

# ESPECIFICIDADES DA ÉTICA DA PSICANÁLISE



Angélia Teixeira (Organizadora)



A coletânea *Especificidades da ética da psicanálise*, produzida pela Associação Científica Campo Psicanalítico, reúne textos que tratam de questões cruciais da ética que rege a clínica psicanalítica. Acolhendo trabalhos escritos por psicanalistas sobre temas relativos aos desdobramentos da ética da psicanálise e às contribuições que ela pode oferecer na abordagem de problemas contemporâneos tais como a cultura do narcisismo e do individualismo, a violência, a adoção, o suicídio, as novas terapêuticas institucionais para os pacientes psicóticos, o surgimento da controversa proposta da regulamentação da psicanálise esta quarta coletânea do Campo Psicanalítico abre, também, espaço para um debate com outros campos do saber, especialmente com a filosofia, e com alguns dos seus postulados.

Definida como ética do bem-dizer, a ética que ordena o campo da psicanálise está baseada no desejo do psicanalista, resultado da operação analítica, e regulado, não pelo desejo puro, que é o desejo de Antígona, mas pelo desejo da diferença absoluta, que é regido pela castração, não pelo todo, mas pelo não-todo, não pela universalidade, mas pela singularidade. É uma ética que não está a serviço da defesa dos costumes, da moral. Tampouco se trata aí, de uma deontologia regida pelos códigos e regras válidas para o exercício de uma profissão. O dever ético do psicanalista consiste em sustentar o ato analítico, garantindo ao sujeito o direito de responsabilizar-se pelo que concerne ao desejo e ao gozo que o determina.

**ESPECIFICIDADES  
DA ÉTICA  
DA PSICANÁLISE**



Angéla Teixeira (Organizadora)



**ESPECIFICIDADES  
DA ÉTICA  
DA PSICANÁLISE**

CONFERÊNCIA  
ÉTICA E REAL  
ÉTICA E DESEJO  
ÉTICA E FILOSOFIA  
CAMPO DA PSICANÁLISE E  
REGULAMENTAÇÃO  
DESDOBRAMENTOS DA ÉTICA DA  
PSICANÁLISE



Novembro 2005

© 2005, Associação Científica Campo Psicanalítico  
Todos os direitos reservados. Nenhuma parte desta coletânea  
poderá ser reproduzida ou transmitida, sejam quais forem os  
meios empregados, sem permissão por escrito.

## ESPECIFICIDADES DA ÉTICA DA PSICANÁLISE

Publicação da Associação Científica Campo Psicanalítico  
Rua Humberto de Campos 144  
Centro Médico da Graça - Sala 901 - Salvador – Bahia  
CEP: 40.150-130  
Tel.: (71) 3245-5681 Fax.: (71) 3247-4585  
accp@campopsicanalitico.com.br  
www.campopsicanalitico.com.br

### Diretoria da Associação Científica Campo Psicanalítico

Diretora: *Amélia Almeida*  
Secretária: *Soraya Carvalho*  
Tesoureiro: *Ubirajara Cardoso*

### Comissão Editorial

*Angélia Teixeira, Jairo Gerbase, Sonia Campos Magalhães*

### Apoio

*FAPESB – Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado da Bahia*

### Edição Gráfica

*2Designers(2designers@uol.com.br)*

### Revisão

*Solange Mendes da Fonseca*

### Capa

*Antônio Henrique Amaral – Torsos (1,30 x 1,70 m), 1995.*

---

E64 Especificidades da ética da psicanálise: conferência, ética e real, ética e.../  
Angélia Teixeira (org.). — Salvador: Associação Científica Campo  
Psicanalítico, c2005.  
180 p.: il.

ISBN 85-89388-04-02

1. Ética - Coletâneas. 2. Psicanálise – Coletâneas I. Kehl, Maria Rita. II. Gatto, Clarice. III. Gerbase, Jairo. IV. Teixeira, Angela Baptista do Rio. V. Silva, José Antônio Pereira da. VI. Pessoa, Silvana. VII. Oliveira, Marcos Alberto. VIII. Silva Filho, Waldomiro José da. IX. Barbieri, Cibele Prado. X. Lima, Denise Maria de Oliveira. XI. Almeida, Amélia. XII. Teixeira, Angélia. XIII. Vita, Maria da Conceição Almeida. XIV. Soeiro, Simey. XV. Magalhães, Sonia Campos. XVI. Carvalho, Soraya.

CDU – 17.2

CDD - 170

---

Apresentação - 7

*Ida Freitas*

## CONFERÊNCIA

Publicidade, perversões, fobias - 13

*Maria Rita Kehl*

## ÉTICA E REAL

Função do real *versus* o desejo puro de Antígona - 29

*Clarice Gatto*

Trauma e morte - 39

*Jairo Gerbase*

## ÉTICA E DESEJO

A dimensão ética do desejo do psicanalista - 47

*Angela Baptista do Rio Teixeira*

A dimensão ética da travessia da fantasia - 55

*José Antonio Pereira da Silva*

Da travessia à identificação: um percurso ético - 63

*Silvana Pessoa*

## ÉTICA E FILOSOFIA

De uma possível refutação do naturalismo de Sade

à luz da filosofia moral kantiana - 75

*Marcos Alberto de Oliveira*

Considerações pós-éticas sobre a ação e a racionalidade - 86

*Waldomiro José da Silva Filho*

## CAMPO DA PSICANÁLISE E REGULAMENTAÇÃO

A desregulação da Psicanálise - 101

*Cibele Prado Barbieri*

Uma abordagem sociológica para a constituição, legitimação e  
autonomização da psicanálise  
como um campo - 112

*Denise Maria de Oliveira Lima*

## DESDOBRAMENTOS DA ÉTICA DA PSICANÁLISE

Contribuições da psicanálise para a ética  
na contemporaneidade - 127

*Amélia Almeida*

Ética e violência - 133

*Angélia Teixeira*

Reforma psiquiátrica e psicanálise:  
encontro/tiquê que rompe com o autômaton - 140

*Maria da Conceição Almeida Vita*

Cultura do individualismo e laço social - 150

*Simey Soeiro*

Todos adotivos - 160

*Sonia Campos Magalhães*

Ética e suicídio - 168

*Soraya Carvalho*

# Apresentação

O campo da ética e sua aplicação, chamada moral, há muito ocupa o homem. Por longo tempo, este campo, foi confundido com a religião. Atribuía-se, então as categorias do bem e do mal a entidades metafísicas, ou sobrenaturais. Embora, de certa forma, tal versão persista em nossos dias, com a progressiva laicização da cultura e da sociedade, os valores éticos migraram das divindades, para o homem. Hoje, não é mais perante Deus que o homem, tem que prestar contas dos valores morais, mas perante seus próprios semelhantes. Pascal falava do “silêncio dos espaços infinitos”, e é do homem que vem a voz.

A ética procura avaliar os atos, os comportamentos. No entanto em face da questão muitas vezes colocada, de que “os meios justificam os fins”, como medir o valor dos atos e suas conseqüências práticas? Seria pela coerência com um corpo de regras mais abrangentes, como a chamada deontologia? Como se coloca a ética ante a epistemologia, a ciência, e a produção de conhecimentos? Haveria algum possível paralelismo entre o certo e o errado, o bem e o mal da ética com o verdadeiro e falso da ciência? Seria a ética um conhecimento, ou um conjunto de normas e regras que balizam a conduta humana, transcendendo qualquer lógica?

Na experiência psicanalítica, a noção do bem e sua finalidade na clínica é assunto delicado e muitas vezes paradoxal. A cada instante, o psicanalista tem que saber qual é sua relação efetiva com o desejo de fazer o bem, com o desejo de curar. “Poder-se-ia de maneira paradoxal, ou até mesmo decisiva, designar nosso desejo como um não-desejo de curar. Essa expressão tem o sentido de alertar aos psicanalistas, contra as vias vulgares do bem, tal como elas se oferecem a nós, contra a falcatrua de querer o bem-do-sujeito”<sup>1</sup>.

De que um psicanalista deseja curar o sujeito? Seria curá-lo das ilusões que o retém na via de seu desejo, curá-lo de suas alienações?

---

<sup>1</sup> LACAN, Jacques. *O seminário – livro 7: a ética da psicanálise (1959-1960)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1991. p.267.

Mas até onde deve e pode ir neste sentido uma psicanálise? Qual seu limite ético, se considerarmos que, das ilusões do sujeito, ainda que por vezes não comportem nada de respeitável, de grandioso, é preciso que este as queira abandoná-las? Então, qual a função ética do bem em psicanálise e qual seria seu bem maior?

A psicanálise trouxe contribuições e uma nova perspectiva para se pensar a Ética tornando o problema mais complexo. Em primeiro lugar, a psicanálise vem mostrar que a escolha que o homem pode fazer entre o bem e o mal, não é, como se pensava até então, uma escolha consciente, produto de um livre arbítrio. Tal escolha, como quaisquer outras, segundo a psicanálise é sobredeterminada pelo inconsciente, entendido como aparelho de linguagem, regido pela lógica significante. Isto muda em grande parte a compreensão que até então se tinha da Ética. Derrida, por exemplo, é um dos autores que afirmam que o discurso ético, assim como o jurídico e o político, não podem ignorar o conhecimento psicanalítico. Nesta perspectiva, a especificidade da ética da psicanálise, muda a compreensão deste campo, sem que, no entanto, venha negar a existência externa e real das categorias do bem e do mal. Estas categorias serão sempre possibilidades abertas ante as quais o homem pode sofrer passivamente as conseqüências ou nelas incidir ativamente.

A psicanálise entende as categorias do bem e do mal, inserindo-as em contextos específicos, afastando-as das grandes generalizações, singularizando-as na experiência humana. Freud ao postular a existência das pulsões de vida (Eros) e de morte (Tânatos), aponta para a coexistência do bem e do mal no homem. A humanidade tem a capacidade para construir toda uma civilização, e a mesma ou até mais potente para destruí-la. Criação e destruição caminham juntas na história da humanidade.

Em “O mal-estar na cultura”, Freud diz que a vida em sociedade só é possível com o recalque das pulsões agressivas e sexuais. Somente com a sexualidade e a agressividade subjugados à lei, é possível a convivência com o outro. Neste sentido, talvez pudéssemos falar numa “ética do recalque”: já que não é possível viver em sociedade seguindo os pressupostos do princípio do prazer, da realização imediata do desejo (agressivo ou amoroso), é necessário submeter-se ao princípio da realidade, que impõe o inalcançável da re-

alização do desejo. Porém, ainda que Freud tenha atribuído ao mecanismo do recalque tamanha importância, não é numa ética do recalque que se apóia a psicanálise.

A ética de Nicômaco é uma ética para todos; a ética da psicanálise é uma ética relativa ao discurso do psicanalista, em que o desejo do psicanalista está aí eticamente implicado, não como desejo de fazer o bem, mas como um operador deste discurso. A partir daí, podemos dizer que, se há uma ética da psicanálise, ela não pode estar desarticulada da clínica psicanalítica, que é a clínica do sujeito. Se há algum bem relativo à psicanálise, este bem se encontra como situou Lacan, na fala, na linguagem, na palavra, no dizer. Portanto para a psicanálise, ética, não poderia ser outra, se não a do bem dizer.

Inúmeras situações clínicas nos remetem à ética do sujeito, um sujeito dividido entre desejo e gozo; dúvidas entre o bem e o mal, o certo e o errado, escrúpulos por determinada conduta, vergonha de algo que se fez, pensou ou até que se sonhou. O sentimento de culpa, ao qual Freud deu tanto peso, também expressa uma responsabilidade ética do sujeito. Alguns sujeitos se culpam profundamente por aquilo a que não conseguem renunciar; culpam-se de sua impotência em deixar de fazer ou pensar. Esta é a dimensão da pulsão, do gozo pulsional, onde o real se faz presente.

A via ofertada pela psicanálise para uma possível elaboração do gozo do sintoma, e o possível encontro com uma ética de cada um, é o tratamento deste real, que é inominável, através de recursos simbólicos, isto é, cabe ao analisando a tarefa de encontrar palavras para dizer o indizível, construindo sua versão para o vazio que lhe concerne.

No seminário “A ética da psicanálise”<sup>2</sup>, Lacan se refere ao valor de gozo de um bem, para além do valor de utilidade, chamando a atenção para a corrida desenfreada para a aquisição de bens, quando o homem perde-se muitas vezes em sua orientação ética, permanecendo numa insatisfação estrutural, na medida em que, por melhor que seja o bem conquistado este não evitará que se continue desejando algo mais, sempre mais, sendo esta uma situação insuperável, porque estrutural. Sempre existirá um mais além, definido como inatingível que causa o desejo humano como radicalmente insatisfeito.

---

<sup>2</sup> LACAN, Jacques. *O seminário – livro 7*, op. cit., p.267.

Lacan também apontou para as diversas formas de revestimento do objeto, passagem comentada, claramente, por Marcus do Rio<sup>3</sup>:

[...] sobretudo, quando ele surge no real como artefato tecnológico, materialização do conhecimento científico. A ânsia da ciência moderna em avançar sempre, gera uma tecnologia que povoa o real com objetos que se oferecem ao sujeito como materializações do objeto *a*, o que revela o caráter novo da relação sujeito/objeto, no Discurso do Capitalista. Percebendo o valor libidinal que o objeto possui para o sujeito, o Discurso Capitalista transforma um dado subjetivo em um novo laço social e coloca o conhecimento científico ao seu serviço para produzir novos objetos em série, capazes de fisgar o desejo.

