

BOLETIM

FORMAÇÃO EM
PSICANÁLISE

ANO V . VOL V . Nº 2 . AGOSTO / DEZEMBRO 1996



PUBLICAÇÃO DO
DEPARTAMENTO
FORMAÇÃO EM
PSICANÁLISE DO
INSTITUTO SEDES
SAPIENTIAE

Comissão editorial

Helio Bais Martins Filho
Kátia Eliana B. de Novaes
Luiz Eduardo P. Aragon
Maria Valeria Macedo de Andrade Garcia
Mônica Musatti Cytrynowicz
Ruberval José Gozzo

Conselho editorial

Claudia Paula Leicand
Ede de Oliveira Silva
Emir Tomazelli
Fernanda Pinto Freire
Maria Luiza Scrosoppi Persicano
Nora Miguelez
Suely Gevertz
Suzana Alves Viana

Capa e Projeto Gráfico

Yvonne Saruê

Produção Gráfica

Poato Composite
Fone: 212-8161

Revisão

João Vaz

Impressão

Gráfica Copyjet
Rua Tenente Azevedo, 74
Fone: 277-2723

Jornalista responsável

Marcos Daniel Cézari - MTPS - 11.193



Rua Ministro Godoy, 1484 - Perdizes
05015-001 - São Paulo - SP
Fones: (011) 262-8024 / 65-8499
Fax: (011) 873-2314

09 OUT 2003

TOMBO Nº 2153

Neste número, que é o segundo e último do ano de 1996, ^{ex. 2.} tentamos, mais uma vez, documentar nossa experiência de trabalho, isto é, buscamos publicar como documento escrito o vigor de trabalho que temos tido com o fazer (e sempre continuar a fazer) a psicanálise.

O primeiro artigo, na verdade mais um depoimento que uma conferência, é de Contardo Calligaris. Foi transcrito a partir do encontro conosco e fala da psicanálise à luz do neopragmatismo. Considera que uma das funções da psicanálise na cultura ocidental é criar uma linguagem que permita socialmente às pessoas produzirem uma nova forma de descrição. Alerta para o perigo de que uma “redescritção” possa ser sedutoramente tomada como uma verdade em si, tornando a psicanálise presa de sua própria inventividade ao se querer como descrição última e acabada.

O segundo, de Silvia Bleichmar, psicanalista argentina, pós graduada na Universidade - Paris VII - sob a orientação de Jean Laplanche, fala da questão da teoria e da clínica. Diz claramente que a teoria não se constrói na clínica, a teoria está na clínica. Está presente na clínica como contexto metapsicológico da concepção com que pensamos o trabalho. A clínica coloca seus impasses, a teoria deve responder ou, então, rearticular-se com a finalidade de abrir novos horizontes que possam tentar dar conta da questão que a clínica assim nos faz.

Walter Trinca, quebra, de certa forma, a dureza e a densidade teórica dos textos anteriores, sem minimizar em nada a angústia que percorre nosso dia-a-dia, porém, o estilo do autor faz nossas dores mais leves, apontando para o poético como fonte de esperança para o analista.

Suzana Alves Viana e Denise Vieira Lee traduzem um texto: misturam suas reflexões às de Masud Khan, traduzem-no, devoram-no e acabam por recolocá-lo – mais uma vez – no lugar de grande clínico e pensador, produzindo uma introdução a uma tradução que faz lembrar o teimoso trabalho de Laplanche ao fazer Freud e Klein pensar.

Por último, Emir Tomazelli comenta o livro *O Eclipse do Corpo*, de Armando Ferrari. Livro instigante que propõe o corpo como objeto originário, um objeto silencioso e concreto, pura presença, pura obscuridade.

Aí estão os fragmentos que consubstanciam nossa relação com a instituição que abraçamos: a psicanálise, isto é, o nosso trabalho. Desejamos que os textos selecionados sejam saboreados e que eles possam funcionar como convite ao pensamento e ao encontro.



Gregnanin

CORRETAGEM E ADMINISTRAÇÃO DE SEGUROS LTDA. S/C

MAIS DE MEIO SÉCULO DE TRADIÇÃO

**SEGUROS DE AUTOMÓVEIS, RESIDENCIAIS,
CONSULTÓRIOS, VIDA E SEGURO SAÚDE.**

AS MELHORES CIAS DO MERCADO.

GARANTA SEU PATRIMÔNIO.

RUA BEHRING, 164

FONES (011) 264-0966 / 292-0730 – FAX: 608-1260

SÃO PAULO – SP

SUMÁRIO

ARTIGOS

Culturalismo e Psicanálise

Contardo Calligaris

9

La Construcción de la Teoria y la Clínica

Silvia Bleichmar

35

Colorido Interior

Walter Trinca

57

Entre o Ídolo e o Ideal

M. Masud R. Khan

65

Notas sobre “Entre o Ídolo e o Ideal”, de Masud Khan

Suzana Alves Viana e Denise Vieira Lee

73

LEITURAS

Comentário à Apresentação do Livro de Armando B. Ferrari:

O Eclipse do Corpo

Emir Tomazelli

81

Nova Charmosa



Especializada em:

Pães de metro,
Pães com gergelim
Táboas de frios,
Cestas de pães,

Bolos confeitados
Doces
Petit Four
Salgados

Aceitamos encomendas para festas

Al. Joaquim Eugenio de Lima, nº 19 Tel. 283 1707



SERVIÇO PERSONALIZADO PARA
VOCÊ E SEU AUTOMÓVEL

A.F.E.

MANUTENÇÃO AUTOMOTIVA

Para Autos Nacionais e Importados

Mecânica - Funilaria - Pintura

RETIRAMOS E ENTREGAMOS A DOMICÍLIO
TRABALHE ENQUANTO NÓS TRABALHAMOS

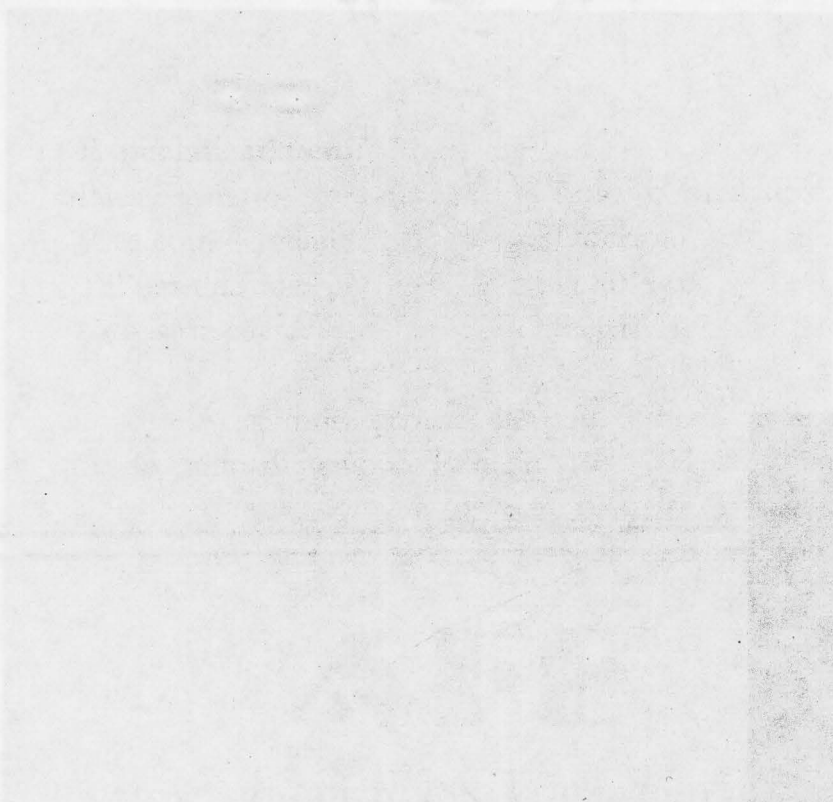
FERNANDO PORTO VASCONCELLOS JR.

Rua Casa do Ator, 642 – Fone: 820-6072 - 8667946 – Fax 866-2087

ARTIGOS

ARTIGOS

Novia Charmosa



2001 AUTOMOTIVA

A.F.E.

MANUTENÇÃO AUTOMOTIVA

Para Autos Nacionais e Importados

Mecânica - Elétrica - Pintura

REFRIGERAMOS E ENTREGAMOS A DOMICÍLIO
TRABALHAMOS EM ANTONOS TRABALHAMOS

HERNANDO PORTO VASCONCELOS

Rua Casa do Afir, 642 - Fone: 429-8872 - 2001-00 - 1-800-000-0000

CULTURALISMO E PSICANÁLISE*

*Contardo Calligaris***

* Conferência proferida no Instituto Sedes Sapientiae. Versão autorizada e não revisada pelo autor.

** Psicanalista italiano, doutor em psicopatologia clínica pela Universidade de Marselha, membro da Associação Psicanalítica de Porto Alegre.

Oscar Miguez: O trabalho de hoje será com a presença do nosso convidado, Calligaris, que é amigo da casa, já veio aqui várias vezes, e hoje ele vai nos falar de Culturalismo em Psicanálise.

Ele está morando agora em Nova York, está ensinando no Cultural Studies of the New School, e passará o próximo semestre como professor convidado da Universidade da Califórnia, em Berkeley, na Antropologia Médica.

Está editando sua tese sobre perversão e uma coletânea de artigos jornalísticos que todos nós lemos nos fins-de-semana no "Mais" da Folha de S. Paulo.

Está trabalhando também sobre o individualismo e sobre os EUA como ideal imagem.

Calligaris: Eu queria agradecer ao Sedes, particularmente a Nora e Oscar por me dar essa oportunidade de estar aqui com vocês. Nora e Oscar são verdadeiramente amigos de longa data, mesmo das minhas primeiras viagens para o Brasil, antes mesmo que eu me estabelecesse.

E, de certa forma, a conversa de hoje à noite lhes é dedicada, por uma razão que eu vou explicar imediatamente. Porque, sem dúvida, nessa época, estou falando de 86, 87, nos encontrávamos e eu personificava o lacaniano importado. Como lacaniano importado, eu defendia a teoria lacaniana. Defendia a teoria lacaniana a partir de uma posição epistemológica que é bastante inerente ao espírito cultural francês, ou seja, pensando que teoria lacaniana é uma intrínseca verdade no que concerne a suas relações com a linguagem, com o mundo e companhia.

Acho muito importante dedicar essa palestra a Nora e Oscar porque eles eram interlocutores e ouvintes muito cordiais e cuidadosos, mas, ao mesmo tempo, a minha impressão é de que nunca verdadeiramente digeriram essa posição epistemológica, ou seja, as idéias que a teoria lacaniana ou qualquer outra que fosse uma intrínseca verdade. Como a posição epistemológica que vou defender hoje à noite é provavelmente muito parecida com aquela que já era deles nessa época, é normal que esta palestra lhes seja dedicada.

No final da semana passada, quando estava pensando em nosso encontro, ainda estava em Nova York e tive ocasião de almoçar com dois psicanalistas mexicanos que vocês provavelmente conhecem, Frida e Nestor Branstein, que estavam de passagem em Nova York. A vantagem de Nova York no mundo é a seguinte: o famoso rio que você só sente na beira e passa todo mundo, então, você continua vendo todos os amigos. Nestor e Frida Branstein, que são pessoas de grande valor, me disseram uma coisa que eu achei muito engraçada, me disseram – olha, chegou até nós, no México, um boato que você tinha abandonado a psicanálise – eu disse – olha, engraçado, porque eu já ouvi esse boato sem ter ido na cidade do México. Mas vindo deles essa observação, ou pelo menos a transmissão desse boato, me perguntei o que abandonei, se é que abandonei alguma coisa.

Certamente alguma coisa abandonei, eu não acredito que seja a psicanálise, então vou tentar, falando um pouco de psicanálise e culturalismo (não é, evidentemente, abordar o tema todo, porque seria um tema imenso), mas vou tentar responder no fim à pergunta o que abandonei, dentre outras coisas, porque a gente sempre abandona e perde algumas coisas.

O que vou dizer se coloca numa perspectiva decididamente neopragmática. Quero explicar o que isso quer dizer porque tem muito equívoco quanto a esse termo. Neopragmático não significa

utilitarista, contrariamente ao que muito freqüentemente é pensado. Também não significa necessariamente a referência a uma doutrina. Aliás, a neopragmática não é uma doutrina. Simplesmente eu diria que é um estado de espírito.

O estado de espírito no caso se resume da maneira seguinte: o que é avançado, o que eu vou dizer, são tentativas de redescrição, ou de descrição do mundo, da nossa maneira de estar no mundo, de ser no mundo, com os outros. E essas tentativas não se propõem nunca como verdades intrínsecas. Nem no que concerne ao mundo, nem no que concerne ao sujeito, nem no que concerne às relações do sujeito com o mundo. São simplesmente descrições, graças às quais, e pelas quais, talvez seja possível, a cada um, se reinventar e uma maneira que permite lidar um pouco melhor com nossas vidas. Essa eu acho a melhor definição de um estado de espírito neopragmático.

Em relação a qualquer posição normativa, ou se vocês querem usar esse palavrão – qualquer posição metafísica –, quer dizer, qualquer posição que afirma uma verdade intrínseca, ou que quer afirmar uma verdade intrínseca sobre o sujeito, sobre as coisas, ou sobre qualquer coisa que seja, aliás, a atitude neopragmática não é uma atitude de contraposição tipo: “ah, não, isso é falso”. Não, só a proposta de deixar de lado esse estilo de descrição e de interrogação que acredita poder dizer a verdade intrínseca sobre as coisas, e de deixá-lo de lado porque deixando isso de lado talvez nos seja mais fácil inventar as nossas vidas ou inventarmos vidas não totalmente desagradáveis.

Agora, vocês entendem que esse estado de espírito neopragmático, assim como eu o defini, seja o fato de que o que nós avançamos, o que eu vou poder avançar são só descrições, descrições que valem na medida a qual nos permitem melhor reinventar nossas vidas, então esse estado de espírito só pode ser decididamente uma invenção, não só moderna, mas propriamente uma invenção contemporânea.

A neopragmática, de certa forma, é uma filosofia só possível no ocidente contemporâneo. Essa atitude, esse estado de espírito, é absolutamente impensável socialmente, fora do individualismo avançado. Por quê? Porque fora do individualismo avançado, o que geralmente faz a consistência de uma comunidade, são uma série de verdades, geralmente externas, que funcionam como critérios. Não é o caso na atitude neopragmática. Não se trata nunca de uma verdade

que esteja lá fora ou mesmo aqui dentro para ser descoberta trata-se só de tentar redescrições e de tentar redescrições que possivelmente nos tornem a vida mais facilmente reinventável.

Então, nesse sentido, é só numa sociedade como a nossa, ou seja, uma sociedade individualista que isso é possível. Não tem nenhuma conotação moral nessa frase: individualista significa simplesmente que atribue o maior valor social à autonomia do indivíduo. Então, numa sociedade individualista avançada é só nessa sociedade que um estado de espírito neopragmático é possível.

Uma primeira consequência de um estado de espírito neopragmático é o abandono (não é nenhuma consequência, é quase uma tautologia) de qualquer pretensão de constituir uma espécie de metafísica da subjetividade, seja qual for. Desse ponto de vista, e nesse estado de espírito que é o meu, uma metapsicologia, por exemplo, primeira freudiana, segunda freudiana, ou qualquer metapsicologia que nós possamos inventar, é sempre uma invenção, a invenção de uma descrição, e se possível de uma descrição que facilite de alguma forma o trabalho psicanalítico, ou seja, a reinvenção da vida do paciente por ele mesmo, eventualmente com ajuda do analista.

A segunda consequência de uma posição, de um estado de espírito neopragmático é evidentemente o culturalismo. Porque se vocês abandonam a possibilidade de defender uma verdade intrínseca, ou seja, a idéia de que existe uma verdade intrínseca do sujeito de qualquer tipo que ela seja, vocês necessariamente vão acabar lidando com a idéia de que o sujeito não é nada mais do que as descrições de si mesmo que ele consegue se dar, de si mesmo e das suas relações com o mundo e com os outros. Essas descrições evidentemente são limitadas, constrangidas de alguma forma. São constrangidas pelas linguagens do seu tempo e do seu ambiente. Ou seja, são limitadas, constrangidas, pelas descrições dominantes que são comuns a uma comunidade e num momento dado.

Então, num estado de espírito pragmatista, é inevitável ser culturalista. Não é qualquer culturalismo. É um culturalismo muito diferente do que nós estamos acostumados a reconhecer como culturalismo em psicanálise. Quando falamos de culturalismo em psicanálise normalmente falamos do culturalismo clássico. Todo mundo conheceu, ou pelo menos ouviu falar, de K. Horney, ouviu falar de Erich Fromm, como sendo os dois faróis do movimento

culturalista americano. Mas o culturalismo clássico, essa posição em psicanálise tem uma relação muito marginal com o culturalismo do qual eu estou falando. Por quê? Porque tanto para K. Horney como para E. Fromm, trata-se de reconhecer uma série de influências externas sobre o sujeito. Mas fica fixa a idéia de que sujeito é alguma coisa independentemente dessas influências. O sujeito é alguma coisa que vai passar por uma série de influências culturais. Para K. Horney, em seu livro clássico, "A personalidade neurótica do nosso tempo", existe uma verdade, uma verdade intrínseca do sujeito, que corresponde grosso modo à metapsicologia freudiana e se trata de verificar como não só o quadro restrito familiar, mas um quadro social muito mais aberto influencia o sujeito. Mas é um culturalismo para o qual o sujeito é alguma coisa, continua sendo alguma coisa sobre a qual dá para enunciar uma série de verdades intrínsecas e que não depende das influências, assim chamadas externas e culturais. Vocês encontram as consequências desse culturalismo clássico (Horney, E. Fromm), por exemplo, no uso da psicanálise que faz Marcuse, é exatamente a mesma coisa. Porque a partir dessa posição culturalista que não tem a idéia de um núcleo subjetivo, que não tem nada a ver com a cultura, vai sempre ser possível mostrar como a cultura, seus efeitos, sua influência são uma forma de alienação; então, há um núcleo subjetivo cuja expressão verdadeira será um horizonte de libertação, por exemplo. Um horizonte de expressão da verdade.

É uma posição culturalista muito diferente daquela que eu estou falando que deriva da pragmática, porque para essa posição culturalista, o sujeito não é nada mais do que as descrições de si mesmo que ele consegue se dar, segundo e nas linguagens que lhe são disponíveis.

Essa posição, esse culturalismo, tem um interesse muito grande do ponto de vista clínico para mim, pelo menos para as questões que eu vou me colocando, porque ele permite pensar o que eu chamaria de um culturalismo fino. Um culturalismo fino quer dizer um culturalismo que pode se interrogar sobre diferenças culturais aparentemente mínimas ou relativamente pequenas. Porque, justamente, se você considera que o sujeito é as descrições de si mesmo que consegue se dar, mas essas descrições são evidentemente circunscritas e decididas pelas linguagens das quais esse sujeito dispõe, você vai poder entrar numa série de questões que vão bem além da simples oposição de diferenças culturais. Ou seja, um culturalismo

grosso, mesmo no melhor dos casos, no caso o qual transcende o culturalismo clássico, consiste em dizer: o sujeito oriental é muito diferente do sujeito ocidental. O sujeito oriental não é um sujeito individualista, a comunidade tem um valor maior. Escrever esse tipo de culturalismo grosso (que não significa que seja interessante, para tomar um exemplo famoso, o trabalho de R. Bennedict sobre o Japão) é claramente um exemplo desse tipo de culturalismo positivo. Essa é uma possibilidade.

Mas, se você adota essa descrição neopragmática, ou seja, pensar que um sujeito é as descrições de si que consegue se dar e essas descrições são evidentemente limitadas e constrangidas pelas linguagens das quais ele dispõe, no lugar onde ele se encontra, você vai poder examinar uma série de questões culturais extremamente finas. Por exemplo, você vai poder se perguntar o que é um chinês de Taiwan, de segunda geração, emigrado em São Francisco. Você vai poder explorar, de uma certa forma conseguir, evidentemente de uma maneira muito imperfeita, descrever a combinatória de linguagens que são possíveis a esse sujeito. Essa combinatória é muito mais complexa do que é possível pensar quando vocês opõem uma sociedade oriental ideal a uma sociedade idealmente ocidental. A que tipo de linguagem para se descrever esse sujeito tem acesso, levando em conta que é um imigrante da China nacionalista, ou ex-nacionalista, qual é o discurso familiar em torno da separação da China, qual é o mito, a epopéia familiar quanto à chegada nos EUA, enfim, uma série de questões que são as linguagens das quais ele dispõe para se descrever.

É interessante também notar que, pensando que o sujeito é uma descrição de si limitada pelas linguagens das quais o sujeito dispõe, a gente vê imediatamente como o diálogo psicanalítico pode permitir, a qualquer um, algumas condições de encontrar maneiras de se descrever, de uma maneira diferente. Portanto, de se reinventar de uma maneira diferente. Com a condição de dispor de um aporte novo de linguagem no qual conseguir se descrever.

Uma outra observação importante quanto ao que acabo de dizer é sobre uma questão apenas deslocada em relação a isso que acabamos de mencionar, e que é a questão da presença da psicanálise, da presença social da psicanálise. Nós sabemos todos que Freud, desse ponto de vista, fez um trabalho absolutamente exemplar, de promoção e de difusão da psicanálise que ele mesmo inventou. Ele transformou em um espaço de 40 anos. Por um lado, ele produziu uma descrição da

vida completamente nova, uma enorme quantidade de metáforas completamente novas para se descrever, e ao mesmo tempo conseguiu, nesse espaço de tempo (evidentemente com a ajuda dos seus alunos e dos alunos dos seus alunos), que essas metáforas, essa nova descrição da vida, se tornassem verdadeiramente uma linguagem disponível para todos. Que essas metáforas se tornassem metáforas mortas, o que não significa que não sejam mais eficientes. São novas maneiras para todo mundo, fazem parte do patrimônio comum ocidental para poder se descrever. Complexo de Édipo, castração, são metáforas completamente novas para um sujeito se descrever e portanto, certamente, mudar.

