, metaforicamente “lidar com um assunto de vários pontos de vista”, formado por *DIS-*, “fora, mais *CURRERE*, correr””<sup>1</sup>.

O sentido de “manifestação oral formal” é do século XVI.

Portanto, *'dis-cursus'*, do verbo *'discurrere'* tem o sentido de percorrer. Conota etimologicamente o processo dedutivo pelo qual se examina sistematicamente os diversos aspectos de um mesmo tema.

Acrescento também que esta definição se aproxima mais do sentido do processo que está em questão. Em particular, chamo atenção para o fato de que, mesmo ao percorrer os vários sentidos do que *'discurrere'* implica como escuta psicanalítica, ela se abre também para o ambíguo.

Ao separar o prefixo *'dis'* de *'cursus'*, pode-se pensar que existe um *'fora'* do percorrido, algo que nele não se inclui, que insiste que sua importância reside em permanecer *fora*. No caso da contratransferência, *fora* do domínio intelectual e, por vezes, emocional do analista.

Assim, o *'dis-cursus'* introduz uma ambiguidade de sentido, ou melhor, desvela que, por mais que se percorra um assunto, por todos os lados, alguma coisa escapa.

É impossível um curso sobre a contratransferência, mas é possível um *'dis-cursus'*. É da sua natureza ser fragmentada. É da sua natureza não ser apetitosa ao espírito, não poder ser *servida*, como explicação uniforme e homogênea. É da sua natureza dar trabalho ao espírito: pode-se esquivar da questão espinhosa, desdenhando sua importância, ou pode-se mergulhar nela, *'em carne viva'* - como dirá Pontalis, (2005) -, e *procurar*.

Assim também são os escritos de Melanie Klein, na medida em que refletem, ou buscam refletir, o sujeito (paciente), que está em questão.

Nunca poderia dar um curso sobre a contratransferência, nem um curso sobre Melanie Klein, mas posso fazer um *'dis-cursus'*. Um curso onde o fragmento é alçado à categoria de todo, assim como o objeto parcial, em Klein, é essa aparente bizarrice, que corresponde ao mais inconsciente do sujeito. Isto significa que procuro pela palavra que, nela, desvele que o todo é fragmentado.

Ao longo desse tempo que ensino, passei por uma *'trans-formação'*. Fui mudando constantemente os artigos que selecionava, para, através deles,

1 <http://origemdapalavra.com.br/site/palavras/discurso/>

passar *aos alunos* o que pretendia, mas continuava insatisfeita. Não me aquietava, ao ouvir o resultado do que lhes ensinava.

Como Klein não se presta facilmente à compreensão, no contato com os alunos, eu via um texto ‘decorado’ ou só ‘intelectualizado’. Há alguns anos, introduzi uma mudança, não de texto, mas de método. Passei a lhes pedir que me escrevessem sobre o tema dado em aula, desde um pequeno resumo das discussões ocorridas e dúvidas, até pensamentos que lhes ocorressem, relacionados ao tema. O envio era feito através de e-mails, e eu lhes respondia, o que me proporcionou um contato individualizado com o aluno/aprendiz. Então, ‘*trans-formações*’ começaram a surgir.

Trarei alguns exemplos, para suscitar uma reflexão sobre como um processo de transmissão pode favorecer a singularidade, profundamente desejável na formação do analista.

Um dos alunos, hoje colega, a partir de determinado momento, começou a me escrever suas associações com o texto, através de imagens, como um ideograma, o que nos levou bem além do texto conceitual: *imagens que falam*.

Uma aluna, após escrever o trabalho final, teve o seguinte sonho que acrescentou ao trabalho:

#### O Sonho:

*Na terça à noite, anterior ao dia da entrega do trabalho, sonhei que estava sentada na sala de aula de Sedes, escrevendo o trabalho de comparação entre o caso Dick e Helen (referência ao caso Dick, paciente de Melanie Klein e Helen Keller). E a pergunta a ser respondida era: “qual o fator decisivo em Melanie Klein e Anne Sullivan que desencadeou a formação de símbolo?”. Após pensar e tolerar a ansiedade, escrevi que era a capacidade que as duas tinham de dançar junto com os seus pacientes. Não uma dança romântica, nem um balé, mas uma dança em que vão juntas, a cada ação de Helen tem uma reação de Anne.*

*Após acordar, inebriada com a imagem das duas dançando juntas, fiquei pensando que isso pode ser um fator decisivo do tratamento, poder seguir o paciente, dando limites e reagindo através da interpretação.*

Outra aluna usou a poesia como forma de elaborar Klein. Com sua permissão, apresento aqui o poema e o comentário, que fez a seguir.

#### Klein em mim

*Tudo é muito  
Dói  
Dor de morte*

*É expelido  
Inspiro  
Queima  
Faz vida.*

*Troca  
Movimento  
Eu e o externo  
Invade  
Acalenta  
Viola  
Forma.*

*Meu corpo  
Início  
Único  
Possibilidade  
O do outro  
Ameaça  
Abriga.*

*Organiza  
Posiciona  
Falha  
Luta  
Vence  
Perde  
Vive  
Fernanda Zacharewicz*

#### Preenchendo lacunas

*Poderia ater-me à costumeira e segura tarefa de escrever um trabalho teórico sobre os conteúdos desenvolvidos no seminário teórico: Melanie Klein I – as raízes do pensamento arcaico, porém não foi o que fiz. Não leio poesia, não entendo, não escrevo poesia. Esse trabalho saiu poesia. Saiu porque tomou-me, saiu porque respirei, expirei, organizou-se e deu-se. A insegurança dos acadêmicos, que se prendem a regras e normas, para saber exatamente o que se deve ser lido e o que pode ser escrito, faz (com que) eu escreva essa segunda parte, preenchendo lacunas, tentando tapar o medo do novo e do incompleto.*

*(O tempo não me permite apresentar o texto completo, mas vale a pena conhecê-lo).*

Este *trabalho* 'trans-formação' permite-me ilustrar o pensamento-fragmento e a necessidade de preenchê-lo. E essa *distância infinita* entre um verso e outro só pode ser pensada, supondo a descontinuidade do pensamento. Entre um pensamento e outro, pode haver uma distância intransponível, cujo interesse reside, exatamente, no fluxo dos pensamentos que jorram, na *tentativa errante* de aproximá-los. (A *palavra plural* de Blanchot). E assim, pode-se vislumbrar um percurso próprio a cada um em sua forma singular de compreender a teoria.

### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BION, Wilfred R. **Cogitações**. Rio de Janeiro: Imago, 2000. 432p.

BLANCHOT, Maurice. O pensamento e a exigência de descontinuidade In: BLANCHOT, Maurice. **A Conversa Infinita**. A palavra plural. São Paulo: Escuta, 2001. p.29-39.

GUIGNARD, Florence. O sorriso do gato. Reflexões sobre o feminino a partir da prática analítica cotidiana. In: GUIGNARD, Florence. **Cartas ao objeto**. Rio de Janeiro: Imago, 2002. p.118-132.

KLEIN, Melanie. Estágios iniciais do conflito edipiano. In: KLEIN, Melanie. **Amor, Culpa e Reparação e outros trabalhos**. Rio de Janeiro: Imago, 1996. p.214-227.

KLEIN, Melanie. Estágios iniciais do conflito edipiano. In: KLEIN, Melanie. **Amor, Culpa e Reparação e outros trabalhos (Obras Completas)**. v. 1. Rio de Janeiro: Imago, 1996. p.216-227.

PALAVRA, Site Origem da. **Discurso**. Disponível em: <<http://origemdapalavra.com.br/site/palavras/discurso>>. Acesso em: 09 de julho de 2019.

PONTALIS, Jean-Bertrand. A partir da contratransferência: O morto e o vivo entrelaçados. In PONTALIS, Jean-Bertrand. **Entre o sonho e a dor**. Aparecida do Norte: Ideias & Letras, 2005. p.233-250.

VIANA, Suzana Alves. **Contratransferência**: a questão fundamental do psicanalista. 1. ed. São Paulo: Escuta, 1993. 185p.



# Leituras



# A propósito da frase de Nietzsche: ‘Um pensamento vem quando ‘ele’ quer...’<sup>1</sup>

Scarlett Marton

ANTES DE MAIS NADA, gostaria de agradecer Eduardo Lara pelo convite para participar deste evento junto ao Departamento de Formação em Psicanálise do Instituto Sedes Sapientiae. Agradeço, igualmente, a presença de todos os que aqui se encontram.

O Sedes sempre foi objeto de admiração e carinho da minha parte. Estive aqui, precisamente nesta sala, pela primeira vez, em 1978, participando de uma mesa redonda. É uma grande alegria estar com vocês hoje.

O percurso que pretendo fazer consiste em situar, no contexto da filosofia nietzschiana, a frase que se encontra no parágrafo 17 de *Para além de Bem e Mal*: “um pensamento vem quando ‘ele’ quer, e não quando ‘eu’ quero” (NIETZSCHE, 1886/2005). Para tanto, será preciso começar por examinar o que Nietzsche entende por vida.

No ensaio *Sobre Verdade e Mentira no Sentido Extra-moral*, de 1873, o filósofo já distingue vida e instinto de conservação. Examina o problema do conhecimento, mostrando que verdade e linguagem aparecem, desde a origem, como indissociáveis. Articula, de início, a argumentação, discorrendo sobre o que poderia ser o “estado de natureza” (NIETZSCHE, 1873/ 1978). Como no prefácio ao *Discurso sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens*, de Rousseau, também aqui o estado de natureza é mera hipótese. Se lá ela possibilitava desvendar onde se enraíza a desigualdade, aqui per-

1 Fala de 04/04/2018 para o evento “Nietzsche sob o interesse da Psicanálise: *Trieb*, inconsciente e ‘cura’”, do Departamento de Formação em Psicanálise do Instituto Sedes Sapientiae.

mite apreender a verdade como fruto de uma convenção. Nietzsche começa por recuar no tempo e imaginar a existência dos homens antes da vida em coletividade; eles se achariam num mundo onde reinava o mais grosseiro *omnium contra omnes*. Como os animais, só se conheciam comparando-se uns aos outros; apreendiam tudo a respeito de si mesmos na relação entre sua força de ataque e defesa e a dos outros. Mas os indivíduos mais fracos, os mais desafortunados, temendo não conseguir subsistir, perceberam ser necessário encontrar um meio para se conservarem. Assim teria início o desenvolvimento do intelecto humano. Ao tentar convergir as forças principais do intelecto para a dissimulação, eles procuraram modificar um estado que lhes era insuportável. Preocupando-se apenas em manter a existência, privilegiaram o instinto de conservação em detrimento da vida.

Nesse momento de seu percurso intelectual, Nietzsche não deixa claro o que entende por vida, mas, nos textos a partir de *Assim falava Zaratustra*, livro em quatro partes, elaborado entre 1883 e 1885, ele distinguirá, com clareza, vida e instinto de conservação. Assim é que, por exemplo, afirma numa anotação póstuma: “Os fisiólogos deveriam refletir antes de colocar o instinto de conservação como ‘instinto cardeal’ de um ser orgânico. Algo vivo quer sobretudo *extravasar sua força*: a ‘conservação’ é apenas uma consequência disso” (*Fragmento póstumo 2* [63] do outono de 1885/ outono de 1886). E, em outra passagem, adverte: “em suma, aqui, como por toda parte, cuidado com princípios teleológicos supérfluos! - tais como o impulso de auto conservação” (*Para além de Bem e Mal* § 13). Pretender que o ser vivo busque antes de mais nada conservar-se é reintroduzir sub-repticiamente a teleologia no âmbito de que foi banida.

Em *Assim falava Zaratustra*, Nietzsche expressa, por vez primeira em sua obra publicada, a ideia de que vida e vontade de potência se identificam. E acrescenta: “somente onde há vida, há também vontade: mas não vontade de vida, e sim - assim vos ensino - vontade de potência!” (*Assim falava Zaratustra* II, “Da superação de si”) Caracteriza, então, a vontade de potência como vontade orgânica; ela é própria não unicamente do homem, mas de todo ser vivo. Em escritos posteriores, vai além e deixa entrever que se exerce nos órgãos, tecidos e células. Atuando em cada célula, a vontade de potência leva a deflagrar-se o combate entre todas elas - e, de igual modo, entre os tecidos ou os órgãos.

É na Biologia da época que Nietzsche procura subsídios para elaborar o conceito de vontade de potência. Numa anotação póstuma, escreve: “(Ela) só pode manifestar-se em face de *resistências*, procura, pois, o que lhe resiste: tendência original do protoplasma, quando estende seus pseudópodes e tateia à sua volta” (*Fragmento póstumo* (104) 9 [151], do outono de 1887). É por

encontrar resistências que a vontade de potência se exerce; é por exercer-se que torna a luta inevitável. Efetivando-se, faz com que a célula esbarre em outras que a ela resistem; o obstáculo, porém, constitui um estímulo. A luta desencadeia-se, de tal forma, que não há pausa ou fim possível; de caráter geral, ela não tem trégua nem termo. Consistindo numa pluralidade de adversários, tanto no que diz respeito às células, quanto aos tecidos ou órgãos, o corpo é animado por combate permanente. Até o número dos seres vivos microscópicos que o constituem muda sem cessar, dado o desaparecimento e a produção de novas células. No limite, a todo instante, qualquer elemento pode vir a predominar ou a perecer. Compreende-se, então, que “a vida vive sempre às expensas de outra vida”, justamente por ser a luta o seu traço fundamental. Vencedores e vencidos surgem necessariamente a cada momento, de sorte que “nossa vida, como toda vida, é ao mesmo tempo uma morte perpétua”.

Com o combate, uma célula passa a obedecer a outra mais forte, um tecido submete-se a outro que predomina, uma parte do organismo torna-se função de outra que vence - durante algum tempo. Arranjam-se os diversos elementos de forma a que suas atividades se integrem; relações de interdependência determinam-se. Graças a essa organização hierárquica, diríamos graças a esse “sistema de vassalagem”, os vários elementos tornam-se coesos e formam um todo. Isso não significa, porém, que enfim se instaure a paz - nem mesmo uma paz temporária. A luta garante a permanência da mudança: nada é senão vir-a-ser; ela faz também com que se estabeleçam hierarquias. É assim que Nietzsche explica o aparecimento das funções orgânicas. Elas resultam das hierarquias que surgem, num dado momento, entre vencedores e vencidos; procedem da vontade de potência que se exerce nos elementos que predominam, e acham-se, elas mesmas, hierarquizadas. É com processos de dominação que a vida se confunde, é com vontade de potência que ela se identifica.

O caráter pluralista da filosofia nietzschiana já se acha presente no nível das preocupações fisiológicas. É por facilidade que se fala num corpo, é por comodidade que se vê o corpo como unidade. A vontade de potência atua nos numerosos seres vivos microscópicos que formam o corpo, na medida em que cada um deles *quer* prevalecer na relação com os demais. Encontra-se, pois, em todo ser vivo, espalhada no organismo, atuando nos diminutos elementos que o constituem. Assim, deixa de ter sentido, em termos fisiológicos, a ideia de um aparelho neuro cerebral responsável pelo querer. Não só o querer mas também o sentir e o pensar estão disseminados pelo organismo. Contudo, Nietzsche não se limita a afirmar que os processos psicológicos têm base neurofisiológica; procura, antes, suprimir a distinção entre Fisiologia e Psicologia. Não é por acaso que, no parágrafo 23 de *Para*

*Além de Bem e Mal*, o último do primeiro capítulo do livro, introduz o termo “fisiopsicologia”.

Vale lembrar que Nietzsche se empenha em suprimir os dualismos. A lógica dualista, que opera a partir de polos antagônicos, acaba por voltar-se contra si mesma, na medida em que barra o caminho a novas perspectivas. Constrangendo a um único e mesmo procedimento, ela se mostra em certa medida autodestrutiva. Razões bastantes para não se proceder a uma inversão, desprezando o polo antes valorizado para privilegiar o que era outrora depreciado. Para combater a distinção entre Fisiologia e Psicologia, é preciso reverter e ultrapassar o dualismo. A reversão leva a conceber o corpo, não mais como o que se oporia, por exemplo, ao espírito, mas como o que, de algum modo, o integra, de sorte a não se ter mais dois e, sim, apenas um. Importa notar, porém, que este um é múltiplo. Daí se segue que, à diferença do que pensam os filósofos, de um modo geral, não existem faculdades do espírito. Aliás, no parágrafo 230 de *Para além de Bem e Mal*, Nietzsche chega a afirmar: “efetivamente o ‘espírito’ ainda se assemelha ao máximo a um estômago”.