A lógica do capitalismo vai de encontro como podemos observar, à ética da psicanálise, na medida em que ao promover o excesso de gozo, eclipsa o sujeito do desejo, almeja reduzir o sintoma mental a mera conseqüência de uma falha biológica, neuroquímica, retirando do homem sua autonomia e possibilidade enquanto sujeito, em ser responsável por seu sintoma, em criar seus próprios instrumentos para lidar com seu corpo, sua mente, com a angústia, a tristeza, a felicidade, o medo, tornando-o cada vez mais estranho a si mesmo.

A coletânea – *Especificidades da ética da psicanálise* – organizada por Angélia Teixeira, tem como título o tema trabalhado ao longo do ano de 2004 pelos membros do Campo Psicanalítico e, também, por colegas convidados a contribuir, no estudo e no debate das questões que o tema suscita. A publicação do resultado deste ano de pesquisa, tem como finalidade situar nesta Coletânea do Campo Psicanalítico os artigos apresentados ao longo do Seminário e, em seguida desenvolvidos por cada autor, na esperança de que a leitura destes possa alcançar o feito de conduzir o leitor às necessárias reflexões acerca da ética, tanto para o campo da psicanálise quanto para os demais campos de nossa cultura.

*Ida Freitas*

---

<sup>3</sup> TEIXEIRA, Marcus do Rio. O excesso e a ausência de limites. *O ato psicanalítico*, Salvador: Campo Psicanalítico, p.59, nov. 2003.



CONFERÊNCIA



# Publicidade, perversões, fobias<sup>1</sup>

Maria Rita Kebl

## Fetichismo e perversões

O casal jovem está sentado frente a frente na mesa de um restaurante caro. A cena reproduz o tipo de encontro que já está configurado no imaginário romântico de nossa época. É nas mesas de bares e restaurantes, frente a frente, que as pessoas flertam, se declaram, se encontram para conversar e namorar. Sabemos que o encontro amoroso, assim como todas as relações humanas, é atravessado por alguns objetos: a decoração da sala, a comida e as bebidas, as roupas e adereços dela e dele. O encontro amoroso não acontece entre dois; ele é mediado pela linguagem, que se faz presente também na forma de objetos que a cultura e a classe social consideram adequados para a ocasião. Assim, o vinho, os talheres, a música ambiente, a comida e o *preço* da comida participam do encontro, demarcando e ao mesmo tempo preenchendo um intervalo entre os parceiros. Este intervalo, esta descontinuidade entre um e outro é que permite a circulação do desejo, como se fosse – mas não é – o puro desejo de um pelo outro.

Na cena que descrevo, o rapaz está tentando dizer algo à moça. Começa timidamente, hesita – o espectador percebe que ele esboça um pedido de casamento. Mas o olhar da moça é distante. Costumamos interpretar seu sorriso de polida indiferença, até que a câmera faz um giro e conduz nosso olhar para fora da janela, para onde o olhar da moça se dirige. Lá está um carro novinho, de cuja marca não me lembro (mas sei que é vermelho). Quando o noivo, cada vez mais embaraçado, termina seu pedido ela cai em si e pergunta: “Desculpe, o que você dizia...?” A ironia é confirmada pela voz do locu-

---

<sup>1</sup> Texto publicado em 2004 (segundo semestre), na *Revista da Escola Superior de Propaganda e Marketing*, São Paulo, ESPM.

tor que alerta os espectadores para o objeto que realmente interessa às moças casadoiras. Se o rapaz não puder oferecer a ela o carro x, desista da empreitada.

O carro introduz-se entre os dois namorados não como um objeto a mais entre os outros – vinho, talheres, cardápio, preço –, uma série cujos elementos podem sempre ser substituído por outros. Nessa propaganda, o carro não é um entre os muitos objetos mediadores do desejo (sexual); é ele, este artefato mecânico revestido de lata e tinta brilhante, que se instala *no lugar de um dos parceiros* como se fosse o próprio objeto do desejo. Se os outros acessórios fálcos recortam o lugar da falta a partir do qual o desejo circula, o carro x, que desvia a atenção da mulher no momento em que o homem lhe pede que seja sua esposa, está no lugar (imaginário) do objeto (simbólico) do desejo. Agora, o homem é que ocupa o lugar acessório; casar-se com ele seria, para ela, apenas um meio de acesso ao gozo/carro. O homem tornou-se supérfluo diante do único bem que interessa à moça de maneira absoluta. O carro é o objeto *irrecusável* do desejo, tanto dela quanto do espectador, convocado a identificar-se não com o olhar ingênuo do moço, que ignora o que sua noiva vê, mas com o olhar indiferente e sonhador dela, focando o carro zero estacionado do lado de fora. Ao contrário da mulher freudiana, esta personagem publicitária sabe exatamente o que quer; diante disso, o pretendente, que lhe oferece o pobre substituto de um compromisso de amor, faz papel de otário.

Como bem lembrou Eugênio Bucci em vários de seus artigos sobre televisão para a *Folha de São Paulo* e o *Jornal do Brasil*, o apelo psicológico comum a todas as formas de publicidade visa à dinâmica da inclusão e da exclusão. A publicidade, escreve Bucci, vende sempre a mesma coisa: a proposta de uma inclusão do sujeito às custas da exclusão do outro. A identificação do espectador como consumidor do produto que se apresenta como capaz de *agregar valor* à sua personalidade, promove sua inclusão imaginária no sistema de gosto, na composição de estilos, que move a sociedade de consumo. Goza-se com isso: não tanto da própria inclusão (que pode não passar de uma fantasia), mas da exclusão do outro. *O que a publicidade vende, portanto, é exclusão*. Não é imprescindível que a exclusão seja de classe, como ocorre em outro anúncio em que os meninos de rua

que pedem para tomar conta e limpar os carros ao preço de um real, brigam pelo privilégio de polir o modelo *top* de linha de um feliz playboy que acabou de estacionar. A exclusão pode ser de *estilo*. Durante a copa, um comercial de cerveja mostrava um torcedor que errou ao oferecer uísque em vez de Skol aos amigos que foram assistir ao jogo em sua casa. Diante da gafe imperdoável, foram todos tomar a cerveja certa no bar ao lado, excluindo o anfitrião da alegria coletiva. Não foi uma troca de produto – a cerveja pelo uísque – mas de companhia. O uísque, bebida errada na hora errada, desqualificou o anfitrião perante seus amigos. Este mostrou-se tão otário quanto o pretendente da moça do primeiro comercial, que não entendeu qual seria o verdadeiro objeto da sua paixão. É óbvio que a relação que se estabelece é entre as pessoas e as coisas. Ou entre as próprias coisas, que se relacionam, se avaliam e se atribuem significações na medida em que as pessoas (reduzidas a consumidores) se perfilam diante de suas marcas.

Aquela mulher que sabe o que quer, no entanto, não é o mestre do gozo na pequena peça publicitária que escolhi para abrir este artigo. Se ela sabe o que quer é porque um outro, em posição de mestria, lhe apresentou um objeto *imperativo* da satisfação garantida. Para nós, espectadores, o mestre é o publicitário. É ele quem dirige nosso olhar para o objeto que atrai o olhar dela. É ele quem promove a iniciação dos sujeitos desejanτες, convocados desde o lugar de consumidores, em relação às possibilidades de gozo em circulação no mercado. Mas, para a personagem do filme de propaganda, no qual a autoria do publicitário está elidida, o objeto do desejo se apresenta por conta própria, como por obra dos deuses do acaso. Ele entra em cena através de um giro da câmera que conduz, “naturalmente”, o nosso olhar; está ali, na calçada fora do restaurante, para que a moça reconheça em suas formas, em sua cor vermelha, mas acima de tudo na marca de fabricação, o objeto inquestionável do desejo.

Os deuses do acaso dispõem as mercadorias em circulação no mundo contemporâneo como o antigo Deus cristão dispunha das forças da natureza para abençoar ou castigar seus fiéis. Uma nova versão imaginária do Outro ocupa o lugar – lugar de um Ser onipresente, onisciente e onipotente – deixado vazio quando parte

da humanidade deixou de orientar suas escolhas a partir da crença no Deus judaico-cristão. Um Outro que enuncia o que deseja de nós e promete suas bênçãos para aqueles que melhor se dispuserem a atender a suas demandas. Este Outro pode ser, simbolicamente, o Mercado, filho enviado à terra por seu Pai, o Capital – abstrações sem nome e sem rosto que determinam nosso destino e, de um lugar simbólico fora do nosso alcance, nos submetem às leis inflexíveis do seu gozo. Pautar escolhas de vida segundo os ditames do Mercado, ou do Capital, para a maioria das pessoas parece mesmo uma questão de fé. Mas este novo Deus laico cuja face ninguém vê enuncia seus desígnios através da palavra revelada a seus sacerdotes; digamos que estes sejam os mestres da publicidade. São eles que exibem as imagens espetaculares de Deus<sup>2</sup> no altar onipresente da televisão.

Se o Outro é uma instância simbólica para a qual cada sociedade inventa uma versão imaginária, hoje o laço social é organizado com referência a um Outro emissor de imagens que se oferecem à identificação e apelam ao gozo sem limites. A televisão ocupa, para o psiquismo, um lugar equivalente ao de um mensageiro de Deus. A psicanalista Marie-Hélène Brousse, ao falar sobre a dimensão política do inconsciente<sup>3</sup>, recuperou uma conferência de Lacan de 1947 em que ele se dizia preocupado com a expansão da cultura industrializada que vinha promovendo meios de agir sobre o psiquismo através de “uma manipulação combinada de imagens e paixões<sup>4</sup>”. Nos quase sessenta anos que se seguiram a esta conferência, os artifícios dessa manipulação de imagens e paixões não pararam de se aperfeiçoar.

Voltando ao anúncio que descrevi no início deste artigo: a imagem de um objeto se apresenta, entre o homem e a mulher, como condição indispensável para fazer existir a relação sexual. Sua presença promete realizar a fantasia impossível de perfeita

<sup>2</sup> “O espetáculo é o Capital que apenas se olha”, escreveu Guy Débord em *A sociedade do espetáculo*.

<sup>3</sup> BROUSSE, Marie-Hélène. *O inconsciente é a política* (2003) São Paulo: Escola Brasileira de Psicanálise, 2003.

<sup>4</sup> Essa conferência, que data do pós-guerra, foi pronunciada na Inglaterra no mesmo ano em que Adorno escreveu o texto antológico sobre a Indústria Cultural.

complementaridade entre o moço e a moça. Instaure-se entre os espectadores a crença na existência de um objeto capaz de acionar o desejo sexual obturando a descontinuidade entre os parceiros; através dele, homem e mulher convergem para um mesmo ponto, no qual se encontram e se completam. Além disso, já que se trata de um objeto inquestionável, sua imagem tem o poder de apagar todas as diferenças entre os sujeitos que o cultuam.

### Fetichismo em Freud e Marx

Esse objeto é o fetiche, conceito compartilhado pela psicanálise de Freud e o materialismo histórico de Marx. Em cada um destes autores, o conceito de fetiche opera como analisador de uma dimensão das relações humanas: a sexualidade (em Freud), a exploração do trabalho (em Marx). Entre o marxismo e a psicanálise, a essência da idéia de fetiche – cuja origem remonta à adoração dos ícones sagrados em algumas religiões antigas – é a mesma, mas os campos onde o conceito opera são diferentes. O que pretendo discutir é que, na sociedade contemporânea, as duas dimensões do fetichismo coincidem: o fetiche que apaga a diferença sexual encarna-se no fetiche da mercadoria, condição da circulação do que imaginamos ser a riqueza (expressa através das mercadorias) na sociedade moderna.

Em Freud, o fetiche é o objeto capaz de encobrir a falta já percebida pelo sujeito, inaugurando neste a possibilidade de sustentar, diante das evidências da castração uma dupla atitude – de saber e negação do saber – que pode ser resumida na formulação: “eu sei, mas mesmo assim...”. Por um lado, a dupla atitude diante da castração revela que, embora o sujeito tenha sido barrado pela Lei, as representações edípicas não sucumbiram todas ao recalque. Por outro lado, a posse do objeto/fetiche garante ao perverso uma via para o gozo sexual que dispensa a diferença, ou seja, a castração. O perverso fascina a histórica porque se apresenta diante dela como um *mestre do gozo* – um que conhece as condições de seu gozo e instrumentaliza o outro para que componha a cena de que ele necessita.

Nos casos analisados por Freud, a fixação ao objeto fetiche como regulador das práticas sexuais perversas era mantida na privacidade

que caracterizava (pelo menos até o início do século XX) os segredos de alcova. O perverso freudiano era perverso nos atos privados que diziam respeito à sua vida sexual. Este limite da atuação perversa nos permite questionar o preconceito que incide sobre os perversos, inclusive em função do sentido *moral* que o significante “perversão” herdou do senso comum – no qual perversidade é sinônimo direto de maldade. O caráter desviante, fora da norma, da sexualidade perversa, não nos autoriza a alinhar automaticamente as práticas perversas a uma estrutura psíquica mais propensa ao mal do que as estruturas neuróticas.

No capítulo dedicado às “aberrações sexuais”, em “Três ensaios para uma teoria sexual<sup>5</sup>” de 1905, Freud concebe a perversão como permanência da sexualidade infantil na vida adulta. A perversão é o infantil na sexualidade. Aqui encontramos também uma pista para a diferenciação posterior, feita por Lacan, entre as práticas perversas isoladas e a perversão como estrutura. Além disso, Freud afirma que a maioria das práticas perversas integra a sexualidade normal. “Em nenhum homem normal falta a agregação de caráter perverso ao fim sexual<sup>6</sup>”. Pela mesma razão, Freud recusa-se a condenar moralmente as práticas perversas.