Ele conseguiu isso num espaço de tempo extremamente limitado. Incrível o sucesso da psicanálise na sua capacidade de se difundir e de se colocar à disposição de todo mundo como linguagem para todo mundo se narrar e se descrever.

Talvez, esse sucesso social da psicanálise tenha sido e seja uma das condições para o exercício da prática psicanalítica. Digo isso num sentido bem específico que gostaria de sublinhar. Ou seja, no sentido no qual esse sucesso social da psicanálise, ou da descrição psicanalítica da subjetividade, constituiu uma ampliação verdadeiramente social das possibilidades que cada um tem de se descrever, ou seja, das suas possibilidades de ser.

Insisto sobre isso porque eu vou tentar mostrar que esse não foi o único caminho pelo qual a psicanálise se difundiu. Existe também um mal caminho da difusão da psicanálise. De qualquer jeito, respondendo a minha pergunta inicial, nesse contexto que eu reconheço, ou pelo menos descrevo, as razões da maioria das coisas que estou fazendo nesse momento, ou seja, das razões pelas quais prefiro ensinar num departamento de antropologia médica do que num departamento de psicologia, das razões pelas quais prefiro escrever em quotidianos do que em revistas psicanalíticas é exatamente por essa razão. Porque acredito que uma das grandes funções da psicanálise é criar uma linguagem que permite socialmente às pessoas se redescrever. Não necessariamente passando por um processo psicanalítico. De ampliar as possibilidades lingüísticas de todos. E acho que isso faz parte da tarefa do psicanalista. Desde o começo fazia parte da tarefa de Freud, sem dúvida nenhuma.

Isso explica por que são essas que eu mencionei as modalidades atuais do meu trabalho. Quanto à difusão da psicanálise, pode também

o seu sucesso ter um efeito inverso ao efeito que eu acabo de mencionar. Ou seja, em vez de se constituir como uma linguagem a mais à disposição de todos para poder se redescrever, se reinventar de uma maneira diferente, pode se transformar em um efeito constrangedor das possibilidades de reinvenção e de redescrição. E portanto constrangedor da própria prática psicanalítica. Porque a prática tenta fazer com que alguém se redescreva de uma maneira um pouco diferente, ou seja, muda.

Como é possível que a difusão da psicanálise possa produzir um efeito inverso àquele que pareceria à primeira vista o mais evidente, o mais esperado, que seria: se a psicanálise se difunde, todo mundo vai poder usar das suas metáforas para se descrever e portanto ter mais maneiras de poder se descrever. Mas não é assim e não foi assim. Como é que isso acontece?

Eu acho que cada vez que a psicanálise é difundida como discurso, como proposta, como descrição do mundo e da subjetividade, com pressuposto epistemológico diferente daquele que eu mencionei antes, ou seja, com um pressuposto epistemológico metafísico, cada vez que ela se difunde com o pressuposto de ser uma teoria da verdade intrínseca do sujeito, de ser uma espécie de teoria adequada, uma expressão da verdade intrínseca da subjetividade, uma verdade que não dependeria, por exemplo, da cultura; cada vez que ela se difunde desse jeito quer seja explícito, quer seja um efeito também do seu estilo de difusão; cada vez que isso acontece, a consequência é que ela produz o efeito inverso àquele que mencionei, ou seja, produz um fechamento das possibilidades subjetivas de redescrição. Ao contrário, ela impede a prática subjetiva de reinvenção que deveria ser ao final das contas, o que se espera da própria prática da psicanálise.

Quando digo isso, não estou sozinho. Me recoloco, por exemplo, para quem gosta da história da psicanálise, numa posição da história recente da psicanálise, retomo uma bandeira muito antiga, uma bandeira que dividiu a Escola Freudiana de Paris.

Reconhecerão no que eu estou dizendo, algo bem antigo, uma antiga discussão descrita talvez de uma maneira um pouco diferente. Espero que muitos de vocês se reconheçam e reconheçam a descrição de uma situação clínica, em que o analista se encontra levado paradoxalmente a operar contra a psicanálise. Ou seja, levado a operar, sem saber bem como, contra o fato de que uma certa difusão da psicanálise está limitando, restringindo a possibilidade de um

indivíduo se reinventar. Todo mundo, acredito, conhece, hoje principalmente, esse tipo de dificuldade.

Gostaria de justificar por que me preocupo com isso. Porque afinal de contas a gente poderia fazer da ampliação das possibilidades de todo mundo se reinventar, da autonomia da liberdade fazer um valor. Seria banalidade mesmo, é o valor supremo da nossa cultura, não tenho dúvida, a autonomia individual. Mas gostaria de justificar essa posição um pouquinho mais.

Um pressuposto epistemológico metafísico, grosso modo, significa um pressuposto discursivo, que implica que o que a gente está dizendo se apresenta como sendo a verdade intrínseca, quanto por exemplo à subjetividade.

Hoje (e digo hoje, porque evidentemente até o século XVIII, ou talvez até o século XIX isso teria sido uma posição discursiva muito banal) e no ocidente, com toda a extensão que o termo ocidente tem, ou seja, uma cultura individualista, hoje é uma posição sintomática. E em um sentido bem específico dessa palavra. A nossa contemporaneidade, o que freqüentemente chamamos com esse termo de pós-modernidade; eu acredito aliás que Freud é uma peça essencial na constituição da nossa contemporaneidade. Porque ele teve uma função, como já foi observado muito bem por Richarovski, ele teve uma função que é essencial, que é a função de mostrar que qualquer coisa, inclusive as escolhas morais que podem parecer mais universais, em última instância são redutíveis a descrições singulares da vida de um sujeito, à contingência da sua existência, de sua infância. Então, Freud teve uma função extremamente essencial no surgimento da nossa contemporaneidade, do estado de espírito neopragmático, que eu estava definindo antes. Nosso clima cultural é certamente parecido com o estado de espírito que eu dizia ser o meu, ou seja, um clima de redescobertas. De redescobertas, de invenções de metáforas novas, de reinvenções subjetivas. Isso é uma consequência previsível da evolução da nossa cultura, ou seja, da mutação individualista, o fato que progressivamente nos últimos 2000 anos a cultura ocidental tomou essa virada e foi progressivamente cada vez mais nessa direção, ou seja, na direção de dar mais valor à autonomia individual do que ao espírito comunitário, evidente. E isto com uma série de consequências, um universo social que não é mais regido por uma norma, mas que é regido por normalidades imaginárias, que é uma coisa muito

diferente. O fato de nossos reguladores sociais não serem mais pactos simbólicos, mas serem muito mais convenções contratuais. A significação do que é a lei para nós mudou, e geralmente os nossos reguladores sociais hoje são reguladores imaginários, muito mais do que reguladores simbólicos. Para mim, regulador simbólico é um regulador social cuja autoridade vem de fora. Deus é um excelente regulador simbólico, a lei divina. A lei decidida pelo parlamento não é, é uma lei que é decidida contratualmente pela discussão, tem representantes aparentemente de diferentes opiniões públicas. Essa lei não é propriamente um regulador simbólico social, é um regulador imaginário.

Eu acho que existe uma grande reticência global, de todos nós em entender que o mundo em que estamos vivendo hoje, o mundo dos últimos 50 anos, talvez digamos deste século, que chamamos o capitalismo avançado e globalizado. Esse mundo talvez seja a maior mudança cultural desde o Cristianismo no Ocidente.

E acho que existe uma certa reticência em entender qual é o alcance da mudança cultural que o mundo no qual estamos vivendo produz, em relação ao que era a cultura de 200 anos atrás, ou mesmo talvez de 100 anos atrás.

Mas, enfim, esse mundo ao qual chegamos, essa cultura cujo espírito é parecido com o meu estado de espírito, esse espírito neopragmático nesse mundo, nessa cultura, cada vez que se expressa uma posição discursiva que reivindica uma verdade intrínseca, ou seja, que não se apresenta como uma descrição, se apresenta como detendo a verdade intrínseca sobre qualquer coisa que seja (o sujeito, o mundo, as relações do sujeito com o mundo). Cada vez que isso acontece, isso produz efeitos devastadores. Produz efeitos particularmente sociais devastadores. Por uma razão simples, que pode ser dita em duas palavras: a razão de fundo é que embora nós sejamos todos contemporâneos, nós somos sempre todos nostálgicos. Afinal de contas, como não seríamos nostálgicos de um mundo não tão longínquo, que era o mundo dos nossos avós, dos nossos bisavós e onde havia reguladores simbólicos? Onde havia critérios claros para orientar as nossas decisões morais, onde não era necessário valorizar a nossa autonomia e portanto nos reinventar cada dia. Certamente só podemos ser nostálgicos e, portanto, só podemos, nessa medida, estar expostos perigosamente a qualquer tipo de posição discursiva que tente nos propor uma verdade intrínseca, seja ela sobre o sujeito,

o mundo, seja lá o que for. Os efeitos desse tipo de posições discursivas são justamente os micro e macro totalitarismos, sectarismos religiosos, por exemplo. E são efeitos tão ruins pela seguinte razão: no século passado, podia-se afirmar que a verdade intrínseca do sujeito é que o sujeito é uma entidade transcendental. Isso articulado na época em que Kant escrevia “Crítica da Razão Pura” não produz nenhum efeito desastroso, porque estamos numa cultura em que efetivamente o que acontece é eventualmente um conflito entre discursos em que todos pretendem descrever uma verdade intrínseca das coisas.

Mas na nossa cultura, na cultura na qual nós estamos agora, uma cultura em que não há mais reguladores do tipo simbólico, reguladores externos, não há mais a verdade lá fora ou bem dentro de nós como uma verdade independente, intrínseca. Nessa cultura, uma posição que se propõe como enunciando a verdade intrínseca sobre nós, sobre o sujeito, o que ela produz não é uma volta para trás, porque culturalmente não há voltas para trás, o que ela produz são exacerbações, ou melhor dito, caricaturas imaginárias de um universo tradicional que não é mais o nosso. Essas caricaturas imaginárias se chamam sectarismo, fascismo, nazismo ... Porque o que é proposto e os efeitos produzidos são abdicar da necessidade singular de se reinventar, e uma espécie de “herzat” – como existia durante a guerra, o “herzat” de chocolate, que não é exatamente chocolate, só tem o gosto – uma espécie de “herzat” de regulador simbólico, que na verdade só produz a instrumentalidade de todos, o que eu já chamei no passado de perversão social.

Por isso me parece que produzir uma descrição de verdade intrínseca, hoje na nossa cultura, produz efeitos contrários. Se for uma verdade intrínseca psicanalítica, produz efeitos decididamente contrários a suas próprias intenções.

Um exemplo, talvez, possa tornar as coisas bem claras. O exemplo, evidentemente, é tirado da psicanálise, porque é isso que nos interessa. Vocês sabem, sem dúvida, que a psicanálise americana, se nós deixarmos de lado os culturalistas, mas poderíamos integrá-los desde a psicologia do ego, que foi, digamos assim, o nascimento ou a importação, como vocês quiserem, da psicanálise para os EUA, até a psicologia do “self” e continuando até essa posição de uma certa forma neofreudiana que é a própria dos melhores psicanalistas americanos do momento. Estou tomando o exemplo de Kemper.

Ela tem, apesar das grandes diferenças entre os psicólogos do ego, quer dizer, Hartman, Kriss, Lowenstein, Kohut, psicologia do self, e Kemper, que são certamente figuras muito diferentes, mas tem um fio vermelho, e o fio vermelho é o seguinte: é que para todos eles o narcisismo é decididamente o cavalo de batalha. Para todos eles, a questão do narcisismo é uma questão absolutamente organizadora do que eles consideram ser o sofrimento do sujeito do qual todos se ocupam. Então, produzem evidentemente uma grande proliferação de descrições, de patologias, que eles reconhecem como sendo patologias narcísicas.

É engraçado que na mesma época que isso acontece nos EUA, justamente nos anos 50, Lacan na França também está se ocupando da mesma questão. São os anos nos quais ele profere o seminário "Relações de objeto nas estruturas freudianas", é um seminário que é verdadeiramente um dos escritos mais luminosos para entender efetivamente o próprio texto de Freud, "Introdução ao Narcisismo", e para entender, conseqüentemente, a complexidade e a relevância do narcisismo na organização subjetiva. É uma fantástica descrição da relevância do narcisismo na organização do sujeito. Eu acredito que isso certamente não seja por acaso. Não seja por acaso que, por um lado, o narcisismo seja o fio vermelho de toda a psicanálise norte-americana. E que, por outro lado, logo no pós-guerra, ou seja, no momento no qual a França e a Europa se deparam, pela primeira vez, com o choque do que vai ser a contemporaneidade, ou seja, se deparam com a cultura norte-americana. Mas a cultura norte-americana, não estou falando dos analistas norte-americanos, estou falando com o que vai se tornar o capitalismo avançado, ou seja, uma sociedade efetivamente organizada narcisicamente. Não acho que é por acaso que justamente, sem dúvida o maior psicanalista francês dessa época, Lacan dita esse seminário sobre as relações de objeto e se dedica durante praticamente toda a década de 50 à releitura, a comentário, à invenção, a partir da "Introdução ao Narcisismo" de Freud. Só que o que acontece é que, curiosamente, Lacan nunca postulou a idéia de que a razão pela qual isso estava acontecendo fosse relativa simplesmente ao fato de que os sujeitos, os indivíduos com os quais esses psicanalistas lidavam na sua clínica, fossem efetivamente mais bem descritos pela descrição que eles forneciam, ou seja, a descrição a qual os introduzia à reflexão de Freud sobre o narcisismo; nunca

lhe passou pela cabeça. E é mais curioso que nunca tenha lhe passado pela cabeça que ele mesmo, e de novo eu acredito, não por acaso, nos anos 50, fez do narcisismo a chave da descrição do sujeito.

O processo analítico fundamentalmente devia se configurar como um processo de desnarcisação. A teoria do fim de análise lacaniana, as sugestões lacanianas nessa direção, começam no início dos anos 60 e acabam apontando no fim dos anos 60 a uma experiência de desnarcisação como sendo uma experiência de verdade, ou seja, de verdade intrínseca.

Por que é um bom exemplo essa história? É um bom exemplo porque nós sabemos o que aconteceu depois. E Lacan sabia também, provavelmente. Razão pela qual acredito que quando parou de pensar, parou de pensar consternado. Por quê? Porque uma experiência de desnarcisação proposta numa cultura narcísica o que ela pode produzir de fato? Era o que estava dizendo anteriormente quanto aos efeitos terríveis de posturas epistemológicas que promovem verdades intrínsecas e numa cultura como a nossa. Não vai produzir uma experiência de desnarcisação. Não vai produzir uma volta a um tipo de verdade intrínseca do sujeito. Vai só produzir uma exacerbação de uma experiência narcísica. É exatamente o que aconteceu na experiência da escola freudiana de Paris, e que continua acontecendo, certamente. Ou seja, uma experiência quer seja maníaca, quer seja depressiva, mas fundamentalmente narcísica exacerbada. Uma experiência não só narcísica, mas ainda por cima narcísica e de grupo.

Não é muito diferente do que aconteceria se vocês, de repente, decidissem hoje e, na nossa cultura (que é uma cultura narcísica, por ser uma cultura individualista), propusessem como dimensão de verdade intrínseca, o caminho de Sidarta, o caminho do Buda. Não é muito diferente. No melhor dos casos, vocês vão produzir um grupo narcísico de pessoas vestidas de laranja olhando um filme do Bertolucci. Com as devidas exceções, mas que são completamente isoladas, na frente de alguém que pode estar efetivamente, por mil razões, que tem a descrição da sua vida ou as descrições da sua vida dispostas a uma mudança cultural dessa importância.

Existe uma proporção direta, que vocês devem ter reparado, entre a evolução da prática psicanalítica para a reprodução do corpo dos psicanalistas, que é uma evolução bem claramente constatável, na

maioria dos lugares que eu conheço, na América do Sul e ainda mais na França. Existe uma proporção direta entre essa evolução e a difusão da psicanálise como descrição adequada, carregando uma verdade intrínseca. Esse problema é freqüentemente levantado: psicanalistas já têm como pacientes só psicólogos que querem se tornar psicanalistas, vocês já devem ter ouvido essa frase. Primeiro, não é verdade, evidentemente, mas é uma queixa que a gente ouve o tempo inteiro e responde efetivamente a algum tipo de realidade quantitativa. Em alguns casos, ela é dramaticamente verdadeira, ou seja, o sentimento de que a psicanálise é reprodutiva. E cada vez mais só reprodutiva. Existe uma proporção, eu acredito, entre isso por um lado, e por outro lado uma difusão da descrição psicanalítica como se ela comportasse uma verdade intrínseca sobre o sujeito. Não quer dizer que uma coisa cause a outra, mas existe uma proporção. E também não acredito que essa proporção seja um efeito de mercado. Vocês já devem ter ouvido psicanalistas, por exemplo, tomar esta posição: está faltando paciente, tem pouco paciente, o que a gente pode fazer? Engraçado, sabem qual é a resposta standard? "A gente vai montar um curso". Essa é a resposta standard. Está faltando paciente, então vamos montar um curso. É muito interessante porque indica o bem fundado dessa proporção que eu estou apontando. E se entende muito bem por quê: porque analisar e ensinar se tornam exatamente a mesma coisa. Porque ambos se situam sob o mesmo guarda-chuva da oferta de uma verdade intrínseca sobre o sujeito. Agora, que a oferta sobre uma verdade intrínseca do sujeito não seja nem capaz de permitir uma redescritção do sujeito, mas, pior ainda, que só produza exacerbações narcísicas de grupo, e portanto uma limitação da redescritção subjetiva, infelizmente é o que acontece.

Se tivesse que entrar em detalhes, se tivesse que comentar (porque a resposta tradicional a esse tipo de observação tradicional, dos amigos lacanianos mais crentes), a resposta tradicional consistiria em dizer que isso não tem nada a ver com o discurso ou a difusão da psicanálise enquanto ela se apresentaria como verdade intrínseca. Não, isso não tem nada a ver. A resposta consiste em dizer que é assim mesmo, que de uma certa forma, de maneira natural, a transferência se organiza. Porque, como vocês sabem, a transferência se organiza endereçada ao Sujeito Suposto Saber. Saber sobre a verdade. Então, não tem essa de estado de espírito neopragmático, de qualquer jeito o paciente é burro mesmo. Ou seja, o paciente naturalmente, e não só paciente mas sujeito, estaria disposto a uma transferência cega e absoluta.

Eu francamente não acredito nisso e devo dizer que foi uma das minhas razões para me deslocar para os EUA, para verificar que não era bem assim. Eu acho que eventualmente a transferência se organiza, se posso brincar com essa expressão, endereçada a um sujeito “suposto lidar” ou “suposto saber lidar”. Suposto saber lidar não é a mesma coisa que suposto saber.

Acredito que é suficiente se deslocar, por exemplo, para os EUA (é isso que eles têm de muito interessante, por ser certamente a pátria do individualismo) que é um lugar onde a transferência não se organiza espontaneamente, segundo os moldes de um discurso endereçado ao que seria um saber sobre a verdade do que eu digo. Ao contrário. Também não acredito que a idéia que uma tal transferência endereçada a um sujeito, que saberia sobre a verdade intrínseca, deveria ser confirmada, exacerbada ou mesmo produzida artificialmente para ser depois curada e contestada. Acho que tenho uma série de boas razões para não acreditar nisso. Nos resultados dessa prática que são, como vocês sabem, a eternização das curas psicanalíticas por um lado, a dificuldade de quebrar os laços transferenciais e sobretudo o triunfo do modelo identificatório na solução das curas. Eu acredito que essas três razões são largamente suficientes para que não se aposte na produção de uma transferência sintomática como se fosse o melhor caminho para sua resolução depois.

Globalmente, prefiro pensar que as descrições da psicanálise, ou as descrições que a psicanálise produz, devem poder circular fora do espaço dessa transferência. Não fora de transferência, mas fora de uma transferência instaurada por uma expectativa forçada de verdade intrínseca. Ou seja, acredito, pelo menos eu acho muito mais interessante falar de psicanálise ou redescrever o mundo graças ao que a psicanálise me permite pensar e dizer para pessoas que não me amam ao ponto de pensar que eu sei qual é a verdade sobre o mundo. É muito mais interessante para mim e é certamente uma das razões pelas quais estou achando a experiência norte-americana muito interessante porque lá ninguém me ama – ninguém me ama *a priori*, e *a posteriori* veremos. Eu tive o cuidado de levar um pouco de família, para não ficar completamente sem amor.

Então, com isso talvez eu tenha explicado por que escrevo para jornais, por que ensino em Medical Anthropology, e talvez também, qual é o primeiro, segundo passo, do que é uma posição culturalista

hoje. E o respeito das condições e exclusividades da nossa época. Ou seja, uma coisa que eu não disse até agora, não é possível pegar o contrapé da cultura na qual a gente está. É possível ampliar as possibilidades descritivas, multiplicar as linguagens que essa cultura permite, não é possível tomar o contrapé. Tomar o contrapé só significa produzir efeitos sintomáticos nessa cultura, é o exemplo de novo de uma desnarcisação dentro de uma sociedade narcísica.