Não se pode, pois, entender a expressão *Wille zur Macht* no sentido que, em geral, lhe confere o senso comum. Aqui, querer não significa tender a alguma coisa; potência não equivale a exercício da dominação e da força; vontade de potência não se confunde com apetite de poder. Se aspirasse a algo que não possui, a vontade de potência proviria de uma sensação de falta. Aspiração, exercício da dominação, sensação de falta, são estados d’alma, que nada têm a ver com a concepção nietzschiana de vontade de potência. Na expressão *Wille zur Macht*, o termo *Wille* remete a disposição, tendência, impulso; a preposição *zu* significa “em direção a”; *Macht* está associado ao verbo *machen*, fazer, produzir, formar, efetuar, criar. A vontade de potência é o impulso de toda força a efetivar-se e, com isso, criar novas configurações em sua relação com as demais. Tanto é assim que tanto os franceses quanto os italianos traduzem *Macht* por potência e não por poder. A expressão vontade de poder nos levaria imediatamente para o registro da filosofia política, evocando a ideia de uma vontade de domínio, de uma ambição de domínio. Potência, por outro lado, tampouco tem a ver com a noção aristotélica; não se trata aqui de realizar uma potência que se converte em ato. No contexto do pensamento nietzschiano, a vontade de potência é o impulso de toda força a efetivar-se e, com isso, criar novas configurações em sua relação com as demais.

Gostaria de fazer um rápido parêntese, para abordar uma questão que não nos interessa tão diretamente esta noite, mas que é de grande relevância para a compreensão do pensamento nietzschiano. Nosso autor é um filósofo muito singular; ele leu um número muito maior estudos científicos e obras literárias do que de textos filosóficos. Bem se sabe que procurou dar

embasamento científico às suas concepções. Assim, ao elaborar o conceito de vontade de potência, apropriou-se de ideias de biólogos da época, como Wilhelm Roux e Rolph. Nietzsche também se perguntou como se dá a passagem do inorgânico ao orgânico, da matéria inerte à vida; em suma, como surge a vida. Depois de concluir *Assim falava Zaratustra*, recorrendo a estudos de Física, ele passou a trabalhar com a noção de força. Insiste que não se pode distinguir a força e suas manifestações. Não tem sentido, portanto, dizer que ela produz efeitos; isso equivaleria a apreendê-la como causa de algo que não se confunde com ela. A força - isso sim - efetiva-se; melhor ainda, é um efetivar-se.

Essa concepção traduz a opção que Nietzsche faz pela energética. Posicionando-se contra o mecanicismo, ele substitui a hipótese da matéria pela da força. A partir daí, ataca não só o atomismo moderno, mas o de Leucipo e Demócrito. Os antigos atomistas acrescentaram à força que se efetiva partículas de matéria, que constituiriam seu lugar e origem; com isso, incorreram no erro de atribuir aos átomos uma pluralidade que só a força comporta. Não faz sentido dizer que a força repousa em algo que lhe permite manifestar-se, nem que se desencadeia a partir de algo que a impulsiona. Aos ataques contra o atomismo, Nietzsche junta, então, a crítica às ideias de substrato e sujeito. Na *Genealogia da Moral*, ele afirma: “Não existe nenhum substrato, não existe nenhum ‘ser’ sob o fazer, o efetivar-se, o vir-se; ‘o autor’ é simplesmente acrescentado à ação - a ação é tudo” (Primeira Dissertação, § 13). Não se trata apenas de eliminar a matéria; é preciso ainda suprimir os preconceitos que dela se nutrem. Pré-juízos metafísicos, superstições religiosas, grosseria da linguagem, limites do senso comum, as ideias de substrato e sujeito são examinadas e julgadas a partir de diferentes perspectivas. Mas, associadas à noção de força, antes de mais nada tornam flagrante um equívoco: o de não se compreender a força enquanto efetivar-se. Ora, a força não pode não se exercer; pensar de outro modo implica atribuir-lhe intencionalidade e, com isso, enredá-la nas malhas do antropomorfismo.

Mas, em momento algum, Nietzsche acredita haver uma única força, a força criadora de tudo o que existe. O caráter pluralista de sua filosofia também está presente no nível das preocupações cosmológicas. Quando trata do mundo, ele sempre postula a existência de uma pluralidade de forças presentes em toda parte. A força só existe no plural; não é em si, mas na relação com outras, não é algo, mas um agir sobre. Não é por acaso que ele sugere que se veja “tudo o que ocorre, todo movimento, todo vir-a-ser como um constatar de relações de graus e de forças, como um *combate*” (*Fragmento póstumo* (65) 9 [91], do outono de 1887). No limite, pode-se dizer que o mundo, isto é, tudo o que existe, seja natureza inerte ou vida orgânica, é constituído por forças

agindo e resistindo umas em relação às outras. Pretendendo resolver o que constituía um dos problemas centrais para a ciência da época, Nietzsche elabora assim a teoria das forças.

Cabe aqui trazer para a nossa conversa a leitura que Deleuze faz do pensamento nietzschiano, no seu livro “Nietzsche e a filosofia”, publicado em 1962, que, durante muito tempo, foi difundida no Brasil. De acordo com Deleuze, o pensamento nietzschiano apresenta-se como “resolutamente antidialético”, porque a filosofia pluralista exige a afirmação da diferença e, com ela, exclui a guerra, a rivalidade e mesmo a comparação. A diferença de quantidade de cada força na sua relação com outra constitui sua qualidade e remete à vontade de potência. Concebida como elemento diferencial das forças em relação e elemento genético de suas qualidades, a vontade de potência teria elementos qualitativos primordiais: o afirmativo e o negativo, assim como as forças, a partir de sua qualidade, seriam ativas ou reativas. Contudo, Nietzsche julga que é da luta que se trava entre as forças que se estabelecem hierarquias. Com estas, que são sempre temporárias, surgem as que mandam e as que obedecem, as que atuam e as que reagem, as que são “ativas” e as que são “reativas” num determinado momento. Uma força pode muito bem, ao mesmo tempo, agir em relação a outras e resistir a outras mais. Afirmar que as forças são ativas ou reativas, como faz Deleuze, implica em tomá-las como essências e fazer delas entes metafísicos, o que estaria inteiramente em desacordo com o pensamento nietzschiano.

Importa notar ainda que, com a teoria das forças, Nietzsche é levado a ampliar o âmbito de atuação do conceito de vontade de potência: quando foi introduzido, ele operava apenas no domínio orgânico; a partir de agora, passa a atuar em relação a tudo o que existe. A vontade de potência diz respeito, assim, ao efetivar-se da força. De posse dessa noção, Nietzsche poderia muito bem abrir mão do conceito de vontade de potência. Se o mantém, é porque acredita que o mecanicismo não dá conta do que existe; quer, então, juntar aos *quanta* dinâmicos uma qualidade. Isso não quer dizer que a vontade de potência seja uma substância ou uma espécie de sujeito. Isso não significa tampouco que constitua um ente metafísico ou um princípio transcendente. Qualidade de todo acontecer, ela, que diz respeito ao efetivar-se da força, é fenômeno universal e absoluto; em outras palavras, “*esse mundo é a vontade de potência - e nada além disso!*” (*Fragmento póstumo* 38 [12], de junho/julho de 1885). Mais próximo da *arché* dos pré-socráticos que da *entelechéia* de Aristóteles, o conceito nietzschiano constitui um dos principais pontos de ruptura em relação à tradição filosófica.

Mas não estamos aqui para conversar sobre a cosmologia de Nietzsche, sobre sua concepção de mundo, e sim sobre sua noção de fisiopsicologia.

Volto a ela: as forças que constituem tudo o que existe, que constituem nós e o mundo, apresentam-se no ser humano como impulsos. Recorro a esse termo para traduzir o vocábulo alemão “Trieb” e, se prefiro a palavra “impulso” a “pulsão”, é porque, na nossa língua, “pulsão” se tornou um termo muito conotado, remetendo, imediatamente, ao contexto do pensamento de Freud. Vale notar que Nietzsche emprega os vocábulos “Trieb” e “Affect” praticamente como sinônimos, o que vem, por um lado, reforçar a ideia de fisiopsicologia e, por outro, enfatizar a necessidade de suprimir os dualismos. Assim é que, pretendendo retomar a filosofia pré-socrática, ele defenderá a ideia de que homem e mundo são inseparáveis. Nós fazemos parte do mundo e a ele pertencemos. O que ocorre no mundo e o que se passa no ser humano é da mesma ordem de grandeza; portanto, forças e impulsos atuam exatamente da mesma maneira.

E assim chegamos a *Para além de Bem e Mal*; aliás, esta é a tradução que me parece mais apropriada para *Jenseits von Gut und Böse*, o título do livro no original. Dou aqui as razões da minha preferência. Se traduzimos o título da obra por “Além do Bem e do Mal”, perdemos de vista o dinamismo dos processos. Convertendo o “bem” e o “mal” em essências, damos a entender que nos colocamos além delas. Mas “bem” e “mal” não são essenciais, imutáveis e eternos; são – isso sim – valores “humanos, demasiado humanos”, que surgiram num determinado momento e que, num determinado lugar, podem sofrer transformações, desaparecer e até abrir espaço para a criação de outros valores. Com *Para além de Bem e Mal*, Nietzsche não tem em vista superar o “bem” e o “mal”, e sim a oposição desses valores. Tanto é assim que, no segundo parágrafo do livro, ele critica, precisamente, as oposições, pois, mantê-las equivaleria a adotar a lógica dualista. Em vez de oposições, trata-se sempre de nuances e finas gradações.

Fino estrategista, Nietzsche se alia com frequência a adversários declarados para combater outros, tendo em vista, por fim, declarar guerra àqueles a quem, de início, se aliara. Dependendo de seu alvo de ataque, a uma mesma proposição confere um tom assertivo ou irônico, dubitativo ou jocoso. É preciso, pois, explorar não apenas *o que* ele diz, mas sobretudo *como* ele diz. Uma vez que critica a vontade de verdade, não caberia apreciar até que ponto suas considerações são verdadeiras ou falsas. Já que ataca a lógica dualista, presente no pensar metafísico e na fabulação cristã, não seria o caso de reclamar um raciocínio linear, que distinguiria com clareza o sim e o não. Na medida em que combate os sistemas filosóficos, não se deveria exigir de seus textos longas cadeias argumentativas e minuciosas demonstrações. Em suma, ele não se limita a acenar com outra maneira de conceber a atividade filosófica; ao contrário, está determinado a pô-la em prática.

Não podemos esquecer que Nietzsche emprega um mesmo termo com sentidos radicalmente diferentes. É o que ocorre, por exemplo, com a palavra “alma”. Numa anotação póstuma, ele escreve: “A fé no corpo é mais fundamental que a fé na *alma*; esta provém da contemplação não científica da agonia do corpo” (*Fragmento Póstumo* 2 [102], do outono de 1885/ outono de 1886). Se nessa passagem chega a empregar o termo “alma” no sentido em que o tomam a religião cristã e a metafísica, é porque está preocupado em reafirmar sua posição: criticando as concepções metafísico-religiosas, quer ressaltar que carecem de um conhecimento de base fisiológica. Mas é também à mesma palavra que Nietzsche recorre, no parágrafo 12, de *Para além de Bem e Mal*: “está aberto o caminho para novas versões e sutilezas da hipótese da alma: e conceitos tais como ‘alma mortal’, ‘alma enquanto pluralidade de sujeitos’ e ‘alma enquanto edifício comum dos instintos e afetos’ reclamam doravante o direito de cidadania na ciência”. Nesse texto, trata-se, antes de mais nada, de abandonar a ideia de alma tal como foi imposta pela religião cristã e retomada pela metafísica, para repensá-la a partir de outras bases. Tomando-a de empréstimo ao cristianismo, os filósofos conservaram essa maneira de concebê-la e continuaram a considerar a alma eterna, única e indivisível. Recusando os atributos que lhe foram conferidos, à primeira vista, o que Nietzsche parece propor é a mera inversão de todos eles.

Mas, levando em consideração a fisiopsicologia nietzschiana, podemos interpretar de outro modo essa passagem. Importa lembrar que Nietzsche sustenta que todas as formas orgânicas tomam parte no pensar, no sentir e no querer, de sorte que o cérebro não passa de um enorme aparelho centralizador. É por isso que introduz os conceitos de “alma mortal”, “alma enquanto pluralidade de sujeitos” e “alma enquanto edifício comum dos impulsos e afetos”. Ao pôr em cena as configurações pulsionais, ele não só repensa a noção de alma a partir de outras bases, como critica, de forma radical, os dualismos e oposições de valores com que trabalham os filósofos. E mais uma vez procede de modo a exercer-se na tarefa crítica e, ao mesmo tempo, avançar suas próprias posições.

É inegável que “Dos preconceitos dos filósofos”, o primeiro capítulo de *Para além de Bem e Mal*, é muito bem construído. Aliás, se me permitem, escrevi um ensaio a esse respeito, que foi publicado no meu livro *Nietzsche e a arte de decifrar enigmas. Treze conferências europeias* (MARTON, 2014). Nele, defendo a ideia de que Nietzsche concebe *Para além de Bem e Mal* antes de mais nada como uma crítica à Modernidade. E um dos alvos de seus ataques é, precisamente, a concepção moderna de sujeito. Criticando os princípios de unidade, identidade e permanência, ele recusa a ideia de um sujeito autônomo, rejeita a noção de um eu coeso e sem fissuras. Concebido como subs-

trato que produz vários efeitos, desenvolve diversas atividades e possui certas propriedades, “o sujeito não é nada além de uma ficção”, como Nietzsche dirá num fragmento póstumo ((72) 9 [108], do outono de 1887). Entendido como um todo independente, completo, idêntico a si mesmo, permanente e unitário, “o *ego* é tão-somente um ‘embuste superior’, um ‘ideal’...”, como ele virá a afirmar no *Ecce Homo* (“Por que escrevo livros tão bons”, § 5).

Não é por acaso que, no parágrafo 16 de *Para além de Bem e Mal*, Nietzsche procura estabelecer um diálogo com Descartes. Depois de criticar as ideias de “certeza imediata”, “conhecimento absoluto” e “coisa em si” e nelas denunciar uma *contradictio in adjecto*, alertando para a sedução da linguagem, ele faz ver o que o *cogito* cartesiano, a afirmação “penso, logo existo”, esconde. Aplicando ao *cogito* o preceito da análise, Nietzsche o leva às últimas consequências; com isso, acaba por voltar o método cartesiano contra o seu próprio autor. Assim argumenta ele:

“O filósofo [subentende-se Descartes] tem de dizer a si mesmo: se eu decomponho o processo que está expresso na proposição ‘eu penso’, obtenho uma série de afirmações temerárias, cuja fundamentação é difícil, talvez impossível, - por exemplo, que sou *eu* quem pensa, que em geral tem de haver algo que pensa, que pensar é uma atividade e efeito da parte de uma essência que é pensada como causa, que há um ‘eu’, e, enfim, que já está estabelecido firmemente o que se deve designar como pensar – que eu *sei* o que é pensar” (*Para além de Bem e Mal* § 16).

Longe de ser uma certeza imediata, o *cogito* implica múltiplas mediações, que, no fim das contas, não passam de pré-juízos, crenças e convicções.

Uma vez feita a crítica do sujeito tal como Descartes o concebe na aurora da modernidade, Nietzsche pode, então, afirmar imediatamente depois no parágrafo 17: “um pensamento vem quando ‘ele’ quer, e não quando ‘eu’ quero”.

Muito obrigada pela atenção de todos.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

NIETZSCHE, F. **Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe (KSA)**. Hrsg. G. Colli und M. Montinari, Bd. I-XV. Berlin/Ney York, Walter de Gruyter, 1980.

NIETZSCHE, F. **Obras incompletas**. Tradução de Rubens Rodrigues Torres). 2 ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

NIETZSCHE, F. **Além do Bem e do Mal**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Cia das Letras, 2005.

DELEUZE, G. **Nietzsche et la Philosophie**. Paris: PUF, 1973.

ROUSSEAU, J-J. **Du contrat social e discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes**. Paris: Gallimard, 1968 (Biblioteca de la Pléiade, 3).

MARTON, S. **Nietzsche e a arte de decifrar enigmas**. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

# Nietzsche, Cura & Psicanálise

**NufôFilô (Núcleo de Fomento à Filosofia)**

Edição de Eduardo Lara, Fabiana Hueb e Joaquim Pereira Jr.