Outra passagem que nos leva a repensar a moralização da perversão é a afirmação de que *o sintoma é a vida sexual do neurótico*, e expressa a recusa do neurótico em tornar pensáveis suas fantasias sexuais. “Os sintomas *não* se originam dos impulsos sexuais normais (no neurótico), mas dos que se consideram *perversos no sentido amplo da palavra* e se exteriorizam direta e conscientemente em propósitos fantasiados ou em atos. Os sintomas se originam, em parte, às custas da sexualidade normal. A neurose é, por assim dizer, o negativo da perversão<sup>7</sup>”.

O exemplo de neurose como negativo da perversão que Freud utilizou para ilustrar este argumento, é o das conexões da libido com a crueldade – no neurótico, que recalca as representações associadas

<sup>5</sup> FREUD, S. Tres ensayos para una teoría sexual [1905]. In: \_\_\_\_\_. *Obras completas*. Madrid: Ed. Biblioteca Nueva, 1976. v.2, p. 1179-1237. Versión al castellano de Luís Lopes Ballesteros y de Torres.

<sup>6</sup> Id., *ibid*, p.1187.

<sup>7</sup> FREUD, S. Tres ensayos para una teoría sexual..., *op. cit*, p. 1189-1190.

ao desejo, a crueldade é freqüentemente atuada na forma de sintoma, sem que o sujeito consiga responsabilizar-se por ela. Nos perversos, integra-se ao erotismo. Neste sentido, não há por que considerar que os perversos seriam moralmente mais condenáveis que os neuróticos. É verdade que o artifício do fetiche funciona, nas perversões sexuais, para recusar a diferença entre os sexos que se manifesta, para o menino/homem, através da falta fálica aparente nos genitais femininos. Nem por isso podemos considerar que a diferença sexual (que remete à angústia de castração) seja mais intolerável para o perverso, que a recusa, do que para o neurótico - que a recalca. Com isso quero lembrar que o conceito de perversão, em psicanálise, não aponta necessariamente para um sintoma que afete o laço social. A leitura do Seminário 4<sup>8</sup> de Lacan nos faz compreender que perverso não se exclui da Lei. Tanto quanto o neurótico, o perverso é um sujeito barrado que não quer saber disso; assim como o sintoma neurótico, o fetiche do perverso é um artifício para driblar as evidências da castração que já ocorreu, na passagem pelo Édipo. A diferença é que o recalque tem um papel menos determinante na perversão.

Em Marx, o conceito de fetiche (da mercadoria) remete ao brilho da imagem/mercadoria produzida nas condições do trabalho alienado sob o capitalismo industrial; o fetiche da mercadoria também encobre a dimensão da falta, se considerarmos que encobre o conflito que existe em sua origem, isto é: uma relação de exploração entre pessoas, no processo de sua produção. Uma relação entre pessoas é entendida pela sociedade como uma relação entre coisas, escreve Marx. A expropriação de tempo da vida do operário, cedida gratuitamente ao capitalista na forma da mais valia, é entendida como produção de riquezas. Também para o fetichista freudiano, a relação com o objeto/fetiche elimina a dimensão de alteridade aportada pelo corpo do outro (seja homem ou mulher).

A passagem do uso do conceito de fetiche em Freud para a teoria de Marx revela que a regulação fetichista das relações entre as pessoas, nas sociedades capitalistas, deixa de ser uma exceção per-

---

<sup>8</sup> LACAN, J. *O Seminário 4: as relações de objeto* (1956-57). Rio de Janeiro: Zahar, 1995. Versão brasileira de Dulce Estrada.

versa para se tornar uma regra. Em uma sociedade de mercado, o fetiche da mercadoria é um dos principais organizadores do laço social. Mas a diferença que o fetiche da mercadoria apaga não é (exclusivamente) sexual; ele apaga a diferença entre o capitalista e o trabalhador, entre quem vende e quem compra força de trabalho, entre quem lucra e quem cede mais valia. A mercadoria que brilha como pura positividade, como máxima expressão de riqueza, é um fetiche em função de sua capacidade de ocultar a miséria, a exploração e a morte investidas em seu corpo. Nas sociedades de consumo, o fetichismo é a normalidade. De uma forma ou de outra, em nossa religião cotidiana, participantes do sistema mágico que explora o trabalho como se isto fosse um bem, somos todos adoradores dos bezerros de ouro.

Nesse caso, poderíamos considerar que a sociedade seria toda perversa? A moça que se casa com o carro (aceitando o noivo como condição do contrato) poderia ser considerada, freudianamente, uma perversa? Penso que não. A personagem do esquete publicitário, que poderia ser qualquer um de nós, não possui a mestria que caracteriza o perverso, sobre as condições de seu gozo. Estas lhe são apresentada por um Outro, a cuja convocação ela apenas obedece. Ela seria presa da alienação que faz seu desejo responder ao desejo de um Outro. Nossa noiva ficcional se parece mais com uma histérica, submetida ou seduzida pelo mestre perverso que dita as regras do que ela deve *ter* para *ser*. Ao final deste jogo, quem há de gozar não será a noiva, de posse do carro cobiçado. Ela há de ter, é claro, sua pequena dose de prazer. Depois, a inevitável insatisfação a levará a desejar outro modelo de automóvel, e mais outro, e mais outro. “Eu sou aquela que você diz que eu sou”, diz a histérica a seu mestre, condenando a si mesma à eterna insatisfação, uma vez que nenhuma resposta vinda de um outro será capaz de obturar o furo no *ser*. O que a dependência do mestre (re)produz, para a histérica, é a alienação que a separa cada vez mais de seu saber inconsciente. “A histeria é a doença do capital”, escreve Roy Schutzman<sup>9</sup>. Sob o capitalismo consumista, a feminilidade será embalada com os objetos

---

<sup>9</sup> SCHUTZMAN, R. *The real thing: performance, hysteria and advertising*. London: University Press of New England, 1999.

que o mestre ordena que a histérica possua para ser – o que? Para ser, também ela, mercadoria em oferta ao gozo masculino. Disto a histérica há de gozar um pouco, mas nunca tanto quanto seu mestre, que na sociedade de consumo domina as regras do jogo perverso. Quando o mestre perverso domina o neurótico, é seu próprio gozo que ele trata de garantir. Nosso gozo fugaz de neuróticos submetidos às leis do mercado, embasbacados pelo brilho fetichista das mercadorias, serve ao Capital, único senhor cujo gozo não encontra limites.

A histeria é a doença da fase consumista do capitalismo, como a neurose obsessiva foi a doença da fase produtivista, que inclui a era freudiana. Entre o século XIX e a primeira metade do XX as sociedades industriais funcionariam segundo o modelo da neurose obsessiva. Grosso modo, diria que, quando Freud criou a psicanálise, o imperativo moral apontava para o sacrifício e a renúncia pulsional. Cada geração tentava honrar sua dívida em relação ao patriarca, dívida cada vez mais difícil de pagar à medida que a autoridade patriarcal ia sendo relativizada pelo liberalismo; assim, a dívida simbólica se manifestava como culpa neurótica. Na era freudiana, a neurose obsessiva seria a norma, e a histeria surgiu como expressão emergente de mal-estar, manifestamente entre as mulheres.

O que ocorre com os neuróticos, individualmente, quando, em vez da neurose obsessiva, é a perversão que dita as condições do laço social? A paixão da instrumentalidade é a via para se entender os efeitos da perversão social sobre o neurótico. Trata-se da servidão voluntária do neurótico, capaz de fazer qualquer coisa para se colocar a serviço do gozo de um Outro. Sabemos até que ponto é possível a um mestre perverso submeter os neuróticos comuns. A adesão de grandes contingentes da sociedade alemã ao projeto de extermínio dos judeus, orientado por uma pretensa racionalidade técnico-científica e coordenado por uma Leviatan maligno, é prova do que os neuróticos são capazes quando são convocados por um Mestre perverso. Mas a perversão, no laço social, não produz sujeitos perversos. Produz neuróticos, aprisionados em sua paixão por se fazer instrumentos do gozo do Outro.

Na sociedade contemporânea em que, de maneira muito mais radical do que quanto Marx escreveu *O Capital*, todas as relações

humanas são mediadas pela mercadoria – hoje, sob a forma predominante da mercadoria *imagem* –, o laço social pode ser considerado perverso. Neste caso, seríamos todos perversos? Muito pelo contrário: somos todos neuróticos submetidos, instrumentalizados para manter a condição fetichista da ordem social. A proposição freudiana da neurose como negativo da perversão favorece esta segunda hipótese. Como neuróticos, tentamos obter sob a forma sintomática, a partir de motivações *inconscientes*, o mais-de-gozar (ou a mais valia) que o perverso sabe conseguir na sua vida erótica.

A neurose é o negativo da perversão. Assim como o negativo de um filme contém as mesmas imagens da foto revelada, a neurose mantém recalçadas, inconscientes, as representações do gozo sexual que o perverso conhece e *revela*. Neste sentido, o que o perverso realiza na privacidade de sua alcova pode ser menos problemático, do ponto de vista ético, do que a satisfação que o neurótico obtém através do sintoma, já que o sintoma está sempre articulado ao Outro e, portanto, ao laço social. Mas é por isso mesmo que o neurótico pode ser facilmente instrumentalizado pelo perverso quando este se oferece a ele como mestre que conhece as condições de seu gozo.

Se o publicitário, munido das mais avançadas técnicas de pesquisa de mercado, sabe perfeitamente o que quer conseguir de seu “público alvo”, é ele quem está em posição de mestre do gozo em relação aos neuróticos que fazem (o que o Outro manda) sem saber o que estão fazendo. As eficientes técnicas de sondagens das motivações, tendências e demandas emergentes do público consumidor colocam ao alcance dos publicitários um saber que os torna capazes de agenciar as motivações inconscientes dos consumidores e responder a elas com um produto, uma imagem, uma marca. No estágio atual do capitalismo, que poderíamos chamar, com Débord, de estágio *espetacular*, a alienação analisada por Marx vem-se aperfeiçoando à medida que o inconsciente trabalha para a acumulação de capital: com isto a servidão se torna cada vez mais voluntária.

## O libertino e o tênis Nike

O convite à perversão nas sociedades de consumo contemporâneas, regidas pelo imperativo publicitário do gozo – “tudo ao mes-

mo tempo agora” – parece uma caricatura das fantasias eróticas do Marquês de Sade. Sade queria um Estado republicano onde o gozo fundamentasse a Lei. A libertinagem no século XVIII é indissociável de uma utopia republicana pós-iluminista que visa libertar o homem da tutela da religião, do temor a Deus, da coerção das instituições e da autoridade do Monarca. No famoso libelo que se abre com a frase: “Franceses, ainda mais um esforço se quereis ser republicanos”, pronunciado por Mirvel em *A filosofia na Alcova*, Sade propõe a criação de leis que invertam os termos da legalidade reinante e façam “[...] a tranqüilidade e a felicidade do cidadão e o brilho da república”<sup>10</sup>. Na república libertina, o maior crime seria resistir aos impulsos que a “natureza” (conceito caro aos herdeiros das Luzes) inspira ao homem. O ideal sadiano seria radicalmente o avesso do bom comportamento do neurótico: tudo que este recalca, aquele egeria como ideais de eu. Dentre as paixões liberadas por este ideal, nenhuma exige maior liberdade do que a luxúria, a paixão mais despótica que existe, cuja realização requer que todos tenham o direito a gozar sobre todos, livre e indiscriminadamente.

Lacan apontou a impossibilidade de realização desse projeto, em “Kant com Sade”: o imperativo do gozo que rege a república sadiana seria a contrapartida do imperativo categórico kantiano, tributário do paradigma iluminista da universalidade da razão. O paradoxo libertino é que em Sade o princípio universal é justamente o egoísmo. Ele tenta fundar uma Lei categórica *contra* o caráter universal da Lei, que consiste exatamente em agir de tal forma a que o princípio de sua ação possa ser aplicado a todos os outros homens. Se a Lei kantiana pressupõe um homem que não desvie do conceito universal de Homem, a Lei em Sade privilegia a singularidade: uma Lei que se prestasse a ser interpretada de acordo com as conveniências de cada um. Para Sade, sendo os homens diversos entre si e fundamentalmente egoístas, “[...]seria um absurdo palpável desejar prescrever, a propósito, leis universais. [...] É de uma horrorosa injustiça exigir que homens de caráter desiguais se submetam a leis iguais”.

---

<sup>10</sup> MARQUÊS DE SADE. *A filosofia na alcova* [1795]. Tradução e apresentação de Eliane Robert de Moraes. Salvador: Ágalma, 1995. p.192.

O paradoxo é que o imperativo *universal* do gozo – gozo que, pela própria definição de Sade, é *individual* instauraria no coração da república libertina uma luta sem lei de todos contra todos, destruindo a própria utopia libertária enunciada em sua origem.

No entanto, essa utopia está mais próxima da vida contemporânea do que o próprio Marquês poderia imaginar. No texto dedicado aos libertinos, em *A dialética do esclarecimento*, Theodor Adorno aproxima a república de Sade da vida contemporânea ao nos fazer compreender que a economia do gozo no projeto libertino é uma *antecipação do cálculo burguês*. O libertino antecipa o homem da sociedade liberal, capaz de adaptar o universal da Lei a seus propósitos privados e calcular a economia de seu gozo de modo a obter do corpo do outro o maior rendimento com o mínimo de esforço e sem nenhum sacrifício. Se o projeto libertino anuncia o que viria a ser a economia do gozo na cultura burguesa que se consolidou no século seguinte ao de Sade, isto significa que a perversão veio a se instalar no cerne das práticas que organizam o laço social na modernidade.