O que eu abandonei? Eu não acho que abandonei a psicanálise, certamente abandonei uma parte do convívio com os meus colegas e abandonei lugares protegidos. Lugares protegidos onde de uma certa forma, tanto Europa como América do Sul, por razões culturais que também mereceriam ser pensadas e certamente ainda são espaços culturais onde a proposta de uma discursividade que queira impor uma descrição como descrevendo a verdade intrínseca sobre a subjetividade é aceita. Isso talvez no caso do Brasil, no caso da América do Sul, tenha muito a ver com a descrição das suas histórias, ou seja, fundamentalmente com o passado colonial. No caso da Europa tem a ver com muitas outras coisas, mas de fato nos EUA as coisas não estão assim.

Eu gostaria de criticar, para terminar, uma frase que Lacan proferiu, na época em que eu escutava o seu seminário, e que me interessa porque na época eu achei essa frase, por um lado, engraçada, como queria ser, sem dúvida e certamente queria ser também irônica (não estou certo de que tenha sido recebida como irônica). Um dos problemas fundamentais do ensino de Lacan, aliás, é que, como vocês sabem, o humor contido no que ele podia dizer não passava nunca. Meu primeiro contato com o ensino de Lacan foi quando entrei no seminário dele, depois de muitas dificuldades transferenciais, porque não me sentia autorizado a ir, quando na verdade era entrada aberta para 1.200 pessoas. Então, um belo dia, peguei coragem, fui, abri as portas dos fundos do anfiteatro de direito, evidentemente dei um jeito para chegar atrasado e no momento no qual eu abri a porta Lacan estava dizendo a frase seguinte: "único na natureza, o caranguejo com pinça não se masturba". Eu acho essa frase uma piada, extraordinária, porque evidentemente não se masturba, tem pinça. Então, eu comecei a rir e foi uma experiência horrível porque 1.200 pessoas se viraram e fizeram: "ssh!". Eu achei extraordinário e todo mundo anotando. Então, o humor de Lacan não passava com muita facilidade.

Bom, a frase é a seguinte: “com oferta, criei demanda”. Essa frase me pareceu muito engraçada. Primeiro me pareceu engraçada pela minha própria ignorância, porque me pareceu a inversão de alguma ordem natural. Na verdade, essa frase, como vocês sabem, como eu acredito que muitos de vocês foram estudantes de psicologia, é a banalidade mesma do melhor marketing, ou seja, o marketing motivacional americano é efetivamente assim. Se produz demanda com a oferta. Se pensa um pouquinho qual é a oferta, mas é só um marketing profundamente bobo e quantitativo que interroga a demanda para saber da oferta. O marketing bem-feito produz demanda a partir da oferta. Então, não tinha nenhuma inversão da ordem natural das coisas nessa frase, mas isso é ignorância minha.

Hoje, tenho algo a mais para dizer sobre essa frase. Num primeiro momento poderia dizer: Tudo bem, mas que tipo de oferta? Oferta do quê? Oferta de uma verdade intrínseca sobre o sujeito que, portanto, produz um tipo de efeito transferencial que contradiz o nosso ambiente cultural e, portanto, produz sintomas sociais espantosos, como aquele que eu descrevi, descrevi pelo menos um nas sociedades analíticas antes. Ou oferta de algo diferente, ou seja, oferta efetivamente de descrições novas da vida e do mundo.

Agora, eu acho que, na verdade, não se trata de fazer essa diferença, trata-se de pensar que a palavra oferta é malvinda. Que é piada de Lacan, que essa frase não é certa. Que o problema da psicanálise não é de criar demanda com a oferta. Que ainda por cima é uma frase extremamente desrespeitosa com as modalidades específicas da demanda que já existem. Essa frase lança o psicanalista que verdadeiramente acreditasse nela na idéia de que seja qual for a demanda do paciente (ou seja, a queixa eventualmente sobre o fato que não consegue obter emprego) a demanda que tem que ser produzida é uma demanda de análise. Por isso, a única coisa que produz a demanda de análise é a oferta de análise. Mas isso, nessa altura, só pode ser oferta de análise como produtora de uma verdade intrínseca. Porque é uma verdade que não vai ter nada a ver com a demanda espontânea do sujeito.

Então, a crítica dessa frase, que colocarei como final, me importa, porque é uma frase na qual eu pensei recentemente, e eu tinha tendência a considerar como uma frase engraçada, e que hoje me parece uma frase de uma certa forma triste pelas consequências que teve na evolução da história da psicanálise nos últimos 15, 20 anos.

A crítica dessa frase é que ela subtrai a psicanálise, atribuindo-lhe uma pretensão que não tem razão de ser na nossa cultura, essa cultura que ela contribuiu largamente em fazer existir, ou seja, a pretensão de carregar uma verdade intrínseca sobre o sujeito. Atribuindo-lhe essa pretensão, subtrai a psicanálise ao que me parece ser o essencial da sua tarefa, ou seja, uma prática de auxílio na reinvenção quotidiana que evidentemente é extremamente difícil para os indivíduos principiantes, para a contemporaneidade jovem que nós somos, todos. É isso.

Pergunta: Como você entende o fim da análise?

Calligaris: Eu penso o fim da análise com Freud, quando o paciente-analista não se encontra mais, é a definição de Freud. Eu acho ela excelente. Acho que, de certa forma, me interessa relativamente pouco dar uma definição intrínseca do fim. Pouco me interessa pela seguinte razão: o exercício descritivo do fim da análise inevitavelmente acarreta a constituição de uma descrição da experiência de uma verdade última. Isso acho muito ameaçador para a prática. Porque a consequência mais evidente para a qual isso leva, e levou, é simplesmente que o sujeito que quer acabar a sua análise de vez, ele só tem uma escolha, que é abdicar das suas possibilidades de reinvenção e decidir pela exacerbação narcísica, que é a identificação, a idéia que seu analista tem do fim da análise. É chato, mas é um pouco o que eu penso.

Acabei aceitando ver alguns pacientes em Nova York, em circunstâncias muito particulares, até porque eu sei que terei que passar o semestre que vem na Califórnia, então todo mundo estava sabendo que se tratava de exercícios breves, extremamente limitados e circunscritos aos problemas que essas pessoas traziam. E achei muito interessante, porque, por um lado, eu venho pensando, e por outro lado também as contingências dessa minha situação concreta me permitiram verdadeiramente atuar, sem ter nenhuma preocupação de saber se a minha atuação psicoterapêutica era uma psicanálise. O que, aliás, nenhum desses pacientes pedia. Porque o que tem de interessante no paciente americano é que ele vem com uma demanda muito específica: ele quer saber quanto vai custar, se vai funcionar e quanto tempo vai durar.

Pergunta: Qual a concepção de cura?

Calligaris: Ele tem fobia de espaços abertos, e isso é chato para caramba; então, ele não quer mais isso. Você leva quantas sessões? Quanto é que custa? Os behavioristas levam tantas sessões e custa tanto. Será que funciona? Eu geralmente sou muito honesto, digo: Olha, acontece que eu não sei se vai funcionar, mas a gente pode trabalhar, por exemplo, um tempo limitado para que você não se engaje, pode trabalhar 5 sessões e aí você decide se quer continuar ou não. Funciona dessa maneira. Mas não acredito de jeito nenhum que isso faça parte dos meus deveres, engajá-los num processo psicanalítico. Acho muito legítimo querer perder um sintoma.

Pergunta: (inaudível)

Calligaris: É perfeitamente compatível com o ensino de Lacan, com algumas exceções notáveis que concernem a uma série de pontos bem críticos. Primeiro, as especulações epistemológicas dos últimos 15 anos.

Mas deixando isso de lado, o que não significa deixar a topologia como eventual tipo de redescritção de lado. A topologia pode ser um tipo de redescritção. Estou falando das especulações que não são nem especulações, são frases de Lacan no Seminário, que deram lugar a especulações epistemológicas, e isso francamente não. E sem dúvida também, considerando que Lacan se servia de um modelo lingüístico, que é o modelo saussuriano, que francamente está fora, eu diria, das linguagens pelas quais a gente descreve a nossa relação com a linguagem hoje. Então, aí tem um trabalho necessário de reformulação. Não acredito que a gente possa hoje seriamente falar de linguagem em termos de língua e palavra, significante e significado, não acredito. Acredito que as coisas mudaram e Lacan, quando tomou esse modelo, efetivamente era um modelo disponível. Na época não tinha conhecimento de uma série de outras coisas, não tinha conhecimento de Wittgenstein, ou pelo menos não tinha um conhecimento sério. Não conhecia a filosofia lingüística, mal conhecia o positivismo lógico. Acabou conhecendo um pouquinho, graças a Ducrot, o que era uma lingüística da enunciação, mas também não conhecia.

Pergunta: (inaudível)

Calligaris: Eu acho que uso ela livremente, como aliás os pragmatistas, não Davidson, mas certamente Rorty usa-a muito livremente. Escolhi a referência neopragmática porque me interessava muito mais do que insistir sobre as formas das redescrições ou das descrições que nós somos, das nossas vidas. Me importava sobretudo insistir sobre o pressuposto epistemológico disso. Isso me parece que é verdadeiramente o estado de espírito neopragmático, ou seja, a idéia de que verdadeiramente para falar não é preciso acreditar numa forma qualquer intrínseca da verdade.

O que chamei de redescrição de si, para mim significa verdadeiramente narrativa de si mesmo, mas isso acredito que não incomodaria muitos neopragmáticos, de jeito nenhum. Nenhum deles.

Pergunta: Eu me pergunto um pouco se isto que dizem de você, que você já deixou a psicanálise, não tem a ver com algo que forma parte da psicanálise, e é que ela se maneja de alguma forma, com uma certa ficção de verdade. Eu não saberia como transmiti-la nem como fazer teoria da prática psicanalítica, sem uma certa ficção de verdade. Depois poderia ser questionada, mas não posso pensar que o que eu posso pensar tanto faz.

Calligaris: Mas não é tanto faz o que eu estou dizendo. Não é tanto faz porque a descrição, a narrativa, que você escolhe para a sua vida, é sua vida. Então, não é tanto faz. O destino que você escolhe para si mesmo tem um peso existencial muito grande.

Agora, eu acho que esse boato – você abandonou a psicanálise – não tem muito a ver com isso. Acho que tem a ver com a idéia de que eu teria abandonado a psicanálise como partido político. Acho que a psicanálise não é um partido político, por isso, nesse sentido, acho que não abandonei nada. Acho que a psicanálise abandonou os que fizeram da psicanálise um partido político, é uma coisa um pouco diferente.

Mas deixando aberta a questão que você colocou, eu te diria o seguinte: estou bem consciente do que você está dizendo, ou seja, em alguma medida, uma certa ficção de verdade é sempre presente de verdade intrínseca. A idéia que exista uma verdade intrínseca, parece ser presente, senão sempre presente na transferência e

mesmo no que, de certa forma, motiva qualquer um de nós num processo analítico a continuar falando. Uma coisa que seja da ordem de uma busca.

Eu hoje não estou certo de que seja necessário manejar, não só a transferência, mas eu diria até o 'setting' psicanalítico, de tal forma que essa ficção seja mantida para que um trabalho psicanalítico seja possível. Ao contrário, eu diria que, de certa forma, a experiência me mostra que sem necessariamente o recurso dessa ficção, um trabalho psicanalítico, apesar de tudo, possa existir. Quer dizer o quê? Quer dizer um diálogo que permite alguém mudar. Não só que me parece que ele se torna possível, mas sobretudo me parece evitar algo que durante muitos anos me pesou, que é o efeito inverso, que me parece muito mais perigoso. Ou seja, das transformações de curas e curas em efeitos de adequação a essa verdade.

Pergunta: (inaudível)

Calligaris: A minha tendência, se a pergunta é sobre o eixo, essa tendência talvez seja relativa a duas contingências. A primeira, estou pensando especificamente nos pacientes que estou começando a ver em Nova York, o trabalho que estou começando a montar em Berkeley, porque meu seminário para os estudantes de doutorado vai ser sobre os efeitos psíquicos das migrações. Tratando-se de um seminário de antropologia médica, comporta uma série de exercícios de campo, que provavelmente vai ser com as comunidades mais importantes de São Francisco, embora eu esteja tentando organizar com o cônsul brasileiro em São Francisco, que é João Almino, um intelectual bem conhecido e pessoa de grande valor, fazer com que uma parte desse trabalho seja com a comunidade brasileira e não como em São Francisco seria normal, de certa forma, com as comunidades orientais, que são a massa maior de imigração do lado do Pacífico.

Mas por essas duas contingências – tanto o caráter específico dessa de Nova York, quanto o caráter desse seminário que estou organizando em Berkeley (porque nas universidades americanas você começa a preparar seminários meses antes, mandando descrições, requisitos, então se trabalha muito antes de começar o seminário) – a ficção com a qual eu trabalho de maneira específica e circunscrita é a seguinte: a idéia de que, para esses sujeitos, o eixo é globalmente a

conciliação impossível entre um eixo autonomista, individualista americano e a necessidade de renunciar, que é praticamente inevitável no caminho da integração, de renunciar a uma série de narrativas épicas, que ainda por cima carregam propriamente reguladores simbólicos de suas vidas.

Essas narrativas épicas são aquelas que geralmente produzem, mantêm e contêm os elementos que normalmente nós chamados edípicos, projetados em diferentes gerações.

A outra narrativa, a narrativa americana, é uma narrativa na qual, por exemplo, o eixo edípico, do meu ponto de vista, é puramente imaginário. Não acredito realmente que o Édipo seja um regulador simbólico numa sociedade individualista avançada. Porque não acredito, pelo menos idealmente, que a filiação seja uma questão fundamental, numa sociedade individualista avançada.

Pergunta: (inaudível)

Calligaris: Sim, conheço bem o que ele escreve ... É um pouco complicado, porque o que ele faz é muito interessante, mas ele trabalha sobre patologias. Ele é uma pessoa extremamente culta, o grupo é um grupo multidisciplinar, no qual praticamente circulam 40, 50 línguas e dialetos e culturas diferentes africanas e norte-africanas, antropólogos, psicólogos, um pouco de tudo. A idéia dele é propor para uma série de sintomas que se manifestam, não só em quadros de imigração recente, mas até de imigração de dezenas de anos, propor uma estranha atuação de curas tradicionais relativas às culturas de origem. Então, ele é perfeitamente capaz de endereçar, referir um paciente norte-africano a um "xamã" da sua cidade de origem ou descrever o que lhe está acontecendo, nos termos da sua cultura de origem. Ele entende que isso, numa série de situações, produz efeitos espetaculares. Muito freqüentemente efeitos até sobre as crianças, quando são as crianças que são os sintomas desse tipo de dificuldade. Ele se situa mesmo do lado de uma verdade intrínseca, por uma razão simples, ele reivindica a eficácia de uma intervenção terapêutica que se autoriza da sociedade tradicional da qual o sujeito está dentro, onde verdadeiramente se trata de verdade intrínseca. O "xamã" não está aí para fazer redescições. Ao contrário, ele tem que reivindicar nesse tipo de intervenção uma posição sacralizada de alguma forma.

Quando a minha verdadeira questão é que tipo de trabalho terapêutico é possível com um sujeito que seja idealmente um indivíduo, ou seja, um sujeito realizado na sociedade individualista avançada, um sujeito que seja verdadeiramente organizado só por reguladores imaginários e cuja patologia – com patologia quero dizer o sofrimento – seja um sofrimento narcísico.

As discussões que surgem aí, inclusive com colegas norte-americanos, são interessantes porque as idéias de “setting” terapêutico diferente são interessantes. Por exemplo, uma coisa que é praticada por colegas norte-americanos de formação parecida com a nossa, e que pareceria completamente estranha a um europeu e mesmo a um sul-americano, é a organização de grupos terapêuticos temáticos. Não só de grupos, que já parece meio estranho, mas temáticos. Por exemplo, fantasia de relações sexuais inter-raciais. Grupo aberto, aceita 14 inscrições, número de sessões limitadas a 5 ou 7 sessões, depois o grupo rediscute se quer refazer o contrato. Agora, tudo isso não é empírico, é geralmente bem-pensado. Primeiro porque, sem entrar em muitos detalhes, você entende que se a patologia é narcísica e num universo onde os reguladores sociais são imaginários, é sensível que um quadro de grupo pode ser terapeuticamente mais eficiente do que uma relação “one and one”, como dizem os americanos. A escolha de um tema de um grupo não aberto, no sentido – venha quem quiser falar dos seus problemas –, mas a escolha de um tema também corresponde ao quê? Corresponde ao fato seguinte: que existe, e isso é um fato cultural, existe no paciente “americano”, se uma tal coisa existe, uma irrenunciabilidade da especificidade da sua demanda.

Pergunta: (inaudível)

Calligaris: A passagem é relativamente simples, porque o narcisismo é um capítulo vasto. Estou falando do narcisismo que importa: nos termos de Freud, reconhecidamente o narcisismo primário. Estou falando da função organizadora da personalidade, que é a função da imagem projetada, pelo desejo especificamente materno, pelo desejo parental, pelo desejo do outro, como sendo a imagem daquela coisa que poderia fazer a satisfação dos pais. Esse componente de identificação narcísica que é o que eu chamo narcisismo primário, evidentemente não é primário, já é secundário,

como Lacan notou muito bem, mas se convém chamá-lo de narcisismo primário. Este componente é organizador da personalidade, de certa forma, sempre. Porque sem esse componente nem existiria o domínio do corpo próprio, para utilizar essa expressão de Lacan; não haveria o que Lacan descreve como sendo o estádio do espelho.

Mas, o que me importa é que na descrição freudiana da organização da subjetividade, ela, de certa forma, é toda contida no texto sobre narcisismo de 1914. Evidente que essa primeira função organizadora da personalidade, que é a imagem do eu ideal, é imediatamente corrigida, contrabalançada pelo ideal do eu. Aliás, no mesmo parágrafo de Freud, essa coisa é muito bem-exposta.

Lacan aproveita essa leitura de Freud muito bem, porque o que ele mostra não é nada mais do que a explicação desse parágrafo da Introdução ao Narcisismo, de Freud. Trata-se do fato de que, lá onde o sujeito é constituído e organizado, graças à sua identificação, à sua tentativa de identificação com essa imagem projetada pelo desejo dos outros, enfim e nesse lugar, evidentemente, há algo de uma ordem diferente que, para Lacan, vai ser simbólica, da ordem do ideal do eu, vai vir, de certa forma, a constituí-lo definitivamente como um sujeito, regulado simbolicamente muito mais do que imaginariamente. O problema é que numa cultura individualista avançada, que inegavelmente é a nossa, eu não estou nada certo de que as coisas aconteçam desse jeito. Eu acredito que o modelo narcísico, que consiste em organizar a sua personalidade na tentativa de identificação com a imagem proposta pelo desejo dos outros, que isso seja diretamente constitutivo dos reguladores sociais, sem passar por uma intervenção simbólica. Acredito, aliás, que a nossa sociedade já funcione assim. E acredito que isso é a melhor descrição psicanalítica do que globalmente se chama pós-modernidade. Então, a passagem da clínica para o uso da palavra narcísica é muito específico. Eu não podia no quadro desse texto entrar nos detalhes, é muito específica e muito apoiada também. A expressão de cultura do narcisismo é uma expressão antiga, foi usada por Christopher Lasch muito tempo atrás, e de uma maneira bastante psicológica, sem entrar nos detalhes do que é propriamente o narcisismo freudiano. Se você pegar as descrições mais clássicas e mais convincentes do que é uma cultura individualista, a cultura ocidental como cultura individualista, e a partir disso questionar sobre quais são as conseqüências psicológicas desse tipo de cultura, bem rapidamente você chegará à conclusão de que nesse tipo de cultura o

que parece necessariamente acabar sendo prioritário na organização da personalidade, numa descrição analítica, é o narcisismo. Ou seja, organizar a sua personalidade através da tentativa de identificação com uma imagem projetada pelo desejo dos outros. O que, do ponto de vista social, acho que é bastante expressivo para todo mundo: saber que as nossas escolhas sociais sejam reguladas pela tentativa de identificações, de imagens que o desejo dos outros projeta para nós. Acho que cada um que vive numa sociedade capitalista avançada sabe o que isso significa. Cada vez que escolhe um par de sapatos ou um candidato político, provavelmente também quando faz uma escolha moral.

Pergunta: (inaudível)

Calligaris: Um regulador social simbólico é um regulador que deriva sua autoridade e a sua legitimidade de um terceiro agente. Então, um regulador social que seja, por exemplo, contratual ou convencional, ele não é simbólico. Então, há sociedades em que os reguladores sociais, por exemplo, derivam de uma tradição mítica, de uma palavra revelada. Essas sociedades têm um regulador social simbólico. E há sociedades em que a fonte de autoridade não é essa. Parece que a sociedade moderna é uma sociedade que foi descrita por ela mesma como uma sociedade fundada em um contrato social, pelo menos a partir do século XVII foi descrita como tal. E nessa medida mesmo, ela foi se subtraindo à referência a uma terceira autoridade. Então, nesses casos, acho que é uma questão de descrição.

Oscar Miguelez: A impressão que dá é que toda a fundamentação neopragmática fica como vazia e que, justamente, precisa das descrições que a psicanálise tem trazido, todas, e não só a lacaniana, e que sem elas é como se não dissessem na verdade nada que tivesse efeito verdadeiramente pragmático. Eles trazem para a psicanálise um relativismo que me parece salutar, em função de que a psicanálise tem se desenvolvido muito nas “igrejas” kleinianas, freudianas, lacanianas, winnicottiana, como valores de verdade absoluta.

Eu quero agradecer a Calligaris e a todos, por estarem aqui nos acompanhando esta noite.