QUATRO DE ABRIL DE DOIS MIL E DEZOITO. Dezessete e trinta. Auditório do Instituto Sedes Sapientiae. É dois mil e dezoito. O evento era *Nietzsche sob o interesse da Psicanálise: trieb, inconsciente e “cura”*. Muitos já haviam falado. Muitos já haviam se calado. Aline Turnowski já havia falado, apresentando o evento. Eduardo já havia falado, situando nossa leitura do Núcleo: a partir de que águas as convidadas navegariam para onde quisessem, para mexer com nosso barco mesmo. Scarlett Marton já havia falado. O Comandante do Exército Brasileiro havia falado demais (um dia antes)<sup>1</sup>. Naquele exato momento, ministros do STF falavam os mais longos Sim’s ou Não’s da história deste país. O Não prevaleceu. Tempos de não, em nome do Bem. Não é mil, novecentos e sessenta e oito. Nietzsche morreu. O filósofo da afirmação, “filosofia é esse impulso tirânico mesmo”. Nas perguntas/diálogo com Scarlett, antes de Vera Warchavchick falar, um rapaz de verde – cor de esperança – fala: “Mas e a cura? O nome do evento é *trieb*, inconsciente e cura”. Scarlett desviou, cansada; foi pedido a ele para que esperasse a fala da Vera, que talvez nos trouxesse mais subsídios ainda para pensarmos a respeito. Ele não esperou. A pergunta ficou ao vento e ao relento. Ela é provocadora da Psicanálise, condensa a moral platônica-cristã do caminho ao Bem,

1 General Villas Boas, no Twitter às 20:39h de 03 de abril de 2018, noite anterior ao julgamento do *Habeas Corpus* do ex-presidente Lula pelo STF: “Nessa situação que vive o Brasil, resta perguntar às instituições e ao povo quem realmente está pensando no **bem** do País e das gerações futuras e quem está preocupado apenas com interesses pessoais? [...] Asseguro à Nação que o Exército Brasileiro julga compartilhar o anseio de todos os cidadãos de **bem** de repúdio à impunidade e de respeito à Constituição, à paz social e à Democracia, bem como se mantém atento às suas missões institucionais.”

do Mal no outro, e etc. Afinal, que cura? Uma cura como se se livrasse de algo, livrai-vos do mal, amém, livrai-vos da doença? Os ventos sopram aqui dentro. E, então, este texto é uma tentativa de elaboração das questões suscitadas, nesta noite, pelas falas das convidadas Scarlett Marton e Vera Warchavchik, e das pessoas de verde – do general e do colega da plateia.

Somos psicanalistas; somos psicanalistas estudando Nietzsche. Somos: primeira pessoa do plural, presente do indicativo, verbo “ser”. Somos psicanalistas, mas como estudamos Nietzsche, não há como não levantarmos muitas questões com o verbo ‘ser’, com a lógica do tempo de Cronos, com passado, presente e futuro; e, enfim, com o que é a primeira pessoa, por exemplo, o Eu: não é qualquer palavra para este grupo.

A questão do homem de verde nos provoca enquanto psicanalistas que “somos”: “Mas e a cura?”. Vamos pensar irresponsavelmente, ou melhor, de maneira irreverente, tratando de não reverenciar um ou outro pensamento.

Este grupo nasceu muito atento à demasiada preocupação entre nossos colegas (nos incluímos, claro), que se materializam em falas do tipo “(Eu) vou melhorar o paciente”. “Eu melhorar o outro?”: tentáculos daquela linha de cura. Que prepotência, que traição à “nossa filosofia”, à Psicanálise! “*Mas esta é uma antiga, eterna história: [...] sucede ainda hoje, tão logo uma filosofia começa a acreditar demais em si mesma. Ela sempre cria o mundo à sua imagem.*”<sup>2</sup>. Dizem que o Freud pré-Guerra era mais otimista em relação à cura do que o “Freud pós-guerra”, mais firme em um projeto Iluminista, mais próximo desta “melhora”. Melhorar? Que surto é esse? Vamos abrir logo esta palavra: lá dentro, quantos (pre)ssupostos, (pre)conceitos, (pre)juízos: pois se vai melhorar alguém é porque crê, julga e valora que estava ruim ou mal; se vai caminhar ao melhor, vai para uma ideia de Bem; se sou Eu que *faço* o Outro, o sujeito está aqui em mim e o *faço* de objeto. Que traição! Um psicanalista messiânico mora aqui, quem diria... Este Bem objetivo, esta essência, mora no mesmo condomínio fechado do que o *Duce*, que o *Fuhrer*, talvez. E o *divã* vira facilmente a mais bem arrumada cama de Procusto. Estamos sim preocupados, pois se for para se ocupar de prometer “melhora”, há quem faça melhor do que um psicanalista. Como retomar a radicalidade da questão trágica freudiana? Por isso, nos sentamos com Nietzsche.

Após a fala de Scarlett – e após ler Nietzsche, como temos feito em nosso grupo – é difícil não notar que este tipo de “cura atrelado à “vontade de melhora” é uma sedução da vontade de potência para as trilhas morais que

2 Nietzsche, aforismo 9 de Além do Bem e do Mal. São Paulo: Cia das Letras, 2005. Trad. De Paulo César de Souza.

acabam reforçando a dicotomia entre Bem e Mal, e não para além de bem e mal. Acaba por ser um obstáculo à experimentação do si-mesmo nietzschiano: o corpo. Como pensar uma cura além deste registro?

Se é perceptível a distância do “Freud pré-guerra” daquele “Freud pós-guerra”, com uma virada ao fator econômico – o que o aproxima de Nietzsche e sua concepção de vida enquanto luta de impulsos – e o estranho e magistral conceito de pulsão de morte, lembremos também que, antes, bem antes, na parte III dos Estudos sobre a Histeria (1893-95), ele já anunciava que o limite do tratamento psicanalítico seria sair da miséria neurótica para entrar na infelicidade (!) comum. Ou seja, o tal otimismo não estaria tão alinhado ao caminho do Bem, da ideia de cura digna do platonismo, a um “chegar lá” pronto e acabado, próximo ao que Vera nos apontou como uma “plena realização por parte destes empresários de si mesmos” sobre seus projetos.

Então, qual seria a cura sobre a qual poderíamos falar, quando somos atravessados por Nietzsche enquanto médico da civilização? Alguns psicanalistas evocam a imagem do queijo *curando* para contrapor, talvez, aquela cura próxima ao “ficar bom”, idealista e traidora da Psicanálise, mas que seduz com sua oferta de poder. Deixemos esta imagem do queijo e fiquemos com Nietzsche e suas consequências trágicas – no melhor sentido da palavra. Deus está morto. Isto traz Liberdade ou Desamparo? Deus, aqui, é metáfora da “moral platônico-cristã”, que exerce, nas possibilidades da vida humana, uma pressão cristã-eclesiástica de milênios. Isto é o que morreu: uma ideia que nos serve de paradigma, que nos marca culturalmente, a fim de valorarmos a alma diante do corpo, a crença no eterno, em detrimento do aqui e agora, a verdade em relação à mentira; e onde se “cola” o Bem.

Essa ideia acaba por retirar potência da vida do corpo, esta que vivemos aqui e agora: a única que há, para Nietzsche. “O que é do corpo é pecado”, diz o padre. Viver a vida em seu lugar de excelência é pecado. “Cristianismo é o Platonismo para o povo”. Com isto - Deus morto -, temos Liberdade ou desamparo? Liberdade e desamparo! Sem dualismos. É o ‘e’ e não o ‘ou’ a lógica do inconsci... ops, a lógica da vida. O resto é sedução das palavras. Só um desamparado seria capaz de experimentar a liberdade; por isso seria preciso proteger estes fortes dos fracos. É forte quem se depara com a fragilidade, quem experimenta o limite do si-mesmo, para além das balizas ‘pré-supostas’. É diante da morte que nos deparamos com a afirmação da vida. Uma luta de impulsos (*trieb*), eis a vida: que não quer fazer cura de queijo, nem cura alguma. A cura do queijo tem propósitos demais para não ser ainda uma sedução para a traição da Psicanálise. Nós vamos à morte, e ponto. É um erro de cálculo ocidental (platônico-cristão) contrapor a vida à morte. O Outro

da morte não é a vida, mas o nascimento: a vida é só o modo de caminhar até ela. Vai rir? Vai chorar? Vai investir na alma? Não sabemos quanto podemos esperar do verde da esperança da camiseta do moço que fez a pergunta. É um erro de cálculo ocidental lermos Freud e a Psicanálise como caminho de cura, o que não significa que vamos empossar o Oriente como o novo Deus. Deus está morto. Vamos à luta; retornemos à Nietzsche e pensemos em uma *cura* que se localize para lá de bem e mal, para lá de ‘melhora’ ou coisa parecida. A Psicanálise não precisaria voltar por Nietzsche para fazer análise, que é crítica, mas por que não, se já há muitos vícios de pensamento psicanalítico, ao ponto de um psicanalista querer melhorar o outro?

Pensamos que esta “outra cura” estaria mais atrelada ao que Scarlett colocou em sua fala como o *atravessamento Niilista* e suas duas faces após “a morte de Deus”: por um lado, atravessar o Niilismo Cristão – que recalca o corpo e o aqui e agora do sentido da vida, retirando a própria vida da vida: “abra mão agora para viver eternamente depois, como alma” – e por outro, o Niilismo suicida – que é aquele que, constatando que a vida não tem sentido algum, se joga em um precipício. Viver é caminhar: caminha! Novamente: este atravessamento é o confrontar-se com o trágico, ver a face da vida como a luta sem trégua, sem termo e sem meta, que só termina na morte, e desembocar no dionisíaco, na liberdade que o desamparo traz, para mergulhar na surpresa. Afinal, é assim. Isto traz consequências a todos nós, psicanalistas ou não. Não à toa Nietzsche vê o surgimento - após esses tempos de morte de Deus - de uma Grande Política, do Além do Homem, da Grande Saúde, etc. O limite, não se sabe de antemão. Caminha, e depois saberá até onde foi; o limite vem na experimentação. Queremos pensar a Psicanálise assim; e caminhar com ela. Principalmente porque só assim deveríamos ser dignos do nome “psicanalistas”. Lembram do verbo “ser”? Ser psicanalista é não ser portador de uma essência; é um movimento infinitesimal de diferenciação. Caminha. Menos para a cama de Procusto, mais para as caminhadas de Zarathustra.

Claro: o mito do homem curado enquanto “estou bom” tem a mesma raiz do mito da paz social; aqueles sujeitos que veem a possibilidade de emprender uma pacificação dos impulsos, como se o Eu fosse senhor da luta, e não somente um mero espectador (irrisório, diga-se de passagem) dentro de um campo de luta, ou mesmo um efeito dela. E já é ser generoso demais para com Ele: Ele existe? Dizem que morreu. “Precisamos nos libertar da sedução das palavras! Da gramática!”. Se falo Eu, Eu existe.

O curado não pode fazer política. Ele é isento, ele domina os impulsos. Ele não se vê sujo de parcialidades que não estão lá porque Eu quero, mas porque Ele – o impulso – quer. O Messiânico, o Bolsonaro, o Lula, etc, todos

eles moram aqui dentro. O outro está aqui dentro. Outro/estranho/estran-  
geiro, na mesma raiz etiológica; ocorre que “o estranho” é “o familiar” que o  
Eu não gosta.

Assim, está dada a largada para uma concepção de cura fora das balizas  
ocidentais que, por séculos, nos pressionam. A nós, que nos pretendemos  
chamar de psicanalistas, cabe correremos o risco. Aos fortes, não há como  
conceber a “cura” como aquele momento mítico em que o mal estará expul-  
so. O mal é palavra, é gramática, e o Bem é seu índice, assim como o chão  
molhado é índice da chuva. Enquanto a fraqueza retorna com força, vemos  
o mundo sofrendo de Bem demais, e falindo, e dobrando as apostas para,  
em nome dele, fazer as maiores barbaridades. Já disse anteontem o cara de  
verde, em nome dos cidadãos de Bem e para o Bem do país. O cara de verde  
de ontem, talvez um psicanalista pensando sobre a cura, trabalharemos para  
que não. Porque o cidadão curado e de bem está parecido demais com o ari-  
ano. Deus acima de todos? Deus está morto!

...

#### **Fevereiro de 2019:**

Reafirmamos nossas preocupações: ouvimos propostas do choque elétrico  
organizador da mente, esteja ela, a mente, onde estiver; o que nos atenta, no-  
vamente, para uma tentativa de restaurar um parâmetro-guia que promove o  
dualismo, valora de Bem o normal e enclausura a loucura no mal. Seria uma  
tentativa de restaurar a metáfora de Deus, propor o regresso do morto, sua  
ordem? A ver, se o Messias está no poder.



# Interpretação boa é o paciente que dá!

Estanislau Alves da Silva Filho

‘DE TEMPOS EM TEMPOS É IMPORTANTE examinar os princípios básicos da técnica psicanalítica e tentar reavaliar a importância dos diversos elementos que a técnica clássica abrange. Há de se convir que, de modo geral, uma parte importante dessa técnica é a interpretação, e é meu intuito aqui estudar uma vez mais essa parte específica do que fazemos’. É mais ou menos assim que o analista inglês Donald Winnicott inicia seu texto “A interpretação na Psicanálise”, datado de 19 de fevereiro de 1968. E cá estamos nós, uma vez mais, estudando o mesmo tema. Vejamos o que alguns circunstâncias abstratos e apropriados, auxiliados por certos reflexos estrangeiros e extemporâneos, podem nos trazer.

Decodificação, tradução, explicação, elucidação, significação. São todas variações da interpretação tal como ela foi entendida durante muito tempo – e talvez ainda seja em tantos momentos. Freud, de fato, a retratou inicialmente como a descoberta do conteúdo latente, seguindo uma postura um tanto detetivesca, espírito de sua época. E mesmo anos e anos depois, homens da envergadura de um Lacan ainda ofereciam alimento a este tipo de entendimento:

Qualquer experiência analítica é uma experiência de significação. [...] – o sujeito descobre por intermédio da análise sua verdade, ou seja, a significação que, em seu destino particular, adquirem estes dados que lhe são próprios e que se pode denominar seu quinhão (LACAN, 1987, p. 406).

Não seria sem razões que a fama exegética da nossa mais famosa ferramenta analítica bem poderia nos perseguir por mais uns bons anos. E haja competência animada, para responder a tantos Deleuzes e Derridas, críticos da interpretação de sentido, que poderão surgir. Mas, e isso é certo, a tendência

a considerar a possibilidade de uma representação possível do impossível é algo bastante disperso, se não absolutamente espalhado, na cultura humana. Na escola inglesa de Psicanálise, por exemplo, isso até adquiriu uma proporção bem intensa, resultando tanto em debates interessantes quanto em procedimentos analíticos bem menos instigantes, como a famosamente infame ‘técnica de tradução simultânea’ do inconsciente. Uma ilustração curiosa de ambas as coisas, encarnada pelo próprio Winnicott acima mencionado – e em tão genuíno tom britânico de fina ironia –, pode ser conferida em uma de suas correspondências a Meltzer, eminente representante da escola kleiniana:

Acho que concordará comigo que só é possível fazer interpretações longas como as suas sob condições especiais, e quando o paciente tem um Q.I. alto. É uma pena que o tipo de apresentação que o senhor ofereceu na noite passada faça as pessoas acharem que os seguidores da sra. Klein falam mais do que os pacientes deles. Talvez eles realmente falem mais do que outros analistas, e eu gostaria muito de ter informações a respeito. No relato de um caso, porém, se um analista faz uma interpretação muito longa, o ouvinte fica com a impressão de que o analista está conversando consigo mesmo em vez de fazê-lo com o paciente (WINNICOTT, 2005, p. 152).