A passagem da fase produtiva para a fase consumista do capitalismo representou mais um avanço na direção da análise de Adorno. Hoje vemos aproximar-se a realização do delírio sadiano de uma república regida pelo imperativo do gozo. Na fase consumista do capitalismo contemporâneo, a verdadeira mola do poder não é mais a repressão dos representantes pulsionais, mas a administração do gozo. É que, depois de Adorno, o sistema se aperfeiçoou. Se os capitalistas dos primeiros tempos substituíram os personagens de Sade em seu poder de fazer o corpo do outro trabalhar para seu usufruto, os consumidores da modernidade tardia sentem-se *todos*, sem exceção, convocados a gozar da exploração concentrada no corpo das mercadorias. Além disso, a proliferação da mercadoria-imagem consolida a “democratização” do gozo, uma vez que, se poucos têm acesso à posse das mercadorias, todos podem ter acesso ao gozo das imagens. Neste caso, a publicidade, que *também é mercadoria*, trabalha nas duas pontas da cadeia significativa do fetichismo: de um lado, como série repetitiva de enunciados do mestre perverso que convoca os sujeitos – tornados histéricos por efeito dessa operação – a se identificarem com os objetos de gozo que lhes oferece; de outro, como pura imagem de gozo, puro fetiche, ela

própria uma mercadoria incluída na circulação dos produtos da exploração do trabalho alienado.

Entre os muitos recursos utilizados pela publicidade, a pornografia faz parte dos discursos circulantes e das mercadorias consentidas socialmente; o sexo se transformou em grande força econômica, ao mesmo tempo em que assistimos ao desaparecimento dos saberes eróticos, na linha apontada por Foucault: as ciências sexuais substituíram progressivamente na modernidade, a Arte Erótica da Antiguidade e do Oriente. Hoje, o lugar moral que era reservado ao sexo até metade do século XX, foi ocupado pela cultura das “sensações corporais” e das tecnologias da saúde, enquanto as mais variadas imagens da cópula se oferecem a quem circula nas ruas, a quem assiste à televisão ou lê jornais, como pequenas amostras grátis que antecipam o gozo associado às imagens das mercadorias.

Além disso, a fantasia da Lei interpretada de acordo com o gosto de cada um, proposta pelo marquês de Sade, parece realizar-se no “individualismo de mercado” que promete uma versão particular do gozo para cada consumidor. Os objetos de consumo se apresentam como substitutos materiais, inscritos no corpo Real das coisas, do objeto simbólico do desejo. Retrocedemos, assim, da economia simbólica do desejo para o império das necessidades. A força da coerção pulsional se precipita diante dos objetos de (suposta) satisfação que se oferecem como pura extensão do Real – como o carro vermelho disposto, por obra dos deuses do acaso (ou da natureza), bem no campo de visão da moça, na peça publicitária que analisei no começo deste artigo.

O imperativo do gozo, expresso na mensagem *no limits* que identifica uma simples marca de tênis, propõe que cada sujeito, individualmente, alcance para si um lugar acima dos outros, à margem da Lei. “Seja um *tiger*”, ordena um *outdoor* que oferece não me lembro qual produto para aumentar as *chances* dos mais aptos (ou dos mais espertos) na selva darwiniana da concorrência instituída pela acumulação de capital. Um *tiger*, o predador mais forte e mais voraz diante do qual todos os outros devem-se intimidar.

A repetição incansável desse tipo de apelo faz-nos perceber a vida social como cada vez mais ameaçadora. Os significantes mestres, que são dispositivos reguladores do gozo, vêm-se desdobrando

em torno de mandatos da ordem do *no limits*. O efeito disso é um horizonte dominado pelo fantasma da regressão a uma ordem primitiva incapaz de impedir o acirramento da luta de todos contra todos.

Em psicanálise, a Lei não se confunde com o código civil, nem com as interdições morais sustentadas pelo imaginário coletivo, seja ele político ou religioso. A Lei é simbólica, e sua transmissão, por efeito da metáfora paterna, é inconsciente. Mas não há, para o psiquismo, dimensão simbólica que se sustente dissociada das dimensões imaginária e real. A transmissão da Lei simbólica, ao longo da cadeia geracional (Real), requer alguma sustentação imaginária que lhe dê consistência, que sustente a força de mandato universal. Cabe perguntar: que universais sustentam a Lei na sociedade contemporânea? Que elementos narrativos fornecem sustentação imaginária ao exercício da função paterna em uma sociedade cujo discurso é estruturado pela via das imagens que convocam constantemente os sujeitos ao gozo?

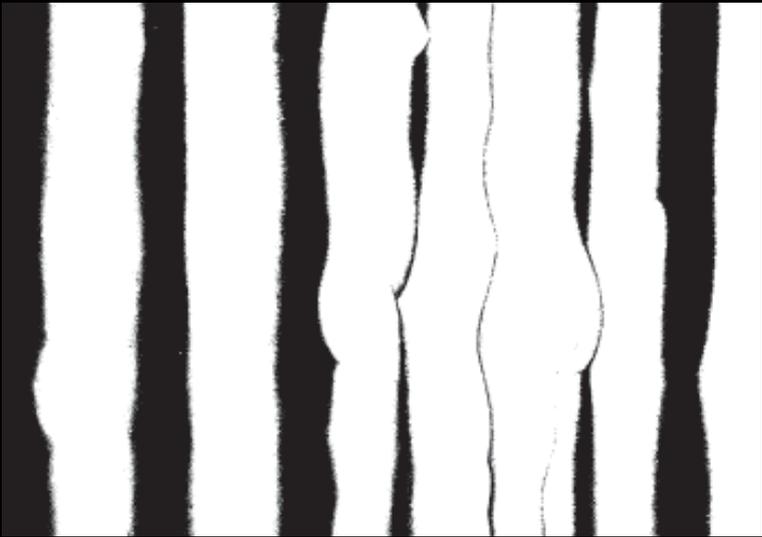
Um pai, para transmitir a Lei, não pode estar referido apenas a si mesmo, descolado da cadeia significante que torna consistente sua função. Na sociedade de consumo, o valor simbólico de um pai se apóia sobre o valor imaginário das mercadorias. O poder de consumo sanciona a potência paterna.

Tenho constatado um aumento significativo dos quadros de fobia entre adolescentes, sobretudo de sexo masculino, na transição da infância, quando a família funciona como referência predominante para a adolescência, quando os sujeitos passam a se reportar a referências extra familiares, circulantes no espaço público e/ou na vida social.

Eu me pergunto se a emergência das sociofobias entre meninos na passagem para a adolescência não constituem uma resposta sintomática a este quadro composto por:

1. desmoralização do pai como suporte da Lei;
2. laço social organizado em moldes fetichistas;
3. significantes mestres da ordem do *no limits*.

Nesse contexto, como não sentir pânico ante a iminência de passagem da referência familiar para espaços exogâmicos onde o imaginário é dominado pelo fetiche e pelo mestre perverso?



ÉTICA E REAL



# Função do real *versus* o desejo puro de Antígona

Clarice Gatto

*Nenbuma práxis, mais do que a análise, é orientada para aquilo que, no  
coração da experiência, é o núcleo do real.*

Jacques Lacan

## Introdução

**S**e “o real é o que volta sempre ao mesmo lugar”<sup>1</sup> e está do lado da vida, e “a falta é da ordem simbólica”<sup>2</sup> e está do lado da morte, conforme ensina Lacan, vale perguntar: em que a distinção efetuada por ele sobre a *função do real* – na transferência, na repetição e no trauma – aparelha o psicanalista na direção do tratamento? Que conseqüências podemos tirar da leitura que faz Lacan, n’O *seminário A ética da psicanálise*<sup>3</sup>, da tragédia de Sófocles *Antígona*, a propósito da especificidade ética da psicanálise?

## Freud e Lacan se servem da expressão “*função do real*” de Janet

A expressão “*função do real*” é utilizada por Lacan diversas vezes no percurso de seu ensino e atribuída por ele a Pierre Janet. N’O *seminário 1: Os escritos técnicos de Freud*, diz ele: “O registro do desejo é para Freud uma extensão das manifestações concretas da sexualida-

---

<sup>1</sup> LACAN, Jacques. O seminário – livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise (1964-1965). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1979. p.52.

<sup>2</sup> LACAN, Jacques. *O seminário: a angústia* (1961-1962). Recife: Associação Freudiana, s/d. Inédito.

<sup>3</sup> LACAN, Jacques. O seminário – livro 7: a ética da psicanálise (1959-1960). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988.

de, uma relação essencial que o ser animal entretém com o *Unwelt*, seu mundo. Vocês vêem, pois, que esta concepção é bipolar – de um lado o sujeito libidinal, do outro, o mundo. Ora, esta concepção falha, Freud sabia bem disso, se generalizarmos excessivamente a noção de *libido*, porque, ao fazer isso, a neutralizamos. Não será evidente além disso que ela não traz nada de essencial à elaboração dos fatos da neurose, se a libido funciona mais ou menos como aquilo que o Sr. Janet chamava a *função do real*?<sup>4</sup>. Assim sucessivamente, até 1966, quando ele a define do seu jeito.

Freud, em *Formulações sobre os dois princípios do acontecimento psíquico*<sup>5</sup>, também se utiliza da expressão “*la fonction du réel*” de Janet<sup>6</sup>, para chamar a atenção para a distinção entre a “realidade operatória” (*Wirklichkeit*) e a “realidade” (*Realität*), que Janet não fez por desconhecer o processo de recalçamento presente na gênese das neuroses. “O neurótico”, diz Freud, “tem a tendência de expulsar a doença fora da vida real e a de tornar a *realidade operatória* estrangeira a ele”. O neurótico se *desvia* (*Abweisung*) da “realidade operatória” porque ela se torna insuportável. Na psicose alucinatória, haverá *desmentido* (*Verleugnung*) da realidade (*Realität*) do próprio acontecimento que provocou a loucura. O neurótico faz o mesmo, porém com “fragmentos dessa realidade” (*Stückchen der Realität*).

Lacan, a partir de Freud, chamará a *Realität*, de *realidade psíquica*, suporte da fantasia, pois esta inclui o real da castração e as modalidades discursivas de negação do sujeito (negação, forclusão e desmentido), e a *Wirklichkeit*, de realidade operatória, operatória dos efeitos da castração simbólica tributária da inscrição do significante Nome-do-pai<sup>7</sup>. Lacan demonstra, também a partir de Freud, que a *Bejahung*, *afirmação primordial*, é inscrição significativa do Nome-do-pai e esta só se realiza com a expulsão – *Ausstossung* – que funda, na estrutura

<sup>4</sup> LACAN, Jacques. *O seminário – livro 1: escritos técnicos de Freud* (1953-1954). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1983. p.135.

<sup>5</sup> FREUD, Sigmund. *Formulierungen über die zwei Prinzipien des Psychischen Geschehens*, [1911] In: \_\_\_\_\_ Studienausgabe. a. M. Frankfurt: S. Fischer, 1994. Band III.

<sup>6</sup> JANET, Pierre. *Les Névroses*. Paris: Bibliothèque de Philosophie Scientifique, 1909, (Citado por S. Freud no texto de 1911.)

<sup>7</sup> QUINET, Antonio. A psicopatologia da esquizofrenia: Bleuler com Freud e Lacan. In: Alberti, Sonia (Org.). *Antismo e esquizofrenia na clínica da esquizo*. Rio de Janeiro: Marca d'Água, 1999. p.85.

significante, o real excluído. Tanto na psicose quanto na neurose a “realidade operatória” encontrará dificuldades para operar esse real excluído que funda a cadeia significante: seja pela *forclusão* (*Verwerfung*) do significante Nome-do-pai nas psicoses – pois a “carência de efeito metafórico impossibilita significar a realidade psíquica com a marca do falo”<sup>8</sup> –, seja nas neuroses pela *negação* (*Verneinung*) “como a confissão do significante que ela anula”<sup>9</sup>.

O trabalho da análise consiste em reconhecer, por meio das modalidades de negação discursivas do sujeito, as distinções entre a *função do real*, a realidade psíquica e a realidade operatória.

### A função do real é designar o impossível

Na aula de 8 de junho de 1966 do seminário *O objeto da psicanálise* encontramos uma definição precisa e preciosa da *função do real* elaborada por Lacan, que diz:

[...] este terceiro termo que, há três anos desde que estou aqui, lhes ensino a conhecer por alguma via que não poderia dizer ser a da palpação, é muito mais, eu tento, solicito, apelo a vocês para que se identifiquem com o que se pode chamar em uma linguagem matemática o *fator tor* (T.O.R.), o que quer dizer o que há no real, neste real com o qual temos negócio e que é, justamente, o que está além, de fora desta necessidade que nos coage a só unirmos ao gozo esse pouco de realidade da fantasia; este real testemunha uma certa torção. Esta torção não é a *Ananké* da qual fala Freud porque *Ananké* e *Logos* são ambos da ordem do simbólico. A única necessidade coercitiva é aquela que o *Logos* impõe. E o real só entra além, como é manifesto na experiência, para, entre estas soluções necessárias, — porque sempre há várias —, designar aquela que é impossível. Tal é a *função do real* e sua torção. Esta torção é a mesma que tentamos apresentar no nosso campo, que eu, pelo menos este ano, tentei trazer-lhes o material que lhes permita, em seguida ao que disser-

<sup>8</sup> VIDAL, Eduardo. Comentários sobre “Die Verneinung”. *Letra Freudiana*, Rio de Janeiro, n.5, p.30.