LA CONSTRUCCIÓN DE LA TEORIA Y LA CLÍNICA*

Silvia Bleichmar**

* Palestra
proferida no
Instituto Sedes
Sapientiae.

** Psicanalista
argentina,
doutora em
Psicanálise pela
Universidade de
Paris VII ,
membro do
Colégio de
Estudos
Avançados em
Psicanálise de
Buenos Aires.

Es un gusto volver a estar acá. Ya hemos recorrido camino com muchos de Uds., y el título de la palestra de hoy, en realidad, es un mal entendido. Yo no creo que sea posible construir teoría desde la clínica. De todos modos, es un título provocativo, y me parece que es interesante plantearse de que manera la clínica plantea problemas a la teoría, que la teoría debe resolver. Vale decir, qué niveles de complejidad se plantean entre la teoría y la clínica y a partir de qué uno podría pensar que la teoría y la clínica tienen algún tipo de imbricación, que permite que la teoría se vaya modificando, sin que necesariamente sea la clínica la que la modifica.

Si hay algo que demuestra la historia humana es que lo vivido en sí mismo no genera ni ideas ni experiencia. Yo vengo de um país que acaba de tener uma elección en la cual fue reelegido por amplio margen un presidente que demuestra que lo que se vive no significa que se aprenda.

Y ésto es así tanto en la política como en el sujeto psíquico. Sabemos que la vida en sí misma acumula experiencias sin que eso implique que pueda transformar ideas.

Y con la teoría y la clínica pasa algo por el estilo. En primer lugar hay que plantearse que el nivel de teorización implica un cierto nivel

de organización. Es decir, la teoría es siempre un organizador. Implica un recorte de un universo de objetos sobre los cuales suponemos que vamos a trabajar.

De qué manera, entonces, uno recorta ese universo de objetos y de qué manera la clínica va planteando los problemas que obligan a transformar las respuestas que la teoría debe ofrecer.

Yo quiero decir, de entrada, que un cambio teórico no se produce porque haya un cambio de respuestas, se produce porque hay una variación de la pregunta. Las revoluciones científicas son el efecto de grandes mutaciones a nivel de las preguntas y no a nivel de las respuestas. Uno puede seguir buscando respuestas a preguntas mal realizadas. Y entonces no se produce ningún tipo de transformación.

En ese sentido, si uno tuviese que definir niveles de teorización, sabemos que en psicoanálisis tenemos por un lado la teoría más general, vale decir, lo que llamamos metapsicología, sobre lo cual, yo insisto, no hay que concebir solamente los modelos freudianos que aparecen sobre ese rubro en las Obras Completas. La metapsicología se extiende a lo largo de toda la obra en distintos modelos. Nos enseñaron en una época a diferenciar 1° y 2° tópica. Sabemos que en Freud hay varias tópicas. Y aún en la 1° tópica hay más que una tópica. Por ejemplo, tendemos a colocar conjuntamente la tópica que aparece en "La Interpretación de los Sueños" y la tópica que aparece en la "Metapsicología", pensando que la mutación se produce a partir de 1923 con "El yo y el ello". Pero sabemos que esto es falso. Que la tópica de "La Interpretación de los Sueños", como modelo metapsicológico tiene diferencias fenomenales con aquella que aparece en la "Metapsicología".

Ejemplo, la tópica de 1900, la del modelo de los peñecitos, tiene dos características: por un lado, es una tópica donde las huellas mnémicas ocupan un lugar central. Vale decir, lo experiencial, lo acontencial, lo vivido, se inscribe como algo que tiene que encontrar un estatuto en el modelo que Freud ofrece.

Pero al mismo tiempo, es la tópica de un aparato ya constituido. Freud no se pregunta, en 1900, como se engendró ese aparato que describe bajo el modelo de "la cubetita de los peines". En 1914/15 nosotros encontramos en la Metapsicología, por un lado, un modelo de engendramiento del aparato. Vale decir, un modelo en el cual él intenta describir de qué forma explicar, de qué forma se va a ir constituyendo el psiquismo desde los primeros tiempos de la vida.

“Pulsiones y Destinos de Pulsión”, “Lo Inconsciente”, “Introducción del Narcisismo”, son modelos que intentan dar cuenta, no sólo del funcionamiento psíquico, sino de la forma en que se ha llegado a un tipo de funcionamiento psíquico. Y aún, dentro de la 2ª tópica, nosotros podríamos armar dos modelos diferentes. Un modelo que está generado por “Pulsiones y Destinos de Pulsión”, donde todo parecería ir de lo somático a lo psíquico, y un modelo que aparece en “Introducción del Narcisismo”, donde todo va del otro al bebé en constitución. La idea es “His majesty the baby”.

De manera que cuando decimos metapsicología estamos hablando de múltiples modelos. Qué caracteriza estos modelos? Y qué conservan en común y qué conservan de diferencial? Porque ustedes saben que ya que vamos a hablar de construcción de la teoría y la clínica, una de las acusaciones más serias que hizo el positivismo al psicoanálisis es que el psicoanálisis no es una ciencia porque no puede ser falsado. Me detengo un momento en ésto. No existe un sinónimo de falsado, porque es un concepto de Popper que no sé si tiene otra traducción en portugués, pero no es lo mismo que falsear. Es un concepto, es como falsear, pero es un concepto que quiere decir lo siguiente: hasta el momento en que Popper aparece, la idea es centralmente en ese momento en ciencia, la idea del “induccionismo”, vale decir, a partir de múltiples particulares hechos en ciencia, se busca la construcción de leyes generales. En la medida en que es imposible juntar todos los fenómenos para sacar una ley general, el induccionismo siempre tiene un problema, que es indemostrable el carácter de generalidad de la ley. Con lo cual, lo que va a plantear Popper es al revés, va a plantear que lo que demuestra que algo es científico o no es científico es su capacidad de ser falsado. Vale decir, la posibilidad de que algo que se ha producido como conocimiento científico, no pueda no sólo ser corroborado, sino que encuentre algo que lo demuela. Ésto no quiere decir que el “falsacionismo popperiano” diga si algo es verdadero o falso. Lo que permite es saber si algo es científico o no científico.

En ese sentido, entonces, la discusión que le plantea Popper al psicoanálisis es que el psicoanálisis no es una ciencia porque no es falsable. Qué quiere decir que no es falsable? Que ningún psicoanalista está dispuesto a reconocer que la hipótesis del inconsciente es falsa. La confusión se plantea ahí entre teoría por un lado, y región o continente científico por otro. El psicoanálisis

inaugura un nuevo orden de fenómenos. Hubo múltiples revoluciones internas y múltiples falsaciones. Por ejemplo, cuando Freud abandona la teoría de la seducción, en 1897, porque estadísticamente es imposible que haya más padres perversos que histéricas, (recordarán la carta del 21 de septiembre de 1897 cuando él abandona la teoría de la seducción), en realidad está planteando una hipótesis de falsación. Dice que esta teoría no es posible porque algo en ella demuestra que es insostenible, y tiene que ser relevada por la teoría del inconsciente. Cuando en 1900 determina el modelo de la "Interpretación de los Sueños", ha resuelto un modelo diferente

Pero la característica que tiene esta falsación, la diferencia del modo como se establece en el positivismo, es que el circuito varía. No es que yo hago un experimento, ese experimento que demuestra que algo es falso, entonces tengo que hacer otro experimento para mostrar que algo es verdadero. Es así: yo hago un experimento, el experimento me demuestra que es falso, y tengo que rehacer el entretramado teórico para que de eso surja otra experiencia.

Uno tiene un experimento, ese experimento fracasa. Entonces, uno arma otro experimento y así se construye conocimiento científico.

El modo en que se trabaja en ciencias categoriales como las nuestras es: algo falla a nivel de la experiencia y este fallar a nivel de la experiencia da cuenta de que la teoría tiene un punto insostenible. Con lo cual, uno no pasa de un experimento al otro. Uno revisa la red categorial para poder luego abrir un nuevo campo de fenómenos clínicos. Si ustedes llaman experiencia a la clínica.

Ejemplo: si las histéricas no fueron realmente seducidas por el padre, y la teoría catártica tiene que ser reemplazada, entonces no es que yo ahora instrumento una técnica distinta para tratar lo mismo de antes. Sino que yo rearticulo de un modo diferente y digo: la causa no está en algo que hay que abreaccionar, sino en algo que está constituido por modos de defensa diferentes. Con lo cual, no es que la técnica modifica la técnica, sino que la teoría tiene que ser modificada en el momento que la falla se produce a nivel clínico. No sé si es claro esto. Esto es fundamental, porque esto va a plantear el problema de la construcción de conocimientos en psicoanálisis. Vale decir, tomo un ejemplo al azar: hoy en la supervisión aparecía la idea de hora de juego. Ustedes saben que el concepto de hora de juego no es de Melanie Klein, por supuesto. Melanie Klein hacía horas de análisis y no horas de juego. La hora de juego sería algo así como si uno dijera al análisis de adultos, en el diagnóstico, esta es hora de "hablado". El objetivo

de esa hora de juego es lograr una hora analítica. Entonces no es una hora de juego, es una hora de análisis. Puede jugarse, puede hablarse y la razón por la que se juega es precisamente porque se constituye un equivalente entre el jugar y el soñar como formación del inconsciente. Y se considera al juego como un equivalente de la libre asociación. Esto mediante un forzamiento fenomenal. Por qué digo un forzamiento fenomenal? Porque cuando nosotros tenemos dos interlocutores hablando, supongamos dos "alocutarios", hay un código explícito y verbal donde más allá de la vacilación del significante, como diría Lacan, las palabras remiten a códigos compartidos. Pero todo lo que implica acción deja un blanco en el medio, entre los dos personajes que intercambian hay nuevamente una caja negra. Con lo cual se incrementa la atribución del sentido de aquél que recibe el acto. Por eso, en el cine mudo tenían que agregarle cartelitos, porque la imagen sola no alcanzaba para producir significación.

Es necesario armar toda una constelación semántica para que aparezca el sentido. Esto es lo que llevó a dos problemas en el psicoanálisis. Por un lado a tener que rediscutir la equivalencia entre juego y lenguaje. Y por otra parte, a replantearse la función del acto en el interior del entramado de la sesión analítica. Cuántos mensajes se pueden pasar bajo la forma de actos. Y qué caracter tienen esos mensajes que se pasan bajo formas de actos. Por ejemplo: aumentarle los honorarios a un paciente para que se dé cuenta de la realidad. Entre el acto de aumentarle y la pretensión, hay un vacío. Son formas de manipulación del encuadre al servicio del pasado de mensajes. Pero esto implicaría entonces reducir la diferencia entre juego y lenguaje, y hacer una rediscusión respecto de qué es el lenguaje en el psicoanálisis. Con lo cual, cuando nosotros producimos una modificación técnica, del orden que fuera, en realidad estamos haciendo entrar una teoría distinta. Yo no sé si acá ha llegado la gran psicoanalista que inauguró el psicoanálisis de niños en la Argentina que fue Arminda Aberastury. Arminda Aberastury preguntaba cosas que hoy son esotéricas. Por ejemplo, le preguntaba a la madre de un niño, como festejan los cumpleaños, como pasa un día de vida, cuanto tiempo lo amamantó de un pecho y cuanto tiempo lo amamantó de otro. Una serie de preguntas muy exhaustivas. Yo me reía pensando en Melanie Klein preguntándole esas cosas a la mamá de Richard, en medio de la guerra, por ejemplo: "Y como festeja los cumpleaños de Richard?" Pero no es sólo un problema ideológico, ahí hay otra teoría. A Melanie Klein,

el tema de la historia y el tema de la cotidianidad no le interesa, porque le interesan los modos de despliegue y ejercicio de la pulsión en las constelaciones fantasmáticas que se desplegarán en la transferencia. Con lo cual, las banalidades cotidianas, para ella, eran formas de realización de los fantasmas. Digamos, el mundo era un lugar de proyección y ejercicio de la libido, no era lo que la plasmaba y la constituía. Por eso en sus historiales hay casi falta de historia de los niños. Y no es porque la pobre era deficiente y ahora le tenemos que agregar historia a la técnica kleiniana. Porque cuando le agregamos la anamnesis a la técnica kleiniana, ya estamos en otra técnica que implica dar cuenta de otra teoría.

Esto para plantear lo siguiente: no se puede pensar que Winnicott es la "reverie" de Bion más el "holding", yo lo hago gracioso, lo hago burdo, pero esto existe.

Entonces, la idea es que diferencia habría entre "holding" y "reverie". En primer lugar, ustedes saben que la idea de Winnicott es la idea de un sujeto que se constituye por relación a otro, supongamos, hijo-madre, entre los cuales es necesario que se constituya una intermediación que permita el pasaje del principio del placer al principio de realidad. Esto se establece mediante modos de crianza, y hay que tener en cuenta que Winnicott es un hombre que proviene de la pediatría. Ésto es muy importante, su proveniencia original, mediante modos de intercambio que van generando, justamente, dos espacios diferenciales. Pero Winnicott, en ningún momento se va a plantear si el principio del placer se constituye o no se constituye. Porque para él, viene desde el comienzo de la vida. Hasta Lacan nadie se plantea si el inconsciente proviene de afuera. El inconsciente está ahí desde siempre, y la pulsión estuvo siempre. Pero de todos modos, la idea del holding es precisamente la capacidad de permitir la creación de un objeto en presencia de un sujeto.

El concepto de "reverie" de Bion es absolutamente de otro orden. Vale decir, es un concepto que hace a los modos de los intercambios. Es decir, en los comienzos de la vida el hijo proyecta la angustia, la madre la metaboliza y esta metabolización posibilita la construcción de las funciones simbólicas. Con lo cual, el concepto de reverie es un concepto que está destinado a mostrar los modelos de circulación fundamentalmente a través de las ligaciones que las palabras pueden producir de la angustia. Mientras que el modelo winnicottiano es un modelo tendiente a marcar las formas de las relaciones intermediadas

entre el sujeto y el objeto, vale decir, del lado fundamentalmente de las constelaciones yoicas. O del sí mismo, o del self. O de esa tópica tan particular que se constituye, donde parecería que el problema central del clivaje, en términos de Freud ha desaparecido, por eso Winnicott dice con total desparpajo: hablamos mucho de lo que le debemos al inconsciente y a Freud, pero poco de lo que le debemos al juego. Porque en realidad lo que le interesa es la construcción de las funciones simbólicas en el interior de los procesos de cultura y no en el interior de los procesos básicos de intercambios libidinales en términos de Bion. Quiero decir que es muy importante tener en cuenta que cada concepto se estructura en el interior de una organización holística. Es decir, el “estadio del espejo” de Lacan, plantea de un modo privilegiado, algo que es el pasaje de la insuficiencia a la anticipación, como dice él, en los términos que permiten concebir posteriormente los movimientos deseantes como efecto del desgajamiento del sujeto de la relación al otro. Vale decir, no hay sujeto de entrada en Lacan, eso ustedes lo saben. Equivalencia del estadio del espejo, con los movimientos especulares planteados por Winnicott en los procesos de ilusión, desilusiones, es no tener en cuenta que estamos hablando de inconscientes distintos. Son estructuras distintas y modos de pensamiento distintos.

Ahora, qué relación tiene esto con la clínica? Se puede usar uno o otro autor? Qué valor tiene el dogmatismo y qué valor tiene el eclecticismo?

Si hay algo que caracteriza el psicoanálisis ha sido la oscilación permanente entre el dogmatismo y el eclecticismo. Cada vez que triunfa una escuela se hace dogmática, cada vez que pierde se hace ecléctico todo el mundo. En realidad la democracia es impensable en psicoanálisis, somos democratistas ... cada uno piensa lo que quiere, armónicamente sin tocarse con el otro. Como no tenemos que construir juntos un cohete al espacio, sino que cada uno solito atiende su paciente, no tenemos la obligación de limar nuestras discusiones hasta las últimas consecuencias.

Los conceptos freudianos que parecerían irrenunciables marcan, en mi opinión, los ejes alrededor de los cuales ordenar la historia del psicoanálisis de este siglo.

Si tomamos un poco de pasada estos autores que mencioné, tenemos por un lado el concepto de inconsciente, Freud nos dio éstos, el concepto de represión, el concepto de defensa o de represión,

son posibles cualquiera de los dos, el concepto de transferencia y el concepto de sexualidad infantil. Son los cuatro irrenunciables, digamos.

Sexualidad infantil, en este sentido claramente vinculada a la cuestión pulsional. El concepto de sexualidad ampliado, no lo genital. No reductible al Edipo, por otra parte. Tiene que ver también con lo pulsional, fundamentalmente la sexualidad infantil. El Edipo es una de las vicisitudes de la sexualidad infantil, no es la única.

Yo me preguntaba, cuando preparaba las ideas para pensar con ustedes, qué es lo que sigue siendo profundamente revulsivo y que no en toda esta historia del psicoanálisis. Castoriadis por ejemplo, dice, en el librito "El Inconsciente y la Ciencia", que la peste psicoanalítica es el cuestionamiento de todas las representaciones instituidas con respecto a la maravillosa inocencia del niño, la vida sexual del hombre, su altruismo y su bondad, su pertenencia bien definida y pura a uno o otro sexo, etc -. Yo tengo la impresión de que nosotros en este momento como analistas estamos a la derecha de lo que pasó en el mundo. Es decir, el mundo ha arrasado con una serie de conceptos y entonces nosotros nos pusimos moralistas. La metáfora paterna, la ley del padre, la pauta, los límites, la organización, la familia - ahora todo un sector de los psicoanalistas se ha vuelto "pro familia". El deseo entonces desaparece y lo que importa es la pareja estable, la familia armónica, la posibilidad de los intercambios. Es interesante esto. Porque la pregunta sería: tiende el psicoanálisis a convertirse en un nuevo modo de normativización social? Y no estoy hablando del psicoanálisis como en una época discutimos en sus instituciones. Estoy hablando de su teoría. Cuánto tiene hoy para ofrecer a la humanidad el psicoanálisis?

Pero además, uno podría decir que esto que Castoriadis plantea está relativamente aceptado y creo que no es cierto.

El concepto de sexualidad infantil: ustedes saben que constantemente en los análisis de niños se plantea el problema de si se puede hablar con los niños de la sexualidad. A mí me sorprende como la gente me pregunta cuando yo le digo algo que le pasa a un niño y me dice "y como se lo dirías?" -. Es algo así como: "te atreves a decir esas cosas?" - Por qué es tan difícil el intercambio sobre la sexualidad con el niño? Porque el intercambio sobre la sexualidad con el niño reproduce, en el interior de la sesión analítica, los modos asimétricos de la seducción infantil en la vida. Con lo cual, cuando el analista le habla a niño de sexualidad, se siente colocado en el lugar

del adulto seductor. Y se identifica con el niño desde una posición de seducido. Y entonces termina realmente seduciéndolo. Porque en lugar de decirle - "lo que vos sentís es que te gustaría acercarte a mi cuerpo" -, le dice - "es que lo que a vos te gustaría es ... bueno...". Entonces, el enunciado al dejar de ser descriptivo, transmite otro mensaje, que es que en el pudor está la sexualidad del otro. El pudor da cuenta de la presencia en el analista del fantasma erógeno. Cuando el analista puede interpretar claramente, sin ruborizarse, no está su propia sexualidad implicada. Cuando el analista se ruboriza, sea con el adulto o con el niño, al hablar de estas cosas, aparece muy claramente su sexualidad implicada. Y es este mensaje sexual del analista lo que opera en forma de seducción. Con lo cual, el tema de la sexualidad infantil no está tan resuelto en nuestra cultura como parecería.

El tema de la herida narcisística, que Freud equiparó a Copérnico y a Darwin. Laplanche dice una cosa muy graciosa dice: a esta altura a nadie le para los pelos la teoría darwiniana. Y es cierto. Hoy no es ningún escándalo el darwinismo. Hoy no es ningún escándalo ser descendiente de un simio. Más todavía, no lo era ya en la época de Freud, ustedes saben que hay un texto muy simpático de Broca, que decía - prefiero ser el descendiente de un mono y no un hijo degenerado de Adán. Con lo cual, también es muy discutible el tema de la creación como humillación. Lo que sí se plantea permanentemente en psicoanálisis, como problema, es la cuestión del inconciente y su intencionalidad. Hasta dónde estamos dispuestos a reconocer que no hay intencionalidad inconsciente? Y a levantar la idea, presente en nosotros, de que hemos abandonado el sujeto de la consciencia, en una renuncia parcial, para poder tener un sujeto en el inconsciente. Y que si lo conocemos, entonces somos dueños de todos nuestros actos. Esto lo planteo desde dos ángulos. Y vuelvo al tema de la relación entre teoría y clínica.

Uno puede pensar que la identificación es algo segundo y que hay un *yo* primario que luego se identifica a algo. O a alguien. Con lo cual, va a ser un profundo trabajo analítico de desalienación para que emerja el *yo* auténtico que estaba alienado.

Uno puede pensar, por el contrario, que las identificaciones son el único entramado de base del *yo*, que antes de las identificaciones no había nada. Con lo cual, si antes de las identificaciones no había nada, el sujeto no puede ser otra cosa que un conglomerado de

identificaciones. Con lo cual la propuesta de desidentificar el sujeto es una propuesta en realidad que terminaría por desarticularlo. Por suerte los pacientes no son tontos y huyen antes que uno haga eso. Pero esto plantearía el gran problema de hasta dónde uno está dispuesto a sostener la idea de Freud de que hay que atravesar la roca viva del narcisismo. Y si es posible ese atravesamiento. Si atravesamos la roca viva, no se nos desmantela lo que queda del sujeto. Y además somos partícipes de una fantasía de un análisis que terminaría, llamémoslo arribar a la posición depresiva, ser atravesado por la castración, atravesar el fantasma, pasar por la roca viva. Se dan cuenta que nadie se salva de la fantasía de un alta y de una patente de sano? Que el gran problema es reconocer que el inconsciente no tiene otro sujeto, sino que es un conjunto de determinaciones que se rearticulan y se desarticulan permanentemente, y que esta posibilidad teórica plantea transformaciones totalmente distintas en la clínica.