O conteúdo, a forma (o tom de voz do analista e todo o seu jeito), o momento oportuno ou *timing*, a significação, o destino (o que a interpretação virará na mente do paciente); bem como a finalidade e suas respectivas modalidades: compreensiva (o paciente se sente compreendido), integradora (de conteúdos ou ‘partes’ do paciente, sua história, etc.), instigadora (que instiga o paciente a pensar sobre), disruptora (que torna egodistônico o que está egossintônico no paciente), nomeadora (dando nomes a experiências emocionais) e reconstrutora (reparadora de sentimentos e significados); afora delimitações mais específicas como ‘interpretações transferenciais’, ‘interpretações de conteúdo’ (referentes aos impulsos e fantasias inconscientes), ‘interpretações das resistências’, ‘interpretações diretas’ (baseadas no conhecimento que o analista tem do simbolismo, sem referência às associações do paciente), ‘interpretações corretas’ (exatas quanto ao ‘material’ e quanto ao momento), ‘interpretações prematuras’ (que são ‘verda-

deiras', mas comunicadas antes que pudessem fazer sentido ao paciente), 'interpretações mutativas' (que alteram o paciente), etc. [aconteceu inclusive de se dizer que todas as intervenções dos analistas fossem interpretações, incluindo simples confrontações ou meros apontamentos]; tudo isso foi alvo de dedicado estudo ao longo dos anos daquela e de outras escolas analíticas, como a americana, formando-se um imenso arcabouço, quase que itinerário, de como proceder e onde e como andar, através das várias camadas labirínticas da mente e de suas relações. Não que não se considerassem surpresas e singularidades, mas a montagem classificatória de um mapa da mente e seus funcionamentos foi notória. Não por menos Lacan, pontualmente, quis remendar:

[...] que no uso do material analítico, devemos proceder por camadas - essas camadas das quais, certamente, trazemos no bolso a planta garantida; que assim iremos do superficial para o profundo - nada de carroça adiante dos bois; que, para tanto, o segredo dos mestres é analisar a agressividade - nada de carroça que mate os bois; enfim, eis a dinâmica da angústia e os arcanos de sua economia - que ninguém toque, se não for engenheiro hidráulico especializado, nos potenciais desse mana sublime. Todos esses preceitos, convém dizer, e seus adereços teóricos serão abandonados por nossa atenção, porque são simplesmente macarrônicos (LACAN, 1998, p. 372).

É claro que versões lacanianas de classificação interpretativa também surgiram: (a) a interpretação que significa; (b) a interpretação simbólica, que introduz um significante no discurso; (c) a interpretação descontínua, que desarticula a relação entre dois significantes; e (d) a interpretação que reduz o significante à letra, com a variação: passar da interpretação modal (que inscreve a posição ou a atitude do sujeito em relação ao enunciado, pelo verbo) à interpretação apofântica (dizer particular, que oscila entre a revelação e a asserção, cujos efeitos seriam produzidos pela pontuação, pelo corte, pela alusão, pelo equívoco, pela citação e pelo enigma). Mas ao menos estas versões pareceram respeitar um pouco a ideia de que a interpretação não seria uma certa epifania, referida a alguma verdade (tanto faz se absoluta ou não). Pareceram respeitar a ideia de que não há resistência, por parte do sujeito, ao divã, "[...] que toda análise que fracassa não é por falha do paciente, mas

do analista” (WINNICOTT, 1956, p. 397), que resistência só resiste quando pressionada, ou, mais simplesmente, que “[...] a única resistência verdadeira na análise, é a resistência do analista” (LACAN, 1987, p. 404); sendo que “[...] o analista resiste [justamente] quando não entende com o que ele tem de lidar”, e, precisamente, “[...] não entende com o que ele tem de lidar quando crê que interpretar é mostrar ao sujeito que, o que ele deseja, é tal objeto sexual”, ou qualquer outro objeto objetivo, como se o desejo estivesse “[...] aí, já dado, pronto para ser captado” (LACAN, 1987, p. 287). Pois nesse sentido, haveria o que confessadamente ponderar:

Estarrece-me pensar quanta mudança profunda impedi, ou retardei, em pacientes de certa categoria de classificação pela minha necessidade pessoal de interpretar. [...] Por exemplo, só recentemente me tornei capaz de esperar; e esperar, ainda, pela evolução natural da transferência [...], e evitar romper esse processo natural, pela produção de interpretações (WINNICOTT, 1975, p. 121).

Estando aí o ponto:

Se eu puder fornecer uma descrição correta de uma sessão, o leitor observará que durante longos períodos retenho interpretações e permaneço frequentemente em silêncio. Essa disciplina estrita tem dado bons resultados sempre. [...] com frequência alivio a mente, anotando interpretações que, na realidade, retenho para mim. Minha recompensa por essa retenção surge quando a própria paciente faz a interpretação, uma hora ou duas depois, talvez. (WINNICOTT, 1975, p. 83).

E é isso o que Lacan, na esteira de Freud, soube como colocar: o interpretante é o analisante (‘quem interpreta o sonho é o sonhador’, já dissera Freud na sua *Interpretação dos Sonhos*). Claro, “[...] o interpretador é o analisando. [mas] Isto não quer dizer que o analista não esteja ali para ajudá-lo, para empurrá-lo no sentido de se interpretar” (LACAN, 2012, p. 224). Ele, o analista, cativa e causa a interpretação. Causa a demanda e ferve a transferência, até seu ponto de ebulição. É um fator de manejo, quase que oposto ao costumeiro entendimento de interpretação – só não o sendo, porque dele lança mão,

ainda que numa outra dimensão. Quer dizer, há que se extrair a articulação daquilo que é dito pelo sujeito a quem se dá a palavra, o analisante; há que se ‘distrair’ para não se colher o suficiente do que se ouve do interpretador. Distrair-se não da fala, mas do convite irresistível ao completo do corpo. Não é algo difícil quando se é sabido pelo fato do fracasso do procedimento de restituição do sentido original. Entre o excesso e a carência de um dito, fica clara a superabundância de sentidos possíveis e a falta de interpretação conclusiva. A Psicanálise estará acontecendo quando o sentido dado pelo analisante - já que é ele quem interpreta, por exemplo, o seu sonho -, quando o sentido que apareceu ali associado não tão livremente a outros sentidos, puder retroagir sobre ele, o sujeito, revelando-o, mas mais do que isso, liberando-o da própria cadeia de sentido. Desfaz-se, assim, pela fala o que por ela foi feito, ali, em ato, que pode até mesmo ser de palavra. Quando isto tudo puder ‘des-ser’ um nível, estaremos à altura e à beira do artifício.

Para representar esse efeito que designo pelo objeto *a*, para nos acostumarmos com esse *des-ser* de ser o suporte, o dejetivo, a abjeção a que pode agarrar-se aquilo que, graças a nós, vai nascer de um dizer, um dizer que seja interpretador, convido o analista, para ser digno da transferência, a ter como suporte aquele saber que, por estar no lugar da verdade, pode interrogar-se como tal sobre o que é, desde sempre, a estrutura dos saberes, desde as habilidades [*les savoir-faire*] até o saber da ciência. A partir daí, é claro, interpretamos. Mas quem pode fazê-lo, a não ser aquele que se engaja no dizer e que, do irmão que somos, certamente, vai nos dar a exaltação? (LACAN, 2012, p. 226)

O que nasce de uma análise nasce no nível do sujeito, do sujeito que fala, o analisante, por meio do que o dito objeto *a* lhe propõe, desde a figura de seu analista (LACAN, 2012). Objeto *a* enquanto espaço vazio, na análise, ocupado pelo analista, para preservá-lo vazio, para que a interpretação do intérprete advenha - ou seja recuperada - desde aí, funcionando como o quadrado ausente daqueles quebra-cabeças de deslizar. Se o espaço estiver preenchido, não é possível mexer nenhuma peça. Se o analista souber demais e encarnar o que falta, é o fim do jogo, por impossibilidade de movimentação, por resistência do movimento. Que o analista inspire um deslizamento e um rearranjo é sempre de interesse, mas o que vale é que o próprio espaço vazio de jogo

possa retornar, em pergunta ou emblema, em insuprimível causar – até que o ausente pedaço possa, dessa forma, sustentada, ficar.

### **DE OUTRO LADO, COM OUTRO FIM**

A intervenção sobre a transferência é a interpretação na sua dimensão fundamental de ato, descontinuando-a. Trata-se de um radical ‘Dizer-que-não’, base do dito interpretativo, que, menos do que denúncia, é silêncio, corte e suspensão, em ‘recusa’ aos ditos demandantes de amor, sentido e complemento. Melhor seria dizer em ‘resposta’, por responsabilidade, ao invés de ‘recusa’, já que também não se trata de qualquer dizer da ordem da negação. Ao contrário, ele repercute ‘Um Dizer sozinho’; se a interpretação diz não aos ditos da demanda, desenlaçando, diz sim ao ‘Dizer da demanda’, fazendo aqui um laço. Recusa o oferecido porque não é do que se trata. Não resolve nem soluciona, e mantém o equívoco e o vacilo atordoantes de qualquer sentido. Espera pelo movimento seguinte, sonhando com o singular encontro com o absenso real.

Será que o Um-dizer, por se saber Um-todo-só, fala sozinho? Não há diálogo, disse eu, mas esse não diálogo tem seu limite na interpretação, por meio da qual se garante como no tocante ao número, o real (LACAN, 2003, p. 548).

Mas não há relação com o real. Ele não faz laço, ele não se liga a nada. Eis o fim do laço transferencial e a oportunidade ao enredo do laço sintomático.

## REFERÊNCIAS

LACAN, Jacques. **O seminário, livro 2: o eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1987.

LACAN, Jacques. Introdução ao comentário de Jean Hyppolite sobre a ‘verneinung’ de Freud. In: Lacan, J. **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

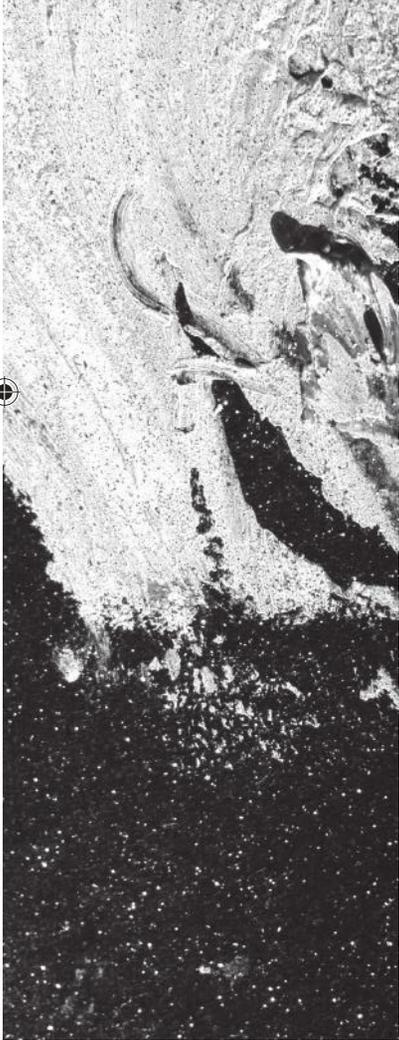
LACAN, Jacques. **O seminário, livro 19: ... ou pior**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2012.

LACAN, Jacques. Relatório do Seminário 1971-72 – ...ou pior. In: LACAN, Jacques. **Outros escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

WINNICOTT, Donald Woods. **O gesto espontâneo**. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

WINNICOTT, Donald Woods. Formas clínicas da transferência. In: WINNICOTT, Donald Woods. **Da pediatria à psicanálise: obras escolhidas**. Rio de Janeiro: Imago, 2000.

WINNICOTT, Donald Woods. **O brincar e a realidade**. Rio de Janeiro: Imago, 1975.



# Tradução



# ‘Contra-sonhar’

**Meg Harris Williams**

Tradução: Estanislau Alves da Silva Filho

Fonte: <http://www.artlit.info/pdfs/Counterdreaming.pdf>

A IDEIA PARA O SEMINÁRIO DE HOJE veio da edição de um livro chamado *Counterdreamers: Analysts Reading Themselves*, que a Harris Meltzer Trust acaba de lançar (e Marina Vanali, que traduziu essa apresentação para o italiano, é uma das colaboradoras). Durante a leitura das contribuições, me vi interessada na variedade de interpretações e tipos de ‘contra-sonhar’ que foram apresentados por analistas e terapeutas, e nesta tarde, pensei que poderíamos olhar para alguns trechos do livro, de modo a vislumbrar essa variedade. Não obstante, me interessa tentar obter uma imagem clara da ‘essência’ do processo de ‘contra-sonhar’, que se encontra subjacente nos variados exemplos.

Este termo foi cunhado por Donald Meltzer e, claro, ele surge a partir da ‘contratransferência’, que atualmente é tida como a chave para a comunicação psicanalítica (à diferença do seu significado anterior de atuação). Algumas pessoas têm perguntado: é um novo conceito, apenas um novo termo, ou seria similar aos termos já existentes, como a ‘*reverie*’ ou ‘atenção livremente-flutuante’, usados para descrever a situação de transferência-contratransferência? A resposta curta é: não, não é um novo conceito, apenas uma nova forma de demarcar o que se passa na sala de consulta e de supervisão. É algo que vem sendo praticado desde os primeiros dias da Psicanálise e que possui paralelos ancestrais, tanto na prática artística, quanto nos relacionamentos íntimos desde a infância. Ao contrário de muitos neologismos, ele evoluiu de maneira natural a partir do desejo de Meltzer de fazer uma última descrição poética daquilo que era a sua ocupação de vida – [ele se perguntava] ‘o que ele realmente vinha fazendo todos esses anos?’

Ainda que não seja um conceito novo, inevitavelmente, qualquer nova descrição de um fenômeno da vida real pode chamar a atenção para aspectos que não ficam tão evidentes em outras denominações existentes. Natural-

mente, ele descende da ‘contratransferência’, em seu sentido moderno, de uma resposta pessoal útil do analista ao paciente. Meltzer morreu em 2004, e a última coisa que ele escreveu foi uma nota sobre contratransferência, que ele queria acrescentar ao meu trabalho “*The three vertices*” (2005), junto com outra nota sobre a observação psicanalítica. Também incluí tais descrições em meu livro “*The Vale of Soulmaking*”, mais tarde naquele ano. Sobre contratransferência, Meltzer escreveu:

Este termo, que alcançou um status próprio, não é meramente uma inversão linguística inteligente. Podemos colocá-lo sob investigação, fixado para secar como uma pele. De que se trata? Ele pretende se referir à contribuição do analista, como que em um dueto com o paciente, – destinada a harmonizar-se e a impor o seu próprio ritmo e cadência, à maneira do som da gaita de fole [uma referência a Bion]. ... Deste modo, o primeiro ponto é que a contratransferência é uma elocução do analista atencioso. O segundo, é que ela representa o foco de atenção dele. Terceiro, alega-se que nela estão contidos fragmentos primitivos de pensamentos chamados “elementos-alfa” que, quando examinados com atenção, parecerão formar um padrão: símbolos incipientes de significado emocional. ... Em suma, a contratransferência é uma experiência emocional que deve ser capturada em seus sonhos. Mas o paciente deve comparecer ao analista para sua interpretação. E como é que ele saberá do que está falando? Ele não saberá – ele ‘contra-sonhará’; ele, de fato, terá trocado o ‘pensar’ (ciência) pelo intuir (arte, poesia): a tradição verbal de Homero. (MELTZER, 2005, p. 182)

É do cenário contratransferencial que vem o ‘contra-sonho’, ou melhor, tal como acontece com outros sonhos, uma simbolização específica surge no processo subjacente e contínuo de se ‘contra-sonhar’ (a ‘vida onírica’ de Meltzer), em resposta às comunicações de um paciente específico. Meltzer chama isso de ‘técnica’:

É difícil de explicar a técnica do ‘contra-sonho’. Cair no sono enquanto o paciente está falando não é o bastante. É necessário um processo de trabalho sobre o material, enfocando e selecionando-se configurações interpretativas, aguardando-se um estado de satisfação (descanso). Relembrar o material é algo essencial, desgastante, cheio de ansiedade. ... Fadiga e irritação são o resultado, um teste de força (e de fé). E isso dá corpo a termos como resistência ou recuo. (MELTZER, 2005, p. 182)

A técnica do ‘contra-sonho’ é essencialmente a de se manter uma postura de capacidade negativa e tolerância à incerteza, nomeada como ‘paciência’ por Bion (1970). Não se trata de um plano arquitetado, mas de uma resposta à situação atual das mentes participantes, cuja conseqüente tensão emocional é aliviada apenas pela forma gradualmente emergente do que Bion chama de ‘padrão subjacente’. O padrão pode ou não ser verbalizável, ou talvez só não seja inicialmente; o importante é que é imaginável e dá ‘descanso’ (o termo de Bion é ‘segurança’). Ocorre no ‘escuro’ de um estado mental de sonho, artificialmente induzido por um tipo especial de atenção e comunicação. Meltzer descreve a captura dos elementos desse padrão em termos de se observar a cauda dos movimentos mentais dos objetos parciais:

O primeiro passo é reconhecer que o estado de ‘observação’ é essencialmente um estado de repouso. Segundo, que também é um estado de altíssima vigiância. Compara-se a esperar no escuro por um cervo que está pastando à noite, e que só será visto pelo cintilar de sua cauda branca. Esta vigiância noturna é um estado de alerta para com o movimento da presa, movimentos mínimos de um objeto-parcial dos quais, com paciência, se poderá extrair a formação de um padrão de significado incipiente ‘moldado antecipadamente’. Esta captura de um significado incipiente anteriormente delineado é uma função da imaginação receptiva, ‘que se abre à possibilidade’ sem se preocupar com a probabilidade. Como se trata de algo rico em suspense, necessariamente é fatigante, e mesmo exaustivo. No entanto, é um manancial de poesia. (MELTZER, 2005, p. 182)

Tradicionalmente, os sonhos sempre foram considerados agentes de transformação, assim como de admoestação, profecia e advertência (como nos portões de chifre e marfim: o sonho teria sido enviado por um objeto bom ou ruim?). Os sonhos de advertência são, frequentemente, equívocos em suas interpretações. Mas, como espaços mentais de transformação, os sonhos não são tão equívocos quanto são ambíguos – pois são lugares onde as coisas podem ser vistas sob uma luz diferente, com um potencial de catastrófica mudança (desenvolvimental).