<sup>9</sup> Id., loc. Cit.

mos, detectar, como se corta em uma tela que é comum, esta relação do sujeito ao grande Outro, este advento do sujeito no significante, graças ao qual se sustenta esta fantasia em sua relação com o real, graças a que a opacidade nos parece de um gozo infinito.<sup>10</sup>

Alguns anos depois, na aula de 13 de maio de 1975 que encerra o Seminário 22, *R.S.I.*, Lacan desdobra esse ponto com as seguintes indagações: “[...] será o Pai aquele que deu nome às coisas? Ou deve esse Pai ser interrogado enquanto Pai, no nível do Real? [...] será que devemos pôr o termo nomeação como atado no nível desse círculo de que suportamos a *função do real*?”<sup>11</sup>

Na aula de 13 de abril de 1976 do Seminário 23, *Le sinthome*, Lacan retoma a distinção entre Real e realidade para dizer que: “O Real sendo desprovido de sentido, eu não estou certo de que o sentido desse Real pudesse se esclarecer ao ser tomado por nada menos que um *sinthome*. Eis aí o que eu respondo à questão que me é colocada”<sup>12</sup>.<sup>13</sup> Continua Lacan nessa mesma aula:

É na medida em que eu creio poder, de uma, de alguma coisa que é uma topologia grosseira, sustentar o que está em causa, a própria *função do real* como distinta, distinta para mim daquilo que creio poder afirmar com certeza – com certeza porque nisso aí eu tenho a prática do termo Inconsciente, não é? –, é nesta medida, e na medida em que o Inconsciente não caminha sem referência ao corpo, que penso que a *função do real* pode ser distinguida aí<sup>14</sup>.

<sup>10</sup> LACAN, Jacques. *Le séminaire: l'objet de la psychanalyse (1966)*. Paris: Association Freudienne Internationale, 1997. (Publication hors commerce). p.154.

<sup>11</sup> LACAN, Jacques. *O seminário: R.S.I. (1974-1975)*: aula de 13 de maio de 1975. Rio de Janeiro: versão bilingüe português-francês, s.d. (Publicação fora de comércio).

<sup>12</sup> LACAN, Jacques. *Le séminaire: Le sinthome (1975-1976)*. Paris: Association Freudienne Internationale, 1997. (Publication hors commerce). p.154.

<sup>13</sup> “O sintoma enquanto dependente do *equivoco significante* é para Lacan *sinthome* (*saint homme de père*), aquele que nomeia e pelo qual *versa* a castração”. In: \_\_\_\_\_. VILTARD, Mayette. Sur la “liquidation” du transfert. De Hans im Glück à la raclée de Joyce. *Littoral*, Paris, n.15/16, 1985.

<sup>14</sup> LACAN, Jacques. *Le séminaire: le sinthome (1975-1976)*, op. cit., p.154.

Podemos dizer até aqui que a *função do real* em Lacan é designar o impossível, nominar<sup>15</sup> as coisas, versar para cada um a castração. Quais os impossíveis, então, que esta *função do real* designa na experiência analítica?

### Trauma, transferência, repetição e a *função do real*

N’O *seminário Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*, mais especificamente no capítulo “*Tiquê e autômaton*”, Lacan ainda não havia definido que “[...]a *função do real* é designar o impossível”, como vimos. No entanto, reencontramos em seu texto uma série de indagações acerca da *função do real* – por meio do conceito de repetição – para cernir as distinções entre trauma, transferência e repetição no âmbito da experiência psicanalítica.

*Tiquê e autômaton* são noções retiradas da *Física* de Aristóteles e apresentadas por Lacan como dois modos para interpretar o conceito de repetição em Freud. *Autômaton* é a insistência da rede de significantes e *tiquê*, o encontro do real – “[...]encontro enquanto que podendo faltar, enquanto que essencialmente é encontro faltoso”, no que este faz topologicamente buracos.

Não há como identificar *ipsis litteris* a transferência com a repetição da história do sujeito, pois o conceito de repetição assinala que o exercício do desejo na transferência revela-se como algo inédito para o sujeito do inconsciente. A instituição do *sujeito suposto saber* que designa a entrada no tratamento é a manifestação, na experiência, da atualização da realidade do inconsciente, no que ela é sexualidade<sup>16</sup>, e esta sexualidade – presente em ação na transferência – se manifesta a descoberto em forma de amor, *amor de transferência*<sup>17</sup>. Há, portanto, repetição estrutural no estilo dos infinitivos da demanda pulsional, mas os discursos que sustentam os endereçamentos

<sup>15</sup> Em português, nominar é conferir nome ou designação a.

<sup>16</sup> Em relação à instância da sexualidade, afirma Lacan, “[...] todos os sujeitos estão em igualdade, desde a criança até o adulto – que eles só têm a ver com aquilo que da sexualidade, passa para as redes da constituição subjetiva, para as redes do significante – que a sexualidade só se realiza pela operação das pulsões, no que elas são pulsões parciais, parciais em relação à finalidade biológica da sexualidade”. (*O seminário – livro 11*, op. cit., p.167.)

<sup>17</sup> LACAN, Jacques. *O seminário – livro 8: a transferência*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1982.

produzem algo novo, velado, por causa do processo de recalçamento nas neuroses.

Não há também como confundir, diz Lacan, a repetição com o retorno dos signos e nem com a reprodução, ou a modulação pela conduta de uma espécie de rememoração agida na experiência. “A repetição é algo que em sua verdadeira natureza está sempre velado na análise”, conforme verificaremos nas situações a seguir. Primeiro, Lacan assinala que o que se repete é sempre algo que se produz como *por acaso*, por exemplo quando o sujeito nos diz que aconteceu alguma coisa que, naquele dia, o impediu de realizar sua vontade, isto é, de vir à sessão. Não há como tomar as coisas ao pé da declaração do sujeito – ou pela via do conteúdo e sim por meio do endereçamento ao analista –, pois é com este tropeção, que sempre reencontramos na prática, nota Lacan, que o trabalho analítico acontece. Segundo, ele retoma, do capítulo VII de *A interpretação dos sonhos*, o sonho do pai que perde seu filho pela febre, para assinalar na função da repetição a dimensão do despertar para a realidade faltosa entre o sistema percepção-consciência. “As condições preliminares desse sonho-padrão – diz Freud – foram as seguintes: um pai estivera de vigília à cabeceira do leito de seu filho enfermo por dias e noites a fio. Após a morte do menino, ele foi para o quarto contíguo para descansar, mas deixou a porta aberta, de maneira a poder enxergar de seu quarto o aposento em que jazia o corpo do filho, com velas altas a seu redor. Um velho fora encarregado de velá-lo e se sentou ao lado do corpo, murmurando preces. Após algumas horas de sono, o pai sonhou que *seu filho estava de pé junto a sua cama, que o tomou pelo braço e lhe sussurrou em tom de censura: “Pai, não vês que estou queimando?”* Ele acordou, notou um clarão intenso no quarto contíguo, correu até lá e constatou que o velho vigia caíra no sono e que a mortalha e um dos braços do cadáver de seu amado filho tinham sido queimados por uma vela acesa que tombara sobre eles”<sup>18</sup>. O traumático neste sonho é que o sujeito só toma consciência quando lembra e se defronta com a insistência da cadeia significativa – por meio da repetição na versão autômaton – a lhe evocar equívocos

<sup>18</sup> FREUD, Sigmund. A interpretação dos sonhos.[1900]. In: \_\_\_\_\_. *Edições eletrônicas das obras psicológicas completas*. Versão 2.0. Rio de Janeiro: Imago. CD-ROM.

significantes<sup>19</sup>, a levá-lo além, ao real da castração. Se há encontro com uma realidade faltosa, há também condição de possibilidade para reconhecer que “[...] o real só entra além, como é manifesto na experiência, para, entre as soluções necessárias – porque sempre há várias –, designar aquela que é impossível”<sup>20</sup>. Terceiro, Lacan pontua que a repetição demanda o novo, volta-se para o lúdico que faz do novo sua dimensão, ao possibilitar ao sujeito se fazer objeto na brincadeira. No capítulo II de *Além do princípio do prazer*, Freud ilustra a repetição com o jogo de carretel feito por uma criança através de um “o-o-o-o” repleto de significação e um alegre “da”, respectivamente sonorizando *fort*, ausente, e *da*, lá. Esta criança não sabia ainda falar, mas procurava encenar o seu “*fortsein*”, “ter-se perdido” – sua própria divisão – perante a ausência da mãe e o lugar vazio deixado por ela<sup>21</sup>. Há, no domínio do *princípio do prazer*, meios e caminhos suficientes para fazer um trabalho psíquico em pleno desprazer da lembrança do objeto (*Gegenstand*). Freud atribui o *ganho de prazer* que não servia para nada à situação na qual uma ajustada “economia estética” entra em cena, configurando, deste jeito, uma tendência *além do princípio do prazer*.

A noção de trauma em psicanálise é diversa daquela da *função do real*, muito embora esteja freqüentemente presente na expressão “real traumático”, e se confunde com a noção de angústia de castração. O que é o trauma? O que é o real? Qual a dimensão da repetição nesta distinção? Sabemos que estas perguntas existem desde a origem na psicanálise e Lacan se interroga por que o real foi apresentado na experiência analítica na forma do que nele há de *inassimilável* – na forma do trauma, determinando toda a seqüência e lhe impondo uma origem na aparência acidental. Ele responde assinalando para a noção conflitual e de mau encontro, sobretudo no nível sexual, próprios da *cisão do eu* (*Ichspaltung*) ou divisão do sujeito, entre o *princípio do prazer* e o *princípio de realidade* (ou entre a demanda pulsional e a

<sup>19</sup> Equívoco conforme emprega Lacan: “Pois essas cadeias não são de sentido mas de gozo, não são de sens mas de *jouis-sens*, a ser escrito como queiram conforme o equívoco que constitui a lei do significante”. (*Televisão*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993. p.25).

<sup>20</sup> LACAN, Jacques. Le séminaire : l'objet de la psychanalyse (1966), op. cit., p.154.

<sup>21</sup> FREUD, Sigmund. Jenseits des Lustprinzips, [1920]. In: \_\_\_\_\_. *Studienausgabe*. Frankfurt a. M.: S. Fischer, 1994. Band III.

proibição da realidade) no sistema percepção-consciência proveniente do processo primário no âmbito do Inconsciente, que rasga a realidade psíquica, joga o sujeito no desamparo da articulação significante que o institui. Freud, em *O mal-estar na cultura*, demarca que “o passo dado pelo sujeito para a *entrada em combate do princípio de realidade* que deve dominar o desenvolvimento posterior e é caracterizado por uma dimensão conflitual<sup>22</sup> como condição de possibilidade também de existência do *princípio do prazer*”<sup>23</sup>.

Se o trauma é real, sem sentido e *inassimilável*, porque destitui o sujeito e conserva a insistência de nos fazer lembrar disto, a fantasia por estar no imaginário (topológico) nunca é mais do que a tela que dissimula algo de absolutamente primeiro, de determinante na função da repetição. “O lugar do real que vai do trauma à fantasia – diz Lacan – explica ao mesmo tempo a função do despertar e a função do real nesse despertar”. Aquilo que desperta o sujeito – não só de um sonho – é *der Trieb*, a pulsão, por meio da gramática pulsional que funciona “[...] como uma *exigência de trabalho* que é infligida ao psíquico em consequência de sua conexão com o corpóreo”<sup>24</sup>.

É o real que comanda, mais do que qualquer outra coisa, nossas atividades, sendo a experiência psicanalítica que nos dá a conhecer a *função do real* em designar o impossível. N’O *seminário R.S.I.*<sup>25,26</sup>, na aula de 17 de dezembro de 1974, Lacan escreve três impossíveis com os quais nos defrontamos no trabalho analítico:

- no imaginário: o impossível deixado pela elisão do falo na imagem real do próprio corpo,  $-\Phi$ , na medida em que opera a castração: vemos por intermédio do espelho do grande Outro, porém,

<sup>22</sup> Como lembra Lacan, desde o início para Freud a noção de conflito esteve ligada à de trauma. Ao contrário de Breuer que supunha que “as idéias patogênicas produziam efeitos traumáticos” porque surgiam durante “estados hipnóides”, nos quais o funcionamento mental estava sujeito a limitações especiais, para Freud uma idéia se tornava patogênica se seu conteúdo estava em oposição com a tendência predominante da vida mental do sujeito, de maneira a incitá-lo a entrar em “defesa”. Eis o corte fundamental entre a psicanálise e os outros campos de saberes: o sujeito é para a psicanálise sempre dividido: “lá onde eu sou, não estou, lá onde eu estou eu não sou”: tributário do Cogito cartesiano.

<sup>23</sup> Freud, S. Das Unbehagen in der Kultur. [1930]. In: \_\_\_\_\_. *Studienausgabe*. Frankfurt a. M.: S. Fischer, 1994. Band IX. p.200.

<sup>24</sup> FREUD, S. (1915) Triebe und Triebchicksale. In: *Studienausgabe*. Frankfurt a. M.: S. Fischer, 1994. Band III. p.85.

<sup>25</sup> LACAN, Jacques. *O seminário: R.S.I. (1974-1975)*: aula de 17 de dezembro de 1974, op. cit. , p.11-13.