Ahora, ésto siempre y cuando haya sujeto. Porque dónde está la teoría en la clínica? La teoría está de dos maneras: por un lado la teoría está en los bordes mismos. Es imposible no pensar la clínica sino desde alguna teoría. El concepto de imputación, del que yo hablo mucho, quiere decir lo siguiente: de todos los fenómenos posibles, yo elijo aquellos que tienen que ver con la competencia de mi recorte científico. Vale decir, mi objeto de trabajo no es toda la mente. Supónganse que los niños adquieran una lógica combinatoria, no es mi problema. La lógica combinatoria no es lógica del psicoanálisis. El psicoanálisis puede dar cuenta de la lógica del proceso secundario y de la lógica binaria. Más todavía, no puede dar cuenta de la lógica combinatoria porque como es parte de un sector de la humanidad, no forma parte de los universales, que tendrían que ver con el concepto de aparato.

Vuelvo sobre esto de otro lado. Existe la tendencia en la filosofía actual de hablar de condición humana en lugar de naturaleza humana. Y es válido, la condición humana es el hombre y sus circunstancias. Cuánto se sostiene, en las distintas circunstancias, de algo que sería como un núcleo irreductible de lo humano, y en que consistiría ese núcleo irreductible? Es ese núcleo irreductible el Edipo?, es ese núcleo irreductible la pulsión?, es el inconsciente? Variando las condiciones históricas, atravesando distintos períodos, qué se sostiene a lo largo de la historia humana? Ésto es fundamental para los que plantean que la pós-modernidad va acabar con el psicoanálisis. Porque piensan

que la pós-modernidad va a acabar con la subjetividad. Y yo hoy, charlando, antes de venir acá, con algunos amigos, les decía que si hubiéramos sido gente del imperio romano, nos hubiéramos vuelto locos porque el imperio romano no era menos pós-moderno que la sociedad que nos ha tocado. El imperio romano estaba caracterizado por una circulación irrefrenable de mercancías, por una liquidación de todos los valores, por la destrucción de la familia y las instituciones de base por la adopción de los niños, ustedes saben que no había vínculos sanguíneos, lo que importaba era el vínculo legal, es decir que uno podía adoptar un hijo que no era de uno, o dejar en el suelo al propio hijo para que lo mataram. Que En el imperio romano para que un niño fuera criado, el padre lo tenía que levantar del piso donde lo dejaban y si el padre no lo levantaba lo tenían que matar. Entonces, realmente, cuando nosotros decimos - esta es la peor de las épocas, yo creo que estamos exagerando porque nos tocó a nosotros. Pero la humanidad ha tenido épocas terribles, y la subjetividad ha seguido produciéndose. Entonces, dentro de esa condición humana, qué es lo que uno podría decir que tiene que ver con una cierta perennidad que ha sido llamado naturaleza humana aunque no sea del orden de lo biológico? Qué es lo que se conserva y qué es lo que no se conserva?

Se puede, inclusive, decir que podría no conservarse la diferencia de los sexos. Más todavía, con el nuevo proceso de engendramiento a través de fecundación artificial, se podría incluso no conservar los modelos clásicos del engendramiento. Pero lo que se sigue conservando es ese absurdo loco de que los seres humanos quieran un hijo del cual ocuparse. Y digo que es un absurdo loco porque no hay nada que determine que un ser humano necesite de otro para realizarse más que las representaciones amorosas que circulan, que tienen que ver con constelaciones deseantes.

Dónde está la teoría en la clínica? La teoría está, por supuesto en que uno piensa desde una teoría. Desde alguna teoría. Nadie se acerca a la clínica sin una teoría en la cabeza. Porque o se acerca con una teoría, o se acerca con sus prejuicios o se acerca con las nociones cotidianas. Entonces el paciente le habla de las cosas que le ocurren y uno le pregunta - y donde compró los zapatos? -, uno sabe que no hace eso. Uno habla de la libido, de las pulsiones, del inconsciente con el paciente, con lo cual tiene una teoría, piensa en la teoría. La teoría está ahí. Por supuesto, está ahí hasta que falla. Hasta que no

alcanza. Y ahí uno la rehace. Pero también la teoría está en las teorizaciones espontáneas que hace el paciente y que hace el analista. Y cuanto más grave es la patología, más presente está la teoría. Porque más palabras hay que prestar.

Hace un tiempo, en la Asociación Psicoanalítica Uruguaya me preguntaban cual era para mí la diferencia entre cuando trabajo con pacientes graves y cuando trabajo con pacientes no graves. Y yo les decía: con los pacientes graves hablo más pero charlo menos. Como se traduce eso? Vale decir, con un paciente neurótico uno habla menos porque él asocia, liga, teoriza sobre sí mismo. Entonces uno habla menos, pero se dá el lujo de en ciertos momentos hacer pequeños comentarios, tener pequeños intercambios, todos lo hacemos con el paciente.

Con un paciente grave, uno habla más, pero nunca se permite esos lujos. Es raro que uno se pueda permitir ese lujo. Por qué? Porque la teorización espontánea falla, con lo cual hay que ayudar permanentemente a teorizar. De manera que la teoría está en la clínica, como trasfondo metapsicológico con la concepción con la que pensamos, como modelo particular en la clínica y en su proceso. Y también bajo la forma de los imaginarios, con los cuales cada uno va articulando su propia novela familiar o psicoanalítica.

El otro aspecto que tiene que ver con los problemas de la teoría y la clínica es el problema de la relación inter-ciencia. La obra de Freud cumple 100 años, todos lo sabemos, se cumplen 100 años del "Proyecto". Es una obra de una dimensión fenomenal, pero al mismo tiempo es una obra que uno se pregunta cuántos de sus elementos han caducado a lo largo del siglo. Cuáles ya no son sostenibles, y si no son sostenibles por razones intra-teóricas o por razones inter-teóricas. Y esto es muy distinto.

Yo de ésto he hablado en otras ocasiones, por ejemplo, la teoría filogenética no se sostiene, hace años, pero ya no se sostenía en la época de Freud. Por qué Freud precisó apelar a la teoría filogenética? Para hacer entrar en el interior de la problemática de la constitución psíquica, la historia a través de la pulsión en un momento en que había abandonado toda historización del sujeto. Por eso aparece la teoría filogenética.

Pero sin embargo, hoy aparecen otros problemas en ciencias, que los psicoanalistas podemos pensar. Y que son comunes. No quiere decir importar para resolver. Y esto me parece el problema central.

De qué manera nosotros usamos los modelos de otras disciplinas para pensar problemas comunes. Yo hace un tiempo estuve

trabajando bastante con la idea de sistemas abiertos, sistemas cerrados, he hablado de ésto, la idea de si hay posibilidad de predictibilidad o no hay posibilidad de predictibilidad en el aparato psíquico. Hasta donde es posible determinar predicciones, cuando uno hace un diagnóstico por ejemplo. Hay como una oscilación en estos tiempos. Después del estructuralismo que era fuertemente determinista, ha venido toda una contra donde todo parecería estar al azar. Pero es un azar muy particular porque es un azar donde parecería que no hay ninguna legalidad posible. Todo se genera todos los días ahí, en esta propuesta sobre el azar. Por supuesto el azar no es eso. El azar es la reintroducción del acontecimiento en la constitución subjetiva, es la posibilidad de retomar la teoría del traumatismo y de la resignificación. Pero esto por un lado con respecto a la temporalidad. Pero hay otras disciplinas que se están planteando problemas y yo quería traer un autor que me importa mucho en este momento y que está traducido al portugués, que es Stephen Jay Gould que es un paleontólogo muy divertido, un bostoniano que tiene libros con nombres muy raros. En español yo sé que hay uno que llama "Dedo vendido y su vecino". Los nombres son muy raros: "El pulgar del Panda", "Brontosaurios o la nalga del ministro", "Dedos de caballo, dientes de gallina". Este es uno de los darwinianos actuales que trabaja la teoría de la evolución. Es un hombre espectacular. Y toda su preocupación es mostrar como la evolución se muestra en sus imperfecciones. El vuelo perfecto de un pájaro no muestra la evolución. La historia, la evolución se muestra en las imperfecciones. Lo perfecto no tiene historia. Por eso hace la siguiente pregunta - para qué tenían sus ridículas patitas delanteras, los tiranosaurios, si es que las tenían para algo? Son cosas que uno no se pregunta.

Él va a plantear lo siguiente: la evolución va dejando sobre sí los elementos inútiles que van quedando a partir de la adaptación. Estos elementos inútiles que quedan de la adaptación muestran las marcas de la historia. Esto no es una teoría muy distinta de la que tenía Freud a respecto de la neurosis. Lo que fue adaptativo en cierto momento deja de serlo y queda como algo que no sirve. El problema es que la adaptación del hombre es la adaptación no al medio natural sino al otro humano. Con lo cual, es una adaptación de entrada ridícula. Por ejemplo, cuánto debe comer un niño para satisfacerse biológicamente y cuánto debe comer para satisfacer a la madre? Qué

es lo que queda inscripto como neurosis? Por eso lo que se transmite es la desadaptación y no la adaptación.

Gould plantea lo siguiente, y escuchen qué importante para nuestro trabajo: ustedes saben que Darwin dedico los finales de su vida a escribir sobre las lombrices, minhocas, a eso se dedicó ese señor los últimos años de su vida. Lo que él queria demostrar era lo siguiente: las "minhocas" transformaron la superficie de la tierra. Por qué? Porque trabajan todos los días y han ido produciendo los cambios geográficos. La idea es que la evolución la notamos en largos períodos, no en cortos períodos. En cortos períodos es imposible ver la evolución. Porque el gran problema epistemológico que se le planteó a Darwin, y que se nos plantea a nosotros, y aquí viene lo interesante, es el siguiente: como inferir un pasado inobservable a partir de un presente que nos rodea? Ese es el gran problema de la clínica psicoanalítica.

Como inferimos un pasado desde el presente. La solución que ofreció Charles Dehl, que era el mentor de Darwin es el uniformismo, consistía en observar la acción de procesos actuales y extrapolar sus ritmos y efectos al pasado. Si ustedes se ponen a pensar es exactamente esto que hizo Melanie Klein. Esto que se ha discutido como principio de la contigüidad genética y que parece tan moderno y de este siglo, en realidad es el continuismo de Charles Dehl que es anterior a Darwin. Los analistas, la verdad, que tenemos un nivel de anacronismo que a veces impresiona. Pero si los procesos del pasado fueron efectivos y diferentes a los procesos actuales, podríamos explicar el pasado pero no el presente. Si en el pasado hubo procesos que son efectivos, pero no lineales, esos procesos del pasado explican el pasado, pero no explican el presente. Es decir, si nos basamos en los procesos actuales, nos falta el empuje para explicar el pasado. Si ustedes se ponen a pensar, esto que les estoy leyendo, que es un gran problema que tiene la paleontología, y la biología, es el problema eje con el cual estamos discutiendo hoy que es la clínica psicoanalítica.

En los siguientes términos: es la clínica psicoanalítica la modificación del presente a partir del conocimiento del pasado? Vale decir, la modificación de los restos del pasado que operan en la repetición? O es la repetición un modo de ejercicio de la pulsión, que es atemporal con lo cual fue allá y entonces como es acá y ahora?

Pero allá y entonces también era absolutamente absurdo y no tenía ningún sentido encontrar una respuesta. Vale decir: como hacer para conjugar hoy en psicoanálisis la relación existente entre el deseo de transformación y posibilidad de abordaje de la repetición.

Porque el sentido de historizar es disminuir la repetición. Pero la repetición es la repetición de algo que no se convierte en histórico por eso no se olvida, porque en realidad no se recuerda. Con lo cual, el problema de la transferencia es que en la transferencia se actualiza algo del pasado, que no es el pasado tal cual. Por eso, el sentido de la interpretación no es construir la historia, sino historizar la repetición. Construir la historia, en mi opinión, es siempre operar del lado de la defensa. La historia la escriben los vencedores. La historia es la historia del yo, con lo cual, si el sentido del análisis fuera historizar, escribiendo la historia, el análisis sería terminable, y el análisis estaría a servicio de la defensa.

La escritura de la historia como forma de resolución de la repetición sólo puede lograrse a través de que la historia devenga presente. Y la historia sólo deviene presente en la transferencia.

Ahora, qué se transfiere y de dónde, es el gran problema. Por lo siguiente: ustedes saben que Freud pensaba que la transferencia se disolvía. Y que era un problema de los neuróticos. Si la transferencia fuera un problema de los neuróticos, no podríamos enamorarnos. Es decir, nos enamoramos neuróticamente y a Dios gracias, sino estaríamos psicóticos.

Porque si uno viera la realidad de la persona que ama, vería un montón de carne, de huesos, de vesícula, el otro viene a darle un beso y uno ve las papilas gustativas. Justamente, porque uno ve lo que no es, es que ama. Y esto no es solamente como dijo Lacan - lo que la madre ve en el niño -. Ésto es lo que constituye el "abc" de las relaciones inter-humanas. Que yo estoy hablando con ustedes y estoy hablándole a cabezas que piensan. No a estómagos que dan vueltas. Aunque estén presentes, pero justamente la maravilla de los seres humanos es nuestra capacidad de encubrir engañosamente lo real a través de una organización discursiva que compartimos.

Entonces, en primer lugar pensar en la posibilidad de la disolución de la transferencia, sería creer que uno puede establecer un vínculo con el otro como otro, y como si ese otro existiera tal cual. Y quién sería ese otro que existe tal cual? Como decía Mafalda, un día le tocaron el timbre: "Nena, está tu mamá?" -, y Mafalda dice: "Cuál?

La que me manda a la escuela o la que me lleva al parque? La que me da la sopa o la que me pone los zapatos, la que me compra el chupetín...?

Entonces, el problema de la repetición y de la transferencia abre estos enunciados. Lo que yo estoy tratando de demostrarles es como se cierran con frases problemas tan complejos.

En primer lugar, si la transferencia fuera disoluble, les decía yo, el análisis sería terminable.

En segundo lugar, si la transferencia fuera disoluble, uno transferiría sobre otro que es real y al que uno lo vería irreal.

En tercer lugar, uno no volvería a transferir, con lo cual uno podría transferir una sola vez en la vida. Lo cual me parece un poco puritano. Y un poco demodé para los tiempos que vivimos.

Entonces, creo que el gran problema parte acá de la idea de la conservación de un espacio real para Freud y de una realidad positiva común en sí.

Entonces, lo que nos plantea la clínica psicoanalítica es en última instancia lo siguiente: es posible articular algún orden de verdad? O hay que reducir todo a articular a alguna orden de verosimilitud, como dicen algunos colegas? Hay que abandonar la verdad y buscar lo verosímil o hay que buscar la verdad y abandonar la transferencia? Es claro lo que les estoy planteando? Es decir, estamos frente a problemas de enorme complejidad filosófica, por supuesto, pero afortunadamente los podemos resolver en el plano específico.

Entonces, que el otro real tenga algo que ver con el otro transferenciado, es lo que permite unificar en algún eje verdad y verosímil. En la supervisión que teníamos hace un rato, veíamos el material de una niña, precisamente con fantasías de abandono, envenenamiento e demás, que no eran sólo fantasías. Es decir, no es que la madre la fuera a envenenar. Pero había una madre con una enorme dificultad para amarternarla. Con lo cual, había una dosis de verdad. El problema de la transferencia es que siempre guarda dosis de verdad. No es algo falso frente a algo verdadero. Pero esta transferencia entonces ya se produjo en estos términos en la infancia. Y yo contaba hoy en la supervisión de una "pacientita" divina que yo veía que cada vez que yo le interpretaba: "vos sentís que tu mamá..." -, ella me decía: "Silvia, yo no siento, mi mamá es así" -. Entonces, esta forma que la niña me planteaba que yo insistía, esto a mí no me corresponde discutirlo, yo no soy quien para hablar de la madre de

ella, yo tengo que decirle que eso es lo que ella siente o ve de la madre, sin abrir juicio. Pero lo que me estaba planteando era la dosis de verdad que hay en la transferencia. Por eso la transferencia es irresoluble. Es solo resoluble en cuanto puede ser desplazada.

A partir de ésto, entonces, el problema de la historia, el problema de la transferencia, el problema de la repetición se aúnan en un punto que tiene que ver con el problema de la determinación respecto a la posibilidad de una apertura.

Y, como para terminar con este Gould, que me parece tan genial, él plantea una cosa que es apasionante respecto a la posibilidad de transformación. El determinismo fuerte en psicoanálisis nos hacía decir infancia es destino. Lo que pasó en los primeros años de la vida es para siempre. Ahora vino la contrapartida. Todo se puede modificar. Cómo? Incidiendo sobre las figuras de origen como si el tiempo no hubiera pasado. Entonces, no importa si un chico tiene 4 años, 10 años, 15 años, tratamiento familiar.

Tratamiento familiar que quiere decir? Si los agentes que produjeron ésto están vivos, van a volver a producir lo mismo. Se pierde de vista que los agentes que produjeron ésto, primero que ya no son los mismos porque envejecieron 15 años.

En segundo lugar, que entre las condiciones de partida de la estructura edípica y la constitución del sujeto, se reprimió y metabolizó ésto, con lo cual ya ha cobrado independencia de lo que lo rodea.

Entonces, frente al determinismo fuerte aparece ahora una respuesta que todo es posible de modificar. Gould tiene un texto muy divertido que es: "Por qué los animales no tienen ruedas?" Y dice lo siguiente: - los animales no tienen ruedas, aunque las ruedas sean maravillosas y tal vez los indios le hubieran ganado a los españoles si hubieran tenido la rueda, porque no tienen los pre requisitos estructurales para producir ruedas -. Porque la rueda requiere un tipo de eje articulado de tal manera que implicaría partes desprendibles, mientras que el cuerpo humano tiene modalidades de envoltura que no permitirían, de ninguna manera constituir rueda.

Lo que está planteando y con ésto quiero un poco terminar es lo siguiente: no se puede producir algo que no parta de ciertas condiciones estructurales. Entre un determinismo que pensaba que el psicoanálisis sólo puede encontrar lo que ya está, y algunas propuestas terapéuticas actuales que piensan que todo puede ser empezado de nuevo, creo que tenemos que volver a replantearnos los procesos de neo génesis como problemas importantes de la teoría

y de la clínica, en el marco de las transformaciones posibles de procesos estructurales no cerrados, sin determinismo fuerte, y abiertos entonces a la temporalidad.

Esta sería un poco la idea, rescatando para esto no solamente los ejes más fecundos que tenemos en la teoría psicoanalítica, sino los cien años transcurridos de práctica clínica, para evaluar, a partir de esto, dónde están los impases de las teorías que manejamos y dónde están los impases de las propuestas técnicas que dan cuenta de estas teorías.

Entonces, creo que si nosotros lográramos en este momento hacer un replanteo de las condiciones de partida de la clínica psicoanalítica respecto a los enunciados que la constituyen, tomando en cuenta que el psicoanálisis es un método de trabajo cuyas características tienen que ser definidas de acuerdo a un universo de objetos posibles y no a cualquier otro, tengo la impresión que podríamos dar un salto verdadero en la reubicación de la teoría y de la clínica psicoanalítica.

Por eso, para terminar, entonces, la teoría no se construye en la clínica. La teoría está presente en la clínica. La clínica le plantea a la teoría, sus límites, la pone a prueba y le muestra sus impases. La teoría, a partir de esto, debe rearticularse y abrir nuevos horizontes clínicos. Y la clínica tiene que ser un lugar realmente de corroboración empírica. Vale decir que una cosa es que los parámetros de transformación que tenemos los analistas no sean los que puedan tener otras disciplinas, pero tampoco es posible que gran cantidad de analistas se manejen sin parámetros de transformación. Creo que la responsabilidad que tenemos en este momento, en el momento de terminación del siglo XX, va a definir nuestra posibilidad de insertarnos históricamente en el próximo siglo.

Que tenemos una gran cantidad de aciertos logrados en estos cien años, pero también que tenemos una gran cantidad de tontería acumulada, de la que hay que desprenderse antes de que se desprenda el mundo de nosotros.

Oscar Miguez: A psicanálise tem uma outra questão, talvez mais difícil, e é que talvez possamos fazer clínica da teoria. Freud falava da teoria de Schreber e da sua própria teoria da libido, e a gente quando lê autores, imagina as pessoas que as escrevem...

Silvia Bleichmar: Es una idea importante. Porque el problema es el siguiente: muchas veces el psicoanálisis ha transformado en teoría las teorizaciones espontáneas del neurótico.

Entonces, ha convertido en modelo la forma en que el neurótico se piensa o se siente a sí mismo. Ésto se ve mucho en el “kleinismo”, por ejemplo. La teoría es la forma de reflejar a nivel conceptual, lo que la clínica propone. Claro como el sujeto entra constantemente en contradicción, la teoría parece escrita en proceso primario. A mí me ha pasado seguir un texto de Melanie Klein, por ejemplo toda una mañana y levantarme nauseosa, así mareada, porque en dos páginas puede dar ocho definiciones del *yo* distintas, sin saber que las está dando además. Entonces, creo que sí, pero por otra parte pienso que los analistas tenemos ante situaciones particulares de la clínica, teorías espontáneas. Creo que justamente lo que nos permite el intercambio es que hay ciertos acuerdos de base para pensarlos.