No ‘contra-sonho’ admite-se que o significado deve ser construído, por meio de uma certa correspondência, congruência ou contraponto, entre o mundo da fantasia do analista e do analisando. A chave é a observação detalhada de ‘flashes’ tão minúsculos e efêmeros, que são mais perturbadores do que iluminadores (caudas de cervos, elementos alfa). Isso ocorre, até que eles possam encontrar um lugar em uma rede mais ampla. E, de fato, o processo de ‘contra-sonho’ pode ser continuado fora da sessão, por exemplo, na supervisão ou em discussão, bem como na vida onírica mais ampla do ‘contra-sonhador’, de modo que o padrão vai gradualmente sendo processado inconscientemente, no intuito de formar um tipo de conhecimento que retroalimentará a análise (e secundariamente, a autoanálise), e que emergirá como pensamento.

Assim, o termo ‘contra-sonho’, quando articulado à descrição poética que Meltzer faz da observação psicanalítica, amplifica os sentidos de ‘*reverie*’ e de ‘atenção suspensa’, de um jeito que proporciona um reconhecimento apropriado à extenuante contribuição autobiográfica do analista, que está (na terminologia moderna) ‘sonhando a sessão’. Os sonhos do analista ou respostas oníricas às comunicações do analisando são cruciais para o método. A congruência buscada depende da crença de que a natureza humana é essencialmente a mesma, para o bem ou para o mal, mesmo que seus elementos possam ser organizados de maneira diferente. Não obstante, em uma situação terapêutica, o paciente é que conduz o caminho para sua resolução, o que simplesmente é possibilitado pela capacidade introspectiva do analista, de modo que qualquer ganho de autoconhecimento pelo analista é secundário.

### **O ‘CONTRA-SONHO’ E O MODELO MÃE-BEBÊ (BICK & HARRIS)**

‘Contra-sonhar’ é, portanto, por definição, algo que acontece em um relacionamento entre mentes. Para ressaltar as tensões emocionais envolvidas no ‘contra-sonho’, penso que vale a pena retomar uma formulação clara do modelo mãe-bebê, na relação analítica, tal como foi descrita por minha mãe, [Martha Harris], quando esse modelo de treinamento estava se estabelecendo e precisava ser justificado.

A Psicanálise vem sendo igualmente prejudicada e ajudada por sua dependência do meio verbal. Existem perigos decorrentes de sua natureza mais discursiva do que apresentativa (para usar a distinção de Susanne Langer). Daí a relevância da observação de bebês para a formação de um psicanalista: trata-se de um meio estruturado que favorece uma menor dependência das palavras, no sentido de não se precisar enxergar além ou por trás de palavras, que podem facilmente ser utilizadas como uma máscara ou uma defesa contra a emotividade. A observação de bebês em um contexto educacional adequado pode, assim, ser um auxílio ao ‘contra-sonho’. Martha Harris escreveu sobre os perigos de se confiar em ‘significados aparentes’ e do ‘falar sobre’:

No trabalho com adultos, pode-se muito mais facilmente ser enganado pelo aparente significado das palavras do que no trabalho com crianças. Isso se aplica particularmente à análise didática. E, em se tratando de um adulto, especialmente um que pretende tratar desordens em outras pessoas, há então nele uma tendência em se tornar bastante inteligente no sentido de aprender sobre as partes mais vulneráveis ou desagradáveis da sua personalidade: desenvolvendo uma facilidade para falar sobre elas em si mesmo e em outras pessoas, mas apenas como um modo de mantê-las à distância de um braço, evitando um contato íntimo. (Bick & Harris, 2011, p. 122)

Os perigos do ‘falar sobre’ aplicam-se não apenas à psicopatologia do paciente, mas mais ainda ao autoexame do analista ou mesmo à apresentação que o analista em treinamento faz de si mesmo a um supervisor. É fácil fazer uma confissão inteligente de suas falhas diante de um superego-Deus, conseguindo, assim, ser absolvido das consequências correspondentes: em um sentido emocional real, essas falhas continuam repudiadas, mantidas ‘à distância de um braço’, fora do contato íntimo.

Em contraste, há outra atitude, não exclusiva da observação de bebês, mas que a observação infantil estruturada pode ajudar a desenvolver.

A postura do observador de bebês ajuda o aspirante a analista a considerar não apenas as palavras, mas também os detalhes de hábitos e comportamentos totais do paciente: isso significa conseguir ler entre as palavras e discernir a natureza da experiência que está sendo transmitida ou evitada. Essa postura pode ajudá-lo a esperar, até que ele reúna a partir de sua própria resposta ao paciente, alguma intuição do que pode estar acontecendo.

Se ele não pode suportar esse período de incerteza e confusão, é provável que ele antecipe o surgimento da experiência emocional no paciente, explicando-a primeiro

No bebê que relaciona ‘partes não integradas de si mesmo a partes da mãe’, pode-se ver:

[...] o que todos nós sabemos e falamos com bastante clareza: a realidade de que, no nível mais primitivo, as emoções estão enraizadas em estados corporais e sensações localizadas em partes específicas do corpo, sensações que são educadas e alcançam significado através das respostas emocionais da mãe. (Bick & Harris, 2011, p. 123)

Martha Harris aponta a relevância disso para compreensão de sintomas psicossomáticos, bem como para podermos descobrir que:

[...] escondida na apresentação de narrativas sobre pessoas no material do paciente, encontra-se oculta outra camada de significado relativa às relações primitivas com os objetos-parciais, centralmente a combinação do mamilo com o seio, de modo que temos: as qualidades dádivas-retentivas-organizadoras e as receptivas-confortadoras-indulgentes do objeto primário. (Bick & Harris, 2011, p. 123)

Esse significado oculto, poderíamos dizer, deve ser ‘contra-sonhado’; não é acessado por outros modos de narração mais superficiais. O ‘contra-sonho’ propicia um modo de se manter um significado desconhecido e intuído na mente, antes de ele ser verbalmente antecipado ou explicado. É necessário cultivar a capacidade de distinguir sentimentos reais de sentimentos fingidos, mesmo que eles pareçam plausíveis: ‘Consideremos, por exemplo, o aprendizado da capacidade de se utilizar a contratransferência, de modo que, a partir disso, podemos perceber a qualidade emocional ou de falta de emoção nas comunicações verbais de um paciente; o significado ou a falta de significado’ (Harris, 2011, p. 124). No esquema de Bion, a negatividade não se refere a emoções ruins ou desagradáveis, mas a não-emoções ou emoções falsas, que podem facilmente receber uma roupa verbal convincente.

Assim, o ‘contra-sonho’ contorna os perigos do ‘falar sobre’, já que os sons verbais (tal como outros sinais sensoriais) podem ser lidos de dife-

rentes maneiras: não apenas no sentido discursivo cotidiano, mas também enquanto objetos-parciais, que são partículas de significado e que fazem parte de um padrão mais profundo. Em termos de teoria psicanalítica, esse padrão se refere a algo que vai muito além dos lapsos e trocadilhos freudianos, e que pode ser mais bem compreendido em termos daquilo que Money-Kyrle cunhou como sendo a ‘base’ da formação do conceito, ou seja: o objeto combinado mamilo-e-seio, que é o que dá significado ao âmagô emocional do bebê.

Esse objeto combinado, com sua inerente dinâmica de projeção e introjeção, se encontra oculto em toda narrativa psicanalítica: sendo ele fundamental, universal. O observador de bebês é obrigado a entrar em uma espécie de ‘contra-sonho’, diante dos signos dessa relação primordial: de modo a abandonar a dependência das palavras e aprender a perceber as caudas de cervos das relações com objetos-parciais.

Em seu artigo sobre “Continência materna e maternagem suficientemente boa”, Martha Harris resume a posição pós-kleiniana, descrevendo a importância de o sentimento infantil ser compreendido e não apenas confortado:

Ele recebe de volta a parte evacuada de sua personalidade em uma condição melhorada, juntamente com uma experiência de um objeto que foi capaz de tolerar e pensar sobre isso. Assim, introjetando o que Bion chamou de capacidade de ‘*reverie*’ da mãe, o bebê começa a ser mais capaz de se tolerar e também começa a apreender a si mesmo e ao mundo em termos de significação das coisas. (Bick & Harris, 2011, p. 141)

De um modo paralelo, as observações de Esther Bick sobre as projeções e introjeções feitas por bebês reais, enfatizaram a função integradora e de continência da mãe, que se desenvolve em relação à mente-corpo do bebê. A essência é o continente enquanto conhecimento e significado (não conforto); e suficientemente-bom é realmente melhor do que bom, não apenas porque é menos narcisista, mas porque inclui o próprio instinto epistemofílico da mãe, que está sempre em busca de mais conhecimento. É a introjeção dessa função que estimula a força de caráter. E podemos considerar o ‘contra-sonho’ como a realização dessa função de ir atrás, isto é, dessa busca por um continente contínuo e flexível, que se cria justamente para corresponder ou ‘contra-ir’ a qualidade presente de angústia ou de emoção. A coisa é sentida pelo receptor/mãe/analista, mas não da mesma maneira que o paciente

sente, já que o processo de ‘contra-sonhar’ leva a coisa a um nível maior de abstração. A angústia da mãe não é a angústia do bebê, é a angústia de seu próprio self-bebê transformada, como num sonho ou devaneio; sua eficácia como agente de transformação depende da identificação com o bebê, mas sem que isso resulte numa mistura da identidade do bebê com a sua. Essa rede emocional é, então, recebida e ecoada pelo observador, em seu próprio ‘contra-sonho’. Correspondentemente, o ‘contra-sonho’ é mais do que empatia; e, na verdade, nele pode até haver uma certa qualidade de indiferença, pois o analista está assumindo o papel de um objeto pensante – algo que está acima e além de sua própria identidade pessoal, em que se confia ao ponto de colocá-lo em contato com os seus próprios objetos internos. Em certo sentido, o analista, ao usar seus próprios sentimentos dessa forma imparcial, está se tornando alguém diferente de si mesmo (tal como tradicionalmente os sacerdotes religiosos supostamente fazem). De fato, é isso que o analista ‘aprende a partir da experiência’, ao lado do paciente – é um processo de crescimento ou transformação para ambas as partes.

#### **‘CONTRA-SONHOS’ E CONVERSAS ENTRE OBJETOS INTERNOS**

Bion fala de um ‘terceiro olho’, ou de haver pelo menos três pessoas (ou mentes) no consultório, em uma sessão psicanalítica. O observador, que está tentando detectar as caudas de cervos no escuro, por meio de seus próprios sentimentos, também está sendo observado. Mas por quem? Obviamente não se trata literalmente de uma outra pessoa – e isso, não obstante, faz com que algumas semelhanças possam ser encontradas com relação ao seminário de observação de bebês, onde não é o observador em um sentido pessoal que está sob escrutínio, mas sim o drama universal entre o pensar e o agir: ‘os problemas relativos à compreensão das projeções e do engendramento de atuações através de reações contratransferenciais à angústia do bebê ou da mãe são, até certo ponto, comuns a todos e podem servir como experiência de aprendizado compartilhada (Martha Harris)

É possível que o grupo de supervisão assuma o papel de objeto pensante, de modo a permitir uma aprendizagem compartilhada em um genuíno grupo de trabalho.

A compreensão de um significado apresentacional, profundo ou ‘oculto’, implica um tipo especial de observação, em que o observador é guiado, consciente ou inconscientemente, por um sentimento de estar sendo observado por um poder maior e de se sentir responsável por isso – exatamente da mesma forma que os poetas descrevem sua relação com sua musa. ‘Contra-sonhar’ não é apenas ter empatia com o paciente ou fazer uma imersão em sua aflição ou confusão. Nem se trata de um fantasiar abertamente divagante

estimulado pelo material trazido pelo paciente, que logo se desvia de acordo com as associações livres do analista. Ele é uma resposta muito específica a um momento específico na vida onírica do paciente, que só pode ser recebido pela vida onírica do analista, livre do controle do ego (e, portanto, à diferença das interpretações verbais conscientes, etc.).

Enquanto Bion enfatiza a presença de mais de duas mentes, ou vértices mentais, na sala, Meltzer especificamente organiza esses modos de conexão aérea em uma ‘conversa entre objetos internos’. Trata-se de algo que ocorre em um nível mais elevado de abstração, ou talvez em um nível subconsciente mais profundo, do que qualquer conversa verbal comum, fazendo nuances que dificilmente podem ser observadas, mas que uma disciplina como a observação de bebês ajuda a trazer à luz. Meltzer costumava dizer que você só pode trabalhar com a parte adulta do paciente; entretanto, suas formulações posteriores enfocaram, antes, o(s) objeto(s) interno(s) do paciente, uma fonte mais avançada e ética até mesmo do que a sua parte adulta. Mas, no estado de ‘contra-sonho’, o ‘contra’ ou a congruência referem-se, na verdade, a um diálogo entre os objetos internos do paciente e do analista. Meltzer ressaltou, cada vez mais, o desamparo do analista, bem como a total fiabilidade nos objetos internos, para poder ajudar seus pacientes. ; como fica claro, em sua última palestra, “Boa Sorte”, em Barcelona:

Você acaba descobrindo que tudo o que você tem feito, até então, é ler sonhos. E o tempo todo você se dizia muito bom em fazer a leitura dos sonhos, ainda que não soubesse o significado disso, apenas sabendo que tinha algo a ver com a formação do símbolo do paciente, e com a leitura intuitiva que você fazia da formação simbólica dele, e atribuindo significado a tudo isso. ...

O inimigo está batendo em retirada – não por sabedoria, mas por própria loucura, por ter tentado capturar um espaço congelado e ter se congelado no processo. Esse é o tipo de jogo que você está jogando. E a sobrevivência neste tipo de jogo depende do que se chama de sorte. Boa sorte. E a tradução para “boa sorte” significa confiar em seus bons objetos. ... Boa sorte para a sobrevivência que resulta de algo que você jamais poderia ter planejado, e que aconteceu apesar de toda a sua esperteza e engenhosidade. (MELTZER, 2003, p. 317-318)

O 'inimigo' é a parte narcisista 'Napoleônica' da personalidade que acredita estar no controle da situação, devido a uma fantasia baseada na identificação intrusiva com o objeto. É o próprio objeto arquetípico ruim, que obviamente nem é realmente um objeto, mas apenas um falso objeto composto de projeções egoístas. Meltzer diz que descobriu isso através da experiência clínica, não através da aplicação de qualquer teoria; e a experiência clínica originária era a da sua própria análise ou autoanálise:

Eu descobri coisas - claro, descobri coisas reais sobre mim mesmo, que acabaram sendo também sobre outras pessoas. O principal é a exploração da identificação projetiva: a atividade de se entrar nos mundos de outras pessoas, sem ter sido convidado, onde você sofrerá as dores da claustrofobia, sentindo-se preso, sem saber como sair - porque sequer se lembra de como é que foi parar ali. Acho que posso afirmar que não inventei isso. Eu realmente descobri isso em mim e, em seguida, em meus pacientes. (MELTZER, 2003, p. 318)

Ele também costumava apontar que a porta para o claustro está sempre aberta, que, para sair dele, primeiro você teria que fazer contato com os objetos internos, pois são eles que fazem o envio dos sonhos e, em seguida, precisaria encontrar um 'contra-sonho' receptivo e organizador, de modo que, através dele, os objetos internos do outro possam estabelecer uma conversa. Como resultado dessa conversa, o analista receberá a sabedoria desde seus objetos internos, na forma de um sonho ou estado onírico - o 'contra-sonho'. A conversação pode até ser verbal (de fato, tem que ser primariamente verbal em Psicanálise), mas será numa linguagem da descrição e não da explicação, pois será governada pelo 'contra-sonho', com seu contato íntimo com aquilo que Bion chama de "O", o mundo dos objetos, o lugar de origem do significado. "Porque o coração da questão é o significado", afirma Meltzer, e a compreensão do significado repousa no reconhecimento do analista de seu próprio desamparo, a "[...] tranquilidade da ignorância. Suponho que seja uma espécie de passividade religiosa. Alguém mais terá que fazer isso, porque você não pode fazer isso sozinho. Isso leva você de volta à infância novamente - Mamãe e Papai farão isso; você pode ir dormir".