<sup>26</sup> JULIEN, Philippe. *O retorno a Freud de Jacques Lacan: a aplicação ao espelho*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1993.

sem saber de onde somos olhados como amáveis, a esquizo entre a visão e o olhar produz buraco;

- no simbólico: o impossível de tudo dizer faz buraco, escrito por Freud como recalçamento originário, como Inconsciente irreduzível, como umbigo do sonho, e, por Lacan, como  $S(\mathbb{A})$ ;
- no real: o impossível da relação sexual: ao ser bordeado o gozo do corpo do outro, enquanto ele seguramente faz buraco, encontramos a angústia. O gozo fálico, enquanto sexual – não se relaciona com o grande Outro em sua alteridade.

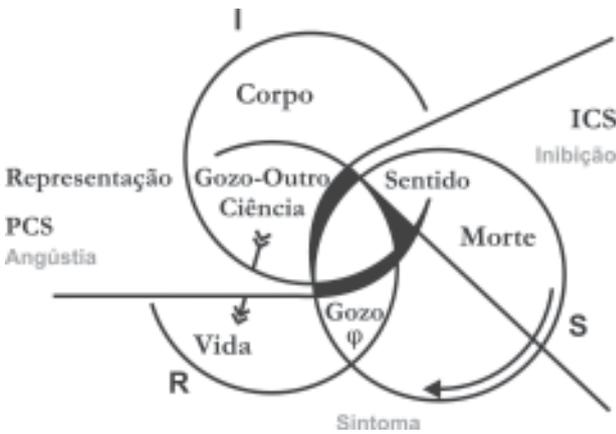


Figura 1 – Nó borromeano<sup>27</sup>

Trata-se na análise, diz Lacan, de fazer com que o Real, não a realidade freudiana (do complexo de Édipo), sobreponha o simbólico, não no sentido imaginário de sobrepor-se, de que o Real devesse dominar, mas na perspectiva de que o Real e o simbólico possam se atar de outra forma. “Atar-se de outra forma é entrar na fineza desses campos da *ex-istência* que faz buracos” – demarcados por Freud como inibição, sintoma e angústia e articulados por Lacan nos modos pelos quais ele tomou a palavra: R.S.I.

<sup>27</sup> LACAN, Jacques. *La troisième*. Disponível em: <http://www.ecole-lacanienne.net>. Acesso em: 7 set. 2004.

## O desejo do analista e o desejo puro de Antígona

De *Antígona* Lacan deduz que é sempre por meio de algum *ultrapassamento* – de limite – que o sujeito faz a experiência de seu desejo. Se, nos anos 60, o desejo do analista era desejo advertido de que “não pode desejar o impossível”<sup>28</sup> – diverso do desejo do herói trágico que leva até as últimas conseqüências o ato de cumprir o destino –, quinze anos depois, como vimos na proposição d’O *seminário R.S.I.*, a direção do tratamento leva à experiência dos impossíveis, momentos de franqueamento e de realização do desejo para o sujeito.

A especificidade ética da psicanálise, como ensina Lacan, é tirar as devidas conseqüências de algum *ultrapassamento* pois “[...] o que faz com que possa haver desejo humano é que tudo que acontece de real é contabilizado em algum lugar”<sup>29</sup> e “[...] não há outro *bem* senão o que pode servir para pagar o preço ao acesso ao desejo, metonímia de nosso ser”<sup>30</sup>.

*Rio de Janeiro/Salvador, novembro de 2004*

---

<sup>28</sup> LACAN, Jacques. *O seminário – livro 7*, op. cit., p.360.

<sup>29</sup> Id., *ibid.*, p.380.

<sup>30</sup> Id., *ibid.*, p.388.

# Trauma e morte<sup>1</sup>

Jairo Gerbase

O homem teme a morte porque ama a vida... Engano... A vida é dor, a vida é medo, e o homem é um infeliz. Hoje tudo é dor e medo. Hoje o homem ama a vida porque ama a dor e o medo. Haverá um novo homem, feliz e altivo. Aquele para quem for indiferente viver ou não viver será o novo homem. Quem vencer a dor e o medo, esse mesmo será Deus. E o outro Deus não existirá... Deus é a dor do medo da morte.

*Dostoiévski – Os demônios.*<sup>2</sup>

**É** improvável que um sintoma analítico seja uma formação cuja condição é o medo da morte. Pois, sendo [o sintoma analítico] uma formação do inconsciente, exige como condição a realização de um gozo inconsciente interdito [o da relação sexual entre sujeitos de gerações vizinhas, o que Freud denomina complexo de Édipo] ou, de preferência, a realização de um gozo inconsciente impossível [o da relação sexual entre sujeitos da mesma geração, o que Lacan define com o apotegma não há relação sexual].

A fobia, por exemplo, é um sintoma analítico. Aliás, a fobia é o sintoma analítico diacrítico da angústia. Ceder a um gozo inconsciente interdito, ou melhor, impossível implica, no caso da fobia, a ressurgência do signo da angústia. É neste sentido que a fobia é uma *formação substitutiva*, isto é, metafórica, na medida em que toma o lugar da angústia. É também neste sentido que a fobia é um sintoma inacabado.

---

<sup>1</sup> Este texto, apresentado na IV Jornada do Campo Psicanalítico, em 19/11/2004, com o título “A morte não é um trauma”, foi-me instigado ao treslar a frase: “[...] o inconsciente parece nada conter que pudesse dar qualquer conteúdo ao nosso conceito de aniquilamento da vida... nada que se assemelhe à morte jamais pode ter sido experimentado [...]”. (FREUD, S. Inibição, sintoma e angústia [1926]. In:\_\_\_\_\_. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas*. Rio de Janeiro: Imago, 1976. v. XX, Capítulo VII, p. 153.

<sup>2</sup> DOSTOIEVSKI, F. *Os demônios*. São Paulo: Editora 34, 2004 p. 120.

O signo da angústia, diante da possibilidade de cessão ao gozo inconsciente interdito ou impossível, é metaforizado em medo de um objeto. A vontade de ceder ao gozo da mãe [ou melhor, da mulher que ela contamina<sup>3</sup>] suscita o medo da devastação do pai [ou, melhor, do homem, que é por excelência, devastador] que é metaforizado em um objeto fobígeno.

Entretanto, o pai [de que se trata na fobia] não é o genitor,<sup>4</sup> mas o sintoma, quer dizer, a própria fobia, que cumpre a função de pai, a função de semblante de interdição do gozo inconsciente impossível.

A obsessão é também um sintoma analítico. Nesta se pode notar igualmente que o agente da interdição, ou melhor, da impossibilidade é o sintoma. A angústia na obsessão decorre da instância de auto-acusação. Um supereu que impõe deveres interditos, ou melhor, direitos impossíveis de serem usufruídos. O supereu é o sucessor do pai e do ideal.

A obsessão é uma fobia social ou moral. A angústia está mais rigorosamente controlada na obsessão devido à sua contrapartida: a compulsão. Obsessão e compulsão são o direito e o avesso de uma superfície unilátera. O rigor moral do sujeito obsessivo [escrúpulo de consciência hamletiano] pode ser considerado uma *formação reativa* à angústia, posto que, uma vez impedido de cumpri-lo, a angústia é novamente ressurgente. Neste sentido a obsessão é também um sintoma incompleto.

A histeria é também um sintoma analítico. Este sintoma realiza simultaneamente um gozo sexual inconsciente interdito e um gozo sexual inconsciente impossível. Realiza a significação fálica e a outra significação. Nos termos de Freud, realiza ao mesmo tempo uma fantasia sexual inconsciente masculina e uma fantasia sexual inconsciente feminina. Realiza a bissexualidade. Nos termos de Lacan, realiza a-sexo-ualidade.<sup>5</sup>

A histeria é uma *formação sintomática* na medida em que substitui irrevogavelmente a angústia. Neste sentido, o sintoma histérico, di-

<sup>3</sup> Cf. LACAN, J. *Televisão*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993 p.56.

<sup>4</sup> Id, *ibid*, p. 55.

<sup>5</sup> Cf. GERBASE, J. a-sexo-ualidade. TOPOS 9. *Revista do Espaço Moebius*. Salvador., p. 79-88, 2000.

ferentemente do sintoma fóbico e do sintoma obsessivo, é um sintoma acabado.

Até aqui, temos afirmado que o sintoma analítico fobia, obsessão e histeria é uma formação do inconsciente cuja condição é a realização de um gozo inconsciente interdito ou impossível do qual a angústia é signo.

Afirmemos agora que o sintoma traumático ou pós-traumático é também um sintoma analítico. E interroguemo-nos por que temos a tendência a considerar que a condição do sintoma traumático não é a realização de um gozo inconsciente interdito ou impossível, mas o medo da morte ou medo de perda da vida?

A hipótese do sintoma traumático é a de que uma ameaça ao instinto de autopreservação é condição suficiente à formação de um sintoma analítico. Esta hipótese contraria radicalmente a hipótese do sintoma analítico que vimos desenvolvendo até aqui.

A hipótese da angústia de morte [em oposição à angústia de castração], como condição do sintoma traumático, não apenas quer excluir o gozo inconsciente, mas quer negar que se trata de um gozo sexual. Quer-se desconhecer que um impulso de autopreservação é da natureza de um gozo narcísico, um gozo imaginário do corpo, portanto, gozo libidinal.

O sujeito do inconsciente não tem consciência da morte. Veja-se em Freud:

Em vista de tudo o que sabemos acerca da estrutura das neuroses relativamente simples da vida cotidiana, parecia altamente improvável que uma neurose chegasse à existência apenas por causa da presença objetiva do perigo, sem qualquer participação dos níveis mais profundos do aparelho mental. Mas o inconsciente parece nada conter que pudesse dar qualquer conteúdo ao nosso conceito do aniquilamento da vida. A castração pode ser retratada com base na experiência diária das fezes que estão sendo separadas do corpo ou com base na perda do seio da mãe no desmame. Mas nada que se assemelhe à morte jamais pode ter sido experimentado; ou se tiver, como no desmaio, não deixou quaisquer vestígios observáveis atrás de si. Estou inclinado, portanto, a aderir ao ponto de vista de que o medo da morte

deve ser considerado como análogo ao medo da castração e que a situação à qual o ego está reagindo é de ser abandonado pelo superego protetor — os poderes do destino —, de modo que ele não dispõe mais de qualquer salvaguarda contra todos os perigos que o cercam.<sup>6</sup>

A formação do sintoma analítico exige, portanto, a participação “de níveis profundos”; do recalcado originário, da *Urverdrängung*, nos termos de Freud, ou do furo, do *Traumatisme*, nos termos de Lacan, de algum real que resta lá no fundo<sup>7</sup>.

Tudo que se perde, tudo que se separa do corpo, seio, fezes, bebê, olhar e voz, é metonímia da angústia de castração.

O seio é do outro, do corpo do outro, mas o sujeito supõe que é dele mesmo; por isso na desleita o perde. As fezes são o melhor exemplo do que cai, do que se perde do corpo. É uma metonímia da castração<sup>8</sup>.

O olhar e a voz também se perde, se separa do corpo, e retorna ao sujeito como vindo de fora, por exemplo, na alucinação verbal [visual ou auditiva] e no delírio paranóico de vigilância, de estar sendo vigiado. O sujeito é visto. O sujeito é falado.

Como Freud assevera, a morte não é uma experiência do sujeito do inconsciente. Nem mesmo o desmaio - um corpo que cai - é metonímia da morte, mas da castração. Se assim fosse, o nascimento se confundiria com a morte, pois aí mesmo se trata de queda, de um corpo que cai, na língua alemã *niederkommen*, dar à luz.

Na lógica do menino Hans, sua irmã Hanna é um *lumf* [um cocô], todo bebê é um *lumf*, um cavalo que cai é um *lumf*, tudo que cai é um *lumf*, tudo é metonímia do que cai<sup>9</sup>. Toda parte que se separa do corpo é metonímia da castração.

<sup>6</sup> FREUD, S. Inibição, sintoma e angústia [1926]. In: \_\_\_\_\_. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas*. Rio de Janeiro: Imago, 1976. v. XX, Capítulo VII, p. 153.

<sup>7</sup> Cf. LACAN, J. Massachusetts Institute of Technology. 2 de dezembro de 1975. *Scilicet*, Paris, Seuil, n. 6/7, 1976. p. 59.

<sup>8</sup> *Einfall*, o caso, na língua alemã, significa o que cai, ou melhor, o que sofreu um abalo semântico. Esta etimologia tem correspondência com a de *symptoma*, pois, na língua grega, *ptoma* também quer dizer o que cai. Tem também correspondência na língua inglesa, em que *symptom* conserva o *sym* de pecado, de desarmonia, de queixa e *toma* de *fall*, ou de *ptoma*, do que cai, do caso.

<sup>9</sup> Cf. FREUD, S. Análise de uma fobia em um menino de cinco anos [1909]. In: \_\_\_\_\_. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas*. Rio de Janeiro: Imago, 1976. v. X., p. 135.

Portanto, o medo da morte deve ser considerado uma metáfora do medo da castração. A angústia de morte deve ser considerada uma metáfora da angústia de castração. O sujeito reage à morte com a idéia de estar sendo abandonado pelo supereu, de não ter salvaguarda contra o poder do destino, isto é, do Real.

Gostaria, então, de distinguir duas mortes: a do corpo e a do sujeito. O temor da morte do corpo ou perda da vida, do corpo enquanto dimensão imaginária animal, dimensão especular, incita o impulso de autopreservação. Este não faz sintoma analítico. O temor da morte do sujeito, enquanto dimensão imaginária humana, dimensão escópica, incita a pulsão de morte, a compulsão à repetição. Este faz sintoma analítico.