Entonces, el problema es cuánto de específico y particular hay en cada sujeto y cuánto de universal se sigue sosteniendo en el trabajo de la clínica analítica.

Porque acá hay un problema terrible, si cada análisis es único e irrepetible, no hay posibilidad de hacer ciencia. No hay posibilidad de transmitirlo, no hay posibilidad de plantear nada de ésto. Y si al mismo tiempo, o por el contrario, cada análisis sólo es la explicitación de la teoría, cosa que uno a veces ve de una manera muy dramática, cuando el dogmatismo impera. Y entonces ahí el sujeto no existe, es intercambiable y dá lo mismo.

Pero entre estos dos extremos, qué compleja es la articulación de las especificidades, de la singularidad y de los universales.

Por eso yo creo que hay aspectos de la teoría que tienen que ser de algún modo un poner coto a la imagería del analista. Que exista la posibilidad de diálogo científico. No como si cada teoría fuera el efecto de una posición de sujeto. Ahí no hay posibilidad de discutir. La idea es que cada aparato psíquico va a segregar teoría.

Entonces, creo que lo que vos estás trayendo es como articular entre ambos polos, entre la singularidad de una clínica en la cual cada vez se plantean cosas más particulares y los universales presentes constantemente a retrabajar.

Oscar Miguelez: Você no último livro cita Rorty, os pragmatistas, me dá a impressão que às vezes trazem como uma espécie de coisa salutar porque combatem o dogmatismo. Como se fosse salutar em psicanálise desconfiar um pouco ...

Silvia Bleichmar: Yo creo que hay una edad para desconfiar y una edad para enamorarse. Yo creo que es imposible formarse sin

una dosis de dogmatismo, que uno tiene que creer. Y después rediscutir. Es como pretender que un niño se constituya sin identificaciones pregnantes. Hace un tiempo me tocó ir a una discusión sobre que sienten los intelectuales frente a la caída del socialismo. Y entonces había un señor que se jactaba de que él estaba muy bien porque como él nunca había creído, ahora no sufría. Entonces yo le dije: pero eso es como ir al velatorio de la esposa del mejor amigo y decir "que suerte que nunca me casé". Porque está bien, ahora no sufre, pero tampoco gozó. Entonces, yo pienso que el eclecticismo es el peor de los males del psicoanálisis. Las épocas dogmáticas de Klein fueron productivas. Las épocas dogmáticas de Lacan fueron productivas. Yo creo que es un momento necesario. Ahora, el problema es si uno sigue después toda la vida diciendo tonterías. Yo tengo un aforismo de Bacon que uso siempre que dice: "es más fácil que la verdad salga del error, que de la confusión". El eclecticismo es la peor comodidad del espíritu para mí. Es una forma acomodaticia muy presente además en lo nuestro porque todos estamos "entrapados" con todos. Esto no les pasa a los físicos. Pero se juntan varias cosas. Se juntan razones teóricas y se juntan también razones de mercado. Todos somos medio amigos, y podemos ser amigos, pero tener diferencias. Yo esta semana tuve una discusión apasionante de 3 horas, en la Asociación Psicoanalítica Argentina con Aurora Pérez, que es una gran psicoanalista de niños que tiene una posición totalmente distinta a la mía. Y tuvimos 3 horas de presentación pública, discutiendo nuestros desacuerdos y acuerdos. Y fue maravilloso, porque fue con mucho respeto, con mucho afecto y yo creo que uno no puede no sostener ciertas creencias, ciertas verdades, que no son definitivas. Entonces yo tengo mucho rechazo al eclecticismo. No al trabajo de teoría, yo leo a Bion e a Winnicott. Me refiero al eclecticismo como posición blanda.

Y lo otro que me parece terrible es la gente que piensa que todos los días hay que inventar todo. Entonces de repente escucho, delante mío alguien que dice: bueno, en realidad habría que pensar qué es la represión originaria. Y yo digo: hace 25 años que me dedico a eso. Entonces alguien puede decir que no está de acuerdo conmigo, en lo que yo digo que es la represión originaria, pero no puede decir: habría que pensar qué es. Entonces, creo que hay que terminar con la hipocresía.

El democratismo es solipcismo, es no tener en cuenta al otro. La democracia es otra cosa. Tener en cuenta al otro es escucharlo. Ahora

creen que es muy democrático hacer un panel donde hay un lacaniano, un kleiniano, un winnicottiano y un sistémico. Sí, puede ser realmente interesante, pero a veces no hay bases para discutir en común, entonces es un circo. La gente se va muy contenta, pero no se construye ciencia así. Se toma café, se toma champagne, se la pasa muy bien, pero no se construye ciencia. La ciencia requiere movimientos de pasión.

Ahora nos podemos dar el lujo de criticar a Lacan porque era dogmático, pero revolucionó el pensamiento del siglo. Ahora todo el mundo se da el lujo de hablar de Melanie Klein, si la madre tenía una tienda de víboras y ella usaba sombreros de colores, pero el psicoanálisis cambió a partir de Melanie Klein. Entonces yo soy partidaria de posturas. Y creo que los jóvenes tienen que comprometerse con teorías.

Y otra cosa que aparece es el temor a la rigidez técnica. Y en realidad lo que uno ve es algo tan "light", efecto del mercado, que el enemigo mayor en este momento no es la rigidez técnica. Es la falta de todo parámetro clínico. La gente a veces hace cualquier cosa.

Entonces yo pienso que hay que volver a ciertos principios de reordenamiento de nuestro campo. Con afecto, con respeto, con todo lo que quieran, pero que produzca algo que permita que el psicoanálisis de el salto a fin de siglo.

Laplanche dice una cosa en su último libro que estoy traduciendo, que es muy conmovedora. No sé si ya se tradujo al portugués "La Revolución Copernicana". Dice de repente algo sobre el análisis muy impresionante. Dice no existe un lugar donde se pueda decir lo que se puede decir en análisis -. Y es muy impresionante lo que dice, porque es verdad. Es un lugar absolutamente único y privilegiado. Yo siempre digo que el psicoanálisis es un lugar donde uno puede decirle a un señor o señora que está sentado atrás que tiene monos en la cara y en lugar de golpearlo, él interpreta. Es un lugar único.

COLORIDO INTERIOR

Walter Trinca*

* Psicanalista
(Membro
Associado da
Sociedade
Brasileira de
Psicanálise de
S. Paulo e da
International
Psychoanalyti-
cal Association)
e Professor
Titular pelo
Instituto de
Psicologia da
Universidade
de São Paulo.

Para muitas pessoas, o espetáculo da natureza assemelha-se a um sonho colorido. Elas se extasiam descobrindo a verdadeira existência da natureza na grandeza e na finura de seus processos. Às vezes, conseguem captar em expressões prodigiosas essa imensa e maravilhosa obra, que se irradia com fulgor imaterial. Nessa radiância, cada ser animado ou inanimado é banhado por uma luz, um colorido, uma música, uma fragrância que ressaltam a sua beleza e a sua harmonia. Em encantos, a natureza parece gostar de nos seduzir docemente. Basta apurarmos os nossos sentidos para as coisas simples do dia-a-dia, como a luminosidade do sol, o aroma das plantas, a imensidão dos espaços celestes, os pássaros que se abrem para suas melodias, os bosques ensombreados, a água corrente dos riachos, as flores, as nuvens, as tempestades, os trovões distantes e uma infinidade de outras coisas. Podemos retirar da visibilidade dos seres uma emanção que os recoloca no lugar sublime que ocupam.

Em certos momentos, cada coisa parece apresentar um quê de inefável e espiritual, que está no fundo e na aparência dela mesma. Num ramo, numa pétala caída, numa borboleta, num tufo de plantas, num animal, numa pessoa, em tudo há algo que se manifesta,

comunicando a radiância do mundo. São momentos em que tocamos com a mente pura um mundo igualmente puro. Parece que vivemos, então, na atmosfera límpida de uma manhã serena de sol, sob nuvens esparsas de um céu anil. O planeta está desperto e colorido. Há musicalidade no ar. Os pássaros cantam, festivos. A mente aberta, o coração infinito!

Não é sempre que isso acontece. Há circunstâncias apropriadas. Nessas ocasiões, a fisionomia da natureza se transmuda e se irradia. Mostrando seu rosto, sorri. A realidade circundante adquire feições transfiguradas. Vemos o mundo em feitio original, primordial – que se desvenda por baixo da capa da mesmice e da vulgaridade.

Resgatamos a natureza em sua fisionomia incontaminada e livre não só das intervenções humanas, mas, sobretudo, da própria maneira de ser concebida pela mente humana. Através de nós, readquire significados que ressoam de fontes profundas. Separada das fuligens que a recobrem, a natureza em sua essência é colorida e deslumbrante. Retirando um véu prismático que nos envolve e abrindo-nos ao que existe além de nosso egocentrismo, de nosso narcisismo, de nossos anseios e temores, sabemos o que significa contato com a totalidade cósmica, da qual fazemos parte, extraímos vida e alento espiritual.

A natureza reflete em nós a sua radiância, tornando colorido o nosso espaço interno. O refinamento que nela existe aguça-nos a sensibilidade. Ao sentirmos a sua existência e a sua relação conosco, nós nos integramos em intimidade com ela. Um universo evanescente repercute diretamente em nós, não maciça e concretamente, mas de modo volátil, sutil e primoroso. Ele surge em pinceladas coloridas dentro de uma conjuntura imaterial. Lá fora, vemos um canteiro de jardim ensolarado. Aqui dentro, no espaço mental, se instala um cantinho colorido, onde três ou quatro plantas floridas refulgem como pedras de topázio, quartzo e brasilianite. Ramos e folhas deslizam nesse espaço aberto na mente. A mente alarga-se para acolher a radiância do mundo. Ao mesmo tempo, para a mente, o mundo se alarga e se sutaliza. Não mais nos sentimos fechados no tempo presente, nem emparedados nas disposições sensoriais. Sorvemos espontaneamente para dentro do peito a claridade, que ilumina o interior, e as cores, que se depositam como objetos de tempos perenes, sem memória.

Somos um meio privilegiado de ressonância da vida multiforme e encantadora existente em toda parte. Tal sensibilidade apreende a

sutileza das coisas deste mundo que se transfiguram, no sentido de que oferecem suas qualidades polimorfos de encanto e grandeza. Tornamo-nos receptores ativos de cada forma, cada movimento, cada vibração que contém uma parcela da transfiguração do mundo. Tudo depende das condições reinantes na interioridade do ser humano.

No entanto, somos espaço para existência de uma obra de beleza, e não uma simples refração da estimulação dada pelos sentidos ou pela memória. Uma ramagem amarelo-ouro brilhante e bela transforma-se numa obra de arte em nosso espaço mental. O interior recolhe o exterior transfigurado, de modo que se forma um universo interno de cores, cuja origem, sem dúvida, é a natureza; todavia, uma natureza mudada, ressaltando sua beleza quente e expressiva. Um encontro de duas profundidades: a do mundo e a do sujeito percebedor. Este se encontra tingido de um amarelo-ouro que apazigua e perfuma o espírito.

A melhor paisagem é aquela que deixa traços indeléveis em nossa alma, penetrando-nos docemente. Vem para dentro de nós tão natural e simplesmente quanto recebemos em casa um velho amigo, que traz paz ao coração. Esse colorido nos habita, somos a sua morada. Nesse caso, estamos no limiar de uma outra realidade, em que as cores esmaecidas e diáfanas, todas elas simples e puras, quase inexistentes em sua intangibilidade arredia e em sua diluição não-invasiva, se fazem presentes como cores de sonhos longínquos e como esperança de um mundo que está no horizonte de nosso porvir.

Quando há sentimentos de presença de vida, podem surgir no fundo remoto da mente pigmentos coloridos. São pontos de cores finas, leves e delicadas, que geralmente se expandem, dando uma textura macia ao espaço mental. De início quase imperceptíveis, esses pigmentos se arranjam em formas mais definidas, como botões e florzinhas, mas a atmosfera e o perfume que deixam fazem acreditar que estamos diante da matéria-prima original da alma. Vindos de fora, da existência colorida e bela do mundo, instalam-se como sentimentos coloridos, dando uma nova disposição interna à percepção e à compreensão da realidade. Criam uma arte interior que não está nos olhos, nem no intelecto, mas no coração. Nós os sentimos nas cores de um dia claro, na visão suave do oceano, nas ternas cintilâncias das flores...

O espaço interno colorido pode ser tanto o efeito quanto a origem de um apuramento psíquico que nos predispõe às sutilezas da realidade. Mas o que importa é a formação de uma matriz colorida, a partir de que a interioridade se alarga em beleza. Ainda que informe e indistinta, essa matriz constitui um dos fundamentos da nossa condição para nos relacionarmos de forma estética (Trinca, 1988).

Ao se expandir, a matriz interior produz ondulações coloridas, sem perder sua qualidade etérea e fugidia. Quando há formas coloridas mais fortes, elas não distam da nebulosidade colorida dos sonhos na luz serena que tudo banha. Um festival de cores aproxima-se “da irisação colorida” de que fala Cézanne (Gasquet, 1926): a variação das cores transbordantes, que estão ali para dar a tônica e o calor harmonioso ao quadro.

Em vez de ser plano, esse espaço estético é tridimensional. Os fenômenos fazem sentido em um espaço mental que responde isomorficamente às características gerais da percepção do espaço externo. Contudo, a autonomia relativa daquele é mais do que evidente, quando se trata de suavizar e adocicar a nova e particular relação com o mundo externo – uma relação estetizante. Parece que nos liberta do ofuscamento perceptivo que é dado pelos condicionamentos. A nova relação traz uma experiência perceptiva distinta da habitual, que pode mudar a qualidade de todo o nosso vínculo com a realidade. Dá-se uma transformação mental da experiência vivida, podendo ter larga repercussão no processo global de hominização.

Dentro de nós, imagens coloridas flutuam em atmosfera imaterial, como figuras de um universo risonhamente encantado e distante, ressaltando-se a beleza soberana num momento imperecível de sonho e meditação. Vibram acordes profundos deste mundo em que vivemos, não como enfeites ilusórios da imaginação doentia, e sim como emanção real e culminância do labor de milênios. O nosso interior é nacarado como as conchas, é jardim de flores desmaiadas com predominância rósea ou é luz refletida de um espantoso vitral. Enche-se de vida, vibração e alegria, como se nos inflasse os pulmões de ar puro. Uma vivificação da alma!

A forma nesse caso não conta muito, e sim a sutileza das nuances de colorido que indicam o grau de refinamento alcançado na captação do mundo. Cores suaves e amáveis, cores de ternura hospedam-se no peito daquele que se dispõe a isso em meiga penetrância, que contém uma interioridade em brandura e doçura e que conhece a arte do

encanto de viver. Nesse enternecimento, ele recebe do mundo os sons, a vibração, a luz, as cores, a fragrância, tudo enfim, de tal modo que distingue as expressões mais doces e suaves da natureza, a qual se mostra aguda e afinadamente.

Chegados a este ponto, podemos realmente perceber o mundo, porque a nossa relação com ele se faz por intermédio do colorido interior. Entre nós e o mundo se estabelece um fluxo vigoroso de vibrações e de secreta intimidade. Retiramos da preciosidade de cores e brilhos uma visão de mundo fecundada pelo novo ponto de partida do olhar. Assim, alteram-se sensivelmente a percepção e a compreensão dos fatos, tornando-se mais vivos significativos. Adiciona-se um novo fator responsável pela ampliação da relação, o qual anteriormente não estava presente ou não vinha sendo utilizado.

Freqüentemente, na percepção, o aspecto das coisas aparece como se fosse uma pintura. Se permitimos nos entregar à espontaneidade fluida e gasosa do universo, levamos nossa mente a descobrir os encantos da natureza. Tendo o espaço mental colorido, leve e cheio de frescor, somos conduzidos à etérea receptividade da arte e, como um todo, estamos sensíveis e intuitivos em relação ao que nos cerca. Priorizamos determinados aspectos desse encontro. Certos gestos das pessoas, assim como a sua linguagem oculta, as cores da alma, os movimentos do corpo ressaltam aos nossos olhos, como que saindo da invisibilidade e adquirindo significação. Os animais, as plantas, as pedras, o mundo ao redor, transfigurando-se, passam a ter um colorido, uma luz, uma harmonia, uma pureza que antes não pareciam possuir. Descobrimos a “verdadeira” cor de uma flor, de um galho, do céu, do mar por esse novo olhar da mente. Começamos a experimentar a beleza do mundo transparecida no sol, na montanha, na vegetação, na chuva ou numa simples goteira.

Desse modo ficamos sabendo que há sentidos no mundo que nos compete descobrir e que a nossa interioridade é a fonte dessa descoberta. Para conhecermos mais a fundo o que existe, devemos nos expandir para uma serena disposição mental que se encaminha a encontrar a serenidade do mundo. Tal atitude é uma disponibilidade para contato, mediante a qual a vida interior se dirige à profundidade da vida. O colorido interior “catexiza” a descoberta da realidade exterior transfigurada e mais profunda. Ele não a inventa ficticiamente, nem é feito por devaneios, projeções ou alucinações.

Podemos encontrar melhor o que está fora, no mundo externo, se o mundo interno estiver aprimorado. Se encontramos fora aquilo que estamos aptos a reconhecer em nosso aprimoramento interior, então, obviamente, sabemos perceber melhor o que está fora. É preciso que haja primeiramente condições (ou precondições) de percepção e de compreensão. Esse fato vem alterar essencialmente a nossa relação com a natureza. As flores têm para nós o significado e a importância de uma visão transfigurada, quando estamos inteiramente em condições de contato com a sua radiância. Nesse caso, o padrão habitual não sobrepujará o contato com a realidade mais sutil.

Devemos refinar o "instrumental" de contato, que é o mundo interno. Se há insensibilidade, é porque a fonte interna não foi tocada. Não encontrará espiritualidade na natureza quem não puder desenvolver internamente o sentido de uma relação espiritual com ela. O espaço interno colorido revela os ingredientes fundamentais da natureza, até o ponto de seu desvendamento espiritual. Uma das funções mais nobres e delicadas do ser humano é desenvolver e cuidar desse espaço. Um ser humano verdadeiramente sensível atinge o encontro das duas profundidades: a de si próprio e a do mundo.

Há no seio da natureza uma contrapartida da mesma coisa sutil, refinada e profunda que existe no espírito humano. O significado que a natureza possui está nela, mas devemos nos elevar à sua altura para alcançá-lo. O pintor que se esmera em pintar o que a sua alma lhe diz, pode estar revelando o seu sonho mais feliz: a descoberta do seu sonho nos sonhos do próprio mundo. Isso não representa, necessariamente, a fé em outro mundo espiritual por trás do nosso mundo real. Se a mente possui as condições internas necessárias, ela apreende a espiritualidade diretamente da relação com este mundo em que vivemos. Assim, participamos da transcendência: as cores da alma banham a natureza e esta resplandece em sublimidade.

A apreensão de qualidades delicadas, expressando-se por grande finura e penetrância, mostra-nos uma luz espiritual em cada coisa, quando essa luz realmente existe. A pureza do colorido interior em sua matriz imaterial faz parte de nosso ser profundo, por isso nos voltamos para fora em nova dimensão psíquica, desde um vértice imaterial desprovido de memórias e desejos. O ser interior, nessas condições, isenta-se o mais possível de sensorialidade (Trinca, 1991).

Os sonhos do mundo penetram a mente: a luz e as trevas, o visível e o invisível, o fundo das idades, o tempo sem tempo. As expressões

reais do mundo são, ao mesmo tempo, sonhos de gritante incorporeidade, que nos fazem sonhar. Em nossos sonhos acordados, somos detentores desses sonhos do mundo; em nosso colorido interior, somos unificados com a radiância do mundo. O exterior e o interior não são senão uma unidade, uma coisa única. O claro espelho do coração não tem fora, nem dentro.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Gasquett, J. – *Cézanne*. Paris, Bernheim-Jeune, 1926.

Trinca, W. – *A etérea leveza da experiência*. São Paulo, Siciliano, 1991.

_____. *A arte interior do psicanalista*. São Paulo, EPU/EDUSP, 1988.

Walter Trinca

R. João Moura, 627 - 6º - gj 61

Tel/Fax : (011) 853.9176

ENTRE O ÍDOLO E O IDEAL*

M. Masud R. Khan

* Título original:
"Entre L'Idole et
L'Ideal".

Tradução de
Denise Vieira Lee
e Suzana Alves
Viana.