Tal como Bion similarmente disse, o analista é como um bebê recém-nascido no início de cada sessão. O analista depende de ser alimentado por seus 'contra-sonhos', para poder ler os sonhos de seu paciente e se abster

de acreditar que ele é um Napoleão conquistando os restos congelados do *claustrum*. O ‘contra-sonho’ é o bocal mais eficiente para o objeto interno, e o analista poderá, assim, permitir que o objeto interno fale. Isso significa que o analista poderá dizer coisas cujo significado nem ele mesmo entende (‘E como é que ele saberá do que está falando? Ele não saberá – ele contra-sonhará’). A interpretação conscientemente formulável só se torna visível mais tarde; a tarefa imediata é a observação da cauda dos cervos, é ‘focar a atenção’. De fato, o meio é mais importante que o fim: pois é a introjeção da função pensante, mais do que apenas o pensamento, o que está na base da saúde mental. Isso só pode ser transmitido convidando-se o paciente a identificar-se com os esforços do analista para pensar, ou mesmo para permitir que o pensamento ocorra em seu nome, devido à própria identificação do analista com um objeto pensante.

Para concluir: a vantagem de se tratar a sala do consultório como um lugar onde as conversas entre objetos internos podem ocorrer está na facilitação da manutenção de uma postura de capacidade negativa – isto é, o tipo de ‘paciência’ que permite ao significado tornar-se simbolizado, atingindo-se, por fim, ‘seguridade’ (tal como Bion descreve na oscilação Ps-D) –, que, em um espectro, seria o extremo oposto do ‘terror sem nome’, de um medo não simbolizado e não contido.

### **‘CONTRA-SONHO’ E EXPERIÊNCIA ESTÉTICA**

O ‘contra-sonho’ é também uma resposta estética aos conflitos emocionais trazidos à sessão, sendo semelhante à ‘congruência simbólica’ com a qual o leitor de poesia tenta capturar a sua experiência de um modo onírico e escrevê-la. (Escrevi sobre isso em “*Mantendo o sonho*”, no livro ‘*A Apreensão do Belo*’). A despeito de começar com a imersão, há, então, separação, no sentido da descrição feita por Adrian Stokes, em termos de ‘modelagem e escultura’ (para o artista) ou ‘envelopamento e incorporação’ (para o espectador de arte). Na busca por uma resposta ao objeto estético (seja como espectador ou como criador), a mente exploradora se expande e se retrai: a questão-chave é se esta seria uma exploração imaginativa genuína ou apenas uma colonização ao estilo conquistador – se é conduzida pelo bebê real ou pelo seu alter ego napoleônico.

Stokes (1965, p.26) escreve que, diante da arte, entramos “[...] em contato com um processo que parece estar acontecendo em nosso olhar, um processo ao qual estamos unidos como se fosse uma alternância de objetos parciais”. Esse tipo de união também poderia descrever apropriadamente a empatia invocada no analista à medida que ele observa o paciente, ou seja, o sentimento quase visceral de reconhecimento que é despertado na-

quele momento, ‘acontecendo em nosso olhar’. O fenômeno do sentimento responde, ao ser percebido e observado, lançando seus tentáculos para iniciar uma dança ou fazer um entrelaçamento da movimentação de objetos parciais. A mente observadora engaja-se em um ritmo alternado, de se aproximar e se separar do objeto, tal como na Ps-D de Bion, mas sem ficar inundada pelo objeto e nem ficar identificada com ele (isso leva à bidimensionalidade, ou ao nivelamento da emoção – como na ideia de uma unidade oceânica –, um estado de fusão com o objeto que, provavelmente, ‘nunca esteve nem no mar e nem na terra’ [Wordsworth]). Bion usa metáforas como a ‘caesura’ e a ‘tela receptora’ para transmitir a ideia da permeabilidade – sem deixar de haver separação – de dois estados mentais que estão se confrontando. O ritmo repetido de identificações projetivas e introjetivas gradualmente dá um jeito na confusão, e o padrão subjacente emerge na forma do sonho contratransferencial.

Pois o objeto estético, tanto na arte quanto na vida, exige um ‘contra-sonho’, para a apreciação adequada de sua ‘mensagem’ – que é um significado que não pode ser reduzido sumariamente, e que só encontra um continente reflexivo na mente do outro. Reflexivo não apenas no sentido de espelhamento, mas, espera-se, também no sentido de transformativo, devido à conversa entre objetos internos, que está ocorrendo para além do controle consciente de ambas as partes. É algo que também está para além das restrições de personalidade do artista ou do espectador, e o mesmo se aplica tanto à sala do consultório quanto à apreciação artística.

Em um consultório, qual é o objeto estético que desperta a curiosidade e exige ser explorado imaginativamente (ou tiranicamente conquistado)? Em certo nível, é o sonho ou mesmo o material-do-sonho trazido pelo paciente, que pode ou não ter qualidades estéticas próprias. Mas mesmo que seja um lindo sonho, isso é apenas o começo do drama na sala do consultório – o drama das transformações que ocorrem quando os sonhos se ‘contra-colocam’ ou respondem uns aos outros, e igualmente quando o controle tirânico fica relaxado, de modo que os objetos internos ficam autorizados a conversar.

Como acontece com todos os objetos estéticos, tanto reações positivas quanto negativas são postas em movimento: o conflito estético do amor, do ódio e do conhecimento segue na contramão da retirada emocional, nas suas formas de menos amor, ódio e conhecimento.

Por fim, o objeto estético na análise é o próprio processo analítico. É a forma estética invisível e inefável que facilita essa conversa entre objetos internos – um ‘dueto com o paciente’. É provavelmente essa qualidade formal que diferencia a visão ‘contra-sonho’ de análise da visão ‘intersubjetiva’. Há uma base estrutural na visualização do conhecimento, relativa

ao mamilo-seio primal, como ela sendo necessariamente adquirida através de identificações projetivas e introjetivas, de um modo que ela constrói a si mesma bloco por bloco. No meio disso, analista e analisando constroem uma resposta estética ao campo de conflito emocional e de confusão que inicialmente preenche o ar da sessão. Em um nível, o analista é a “mãe” e o analisando, o “bebê”, mas em outro nível, ambos são bebês, quando mensurados a partir da conversa misteriosa, que é a essência do processo analítico e que pode revelar coisas até então desconhecidas a ambos, ou mesmo desconhecidas a seus objetos internos (individualmente), coisas que somente são descobertas quando sonho e ‘contra-sonho’ se configuram um em resposta criativa ao outro.

Obviamente, isso significa que (como disse Meltzer) o analista está sempre envolvido em seu próprio conflito estético com o processo analítico em si – com suas demandas e seus mistérios, e com o amor e ódio que são evocados pela tarefa – de um modo semelhante ao relacionamento de amor-e-ódio com a poesia, que os poetas sempre expressam. É difícil cultivar a ‘passividade sábia’ (Keats) que a tarefa requer.

## REFERÊNCIAS

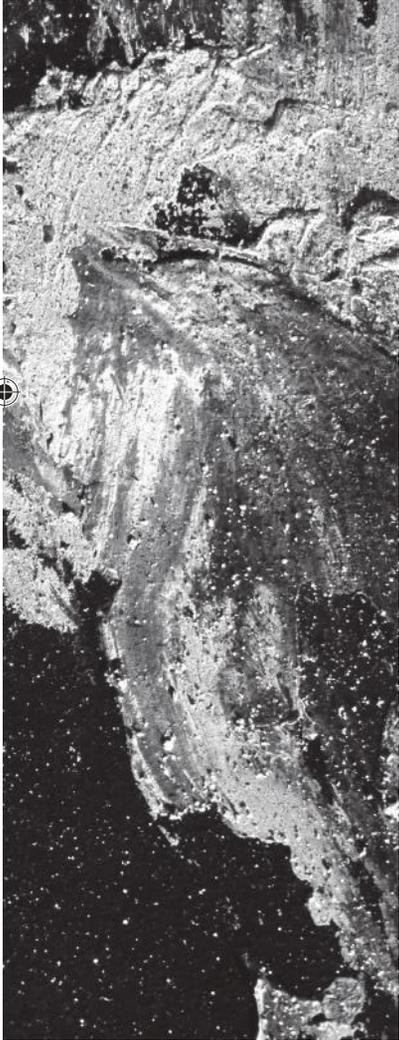
BION, W. R. **Attention and Interpretation**. London: Tavistock, 1970.

HARRIS, Martha; BICK, Esther. **The tavistock model: papers on child development and psychoanalytic training** (edited by Meg Harris Williams). London: Karnak Books, 2011.

MELTZER, Donald. Creativity and countertransference. In: WILLIAMS, Meg Harris. **The vale of soulmaking: the post-kleinian model of the mind**. Londres: Karnac, 2005.

MELTZER, Donald. Good Luck. In: CASTELLA, Rosa; TABBIA, Carlos; FARRÉ, Lluís (eds). **Supervisions with Donald Meltzer: the Simsbury Seminars**. London: Karnak Books, 2003. pp. 315-324.

STOKES, Adrian. **The Invitation in Art**. London: Tavistock, 1965.



# Entrevista



# “O inconsciente é politicamente incorreto”

## Entrevista com Jacques André

Por: Gisele Assuar, Luana Viscardi Nunes e Joaquim Pereira Jr.

O PSICANALISTA JACQUES ANDRÉ é membro da *Association Psychanalytique de France* (APF), filiado a *International Psychoanalytical Association* (IPA), professor de Psicopatologia da Universidade de Paris 7 - Denis Diderot e diretor do *Centre d'Etudes en Psychopatologie* (CEPP). Veio ao Instituto Sedes Sapientiae a convite do Departamento Formação em Psicanálise para a *Jornada Sexualidade Psíquica e Gêneros*. A entrevista foi realizada por Gisele Assuar, Luana Viscardi Nunes e Joaquim Pereira da Silva Junior, membros da Comissão de Publicação do Departamento Formação em Psicanálise, em 24 de Maio de 2019, e teve sua tradução simultânea feita por Vanise Dresch. Autor entre outros livros de *L'inconscient est politiquement incorrect* (O

inconsciente é politicamente incorreto), Jacques André fala nessa entrevista à revista Boletim Formação em Psicanálise sobre a violência do inconsciente.

**Boletim Formação em Psicanálise:** Desde Freud, uma das grandes questões que têm mobilizado as investigações em Psicanálise é a pergunta “*O que quer uma mulher?*”. Nos últimos tempos, alguns psicanalistas vêm se dedicando a pensar sobre as questões do masculino, inclusive o senhor, como se pode observar no capítulo de sua autoria intitulado “O amor no masculino”, a ser publicado no próximo livro da Coleção Departamento Formação em Psicanálise sobre sexualidade e gênero. Isso posto, gostaríamos de lhe perguntar: a Psicanálise já sabe o que quer uma mulher?

**Jacques André:** Não. Um homem também não sabe, aliás.

**BFP:** E como aquilo que até hoje se pensou sobre a feminilidade poderia auxiliar numa nova abordagem das questões do masculino?

**JA:** Em primeiro lugar, eu considero que é um paradoxo essa questão freudiana de o que quer uma mulher, que se apresenta como se fosse um enigma sem solução. Mas, uma vez tendo dito isto, Freud produziu uma teoria muito construída, e que é uma resposta. *O que quer uma mulher? O pênis.* Esta é a resposta dos dois textos de Freud sobre a feminilidade. Porque a grande questão, a originalidade desses dois textos, é fazer da inveja do pênis o ponto de partida da feminilidade. Claro que há nuances a se fazer aqui. É como se ele remetesse toda essa parte enigmática ao período precoce da relação mãe-filha. Em relação ao pai, é muito claro, em relação à mãe, é muito obscuro, simplificando, de certa forma. Acho que não podemos nos contentar com essas teorias freudianas. E as críticas contra Freud datam até mesmo da própria época dele, como em Karl Abraham, Melanie Klein e outros. Em relação ao masculino, não se encontra nenhum texto de Freud que se intitule “Sexualidade masculina”. É como se a sexualidade masculina fosse a *própria* sexualidade, um pleonismo, porque a libido é viril. E a inveja do pênis, de certa forma, vai ao encontro dessa posição. Evidentemente esse ponto de vista foi muito criticado e evoluiu muito na Psicanálise. Mas é interessante que há vários Freuds: por exemplo, no textos sobre Dora, em “Uma criança é espancada” e também em outros textos clínicos percebe-se que ele tinha visões clínicas que não correspondiam a sua própria teoria. E há também uma dificuldade importante: a respeito da masculinidade e da feminilidade, quando se faz disso uma teoria, como distinguir a parte lógica,

razoável e racional, de uma outra parte que seria imaginária e fantasmática? Nenhum teórico pode estar protegido e livre dos efeitos do inconsciente. Se tomarmos a teoria freudiana sobre a feminilidade a partir da inveja do pênis, podemos nos dar conta que no fundo isso está em conformidade com a fantasia fetichista, que é uma fantasia quase genérica nos homens, e que evidentemente também tem uma influência grande na vida das mulheres. Não tenho certeza, mas acho que 75% das vendas de produtos eróticos são lingerie femininas. E esse consumo é inseparável da fantasia fetichista dos homens. *Os homens e as mulheres vivem no mesmo planeta psíquico*. E os seus inconscientes se comunicam. É interessante observar, por exemplo, a fantasia de estupro. É muito raro, eu nunca conheci uma mulher em que não se encontre em algum ponto, em algum lugar, essa fantasia do estupro. Muitas vezes ela é transformada, modificada, claro. Ela nunca é direta - às vezes sim, mas raramente. Por exemplo, pode ser o medo de um assaltante entrar em casa. E é muito interessante que essa fantasia de estupro não tenha lugar nenhum nos textos de Freud sobre a feminilidade. É surpreendente isso. Mas isso está presente em Dora.

**BFP:** O estupro seria o equivalente da fantasia do incesto?

**JA:** Não se pode separar a fantasia do estupro de uma fantasia de cena primitiva. A cena primitiva é uma cena de estupro. A fantasia da sexualidade entre os pais nunca é uma fantasia de uma sexualidade terna, é sempre algo violento e inconsciente. E justamente inconsciente por ser violento. E evidentemente a questão incestuosa está no âmago disso tudo porque a primeira sexualidade é necessariamente incestuosa.

**BFP:** Então essa fantasia estaria presente também nos homens?

**JA:** Sim, claro, ao mesmo tempo ativa e passiva, estuprador e estuprado. Embora os homens sejam mais os violadores e as mulheres, mais as estupradas. Essa questão da passividade na sexualidade feminina é uma questão essencial. Mas é claro que a gente tem que separar aqui a passividade de toda a sua tônica ideológica pejorativa. Só para dar o exemplo de uma paciente: ela deixou o marido e, dentre as razões que ela apresenta é o fato de que sexualmente eles não têm uma relação satisfatória. Ela diz que ele é um sentimental, que ele faz amor sem machucar. E ela diz: “O que eu quero é um homem que me coloque contra a parede do banheiro”. Isso significa que a passividade feminina pode exigir muita atividade.

**BFP:** Recentemente, a mídia divulgou que a Suécia apresenta os melhores índices de igualdade de gênero (como paridade de cargos e salários entre homens e mulheres), mas, ao mesmo tempo, um alto índice de violência contra a mulher. Isso lhe parece paradoxal? Como articular as questões da sexualidade psíquica com as questões político-sociais que a problemática de gênero traz?