A pulsão de morte, o automatismo de repetição, não é um impulso destrutivo ou agressivo que incide sobre o corpo, que causa a morte do corpo. A pulsão de morte, o automatismo de repetição, incide sobre a cadeia significativa. Logo, seus efeitos se verificam no sujeito, são efeitos subjetivos. A pulsão de morte, o automatismo de repetição, decreta a morte da coisa. Em termos hegelianos, em termos dialéticos, isto quer dizer que a palavra assassina a coisa. Em termos saussurianos, em termos diacríticos, isto quer dizer que o significante se articula ao significante.

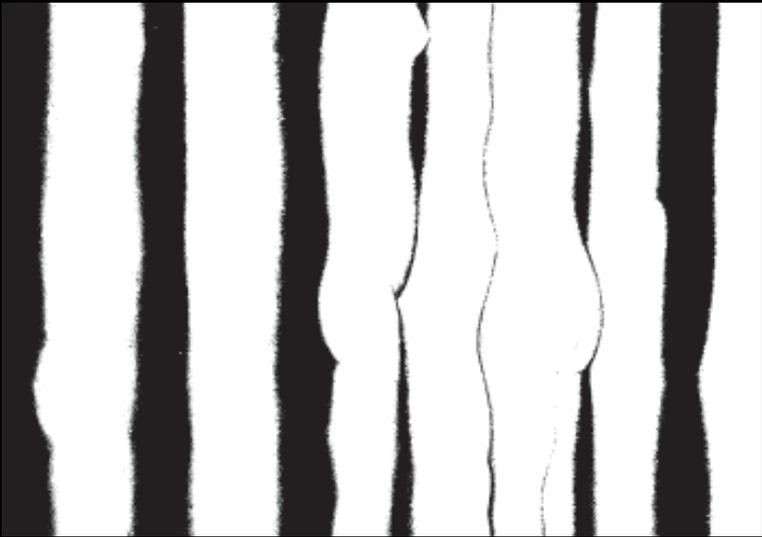
Itero que minha hipótese é que a primeira morte, o temor de perda da vida não faz sintoma analítico. O que pode fazer sintoma analítico é a segunda morte, o temor de desmaterialização, de desrealização do sujeito, o temor da desrazão, que tem ressonâncias na dimensão simbólica, a da invasão do Real no Simbólico.

E, se estivermos de acordo com a hipótese de Lacan, deveremos concluir que o temor da morte do corpo afetado pelo inconsciente é o próprio temor da morte do sujeito de um significante.<sup>10</sup>

---

<sup>10</sup> Cf. LACAN, J. *Mais, ainda*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1982. p. 194.





## ÉTICA E DESEJO



# A dimensão ética do desejo do psicanalista

Angela Baptista do Rio Teixeira

*É esse o mistério que Lacan nos deixou: o desejo do psicanalista!*

Charles Melman

Tive a oportunidade de apresentar este trabalho, numa versão um pouco mais extensa, no Seminário do Campo Psicanalítico, que transcorreu às quartas-feiras à noite durante o ano de 2004. Confesso que acho mais fácil fazer colocações para um grupo menor e dispondo de um tempo maior. Para esta Jornada, por razões óbvias, o tempo foi encurtado e o público estendido. Isto me faz lembrar a história genial de Lewis Carroll, *Alice no País das Maravilhas*, na qual encurtar e estender são propriedades nada desprezíveis. Como a personagem, teremos que fazer alguns malabarismos...

Recentemente, ao encerrar a terceira ou quarta entrevista com um garotinho de três anos, chamei a mãe para que esta pudesse fazer o pagamento e marcar o próximo horário. Ao comentar com ela que o seu filho demonstrou gostar de jogos de encaixar e montar, este virou-se para a mãe e disse: “Eu gosto mesmo é de falar”. Considero este um bom começo para abordar o tema *A dimensão ética do desejo do psicanalista*, nesta manhã e numa mesa feminina, acompanhada por colegas tão caras a mim – Sonia e Rita.

“Eu gosto é de falar” – basta que eu fale, não importa o quê, regra fundamental da psicanálise, que circunscreve um lugar de fala, para além do bem e do mal, categorias caras ao campo da moral, configurando um campo puramente ético, por não estarmos “de modo algum interessados em nada”, como situa Lacan no *Seminário: A ética da psicanálise* (1988, p. 378). Mas se *falar* não importa o quê já é um começo, não é o mesmo que *dizer* o que importa. Para que de

uma *fala* (da qual se gosta, como diz explicitamente esse pacientezinho – ou com a qual se goza, poderíamos dizer) possa emergir um *dizer*, é preciso que se instaure um lugar, um lugar de fala, melhor dizendo, um lugar de discurso<sup>1</sup>. Para que isto possa ocorrer, será preciso a intervenção daquele que se sustenta num lugar determinado, que não é necessariamente uma bela e confortável poltrona.

A respeito do lugar do analista, gostaria de trazer para vocês um fragmento de uma sessão com uma garotinha que atendo, e que chamarei de Vanessa. Na sessão que relato aqui, atendi Vanessa juntamente com o pai e a mãe, naquela época recém-separados. Jogamos uma partida de um jogo de memória, que ganhei. Perguntei, então, a Vanessa por que eu havia ganhado a partida. Ela ficou pensativa e a mãe respondeu que ela, o pai e Vanessa estavam muito nervosos. Como eu não estava nervosa, não estava envolvida com outras coisas, pude prestar mais atenção à partida e por isso ganhei. Vanessa diz então: “É... e você estava sentada nessa cadeira!” Eu me dirigi então à mesa, levantei-me da cadeira, deixando-a vaga. Vanessa imediatamente senta-se nela!

Vemos como a criança captou muito bem o que Lacan afirma no *Seminário 8, A transferência*, a respeito do lugar do analista: “[...] ocupar o lugar que é o seu, o qual se define como aquele que ele deve oferecer vago ao *desejo* do paciente [...]” (1992, p. 109). A oferta que faz o analista é de um lugar vazio ao desejo do paciente, inaugurando assim um campo *ético*, que é o lugar ocupado pelo desejo, como diz Lacan no *Seminário 7*. No campo ético do desejo, nem tudo são flores... “[...] o homem é marcado, é perturbado por tudo aquilo a que se chama sintoma – na medida em que o sintoma é aquilo que o liga aos seus desejos.” (LACAN, 1992).

Nesse mesmo Seminário sobre a transferência, Lacan nos convida a interrogar “[...] o que deve ser o desejo do analista.” (1992, p.308). Aceitando esta convocação e dirigindo-a a uma especificidade que para alguns é incômoda na psicanálise, Leda Bernardino, psicanalista de Curitiba, propôs interrogar o desejo do psicanalista de crianças, e o resultado desta interrogação encontra-se publicado no volume da Coleção Psicanálise da Criança da editora Ágalma,

<sup>1</sup> C.f. Vegh, Isidoro. *Intervenções do analista*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2001. p.50 e segs.

*Psicanalisar crianças: que desejo é esse?* Em um dos textos, o psicanalista francês Jean-Jacques Rassial adverte: “[...] na prática da análise de crianças a questão ética do desejo do analista não pode ser elidida. Se o analista não escorrega para outras práticas, pedagógicas, médicas, até mesmo políticas, a especificidade da análise de crianças seria que o analista aí é interrogado sobre seu desejo.” (2004, p. 25)

Interroguemos, portanto, tentando contornar esse *mistério* que Lacan nos deixou – o desejo do psicanalista, seja na análise de adultos ou na de crianças. Digo “mistério”, seguindo Melman, que, em um seminário sobre o desejo do analista proferido em 1994, afirma: “É esse o mistério que Lacan nos deixou: o desejo do psicanalista!”. Lembremos que Lacan inicialmente situou o desejo do analista em contraponto à discutível noção de contratransferência, que prosperou desde Freud. No *Seminário 8* –, que é o seminário no qual ele aborda mais extensamente a questão do desejo do psicanalista – temos uma aula inteira dedicada à “Crítica da contratransferência<sup>2</sup>”. Esta aula é iniciada com considerações acerca da dificuldade de elucidar exaustivamente o inconsciente, por mais longe que uma análise possa ser levada, pois só se pode alcançá-lo através de um desvio, o desvio do *Outro*. “Toda descoberta do seu próprio inconsciente se apresenta como um estágio da tradução em curso de um inconsciente que é, de início, inconsciente do *Outro*” (1992, p.185).

Na aventura analítica, não estamos lidando, portanto, com o inconsciente do analisando e com o inconsciente do analista – o que está em jogo é o inconsciente do *Outro*. Isto retira a ênfase sobre qualquer idéia de compreensão, explicação ou apreensão, ressaltando antes que aquilo que se busca só poderá ser alcançado através do desvio do *Outro*, que é justamente aquilo que em princípio não se compreende.

O analista pode até saber o que é o desejo, “[...] mas não sabe o que esse sujeito com quem embarcou na aventura analítica deseja.” (LACAN, 1992, p.195). Ele só está em posição de ter em si, via

---

<sup>2</sup> Aliás, é nesse seminário que Lacan aborda mais extensamente a questão do desejo do analista. Esta questão é, também, por ele abordada no *Seminário 7, A ética da psicanálise*, no *Sem.10, A angústia*, no *Sem.11, Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*, e no *Sem. 12, Problemas cruciais da psicanálise*.

transferência, o objeto deste desejo (o *ágalma*, o objeto fundamental de que se trata na análise do sujeito, e que o analista é suposto deter): o objeto do seu desejo é suposto já estar no Outro, e “[...] é aí que se coloca a questão do desejo do analista e, até certo ponto, da sua responsabilidade.” (1992, p. 195). Se o analista acredita deter o objeto que o sujeito busca alcançar (e se busca é porque lhe falta) não há análise possível, e o sujeito pode continuar a ignorar o que lhe falta. O que não é sem conseqüências, como lembra Lacan ainda no *Seminário 8*: “[...] existe algo mais neurotizante que perder o falo, é não querer que o Outro seja castrado.” (1992, p.231).

Na aula de 12/6/63 do *Seminário 10, A angústia*, Lacan evoca o processo de constituição do sujeito barrado no lugar do Outro, que tem como resto o *a*. Processo que tem como efeito o desejo. O pequeno falasser, em algum momento, acredita ser o objeto que completa o Outro e se faz, segundo esta crença, objeto ideal para este Outro. Parece-nos que é nesta posição que se coloca o analista quando acredita deter o *ágalma* que soluciona o enigma do desejo do sujeito. É preciso que o analista aí não compareça para deixar lugar à pergunta do próprio sujeito acerca do que anima (ou desanima) o seu desejo.

Avançando um pouco mais em relação a essa pergunta, vimos que o desejo é efeito e os sintomas sofrimento (ou gozo, como prefere dizer Jairo Gerbase) que liga o sujeito ao seu desejo, trazido ao analista. Este, ao ofertar um lugar vago, introduz a possibilidade para o sujeito de perguntar sobre o que causa o seu desejo, que é também a causa do seu sofrimento. O(s) sintoma(s) já é (são) a(s) resposta(s) que se pôde dar em um determinado momento a este enigma do desejo do *Outro*.

Gostaria de trazer uma vinheta clínica para que possamos ler esses elementos mais claramente. Trata-se de uma garotinha de quatro anos que, tomada de pavor à noite, passa a dormir totalmente agarrada a um dos pais. De início, agarrada à mão de um dos dois era suficiente; depois, precisava estar literalmente colada ao corpo do Outro (digamos aqui do Outro encarnado no corpo de um dos pais). Na entrevista com o pai – muito apropriado para se falar do desejo do Outro, pois se coloca como um sujeito excessivo, enorme, agitado, ocupando todos os espaços, não deixando nenhuma brecha na

sua fala, aparece a certeza, agora colocada em xeque pelo sintoma da filha, da sua completude, quando se detém longamente na descrição da infância feliz daquela... Assim, não consegue compreender este pavor na hora de dormir, como também não consegue compreender por que, um dia desses, ao levá-la à escola, ela agarrou-se ao seu pescoço. Tenta compreender, explicar, dizendo que talvez ela não goste de aglomerações. Pergunto: “Como assim, aglomerações?” – indagando se ele chamava a casa ou a escola de “aglomeração”. Relata que “no shopping não tem problema”, mas que outro dia foi levá-la a um estádio de futebol e ela ficou apavorada, para seu espanto!! Espantados ficamos nós e sua filha, ao se deparar com o enigma do desejo do Outro. Invertendo a pergunta que o diabo faz ao sujeito que o evoca, ela se poderia perguntar: “Afinal, o que esse cara quer?” – pergunta acerca do desejo do Outro. Mas a criança dá uma resposta, ainda sem fazer a pergunta, produzindo sintoma, siderando neste não-saber, procurando uma mão para se agarrar, e, não sendo esta suficiente, agarrando-se ao corpo todo, cada vez mais apavorada.