O ser humano começa a ser não como sujeito, mas sim como objeto. A criança pequena, de fato, existe e se experimenta unicamente através da atenção de sua mãe, atenção "idolizante"¹: ela é objeto dos cuidados maternos. Nós fomos tão doutrinados nestes últimos anos por uma teoria que quer que a psique do bebê seja um caldeirão de ansiedades infinitas e de conflitos incessantes, que chegamos a esquecer que no princípio a criança existe somente como objeto dos cuidados e do amor maternal. Progressivamente, à medida que os processos de maturação vão permitir a constituição dos diversos aparelhos do eu (moi) e do isso (ça), a criança pequena começará a formar as representações de si que se pode descrever como sendo o "eu subjetivo" (soi-sujetif). Como Winnicott sublinhou tão freqüentemente, os equipamentos biológicos são, na criança, dependentes do cuidado materno (ambiente/entorno) e permitem a formação quanto à sua articulação, sua diferenciação e suas possibilidades de realizações, naquilo que será mais tarde identificado como sendo as funções e as propriedades do eu (moi) e do isso (ça). Winnicott insiste particularmente na condição seguinte: que a mãe seja capaz de antecipar, pela afetividade, assim

¹ Este artigo está centrado na distinção que estabelece o autor entre idolização e idealização, nós nos permitiremos este neologismo (nota do tradutor francês)

² D. W. Winnicott, "Reparation in respect of mothers organised defense against depression" (1948), in *Collect Papers*, Londres, Tavistock Publications, 1958.

como pela imaginação, os primeiros gestos criativos de sua criança. É isso que forma a base de uma verdadeira confiança da criança no desenvolvimento e na cristalização de seu sentimento do si mesmo. A reparação é, no seio dessa confrontação complexa entre a criança e seu ambiente (humano e não humano), um processo importante. Para Winnicott o ambiente vai reunir a "experiência de onipotência" da pequena criança, deixando-se, por assim dizer, criar pela criança – como é no caso do campo dos objetos e dos fenômenos transicionais – e deixando à criança a possibilidade de trazer sua própria contribuição ao meio que cuida dela. No domínio de referência próprio a Winnicott, o processo de reparação é a expressão de uma potencialidade natural, de um conjunto de forças libidinais e agressivas, imaginativas e afetivas, em trabalho na psique-soma da criança. Winnicott, diferentemente de Melanie Klein, não limita a tendência reparadora à função de atenuar e neutralizar os danos causados pelas pulsões sádicas nos primeiros estágios da infância. Segundo ele, se, por alguma razão pessoal ou outra, a mãe não consegue responder à tendência reparadora (criadora) de sua criança, há um desequilíbrio na diferenciação eu-isso (moi-ça) que está se operando; a tendência reparadora só é, então, utilizada com fins defensivos.² A reparação utiliza, portanto, todos os processos então disponíveis do eu e do isso, para trazer uma contribuição ao ambiente humano e não humano e para estabelecer um núcleo de confiança na relação criadora com este meio. Ora, como essa contribuição (reparação) se encontra refletida pelo ambiente, ela suscita uma confiança no sentimento crescente da identidade pessoal e na autenticidade das experiências do eu tanto na psique quanto no soma.

O tratamento analítico intensivo, ao longo dos vinte últimos anos, de uma dúzia de casos de perversão, me permitiu isolar um modelo da primeira relação mãe-criança que conduz à escolha de práticas sexuais perversas (heterossexuais bem como homossexuais). Todos os sujeitos em questão tinham sido em sua infância muito amados por suas mães. É notório que, em cada caso, o pai, mesmo estando vivo e bem presente na experiência da criança, não era, no entanto, registrado como presença ou como pessoa. A mãe oferecia à criança cuidados corporais intensos, mas de modo impessoal. A criança era tratada pela mãe como sua "criação-coisa" (*thing-creation*) mais do que como uma pessoa que está emergindo e crescendo. É sobre essa "idolização" do bebê e da criança que quero chamar a atenção. Utilizo

aqui propositalmente a palavra “idolização” e não idealização, pois os dois processos são aos meus olhos bem distintos. A idealização é um processo intrapsíquico; ela é muito influenciada pela fantasia. A idolização, ao contrário, é um sobreinvestimento de um objeto exterior real; ela se apóia nas atitudes e funções do eu (moi) que englobam os investimentos do isso (ça) e os intensificam para pô-los a seu serviço. Ela implica, portanto, uma exploração mental dos componentes instintuais e dos processos psíquicos primitivos em relação a um objeto exterior – no caso a criança.

Meu material clínico é aqui muito próximo daquele que observou Phillis Greenacre.³ Para avançar, eu diria que, num tal clima de relação mãe-criança, a criança começa muito cedo a perceber que aquilo em que a mãe investe é alguma coisa de muito especial nela e não ela como pessoa total. A criança aprende a tolerar essa dissociação no seio da experiência dela mesma e, gradualmente, faz de sua mãe sua cúmplice, mantendo esse objeto especial criado. Etapa seguinte nesse esquema de desenvolvimento: a criança interioriza esse eu-ídolo(soi-idole) que era a coisa criada da mãe. Isso, se produz geralmente por volta da fase edipiana, quando as mães desse tipo tomam consciência repentinamente de seu apego intenso a sua criança e retraem-se bruscamente. De um golpe só, essas crianças experimentam um traumatismo de separação tardio, em um estágio em que o eu delas pode registrá-lo mais vivamente: isso se inscreve inconscientemente nelas, como um pânico, uma ameaça de aniquilamento e, mais particularmente, como um abandono. É nesse clima afetivo interior que elas vão intensificar o investimento do seu eu-ídolo interiorizado e também escondê-lo de seu ambiente.

Dois outros traços parecem-me caracterizar esse tipo de infância: a ausência de jogo (playing) e de objetos transicionais. Eu não percebi de imediato esses traços pois eu não tinha ainda à minha disposição o conceito de objeto transicional. Só o gênio encontra aquilo que não procura, os outros devem contentar-se em redescobrir aquilo que já foi descoberto por eles... A ausência de jogo e de objetos transicionais vai ao encontro de uma falta de iniciativa da parte dessas crianças: ainda que sejam extraordinariamente sensíveis às variações de humor de suas mães, eles parecem resignar-se prematuramente em não oferecer nada a elas. Elas se contentam em aprender a acrescentar os esforços e os gestos de suas mães em direção a elas, como se fossem uma coisa especial criada. Uma

³ P. Greenacre, “Further notes on Fetishism” (1960), in *Psychoanal. Study Child*, vol. XV.

⁴ Esta expressão sugere para as tradutoras uma analogia ao conceito freudiano de "Pára-excitação", com a ressalva de que, aqui, o mecanismo protetor é dirigido contra os estímulos internos (descarga sexual) e não externos, como no conceito original de Freud (nota das tradutoras brasileiras).

criança, nessas condições, utiliza suas tendências reparadoras de modo muito particular, a saber, diante do eu (soi), tomam-se como objeto-ídolo interno.

Pulemos algumas etapas e tentemos visualizar aquilo que também advém na puberdade e na adolescência do dilema próprio a esse tipo de criança. Se me refiro à minha experiência, posso dizer que todos chegavam à puberdade e à adolescência em um estado de inocência organizada: pouca capacidade para fantasia sexual, primeiras tentativas de masturbação pateticamente insatisfatórias. Sentiam-se enclausurados, quase claustrofóbicos, melhor ainda, despersonalizados, com um tipo de personalidade claramente esquizóide e, entretanto, atormentados por uma necessidade latente e urgente de ir em direção à vida e aos outros sem poder realizar essa necessidade nas relações atuais de objeto. Eles se sentiam cheios de ardor e, entretanto, ninguém se dava conta deles; dotados de uma vida subjetiva intensa, no entanto triste e totalmente desprovidos, repletos de si-mesmos, porém sem nada a oferecer aos outros. Sobretudo, sentiam-se especiais. Eles tinham o sentimento secreto, mas claro de esperar que os descobrissem. É nesse clima interior de afetividade estrangulada e de tensão instintual que uma ocasião ou um encontro com alguém poderia dar-lhes uma abertura para vida.

Nenhum de meus pacientes, a princípio, corria riscos por iniciativa própria. Depois de suas primeiras aventuras, o papel de iniciativa do eu começa a mudar: alguns permaneciam passivos diante do objeto, outros aprendiam a procurá-lo ativamente. Durante algum tempo, fiquei profundamente perplexo quanto ao caráter e ao estilo de suas escolhas, de suas descobertas e de suas relações com o objeto. Certamente, em troca de uma leve distorção, podia sempre me dizer que se tratava de uma escolha de objeto narcísica ou de uma regressão à fase do objeto parcial do desenvolvimento libidinal; mas isso não se encaixava realmente com os fatos. Entrevi progressivamente que um traço do objeto sexual escolhido e encontrado estava sempre presente: era sua aptidão para manter em uso um objeto transicional "como se". Mas falar assim deixava ainda de lado uma grande parte da riqueza da experiência do eu (soi) e do objeto nesses pacientes. Foi somente quando me convenci de que, de um lado, a gratificação obtida pela descarga sexual era, no caso deles, uma experiência-tela⁴ dirigida contra os estados de angústia, e que, de outro, os aparelhos e os instintos sexuais eram essencialmente utilizados com fins

reparadores, que o quadro clínico começou a se esclarecer. A questão seguinte era: a quem é dirigida a tendência reparadora? Não se podia responder que se tratava do objeto enquanto pessoa nem do objeto enquanto imagem idealizada do eu (soi) paciente. Aqui ainda faltava alguma coisa. Foi somente por um exame muito atento e sem pré-julgamentos dos interesses do eu (moi), intensos e elaborados, desses pacientes e de suas relações sexuais com seus objetos, que pude compreender que aquilo que eles colocavam em ato era um modo muito especial de uma relação vivida na sua infância. Essa relação, apesar da percepção aguda que tinham do que faziam, permanecia oculta; era, na sua essência, uma repetição da idolização da criança pela mãe como sendo seu objeto criado, idolização que a criança tinha interiorizada e mantida escondida. As características desse tipo de intimidade sexual perversa e de relação (heterossexual ou homossexual) entre duas pessoas são as seguintes: 1^o os dois parceiros aceitam, de maneira silenciosa e ritualizada, a qualidade do jogo de seu relacionamento. Apesar de todos seus protestos do contrário, entende-se que o caso é transitório e não se compromete com nada; 2^o a relação é, no fundo, privada e secreta; é alguma coisa muito especial que acontece entre as duas pessoas em questão; 3^o cada um, na realidade, faz um gesto de reparação em direção ao outro. É por isso que esta relação permanece "benigna". O elemento de hostilidade e de exploração sádica do outro é mantido o mais baixo possível; 4^o cada um sairá da aventura sentindo-se enriquecido e mais completo enquanto pessoa; 5^o mesmo se cada um proclama sua fidelidade eterna ao outro, ele bem sabe que a separação e a perda são inevitáveis e não serão traumáticas demais; 6^o há de uma parte e de outra, no momento, um sentimento de gratidão por ter podido viver uma experiência muda e indivisível.

É preciso agora que nós respondamos a uma outra questão: por que a tendência reparadora escolhe, para essas pessoas, precisamente a sexualidade, nos seus aparelhos e suas modalidades, como meio de expressão? Se eu julgar por minha experiência clínica, os perversos não são pessoas que impressionam o outro, porque seriam dotados de um apetite sexual particularmente intenso ou de uma pulsão sexual naturalmente forte. Ainda não encontrei perversos que sejam impulsionados na direção de um objeto de gratificação como consequência da pressão instintual. Tudo é concebido a partir da cabeça: as funções e os aparelhos instintuais são de fato explorados

com obstinação a serviço de uma sexualidade programada. E por que é que a tendência reparadora se exprime somente em relação com o objeto sexual? Tanto assim que, fora de tal relação, essas pessoas são muito egoístas, impacientes, sem generosidade, sem empatia pelos outros e friamente ausentes. Uma resposta parcial seria que eles sofreram de uma restrição, até mesmo de uma negação, de suas tendências reparadoras com suas mães na sua infância. Uma pessoa deve ser dotada de atributos especiais enquanto pessoa-coisa para desencadear seus interesses. Eles não podem oferecer um gesto reparador a alguém que é, no início, um ser distinto, bem-definido, como uma entidade à parte completa. Além disso, o objeto potencial deve partilhar suas tendências comunicando através de um corpo-ligagem. O soma de uma criança pequena está pronto a receber a impressão de sua mãe bem mais cedo que sua psique diferenciada (eu) e essa complacência do soma da criança pequena é maior do que será da parte de um eu mais desenvolvido. De onde vem, nas pessoas das quais eu falo, uma inclinação a regredir a essa fase e a essa modalidade de inter-relação.

Além disso, parece-me que desempenham igualmente função as inibições sutis e discretas da agressividade que poderia emergir nesses sujeitos. Tais mães contornam, dispersam e até mesmo negam os gestos agressivos, presentes na tendência reparadora da criança, que põe em jogo sua musculatura. Resulta daí que a agressividade se exprime nas reações de raiva que dependem elas próprias de um desenvolvimento precoce dos mecanismos de defesa do eu. Quando os pacientes, aos quais eu faço alusão, se punham à procura de cúmplices, experimentavam, por assim dizer, uma sabedoria latente na escolha de seus objetos. Não era necessário que o eu deles estivesse muito diretamente implicados; de outro modo, suas angústias e defesas fóbicas e paranóides entrariam precipitadamente em ação e estragariam toda a relação. Aqui está um problema com o qual somos muito freqüentemente confrontados no tratamento de caracteres esquizóides apresentando inibições sexuais agudas. A intimidade sexual inaugura um movimento de retirada perante um olhar público e permite a rituais e a um simbolismo privados serem sucessivamente experimentados, aprendidos e ensinados. O que não os impede de satisfazer relativamente as exigências da realidade e dos sistemas de valores comuns. Um outro fator presente em todas as perversões é uma falta caracterizada de elaboração das experiências do corpo na fantasia

psíquica. Os fantasmas manifestos dos perversos são fortemente marcados de banalidade e repetição.

Um último ponto. Todas as perversões implicam uma alienação fundamental da pessoa em questão a respeito de seu si-mesmo(soi), ao mesmo tempo em que há uma tentativa para encontrar a “personalização” através de um maquinário⁵ muito elaborado de experiências sexuais. A inconsolabilidade do perverso só tem como igual a sua insaciabilidade.

Foi preciso as pesquisas de Freud e seus sucessores para nos dar algum acesso à problemática do perverso sem todas as mitificações da aprovação moral ou da adulação invejosa, que são aquelas de uma sociedade pretensamente liberal. Mais é preciso reconhecer que a problemática do perverso está ainda longe de ser esclarecida. Os dados da experiência são tão saturados de elaborações e de benefícios secundários e são tão deformados que todo conhecimento constitui aqui uma armadilha. O que nos seria necessário é colocar mais claramente em evidência os elementos positivos que ficam escondidos sob os fragmentos do erotismo *expert* do perverso. É dentro dessa perspectiva que procurei esclarecer o papel desempenhado pela tendência reparatória a respeito do eu (moi) enquanto objeto interno idealizado.

Na medida em que o perverso procura reparar seu próprio eu-ídolo – seja por meio de práticas masturbatórias ou por identificação projetiva com alguém que represente seu eu (soi) interno idealizado – não há nenhuma possibilidade de relação e de mutualidade real. É importante que se distinga três componentes na relação que estabelece o perverso com ele mesmo e com seu objeto, a saber: a idolização, a idealização e a identificação narcísica. Na idolização, o objeto é tratado como um fetiche sagrado. Na idealização, somente um aspecto do objeto se vê dotado de uma qualidade muito intensa. Na identificação narcísica, enfim, o objeto é utilizado como um espelho do eu (soi), em uma tentativa defensiva de esconder sentimentos de inferioridade e de não-valor.

Pode-se ver em construção muito claramente esses processos dentro da transferência. Quando o paciente precisa ser idolizado, todo gesto do analista que indica que ele é um ser separado é sentido como traumático e aniquilante. A dependência do paciente que procura da parte do analista uma aceitação total é aqui extrema. O analista precisa realizar a reparação a fim de que uma personalização

⁵ Preferimos aqui a palavra “maquinaria” a “mecanismo”, para ressaltar o caráter de concretude, de captura e subordinação das pulsões do id ao ego.

possa advir. No caso em que é o ser idealizado que é representado pelo paciente, encontra-se freqüentemente um sutil denegrimento do analista. Enfim, no caso da identificação narcísica, o que é pedido, é uma intimidade de relação, mais que um trabalho levado com o analista.

NOTAS SOBRE "ENTRE O ÍDOLO E O IDEAL", DE MASUD KHAN

Suzana Alves Viana*

Denise Vieira Lee**

* Psicanalista e
professora do
Departamento
Formação em
Psicanálise.

** Psicanalista,
membro do
Departamento
Formação em
Psicanálise.



leitura do artigo "Entre o Ídolo e o Ideal" remeteu-nos inicialmente a duas impressões que podem ser traduzidas em: liberdade de pensamento e raciocínio clínico.

Masud Khan é um analista marcante. Pode-se discordar do seu estilo, pode-se pensar que sua "pessoalidade" é excessiva, mas a uma observação mais profunda é impossível negar que sua radicalidade está a serviço da clínica.

Na introdução de seu livro "*Quando a Primavera Chegar*", em uma referência direta à santíssima trindade e aos três livros das religiões monoteístas, que relatam os primórdios da vida humana (o Antigo Testamento, a Bíblia e o sagrado Alcorão), ele se refere a uma outra trindade, especialmente intrigante: transgressão, assassinato e sexo. Um pouco mais à frente encontramos uma outra passagem onde nos diz: "Neste livro, estou mais interessado em expor meu papel frente a um determinado paciente, e minha própria experiência do relacionamento clínico, do que em qualquer um dos relatos de casos anteriores."

Diríamos que para se lidar com essa trindade é impossível a concessão. Sob as mais variadas formas, o analista é convidado a conceder, seja pela palavra adjetivada, quando o chamam de radical,

seja pelo ato concreto da expulsão, como parece ter acontecido a ele na sociedade Britânica de Psicanálise, fato, ao que parece, relacionado à publicação deste livro.

A trajetória de Masud Khan evidencia que a liberdade do pensamento, fruto de uma profunda responsabilidade pelo mesmo, foi construída no trabalho de uma vida. Tendo nascido na parte imperial Britânica da Índia (atualmente Paquistão), chega à Inglaterra com 24 anos para completar sua formação. Seu interesse voltava-se naquele momento para literatura inglesa, embora também se dirigisse a seguir para o pensamento francês, seduzido pela elegância das formas, pelo trabalho com as idéias e pelo poder de síntese.

No desenrolar de seu trabalho como psicanalista, sofre uma influência profunda de Winnicott, que, diríamos, constitutiva do analista Khan. Seu gosto pelo “além das fronteiras” exige outras línguas para continuar pensando continuamente o psíquico. A França é novamente escolhida e lá faz bons parceiros, como J.-B Pontalis e André Green.

O artigo de Khan “Entre o ídolo e o Ideal” causa-nos de pronto a impressão de que estamos diante do trabalho de um clínico, ou seja, estamos diante do trabalho de um analista que observa, que não enquadra esta observação em conceitos, definições ou mesmo teorias já conhecidas, mas que busca para seu paciente uma nova metapsicologia.

Isso não significa ignorância ou prepotência com o já existente, mas sim, a meu ver, a possibilidade de usar o já existente, segundo diferentes vértices, permitindo então um olhar com capacidade para surpreender-se.

Um outro aspecto que nos chama atenção é uma certa despreocupação com a necessidade de ter a explicação completada. Sendo ou não intencional, há passagens obscuras e mesmo incompletas, perante as quais o leitor é convidado a prosseguir sozinho.

Aqui iniciamos este trabalho, — o de deixarmos-nos trabalhar pelo pensamento de M. Khan. Ele instigou-nos pelo fato de parecer-nos que, neste artigo, Khan está nos propondo uma metapsicologia para a perversão dentro de um contexto em que a polaridade ídolo e ideal vem a ser as referências.

Khan nos diz: “*Utilizo propositadamente a palavra ‘idolização’ e não idealização, pois os dois processos são a meus olhos distintos. A idealização é*

um processo intrapsíquico; ela é muito influenciada pela fantasia. A idolização, ao contrário, é um sobreinvestimento de um objeto exterior real: ela se apóia sobre as atitudes e funções do eu (moi) que englobam os investimentos do isso(ça) e os intensificam para pô-los a seu serviço. Ela acarreta, pois, uma exploração mental dos componentes instintuais e dos processos primitivos em relação a um objeto exterior, no caso a criança " (id, ibid, p.2).

Fazer do bebê um objeto ideal e fazer do bebê um objeto ídolo, este fazer conduzindo a um movimento para o "interior", no primeiro caso e, no segundo caso, a um "exterior". Essas direções caracterizam de um lado o sonho e de outro a ação mental; a rêverie, a fantasia e a maquinação, um aparelho psíquico que se esgota, confluindo na mentalização todo e qualquer produto psíquico. Nesse último caso, o bebê é um fetiche da mãe, alvo de um hiperinvestimento afetivo, mas que, no entanto, é pobre de subjetividade. Isso significa que esta mãe cuida de seu bebê, o amamenta, troca, banha, como quem cuida muito eficientemente de algo e não de alguém. Há um hiperealismo nessa forma de cuidado, onde todo aspecto subjetivo, sonhado, está ausente dessa relação.

Em seus artigos clínicos (1991), Khan fala dessa maternagem superprotetora como uma forma de "privação cumulativa", advinda do cuidado excessivo e vazio. Khan nos mostra-nos através desses casos, esta mãe, que não sendo capaz de antecipar e significar afetivamente os gestos de seu filho, não consegue, também, responder às tendências reparadoras desta criança, provocando um desequilíbrio na diferenciação eu-id que se está operando. A tendência reparadora, então, passa a ser usada apenas com fins defensivos.

Esse aparelho psíquico captura as pulsões e as subjugua aos imperativos das funções do ego, retirando delas sua potencialidade sublimatória e entregando-as ao puro exercício da função defensiva. O caminho que leva ao sonho e à metáfora está impedido; é substituído por um sobreinvestimento do mental no real.

É possível que isso justifique a forma extremamente ritualizada que a sexualidade do perverso assume, no qual podemos observar antes uma sexualidade maquinada, mental, do que uma experiência de afeto compartilhada. Da mesma forma como o corpo da criança foi também explorado pela mãe de forma mecânica e programada, a gratificação sexual torna-se, nesse quadro, uma experiência de para-excitação (*par-de-excitação*) dirigida contra os estados de angústia.

Esse modo de operar do psiquismo remete-nos a um conceito de Pontalis(1993) chamado mentalização, que consideramos esclarecer o que Khan nos apresenta, porque vem trabalhado dentro de um artigo em que Pontalis aborda a ação de um psiquismo sobre o de outro, no caso, o do analista.