**JA:** Em primeiro lugar, a sexualidade é violenta, e o *inconsciente é uma violência*. Mesmo em países que são muito bem submetidos ao Direito, como é o caso de países protestantes, como a Suécia, o inconsciente continua o mesmo, e o estupro o mesmo também. A regulação social, evidentemente, é um dado muito importante, mas nunca vai conseguir reduzir a violência inconsciente e a violência sexual. A violência contra as mulheres pode ser muito mais observável em culturas que estão em torno do Mediterrâneo, por exemplo, e bem mais contida, apesar de tudo, na Europa, no norte europeu. Isso no âmbito social.

**BFP:** Alguns psicanalistas pensam a contemporaneidade como um tempo de grandes mudanças na sexualidade, e até mesmo com novas formas de subjetivação, em função disso. Na sua opinião, a sexualidade se transformou radicalmente, ou o que vivemos são novas modalidades do mesmo?

**JA:** No fundo, eu acredito que a sexualidade é a mesma, embora não se possa fazer um raciocínio muito apressado em relação a essas formas atuais. É evidente que há uma relação entre a repressão cultural e o recalçamento inconsciente. Não é a mesma coisa quando se é uma moça na Meca, em São Paulo ou em Paris. Temos que analisar mais detalhadamente, mas o que não muda nunca é a linha de demarcação entre o inconsciente e o resto. Porém, as representações inconscientes não são as mesmas. Dando um exemplo aqui em relação à Freud: todo lugar que ocupa o recalçamento da masturbação no início da obra freudiana, hoje não é uma questão, os pacientes falam sobre masturbação sem dificuldade, e Freud ficaria certamente muito surpreso em ouvir isso, embora durante seu percurso ele já tivesse abandonado a masturbação como causa fundamental da neurose. E na verdade, em outras palavras, eu diria que as fantasias fundamentais sofrem uma mudança muito pequena, como o exemplo da fantasia de estupro, que demos há pouco. Vou dar um exemplo freudiano: aquilo que ele chama de “o mais geral dos rebaiamentos”, a dificuldade dos homens em sentir ternura e sensualidade em relação a uma mesma mulher, daí a clivagem clássica, ficando a sexualidade com as amantes, e a ternura com a esposa. Isso é algo que não se deslocou

um centímetro. Ouve-se isso tanto nos homens de hoje quanto nos do passado. Eu intitulei um dos meus livros como *O inconsciente é politicamente incorreto*. É muito incorreto. É bastante interessante quando se tem no divã uma mulher política, muito feminista, que defende paridade, mas que só vai conseguir ter relações sexuais satisfatórias num hotel sujo *underground*, ou seja, tendo ali uma fantasia de prostituição. Então o que essa mulher pensa e o que a faz gozar não é a mesma coisa, e o mesmo vale para os homens. Dando um exemplo de um político francês que também é um defensor da paridade, da igualdade, mas que no segredo, no sigilo da análise ele pode dizer palavras muito machistas, como: “Existem dois sexos: os homens e as secretárias”.

**BFP:** Judith Butler, em determinado momento, em uma entrevista, coloca uma pergunta: Quando isso muda? O universo do simbólico muda? Alguém lhe responde: Muito lentamente. E ela diz: *Então o simbólico não me serve*.

**JA:** Ela diz coisas muito interessantes, mas é ao mesmo tempo uma militante. As grandes autoras dos estudos de gênero são quase todas lésbicas. E elas defendem algo que particularmente nós não conseguimos defender, psicanaliticamente: a ideia de que pode haver uma homossexualidade sem que ela deva o que quer que seja a outro sexo. Numa cena psíquica mesmo de uma pessoa homossexual sempre há uma presença inconsciente do outro sexo. É por isso que a Butler recusa, de uma maneira bastante enfática, a bissexualidade freudiana. Porque na verdade é uma dupla heterossexualidade. E ela tem razão. E no inconsciente é assim que funciona. Mas ela não suporta isso. Aí está todo o problema, quando se confundem os discursos, o discurso ideológico com o discurso da análise. A Psicanálise hoje se tornou muito politicamente incorreta.

**BFP:** Seguindo nesse caminho, então pode-se dizer que a performatividade, resgatando Butler, é incompetente para atuar no Inconsciente?

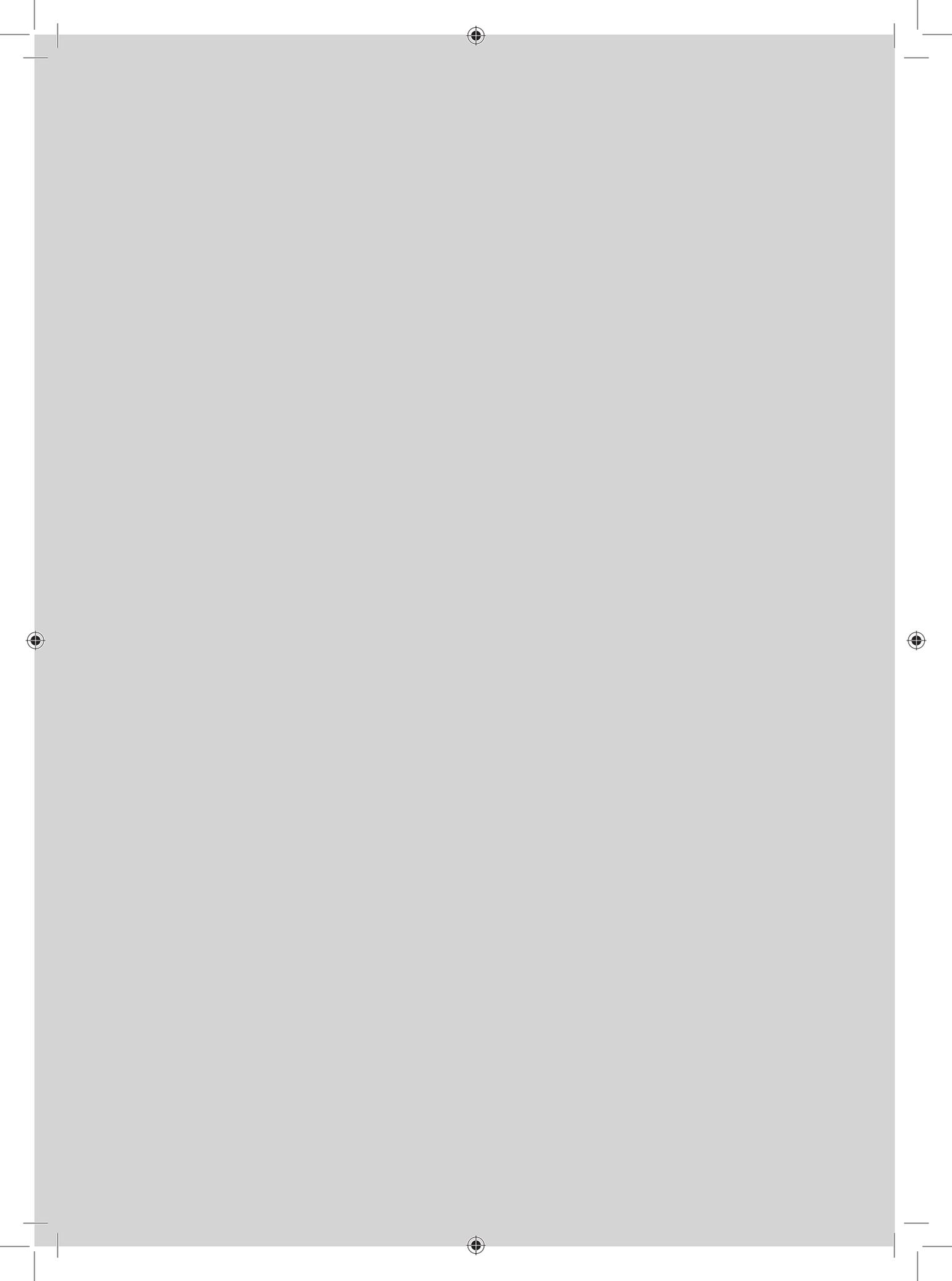
**JA:** O inconsciente é performativo. No inconsciente *dizer é fazer*. E a transferência vai ampliar essa dimensão. O tratamento analítico busca o performativo. Para que as palavras sejam atos, coisas. A Psicanálise não tem nada contra o performático. Ela busca isso. Mas os estudos de gênero, evidentemente, criticam o performativo. O performático é a linguagem do inconsciente.

**BFP:** Retomando o que o senhor disse sobre o inconsciente ser politicamente incorreto: uma questão que preocupa é como sustentar essa

liberdade epistemológica da Psicanálise, sem incorrer no risco de que os discursos psicanalíticos sejam tomados como “munição” para grupos conservadores no campo social.

**JA:** É complicado. Acho que Freud tinha razão quando ele disse que a Psicanálise não é uma visão de mundo. Se dermos o exemplo dos regimes políticos, temos a democracia representativa, e este é o sistema político mais marcado pela elaboração secundária. É o mais distante do inconsciente. O *fascismo é o mais próximo do inconsciente*. É o mais primitivo. Desejar é fazer. Os discursos políticos ditatoriais sempre buscam a fazer com que a palavra desses regimes sejam um ato, com todas as consequências terríveis que se conhece. Então aqui a gente precisa manter a posição analítica, tendo em mente que isso não diz nada a respeito da posição política de cada um. Acho que de modo geral, uma grande maioria de psicanalistas, assim nas suas condições de cidadãos, são todos defensores da democracia e da paridade entre homens e mulheres, mas a gente também tem de ser capaz de ouvir outra coisa. O tratamento analítico não é um espaço para proselitismo político. Por exemplo, quando um paciente diz coisas racistas num divã, não vamos expulsá-lo. A questão é perguntar qual é a fantasia que está por trás disso, e precisamos analisar essa fantasia, e o que o paciente vai fazer disso depois não cabe à análise decidir, porque se o objetivo do psicanalista for transformar seu paciente num paciente não racista, aí a gente sai totalmente da Psicanálise. É outra coisa.





# Normas para Publicação

## 1. Linha Editorial

O *Boletim Formação em Psicanálise*, revista do Departamento Formação em Psicanálise do Instituto Sedes Sapientiae, tem por proposta editorial a divulgação de trabalhos relacionados à psicanálise e campos afins, em uma tendência contemporânea de integração e complementaridade. Nesse sentido, valorizamos a diversidade na busca de articulações com outras áreas e conhecimentos, tendo como finalidade maior a compreensão do sofrimento humano e a constante (re)construção metapsicológica.

## 2. Normas Gerais

Os originais devem ser enviados para a Comissão Editorial da Revista *Boletim Formação em Psicanálise* (endereço abaixo). Se o material estiver de acordo com as normas estabelecidas pela revista, ele será submetido à avaliação do Conselho Editorial. O artigo será lido por dois membros do conselho, os quais poderão rejeitar ou recomendar a publicação de forma direta ou com sugestões para reformulações. Caso não haja consenso, haverá uma terceira avaliação. Se dois conselheiros recusarem o material, este será rejeitado para publicação. Os originais não serão devolvidos, mesmo quando não aprovados. Sendo o artigo aprovado, sua publicação dependerá do programa editorial estabelecido.

Endereço para encaminhamento dos trabalhos:

Instituto Sedes Sapientiae  
Departamento Formação em Psicanálise  
Rua Ministro de Godói, 1484.  
CEP 05015-900 – São Paulo, SP / Brasil  
Tel/Fax: (11) 3866 2730

## 3. Tipos de Trabalhos

Além de artigos, a revista publica leituras (comunicações, comentários e resenhas de livros), conferências, entrevistas e traduções. A tradução deve apresentar uma cópia do trabalho original, com todas as indicações sobre a edição e versão da qual foi traduzida, acompanhada da autorização do autor.

## 4. Normas para envio de Artigos e Resenhas

Os artigos originais deverão ser enviados em três cópias impressas, acompanhadas de uma cópia eletrônica ou CD no padrão Word for Windows 6.0. A Revista *Boletim Formação em Psicanálise* segue os padrões gráficos da Associação Brasileira de Normas Técnicas (ABNT). As regras da digitação do texto devem seguir os termos abaixo:

- o texto deve ser digitado em uma só face (frente);
- a fonte deve ser Times New Roman; em corpo 12 para o texto e corpo 11 para citação direta de mais de três linhas;
- o trabalho deve ser digitado com espaçamento entre linhas de 1,5, exceto as referências e os resumos, os quais devem ter espaçamento 1,0;
- não utilizar recursos especiais de edição na cópia eletrônica ou CD (macros, justificação, etc.);
- a letra em itálico deve ser usada apenas para nomes científicos, títulos de obras, expressões latinas e estrangeiras;
- não usar o tipo sublinhado;
- o **negrito** deve ser restrito ao título do artigo e aos subtítulos das seções;
- as citações longas, notas, referências e resumos em vernáculo e em língua estrangeira devem ser digitados em espaço simples.

### 5. Folha de Rosto

O nome ou qualquer identificação do autor deve constar apenas na página de rosto de modo a garantir o anonimato durante o processo de avaliação do trabalho. O trabalho entregue deve conter uma folha de rosto constando:

- o título do trabalho em português;
- o nome do autor e sua qualificação (3 linhas no máximo);
- endereço eletrônico (e-mail).

### 6. Folha de Resumo

O trabalho deve conter uma folha de resumo digitado com espaçamento simples em um único bloco (sem parágrafo), seguido das palavras-chaves. Deverá constar:

- o título do trabalho em português;
- o resumo em português (no máximo 10 linhas) com palavras-chave (no mínimo 3 e no máximo 5);
- título do trabalho em inglês;
- abstract com keywords (no mínimo 3 e no máximo 5).

### 7. Citações

Segundo a ABNT, as citações são trechos transcritos ou informações retiradas das publicações consultadas para a realização do trabalho. São introduzidas no texto com o propósito de esclarecer ou complementar as ideias do autor.

A fonte de onde foi extraída a informação deve ser citada obrigatoriamente, respeitando-se desta forma os direitos autorais.

Nas citações, as chamadas são feitas pelo sobrenome do autor ou pela instituição responsável ou, ainda, caso a autoria não seja declarada, pelo título de entrada, seguido da data de publicação do documento, separado por vírgulas e entre parênteses. Se incluído na sentença estas devem vir em letras maiúsculas e minúsculas, porém quando estiverem entre parênteses as mesmas devem ser em letras maiúsculas.

#### Citação textual

Até 3 linhas: deve ser inserida no

corpo do texto, entre aspas e com indicação do(s) autor(es), da(s) página(s) e do ano da obra de referência. Exemplo: Ferraz (2000, p. 20) considera “como tipicamente perversos certos atos ou rituais praticados com o consentimento formal do parceiro”.

Com mais de 3 linhas: deve aparecer em destaque e com recuo de margem esquerda de 4 cm, sem aspas, espaço simples, corpo 11 e com indicação do(s) autor(es), da(s) página(s) e do ano da obra de referência. Exemplo: Freud (1905/1980, p.86) ensina:

Esse último exemplo chama atenção para o fato de que é essencialmente a unificação que jaz ao fundo dos chistes que podem ser descritos como “respostas prontas”. Pois a réplica consiste em que a defesa, ao se encontrar com a agressão, “vira a mesa sobre alguém” ou “paga a alguém com a mesma moeda” – ou seja, consiste em estabelecer uma inesperada unidade entre ataque e contra-ataque.

#### Citação indireta

O sobrenome do autor é apresentado dentro dos parênteses em letras maiúsculas, seguido do ano da publicação. Exemplo: Em *O mal-estar na civilização* Freud faz um esforço para circunscrever o mal-estar na modernidade ao tecer seus comentários sobre as relações entre sujeito e cultura (BIRMAN, 1997).

#### Citação de autor

No corpo do texto deverá constar o sobrenome do autor acrescido do ano da obra. Exemplo: Reik (1948).

Fora do corpo do texto (citação indireta) o sobrenome do autor deve vir em letras maiúsculas seguido do ano da publicação entre parênteses. Exemplo: (REIK, 1948).

#### Citação de dois ou três autores os sobrenomes

- devem ser ligados pela letra “e” no corpo do texto e por “;” (ponto e vírgula) fora do corpo do texto. Exemplo: Ades e Botelho (1993) ou (ADES; BOTELHO, 1993).