“(…): a mentalização (...) onde vejo o processo inverso e simétrico da conversão, supondo com ela uma espécie de dissociação entre o corpo e as representações, mas, aqui, era tudo o que se emana da pulsão que se achava assim projetado, evacuado no palco mental e submetido à um trabalho minucioso de divisão, de descolamento, a um processo sem fim de ligação.”(p. 40)

Quando Khan se refere à sexualidade destes pacientes, neste artigo diz: “Ainda não encontrei perversos que sejam impelidos para um objeto de gratificação, através de uma pressão instintiva. Tudo é maquinado a partir da cabeça: as funções e os aparelhos instintuais são de fato explorados com obstinação a serviço de uma sexualidade programada”. (p. 69)

Pontalis chamou esses pacientes de “insones diurnos”, e supôs que neles a atividade onírica era desviada de seu propósito primeiro; ali o sonho era sonhado para ser relatado e o relato denunciava que toda fala terminava por ser uma atividade compulsiva de substituição.

Nos pacientes de Khan, a sexualidade também parece estar a outro serviço.

Seguindo o autor no presente artigo, deparamo-nos com duas observações:

“Um traço do objeto sexual escolhido nunca faltava: era sua aptidão para tomar o lugar de um objeto transicional ‘como se’ (p.68)”
 “... a gratificação, obtida pela descarga sexual, atuava como uma experiência-tela dirigida contra os estados de angústia e tanto os aparelhos como os instintos sexuais eram essencialmente usados com fins reparadores. (p.68)”

Sabemos do texto que Masud Khan vai encontrar nessas características a reatualização da mesma cena – a repetição da idolização da criança pela mãe. Elas testemunham a interiorização do objeto idolizado e sacralizado no qual a criança se tornara, ao mesmo tempo que explicam a procura infindável de um “outro” que as faça reexperimentar o sentimento de serem especiais.

Procura infindável, porque todo encontro possível traz implícito nele a necessidade da separação; porque ceder a esse modelo de

cuidado e dependência mágicos significa o aniquilamento de todas as possibilidades de descobrir em si mesmas o próprio potencial de iniciativa e agressividade (Khan, 1972). Esse é o paradoxo em que vivem tais pacientes.

Khan (id., ibid.) procura nos mostrar que a questão do analista é ajudar o paciente a tolerar o paradoxo sem resolvê-lo precipitadamente.

Nesses casos, é importante fornecer um "holding", que preencha "um original mau" pois, para esses pacientes, não é o positivo que falta, mas sim a "falta" existente no cuidado ambiental, a fim de poder permitir o desespero, o aborrecimento, a confusão, a raiva e a agressão no bebê, através da antecipação superprotetora das suas necessidades. A pessoa que se encarrega do "care" exclui da relação com o bebê toda reciprocidade e toda mutualidade que permitiriam a emergência das demandas agressivas e libidinais próprias; nesse caso, só ela sabe o que ele precisa.

O que falta é a falta. Falta cujo vazio é um limite, que constitui um espaço reexperimentado a seguir como contenção: o espaço do mau.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Green, A. "O outro e a experiência de 'self'". In: Khan, M. *Psicanálise: Teoria, Técnica e Casos Clínicos*. Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1984, p. 1-18.

Khan, M. "Entre L' Idole et L' Ideal", in *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, nº 13, 1976.

_____. (1972). "Medo de ceder à dependência irremediável na situação analítica". In: *Psicanálise: Teoria, Técnica e Casos Clínicos*. Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1984, p. 327-337.

_____. *Quando a Primavera Chegar*. São Paulo, Escuta, 1991.

Pontalis, J. B. "A partir da contratransferência: o morto e o vivo entrelaçados". In: *Boletim de Novidades Pulsional*, 1993, p. 6-56.

LEITURAS

LEITURAS

COMENTÁRIO À APRESENTAÇÃO DO LIVRO DE ARMANDO B. FERRARI: O ECLIPSE DO CORPO

Emir Tomazelli*

* Psicanalista e
professor do
Departamento
Formação em
Psicanálise.

Observação I: Gostaria de começar meus comentários nesta noite por uma observação que na verdade é uma distinção. Na qualidade de comentador, fui convidado por ter estado ocupado, no ano passado, com o tema do corpo em meu texto de mestrado. Naquele texto, o conceito de corpo ou o ponto de vista que é adotado para abordar a questão do corpo no campo da psicanálise é diferente daquele proposto por Armando Ferrari em seu livro *O Eclipse do Corpo*. Isso quer dizer que em meu texto detenho-me sobre uma perspectiva que busca expor a dimensão histórica do corporal no que se refere à ação, no que toca o passado de uma ação, ou seja, ocupo-me do remanescente ativo de uma memória que é arrastada pelo corpo permanecendo silenciosa, porém exigindo expressão e representatividade no psíquico: ações de incontáveis *egos* encontram-se precipitadas no id, como Freud afirmaria em "*O Ego e o Id*". Ou seja, minha pesquisa busca as formas de memória, os restos dos traços ontogenéticos, que, precipitados no mundo inconsciente, permanecem ativos no espaço corporal comprometendo as ações atuais, confundindo-as com ações que geraram questões no passado e não foram liquidadas, nem do ponto de vista histórico da espécie, nem do ponto de vista do sujeito, ele

próprio. Em uma palavra, pesquiso o problema da ontogênese da ação e sua relação com a experiência do pecado e da culpa; experiências essas que marcam profundamente o campo da ação e da cognição no que diz respeito ao inconsciente humano. No entanto, o que vou me permitir fazer em minha contribuição a esta discussão de hoje é desviar-me de meu foco tanto quanto eu possa, mantendo-me (paradoxalmente) o mais que eu possa sempre fiel a ele. Portanto, que não se espere de minhas palavras algo que lembre uma crítica que se faz em oposição ao texto do Dr. Ferrari, nem tampouco um elogio sob a forma da re-exposição do tema que se encontra no livro, e que todos, tenho certeza, terão um imenso prazer em ler em sua solidão na clínica.

Meu comentário será feito sob a forma de uma associação livre e direta entre meus estudos e os que Dr. Ferrari desenvolve em seu livro, que – é bom que se note – fascinaram-me. Procurarei nessa livre associação o caminho do comentário como se fossem os caminhos de um devaneio psicanalítico que pode narrar a experiência que um analista vive ao ler um outro analista escrevendo. Peço desculpas antecipadas pelas misturas e confusões – num certo sentido propositais – que eventualmente surjam dessas conexões emborçadas em meu narcisismo de leitor de um texto que – apesar da diferença afirmada – gostaria muito que fosse meu.

Observação II: Já não era sem tempo que um psicanalista tomasse em suas mãos e problematizasse a questão referente ao tema da consciência, tanto no que diz respeito ao pesquisador no momento de produzir ciência, quanto no tocante ao bebê humano que toma, de modo tremendo, consciência – autoconsciência – de ser seu corpo. Toma consciência do mais particular de seu próprio eu. Toma consciência, como nos diz Dr. Ferrari *“de que existe em nós algo que nos pertence de maneira originária, a ponto de dar-nos, simultaneamente, a sensação de sua indestrutibilidade, mas também a impressão de um buraco profundo, tão profundo que nunca chegaremos a conhecê-lo nem a explorá-lo completamente”* (p. 48).

Insisto: incluir no mundo fadado ao peso do não-lembrável – inconsciente, portanto – a temática da consciência é fazer um resgate histórico para o estudo da psicanálise, é recuperar textualmente

aquilo que a repressão quis excluir quando o cientista do inconsciente quis pensar esse mesmo inconsciente como única verdade, dogmatizando-o. Esse ponto evoca a lembrança do manuscrito perdido de Freud sobre a questão da consciência e evoca também, que, por mais que queiramos distinguir a problemática do incognoscível, do inconsciente, do esquecido, de uma outra que é a do conhecimento e da consciência, esta – a do conhecer – retorna como questão para quem produz teoria na área da psicanálise, e também, para o bebê humano quando pensa sobre si mesmo. Isto é, a questão da pulsão deve dar lugar também à questão da gnose; mesmo que, do ponto de vista da pulsão, o conhecimento sempre esteja aberto sobre o vazio do esquecimento ou da destruição espontânea do trabalho psíquico, como foi a que Freud nos propôs quando destruiu seu manuscrito.

Por esse caminho, o “eclipse do corpo” – tema central do livro e desta apresentação e comentário – apareceu-me como mais uma expressão da atividade do esquecimento que se encontra presente nas relações da mente com o resto do mundo; seja esse resto o outro ou o próprio corpo. O corpo obscurecido, relegado a um segundo plano, torna patente mais uma vez o drama de um corpo abandonado e imperfeito que a mente não suporta pensar. Em uma palavra, o corpo na mente não é corpo, e a abertura que o pulsional lhe confere ao fazê-lo área de ninguém faz com que cometamos um dos maiores erros epistemológicos ao produzir ciência em psicanálise. A saber, o erro é o de pensarmos que o corpo possa ser apenas um efeito de linguagem ou um simulacro das phantasias inconscientes e que, sem elas, ele não porta nenhuma verdade própria. Isto é, enquanto pesquisadores, não podemos esquecer que se a pulsão é bissexual (ou, o que é pior, é a viva expressão da abertura para o desejo do outro) o corpo – em sua verdade privada – é de antemão definição ativa, é imperativo categórico, sexuado e definitivamente marcado por uma forma e uma questão singulares, que se expressam em sua materialidade como lembrança que antecede à língua ou ao fantasma. Eclipsá-lo, portanto – mesmo que isto implique em evidenciar o quanto não podemos esquecê-lo – é torná-lo objeto incapaz de produzir o sentido que lhe é próprio, e que ele já tem. Eclipsá-lo é torná-lo sombra quando, em verdade, é clareza irrefutável ávida por trabalho psíquico.

Assim, concordando com Winnicott, julgamos que a questão crucial do homem liga-se hoje muito mais à questão do ser do que à questão do sexo, e é a essa problemática que o texto de Dr. Ferrari nos parece querer responder ou dar a pensar.

Observação III: Em meus devaneios, pensei, por outro lado, quais as conseqüências do “eclipse do corpo” no âmbito do trabalho clínico no que se refere ao ser do analista. Isto é, quais as conseqüências que sofre o corpo do analista no tocante ao problema clínico da neutralidade, quando sabemos com que esforço tentamos excluir tudo o que provenha do nosso visceral por julgarmos essas manifestações como inconveniência, como perturbação narcísica particulares ao nosso eu e que nunca poderiam servir como dados capazes de gerarem um pensamento e, portanto, uma interpretação.

A idéia de assepsia na investigação psicanalítica aí me parece estar questionada, uma vez que a “*fisicidade*” do analista também é questão, também se faz como questão no momento próprio da interpretação. Se tomarmos como um dos pressupostos da prática analítica a investigação e a pesquisa do encontro do homem com o si mesmo e com o outro, parece-nos mais dramático ainda o que poderá ser pensado sobre o corpo do cliente (já que o nosso não pode ser pensado por supor-se equívoco) se a ele sobrar estritamente o espaço teórico de um corpo que só existe diante do olhar sexual do outro, que só pode ter existência no desejo do outro, fazendo-se a palavra do adulto da mesma espécie o motor exclusivo de uma verdade psíquica responsável pela transmissão de uma tradição, de um passado proposto agora como significação que fundamenta o *eu*. Assim, mais uma vez, gostaria de afirmar que já não era sem tempo que se pudesse colocar em questão o quanto o corporal não pode se definir exclusivamente como resultado de uma conversão histérica lida como reflexo estruturante de um discurso. Que já não era sem tempo observar que o corpo não pode tornar-se realidade psíquica somente quando (deformado no e pelo desejo do outro), for resto do vínculo com a cultura e com a tradição. Em meu modo de compreender, Dr. Ferrari recupera de forma precisa a lembrança de que há uma singularidade em jogo e que essa singularidade não pertence ao campo da transferência, ela não se desloca, ela não é suscetível de ser absorvida no vínculo com o outro, mesmo que este jogue um intenso

papel na elaboração desse “objeto originário concreto” que é o nosso próprio corpo. Isso acaba por levar-me a propor que a “*fisicidade*”, o “*uno*”, o “*vertical*” (termos usados por Ferrari em seu texto) portam em si mesmos a questão da responsabilidade e da culpa intransferíveis do próprio sujeito, uma vez que será dessa “*fisicidade*” que o homem deverá dar conta sem ter como evacuá-la na mente do outro, mesmo que isso possa ser realizado na fantasia como muito bem Melanie Klein nos ensinou. Solitário, diante da exigência ininterrupta de trabalho que a corporeidade requer, não haverá ninguém que possa minimizar a questão pessoal, nem do cliente, nem muito menos do analista. O “*uno*” não se transfere, o “*uno*” acaba por ser questão pessoal, muitas vezes equivocadamente lido como nadificação ativa, produto secundário da imaginação não submetida à lei do simbólico.

Observação IV: Bem, por fim, uma última área de interesse, que conduziu os meus devaneios lendo o texto de um autor em seus achados teóricos e clínicos, é a área da metapsicologia. É bom que se diga que o texto apresentado por Dr. Ferrari não é um texto simples; muito pelo contrário, é escrito de modo bastante claro, mas de forma alguma é simples. O sonho aqui se interrompe, o pensar torna-se mais endurecido, e os meandros nos quais a reflexão que ele nos propõe penetrar, exigem disposição redobrada e uma atenção absolutamente não-flutuante. Aqui temos que acordar!

A metapsicologia que salta da temática que “O eclipse do corpo” nos propõe, envolve uma revisão profunda do conceito de mental e do conceito de físico em psicanálise e em ciência, e de como esses elementos jogam no espaço da clínica e da cura psicanalítica. Temas como *sexualidade, inveja, linguagem, simbolismo, pensamento, sujeito, objeto e ação* – para selecionar alguns dos conceitos que agora surgem em minha lembrança – são rearticulados dentro de uma nova atmosfera de pensamento que os recoloca diante, mais uma vez, desse observador ativo que nos habita e que podemos chamar de autoconsciência, de autopercepção. Dr. Ferrari, em seu texto, escreve: “a mente é uma configuração percebida pela mente”; e citando Hofstadter ele segue dizendo: ‘a percepção reside em nível do sistema global, e não em nível do símbolo do si mesmo. O traço distintivo do símbolo do si mesmo não pode ser seu aspecto, mas sim a função que ele pode ter’ (p.26). [o grifo é meu]

Afirmativas como essa, são radicais para a tomada de uma postura tanto científica quanto psicanalítica e clínica. Quer dizer, um homem que se dispõe a afirmar coisas como essa não está revendo apenas conceitos propostos pelos autores precedentes no campo de sua ciência; pelo contrário, está, isto sim, dizendo, em alto e bom tom, que “é justamente a consciência o problema insolúvel da relação mente-corpo. E se a tudo isso acrescentarmos que não temos até hoje a menor idéia de como se possam explicar os aspectos físicos de um fenômeno mental, o quadro ainda se tornará mais complexo”, uma vez que “parece impossível formular qualquer teoria FÍSICA da mente enquanto não se tiver refletido mais a fundo sobre o problema da subjetividade e da objetividade. Sem isso, não se poderá sequer colocar o problema mente-corpo sem, com isso mesmo, eludi-lo” (p. 28) [essa última é uma citação tomada de Thomas Nagel, no livro *O que se sente por ser um morcego*]

Aí está o problema:

— como formularmos as questões atinentes a uma psicanálise atualizada, que se pretende além de terapêutica, científica, se não tomarmos como questão essa que se refere à consciência? Mente-corpo, observador-observado, conhecedor-conhecido, unido-dissociado, eis aí a dramática dialética do conhecimento que se recusa a revelar sua verdade diante de nosso imaginário e diante de nossa intensa investigação. “O buraco é mais em baixo”, diria Vinícios de Moraes!

“O homem parece funcionar na base desta dissociação” (p. 29), propõe-nos Dr. Ferrari; dissociação essa que, do ponto de vista da ciência, torna-se uma oposição cognitiva dando origem a uma psicologia e a uma física que muitas vezes lamentavelmente se opõem.

O “objeto originário concreto” e o “eclipse do corpo” tentam dar conta de tematizar essa ruptura tomando-a como própria. É ela — é bom que se remarque este ponto — é essa mesma dissociação, essa ruptura, essa cesura “que nos faz funcionar como homens” (p. 29).

Enfim, e para terminar o meu já extenso e cansativo comentário, considerando que a função da vida humana pode ser essa ininterrupta tecelagem que busca ligar, ou religar, a mente ao corpo, pergunto:

1) Diante da hipótese do eclipse do corpo, a) deveríamos – nós analistas – perder nosso antigo pudor de lidarmos com a cura como processo de conhecimento e assim passarmos a considerar a psicanálise como uma pedagogia? Reservando, é claro, para o conceito de pedagogia o de ser a arte de ensinar ao homem o que é o próprio homem? b) Poderíamos considerarmo-nos, enquanto psicanalistas, como educadores dos sentidos, isto é, trabalhadores infatigáveis da cognição e da estética?

2) Que lugar ocupa a cura – e por que não dizer, a psicoterapia, sempre tomada como menor pelo psicanalista – diante dessa insolúvel dissociação entre o mental e o corporal? Seria nossa função entristecer o cliente e aí sim poder ensiná-lo que a cesura, a dissociação, é um fato intransponível?

3) E a instituição psicanalítica, diante da hipótese do eclipse do corpo, como poderia ser pensada:

a - seria ela mero replicante, um clone gigantesco da própria dissociação mente-corpo, uma vez que pretende – identificada, completamente, com os sintomas dissociativos – curá-los?

b - ou seria o local privilegiado para ritualizar o holocausto e a consagração do corpo, eclipsando-o? Fingindo escondê-lo? Proibindo que ele possa ter alguma manifestação espontânea?

c - não poderia ser este que se segue o ensinamento sintomático da instituição psicanalítica: ***ser analista é ter um repúdio obsessivo pelo corpo que acaba por implicar sua máxima revelação?***

Bem, aqui termino o devaneio, a discussão, e o comentário. Muito obrigado a todos e em especial ao Dr. Ferrari, por ter permitido a mim esta reflexão. Obrigado e boa noite.

São Paulo, 2 de abril de 1995

1. The first of these is the fact that the American Medical Association has been successful in its efforts to secure the passage of legislation which will protect the public interest in the practice of medicine. This is a very important achievement, and it is one which should be recognized and appreciated by all who are interested in the welfare of the community.

2. The second of these is the fact that the American Medical Association has been successful in its efforts to secure the passage of legislation which will protect the public interest in the practice of medicine. This is a very important achievement, and it is one which should be recognized and appreciated by all who are interested in the welfare of the community.

3. The third of these is the fact that the American Medical Association has been successful in its efforts to secure the passage of legislation which will protect the public interest in the practice of medicine. This is a very important achievement, and it is one which should be recognized and appreciated by all who are interested in the welfare of the community.

4. The fourth of these is the fact that the American Medical Association has been successful in its efforts to secure the passage of legislation which will protect the public interest in the practice of medicine. This is a very important achievement, and it is one which should be recognized and appreciated by all who are interested in the welfare of the community.

5. The fifth of these is the fact that the American Medical Association has been successful in its efforts to secure the passage of legislation which will protect the public interest in the practice of medicine. This is a very important achievement, and it is one which should be recognized and appreciated by all who are interested in the welfare of the community.

6. The sixth of these is the fact that the American Medical Association has been successful in its efforts to secure the passage of legislation which will protect the public interest in the practice of medicine. This is a very important achievement, and it is one which should be recognized and appreciated by all who are interested in the welfare of the community.

7. The seventh of these is the fact that the American Medical Association has been successful in its efforts to secure the passage of legislation which will protect the public interest in the practice of medicine. This is a very important achievement, and it is one which should be recognized and appreciated by all who are interested in the welfare of the community.

8. The eighth of these is the fact that the American Medical Association has been successful in its efforts to secure the passage of legislation which will protect the public interest in the practice of medicine. This is a very important achievement, and it is one which should be recognized and appreciated by all who are interested in the welfare of the community.

9. The ninth of these is the fact that the American Medical Association has been successful in its efforts to secure the passage of legislation which will protect the public interest in the practice of medicine. This is a very important achievement, and it is one which should be recognized and appreciated by all who are interested in the welfare of the community.

10. The tenth of these is the fact that the American Medical Association has been successful in its efforts to secure the passage of legislation which will protect the public interest in the practice of medicine. This is a very important achievement, and it is one which should be recognized and appreciated by all who are interested in the welfare of the community.

APRESENTAÇÃO E APROVAÇÃO DE TRABALHOS

O Boletim Formação em Psicanálise, publicação do Departamento Formação em Psicanálise do Instituto Sedes Sapientiae é uma revista semestral e tem por objetivo a divulgação de trabalhos relacionados à psicanálise e campos afins na forma de artigos, leituras (comunicações, comentários ou resenhas de livros), conferências, entrevistas e cartas.

Os trabalhos para publicação devem ser encaminhados à Comissão Editorial do Boletim Formação em Psicanálise (Rua Ministro Godoy, 1484, sala 25, Cep 05015-001, São Paulo, SP), em disquete (programa compatível com Word) e com três cópias impressas. Para facilitar a comunicação com os leitores, no final do texto deve constar o nome do autor, o telefone e o endereço para envio de correspondências.

A colaboração recebida será submetida à apreciação do Conselho Editorial, que decidirá sobre sua aprovação. Os conceitos e opiniões expressos nos trabalhos são de total responsabilidade dos autores. Os originais não serão devolvidos, mesmo quando recusada sua publicação.