#### Caso tenha mais de três autores

- Deverá aparecer somente o sobrenome do primeiro, seguido da expressão et al.. Laing et al. (1974) ou (LAING et al., 1997).
- Obs.: Na lista final de referências todos os nomes dos autores deverão ser citados.
- Em caso de autores com o mesmo sobrenome, indicar as iniciais dos prenomes. Exemplo: Oliveira, L. C. (1983) e Oliveira, V. M. (1984) ou (OLIVEIRA, L. C., 1983; OLIVEIRA V. M., 1984).
- Se houver coincidência de datas de um texto ou obra do mesmo autor, distinguir com letra minúscula, respeitando a ordem alfabética do artigo. Exemplo: Freud (1915a, 1915b, 1915c) ou (FREUD, 1915a, 1915b, 1915c).
- Caso o autor seja uma entidade coletiva, deve ser citado o nome da entidade por extenso. Exemplo: American Psychological Association (2000).
- No caso de autores cuja a obra é antiga e foi reeditada, citar o sobrenome do autor com a data da publicação original, seguida da data da edição consultada. Exemplo: Freud (1915/1980) ou (FREUD, 1915/1980).

#### Citação de citação

- Colocar em primeiro lugar o sobrenome do autor citado, sucedido da palavra apud e, em seguida, o sobrenome da referência utilizada. Exemplo: Para Rank (1923) apud Costa (1992).
- Caso o autor citado tenha um capítulo em um livro, fazer a citação usando-se a palavra In. Exemplo: Para Kehl In Slavutzky e Kupermann (2005) (Maria Rita

Kehl tem publicado um capítulo no livro *Seria trágico... se não fosse cômico* de Abrão Slavutzky e Daniel Kupermann).

#### Citação de depoimento ou entrevista

- As falas são apresentadas no texto seguindo-se as orientações para “citações textuais” e devem vir entre aspas. Exemplo: O relato a seguir ilustra bem esse aspecto: “O fim da gestação é uma morte”.

#### Citações de informações obtidas por meio de canais informais (aulas, conferências, comunicação pessoal, endereço eletrônico)

- Acrescentar a expressão “informação verbal” entre parênteses após a citação direta ou indireta, mencionando os dados disponíveis em nota de rodapé. Exemplo: Freud foi influenciado pelas ideias de Darwin. (informação verbal)<sup>1</sup>

Obs.: Não é necessário listá-lo na relação de referências no final do texto.

#### Citações de trabalhos em vias de publicação

- Cita-se o sobrenome do(s) autor(es) seguido da expressão “em fase de elaboração”. Exemplo: Besset (em fase de elaboração) ou (BESSET, em fase de elaboração)

Obs.: É necessário listá-lo na relação de referências no final do texto.

#### Citações de eventos científicos (Seminários, Congressos, Simpósios, etc.) que não foram publicados

- Proceder da mesma maneira que para “canais informais”.

1 Informações obtidas por Rogério Lerner em aula no Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo em março de 2007.



#### Citações de Homepage ou Website

- Cita-se o endereço eletrônico de preferência após a informação e entre parênteses. Exemplo: (www.bvs-psi.org.br)

Obs.: Não é necessário listá-lo na relação de referências no final do texto.

#### 8. Notas De Rodapé

Caso sejam indispensáveis, as notas devem vir na mesma página em que forem indicadas, usando o programa automático do Word. As referências dos autores citados no texto devem ser apresentadas no final do mesmo, NÃO em notas de rodapé.

#### 9. Referências

Devem vir no final do texto, com o título REFERÊNCIAS, relacionado em ordem alfabética pelos sobrenomes dos autores em letras maiúsculas, seguido das iniciais do prenome e cronologicamente por autor. Quando há várias obras do mesmo autor, substitui-se o nome do autor pelo equivalente a sete espaços, seguido de ponto. Exemplo de referências:

##### Com apenas um autor

BIRMAN, J. ... 1992.  
\_\_\_\_\_. ... 1997a.  
\_\_\_\_\_. ... 1997b.

##### Com dois ou três autores

JERUSALINSK, A.; TAVARES, E. E.;  
SOUZA, E. L. A. ...

##### Com três ou mais autores

LAING, P. et al...

##### Quando houver indicação explícita de responsabilidade pelo conjunto da obra em coletâneas de vários autores

A entrada deve ser feita pelo nome do responsável seguida pela abreviatura singular do mesmo (organizador, coordenador, editor, etc.) entre parênteses. Exemplo:

BARTUCCI, G. (org.) *Psicanálise, literatura e estéticas de subjetivação*. Rio de Janeiro: Imago, 2001.

#### Livro

Sobrenome do autor em letras maiúsculas, seguido das iniciais do(s) prenome(s), título do livro em itálico, ponto, edição (a partir da segunda: “2.ed”), cidade, dois pontos, editora, ano de publicação. Se for uma reedição, colocar o ano em que foi escrito logo depois do nome do autor. Exemplos:

CECARELLI, P. R. (Org.) *Diferenças sexuais*. São Paulo: Escuta, 2000.

FIGUEIREDO, L.C.M.; COELHO JUNIOR, N. *Ética e técnica em psicanálise*. São Paulo: Escuta, 2000.

LACAN, J. (1959-1960) O seminário livro 7, *A ética da Psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar, 1988.

RIBEIRO, M.F.R. *Infertilidade e reprodução assistida: Desejando filhos na família contemporânea*. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2004.

#### Capítulo de livro e ou coletâneas

Sobrenome do autor em letras maiúsculas, seguido das iniciais do(s) prenome(s), título do capítulo, ponto, In: título do livro em itálico, ponto, cidade, editora, ano de publicação e página. Quando for coletânea logo após o “In:” colocar sobrenome e iniciais do organizador e “(org.)” logo após. Exemplos:

DUARTE, L.F.D. Sujeito, soberano, assujeitado: Paradoxos da pessoa ocidental moderna. In: ÁRAN, M. (org.) *Soberanias*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2003.

MENEZES, L. S. A construção do vínculo social sob o ponto de vista freudiano: A lei, os ideais e as identificações. In: *Pânico: Efeito do desamparo na contemporaneidade. Um estudo psicanalítico*. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2006.



#### Artigos de periódicos

Sobrenome do autor em letras maiúsculas, seguido das iniciais do(s) prenome(s), título do artigo, ponto, título do periódico em itálico, vírgula, cidade, volume, número, página e ano de publicação. Exemplo:

ROSA, M.D. O discurso e o laço social nos meninos de rua. *Psicologia USP*. São Paulo, v.1, n.1, p.205-17, 1990.

#### Dissertações e Teses

Sobrenome do autor em letras maiúsculas, seguido das iniciais do(s) prenome(s), título da dissertação ou tese em itálico, ponto, ano, ponto, número de folhas, identificação do documento (tese, dissertação, trabalho de conclusão de curso, etc.), o nome da instituição, o local e a data da defesa. Exemplo:

LOFFREDO, A. M. *Angústia e repressão: Um estudo crítico do ensaio "Inibição, sintoma e angústia"*. 1975. 100 f. Dissertação (Mestrado em Psicologia) – Faculdade de Psicologia, PUC, Rio de Janeiro, 1975.

#### Trabalhos publicados em eventos científicos (Congressos, Seminários, Simpósios, etc.) publicados em anais ou como artigo

Autor(es), título do trabalho. In: título do evento, numeração do evento, ano e local de realização, tipo de documento (Anais, Atas, Resumo) editora, ano de publicação e página. Exemplo:

MARAZINA, I. A clínica em Instituições. In: CONPSIC – II CONGRESSO DE PSICOLOGIA, 1991, São Paulo. *Anais*. São Paulo: Oboré, 1992, p.25-43.

#### Trabalhos que não foram publicados

Dependendo do tipo (artigo de periódico, capítulo de livro, etc.), proceder da mesma maneira que foi indicado anteriormente, seguido no final de "Texto não publicado".

#### Trabalhos que estão em vias de publicação

Dependendo do tipo (artigo de periódico, capítulo de livro, etc.), proceder da mesma maneira que foi indicado anteriormente, seguido no final de "no prelo".

#### Resenhas

Sobrenome do autor em letras maiúsculas, seguido das iniciais do prenome, título do livro, ponto, cidade, dois pontos, editora e ano de publicação. Resenha de sobrenome em letras maiúsculas, seguido das iniciais do prenome do autor da resenha, título da resenha (se houver), ponto, nome do periódico em itálico, volume, número, páginas e data de publicação da revista.

#### Referências de Freud

Sobrenome do autor em maiúsculas, seguido da inicial do prenome, título da edição utilizada em itálico, cidade, editora e ano de publicação da edição consultada. Abaixo, ano em que o artigo foi escrito, título e volume. Exemplos:

FREUD, S. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1980.

(1895) Uma réplica às críticas do meu artigo sobre neurose de angústia, v. 3.

(1896) Novos comentários sobre as neuropsicoses de defesa, v. 3.

(1897) Sinopses dos escritos científicos do Dr. Sigmund Freud, v. 3.

(1917) Die Verdrängung, v. 10.

(1917) Das Unbewusste, v. 10.



Documentos extraídos de fontes eletrônicas

Documento de acesso exclusivo em meio eletrônico inclui bases de dados, listas de discussão, BBS (site), arquivos em disco rígido, programas, conjuntos de programas e mensagens eletrônicas entre outros. Os elementos essenciais são: autor(es), título do serviço ou produto, versão (se houver) e descrição física do meio eletrônico. Quando se tratar de obras consultadas online, no caso de arquivos eletrônicos, acrescentar a respectiva extensão à denominação atribuída ao arquivo. Exemplos:

MICROSOFT Project for Windows 95. Version 4.1. [S.l.]: Microsoft Corporation, 1995. 1 CD-ROM.

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ. Biblioteca Central. Normas.doc. Curitiba, 1998. 5 disquetes. ALLIE'S play house. Palo Alto, CA.: MPC/ Opcode Interactive, 1993. 1 CD-ROM.

ÁCAROS no Estado de São Paulo. In: FUNDAÇÃO TROPICAL DE PESQUISAS E TECNOLOGIA "ANDRÉ TOSELLO". Base de Dados Tropical. 1985. Disponível em: Acesso em: 30 maio 2002.

Proceder da mesma maneira seja para livro, capítulo de livro e artigos de periódicos, entretanto, adicionar no final "recuperado em (data)", seguido do endereço eletrônico. Exemplo:

PAIVA, G.J. (2000) Dante Moreira Leite: Um pioneiro da psicologia social no Brasil. *Psicologia USP*, n. 11, v. 2. recuperado em 5 de fevereiro de 2006, da Scielo (Scientific Eletronic Library Online): <http://www.scielo.br>.

## 10. Imagens e Ilustrações

Tabelas, gráficos, fotografias, figuras e desenhos devem ser referidos no texto em algarismos arábicos e vir anexos, em preto e branco, com o respectivo título e número. Se alguma imagem enviada já tiver sido publicada, mencionar a fonte e a permissão para sua reprodução, quando necessário.

## 11. Direitos Autorais

Os direitos autorais de todos os trabalhos publicados pertencem à revista Boletim Formação em Psicanálise. A reprodução dos artigos em outras publicações requer autorização por escrito da Comissão Editorial da Revista.



## Sobre os autores

### **Eduardo Lara**

Graduado em Filosofia (USP), é psicanalista, Membro Efetivo do Depto. Formação em Psicanálise do Instituto Sedes Sapientiae, onde coordena o Núcleo de Fomento à Filosofia (Nufôflilô).

eduardo.rlara@gmail.com  
Rua Borges Lagoa, 1065, cj 113.  
(11) 98383-0086

### **Estanislau Alves da Silva Filho**

Psicanalista e tradutor em psicanálise, já passou por diversos cursos de formação e grupos de estudos, tanto no Departamento Formação em Psicanálise do Instituto Sedes Sapientiae, quanto no CLIN-a (Centro Lacaniano de Investigação da Ansiedade), no Centro Winnicott de São Paulo, e inclusive no Instituto de Psicologia da USP, onde participa do Laboratório de Psicanálise, Sociedade e Política coordenado pela professora Dra. Miriam Debieux Rosa.

stani-asf@hotmail.com

### **Gisele Assuar**

Historiadora pela FFLCH-USP e Psicanalista pelo Instituto Sedes Sapientiae. Membro efetivo do Departamento Formação em Psicanálise do Sedes. Coordenadora do Projeto Quereres – Projeto de pesquisa e atendimento clínico à população LGBTQIA+

gisele.assuar@gmail.com  
Consultório: R. Girassol, 139 cj52  
Vila Madalena  
Telefone (11)99688 0830

### **Helena Haenni Zimmerman**

Psicanalista e pesquisadora. Mestre em Psicologia Clínica – PUC/SP. Doutora em Ciência da Religião – PUC/SPEspecialização em tratamento e escolarização de crianças e adolescentes com Distúrbios Globais do Desenvolvimento pelo Lugar de Vida / IPUSP

helenahz@uol.com.br  
Cons. I - Rua João de Oliveira Torres, 109  
Tel: 2674 3539 / 97401 8001  
03337-010 - Anália Franco – São Paulo, SP  
Cons. II - Rua Carlos Sampaio, 154  
01333-020 - Bela Vista – São Paulo, SP

### **Jaques André**

Membro da *Association Psychanalytique de France* (APF), filiada a *International Psychoanalytical Association* (IPA), professor de Psicopatologia da Universidade de Paris 7 - Denis Diderot e diretor do *Centre d'Etudes em Psychopatologie* (CEPP).

### **Joaquim Pereira Jr.**

Médico pela Universidade Federal do Pará - 1986. Especialista em Clínica Médica, pela Rede Hospitalar do INAMPS (SP) - 1988. Especialista em Cardiologia Clínica Adulto e Infantil, pelo Instituto "Dante Pazzanese" de Cardiologia (SP) - 1990. Especialista em Homeopatia, pelo Instituto de Cultura e Estudos Homeopáticos - 2004. Psicanalista em Formação no Departamento Formação em Psicanálise do Instituto Sedes Sapientiae. Membro Acadêmico do Departamento Formação em Psicanálise.

jpereiraj1964@gmail.com  
Consultório: R. Ministro Gabriel de Rezende Passos, 500 - conjunto 1218. Moema.  
Telefone: (11) 98326 7825

**Luana Viscardi Nunes**

Psicóloga formada pela PUC-SP, psicanalista pelo Instituto Sedes Sapientiae, membro efetivo do Departamento Formação em Psicanálise.

luana.viscardi.nunes@gmail.com  
Consultório: Rua Coronel Artur Godói, 149  
Vila Mariana. São Paulo – SP CEP: 04018-050  
Telefone: (11) 3384-0575

**Marta Quaglia Cerruti**

Psicóloga/Psicanalista. Doutora pelo Instituto de Psicologia da USP. Professora do Curso Formação em Psicanálise (Sedes). Membro do Laboratório Psicanálise e Política da USP. Membro do Departamento Formação em Psicanálise (Sedes).

Contato: Rua Guará, 158  
Fone: 992453526  
marta.cerruti@terra.com.br

**Meg Harris William**

É escritora e artista, com interesse particular na relação entre a psicanálise e a experiência estética, na poesia e nas artes visuais. Courseou Inglês nas universidades de Cambridge e Oxford, e estudou arte em Florença e no Reino Unido. Ensinou e lecionou na Inglaterra, Europa, Escandinávia, América do Sul e os EUA. Teve muitos artigos e capítulos de livros traduzidos para o italiano, francês, alemão, espanhol, português, grego e japonês. É editora da Harris Meltzer Trust e professora visitante no Tavistock Centre. Frequentemente expõem trabalhos na Society of Women Artists' Annual Exhibition, e suas obras estão em coleções particulares no país e no mundo.

meghwill@gmail.com

**Scarlett Marton**

Scarlett Marton: Filósofa, Mestre em Filosofia pela Université Paris I Sorbonne, Doutora Livre-Docente em Filosofia pela USP. Docente titular na USP. Coordenadora do GEN (Grupo de Estudos Nietzsche) e membro do GIRN (Groupe International de Recherches sur Nietzsche). Editora dos Cadernos Nietzsche e da Coleção Sendas e Veredas. Autora de artigos e livros.

smarton@usp.br

**Suzana Alves Viana**

Psicanalista. Doutora em Psicologia -USP/SP. Professora e Supervisora do curso Formação em Psicanálise do Instituto Sedes Sapientiae

suzazaviana@gmail.com  
R. Pedroso de Alvarenga, 706.  
CEP 04531-002 – Itaim Bibi  
São Paulo, SP.

**Vera Warchavchik**

Psicanalista, membro do Departamento de Formação em Psicanálise, do Instituto Sedes Sapientiae e do College of Psychoanalysts (CP-UK).

verawar@gmail.com

Esta revista foi impressa pela Stilgraf, em Setembro de 2019, e composta pelas famílias tipográficas Freight Text de Joshua Darden e Chivo de Omnibus-Type.