Interessante é que a mãe da criança, após o contato telefônico no qual marcamos a entrevista inicial, já relata nesta um modo de fazer que acalmou um pouco sua filha: introduziu uma boneca, com a qual a menina passou a dormir. Isto possibilitou um corte neste corpo a corpo com o Outro, através da introdução de um objeto. Trata-se de um objeto muito particular, a boneca. Tive a oportunidade de trabalhar durante muito tempo este tema, e fico tentada a trazer alguns pontos que tocam a peculiaridade e riqueza deste objeto, principalmente no que aqui nos interessa, naquilo que diz respeito à pergunta sobre a existência de cada um, a partir do texto de Freud *O estranho*, no qual ele fala da boneca Olímpia, personagem do conto *O homem de areia*, de E.T.A.Hoffmann. Para esta apresentação, o que interessa frisar é que a introdução deste objeto operou um corte no corpo a corpo com o Outro, abalando a relação de completude imaginária direta e total de um ao Outro que paralisava a criança na crença de ser o objeto que completaria este Outro. Tal crença provocou a angústia e o início da estruturação de um sintoma fóbico. Nesta pequena vinheta clínica, vê-se bem o sintoma como um fazer que vem como resposta ao enigma do desejo do Outro.

A criança traz para a aventura analítica a resposta que foi possível dar a seu modo, o qual tem a ver com a sua história, que a liga ao desejo. Mas é preciso que ela possa fazer a pergunta sobre o objeto que causa o desejo, para, desta forma, dar-se conta do seu engano ao pensar ser este objeto que completaria o Outro. E na vinheta clínica é bem esclarecedora esta entrada de um ser total, completo, desesperado em provar ser possível alcançar a completude. Aí entra o analista, ou melhor, sua função, que é função do seu desejo, da sua responsabilidade, calcada na ética da psicanálise: ao ocupar o lugar vazio, o analista, advertido do engano da sua própria constituição, pode não redobrar a alienação primeira (temos aqui uma diferença entre psicoterapia e psicanálise) de se acreditar detentor do objeto precioso, causa do desejo, e assim dar lugar à pergunta sobre o objeto que causa o desejo do sujeito em análise. A formulação da pergunta dá lugar à produção de um novo saber, o saber do engano que o constituiu.

A verdade do sujeito, que o sintoma revela e esconde ao mesmo tempo, pode aparecer assim, fundada sobre esse engano. Dizendo de outro modo, como Bernard Vandermersch: “Esse sujeito – o sujeito da psicanálise – tem em efeito a estrutura de uma falha do saber por onde fala a verdade.” O desejo do analista, poderíamos dizer, advertido do real, permite que o objeto seja colocado num lugar distinto daquele que assegura a crença na completude, permitindo o advento de um novo saber, que leve em conta a verdade que constitui o sujeito no engano. E a estrada, como dizia o nosso atual Ministro da Cultura, vai dar “em nada... *do que se pensava encontrar*”.

Para concluir, retomemos o desejo do analista como o mistério que Lacan nos deixou; mistério para cada um que se coloca ocupando, sustentando esse peculiar lugar que é o do analista. Para tal é preciso que cada um possa se fazer a pergunta: “Se você sustenta esse lugar, é porque você o deseja. Então, o que é que lhe faz desejar ocupá-lo?” pergunta que implica o desejo de cada um, misteriosa na medida em que não nos permite o truque de seguir simplesmente Freud ou Lacan, repetindo-os numa espécie de ecolalia.

Freud e Lacan deram conta e prova do desejo deles mesmos, mas, para cada analista, tratar da questão do desejo do analista implica cada

um com seu desejo, dando conta da sua diferença absoluta, fazendo pela teoria uma segunda volta, “que não é *récitation*, nem *rédi-te*, mas um trajeto de retorno, de volta, ao ponto do seu próprio reencontro com o saber analítico”. Isso implica que o analista tenha, nesse percurso, passado por uma análise (começo, meio e fim, ou dito de outro modo: instante de ver, tempo para compreender, momento de concluir) operada pelo desejo de um analista que pagou o preço pelo seu desejo, o preço de aceitar “abdicar do ideal para advir no lugar de objeto inassimilável, que gravita nessa diferença absoluta”, colocando-se as questões “o que é que lhe faz desejar ocupar esse lugar? Quem sou eu que desejo ocupar esse lugar?” É uma tarefa árdua para cada analista, uma vez que o lugar de analista só pode vir a ser ocupado se ele se faz a questão acerca do enigma que anima o seu próprio desejo. Aí se sustenta a nossa ética, a ética da psicanálise, a ética de cada analista, indispensável para que do falar não importa o quê possa advir o bem-dizer de cada sujeito.

#### Referências

- FREUD, Sigmund. O estranho. In:\_\_\_\_\_. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas*. Rio de Janeiro: Imago, 1976. v. XVII.
- HOFFMANN, E.T.A. O homem da areia. In:\_\_\_\_\_.
- CESAROTTO, Oscar. *No olbo do Outro*. São Paulo: Iluminuras, 1996.
- LACAN, Jacques. *O Seminário, livro: As formações do inconsciente*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.
- LACAN, Jacques. *O Seminário, livro : A ética da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988.
- LACAN, Jacques. *O Seminário, livro 8: A transferência*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. 1992.
- LACAN, Jacques. *O Seminário, livro 1: A angústia*. Recife: Centro de Estudos Freudianos do Recife, 2002 (edição sem fins comerciais).
- MELMAN, Charles. Remarques sur “le désir du psychanalyste”. *Bulletin de l'Association Freudienne Internationale*. Paris, Editions de l'A.F.I. n. 59, 1994.
- RASSIAL, Jean-Jacques. Questões sobre o desejo do analista de crianças. In:\_\_\_\_\_. BERNARDINO, Leda M.F. *Psicanalisar crianças: que desejo é esse?* Salvador: Ágalma, 2004.

VANDERMERSCH, Bernard. L'implication du désir de l'analyste dans la théorie psychanalytique. In:\_\_\_\_\_ *Bulletin de l'Association Lacanienne Internationale* n. 100. Paris: Ed. de l'A. L. I. , nov. 2002.

VEGH, Isidoro. *Intervenções do analista*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2001.

# A dimensão ética da travessia da fantasia

*José Antonio Pereira da Silva*

## O Conceito de Fantasia na Psicanálise

A fantasia, para Freud<sup>1</sup>, são produções imaginárias, originadas de uma combinação inconsciente, de conformidade com determinadas tendências de coisas experimentadas ou ouvidas, mas compreendidas posteriormente. Estas tendências seriam no sentido de tornar inacessível a lembrança da qual emergiam ou poderiam emergir os sintomas. Freud considerava a fantasia como um caminho para se chegar às cenas primárias. Para ele, as fantasias são fachadas psíquicas construídas com a finalidade de obstruir o caminho a essas lembranças. Dizia ainda que as fantasias podem servir de defesa contra sua própria libido.

As mais conhecidas produções da fantasia são os chamados “devaneios”, como apontou Freud na Conferência XXIII<sup>2</sup>, que são satisfações imaginárias de desejos ambiciosos, megalomaníacos, eróticos, que florescem com tanto mais exuberância, quanto mais a realidade aconselha modéstia e contenção. Para Freud, a essência da felicidade da fantasia seria tornar a obtenção do prazer, mais uma vez, livre da aprovação da realidade. E estas fantasias não são necessariamente conscientes, mas também fantasias inconscientes, fonte não apenas dos sonhos noturnos, mas também dos sintomas neuróticos.

---

<sup>1</sup> FREUD, S. Rascunho M [1897]. In:\_\_\_\_\_. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas*. Tradução de Jaime Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1976.v.I, p.340–341.

<sup>2</sup> FREUD, S. Conferência XXIII. Os caminhos da formação dos sintomas [1916-1917]. In:\_\_\_\_\_. *Edição standard brasileira das obras psicológica completa*. Tradução de Jaime Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1976.v.XVI, p.435.

Um sintoma neurótico, na visão de Freud, pode surgir a partir do aumento da intensidade da fantasia. Quando a fantasia fica sujeita ao recalque, cria-se um sintoma mediante uma força que impele para trás, desde a fantasia até suas lembranças constituintes.

Freud chega a dizer que todos os sintomas de ansiedade (fobias) derivam, assim, de fantasias. Porém, admitia Freud, que esta definição simplificava o sintoma, o qual seria derivado da construção das pulsões.

Encontramos a fantasia em vários momentos na obra de Freud, em “Anna O.” quando fala do seu teatro privado; nos textos “Uma criança é espancada”, “Escritores Criativos e Devaneios”, “Fantasias Históricas e sua Relação com a Bissexualidade”, entre outros. Na maioria deles, Freud observa que as forças motivadoras das fantasias são os desejos insatisfeitos, e que toda fantasia é a realização de um desejo, sendo estes desejos divididos em desejos ambiciosos e desejos eróticos.

Vale aqui ressaltar que, apesar de esta definição de fantasia coincidir com o conceito que conhecemos do sonho na teoria psicanalítica, sabemos que o léxico fantasia foi introduzido por Freud não como um conceito, mas como um termo comum, como nos indica Gerbase<sup>3</sup> em “Sintoma e Tempo”, de um uso comum de um vocábulo, que não quer dizer nada mais do que o fato de que temos uma floresta de imaginações que podem ser reduzidas a uma frase simbólica. Diferente do sonho, que tem todo um conceito próprio psicanalítico construído sobre ele e é trabalhado como uma formação do inconsciente.

Na clínica, verificamos que as fantasias geralmente são pouco faladas pelos pacientes. Parece ser o tesouro do sujeito e sua propriedade mais íntima. Elas surgem geralmente em contradição com seus valores morais, pois o conteúdo de suas fantasias advém do discurso da perversão, como disse Freud e Lacan, o que pode gerar certo conflito do sujeito com relação à sua fantasia. Por exemplo, homens humanistas com fantasias agressivas e mulheres feministas com fantasias masoquistas. As fantasias tocam geralmente um gozo íntimo do sujeito.

---

<sup>3</sup> GERBASE, Jairo. Sintoma e Tempo. Salvador, 1999. Texto inédito.

Em geral, a fantasia não se oferece ao movimento da interpretação, e é uma questão de direção da cura de trabalho próprio do analista, obter a sua revelação. A mudança que se pode atingir no analisando é uma mudança dirigida a que ele se questione o que sua fantasia encobre.

Uma análise tem relação com os sintomas, mas é necessário um percurso através das fantasias. Freud intuía que havia uma fantasia dentro de cada sintoma. No texto “Escritores Criativos e Devaneios”, Freud<sup>4</sup> supõe que a fantasia determina o sintoma. Dizia que, dado o sintoma se pode encontrar a fantasia que o determina.

Torna-se necessário atualizar esta distinção entre sintoma e fantasia na teoria e na clínica psicanalítica Gerbase<sup>5</sup> com muita propriedade, baseado, sobretudo, no sentido em que se emprega o termo na física, a qual diz que uma teoria é geral quando um conceito desta teoria permite conter em si mesmo outros conceitos, defende o ponto de vista que a “a fantasia é um sintoma”, dado que a fantasia é um conceito restrito, relativo, que pode estar compreendido no conceito amplo, geral de sintoma.

Com a fórmula  $S \diamond a$ , Lacan<sup>6</sup> introduz a dimensão significativa da fantasia, revelando na fantasia um elemento que vem do nível simbólico, que é efeito da divisão simbólica. Com esta escritura, Lacan propõe a fantasia não apenas como uma frase e sim como a relação do sujeito dividido,  $\$e$ , um objeto especial, o objeto  $a$ , causa do desejo, o objeto que está em jogo no final de análise, para a fantasia.

Observamos que a fantasia fundamental, não é fácil diagnosticar os seus indícios na clínica. Existe, como aponta Soler, em “Experiência no dispositivo do passe”<sup>7</sup>, toda uma gradação que vai desde o sonho acordado às belas histórias que o sujeito se conta, até as que condicionam o gozo masturbatório ou sexual, como em “Bate-se numa criança” (Freud, 1919). Soler revela que geralmente podemos ver a incidência da fantasia no sujeito neurótico, toda vez que este

<sup>4</sup> FREUD, S. Escritores Criativos e Devaneios [1907]. In: \_\_\_\_\_. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas*. Tradução de Jaime Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1976.v. IX

<sup>5</sup> GERBASE, Jairo. Sintoma e Tempo, op. cit.

<sup>6</sup> LACAN, Jacques. *La lógica del Fantasma [1966-1967]*. Bs. As., Argentina: Ediciones Manantial, 1988. p. 41.

<sup>7</sup> SOLER, Colette. Experiência no dispositivo do passe [1993]. In: \_\_\_\_\_. *A psicanálise na civilização*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1998. p. 430.

deixa de duvidar, pois o neurótico em si sempre duvida. Quando passa a ter uma convicção inamovível, diz Soler, podemos assegurar que a fantasia está aí latente. Esta convicção costuma ser em relação ao Outro ou em relação aos outros que encarnam este Outro.

A fantasia faz com que o sujeito veja sempre o mesmo, quaisquer que sejam os acontecimentos de sua vida. A fantasia dá segurança ao sujeito. Antes da travessia, temos uma segurança baseada na fantasia<sup>8</sup> e, no final, um sujeito certo de saber, e não de qualquer saber, mas de um saber sobre o impossível<sup>9</sup>. A fantasia defende o sujeito da verdade: “não existe ato sexual<sup>10</sup>”. Soler faz um esclarecimento sobre a segurança fornecida pela fantasia que é importante ressaltar: esta segurança fornecida pela fantasia não é sinônimo de tranquilidade no sentido da confiança. É a tranquilidade de encontrar sempre o mesmo; o eterno reencontro com o que faz sofrer, com a dor, com o que não se pode suportar.

### A Travessia da Fantasia

A partir da experiência no cartel do passe, Soler revela que a travessia da fantasia se realiza no momento em que o sujeito vê algo distinto de tudo o que havia elucubrado em relação ao desejo do Outro e a respeito de si próprio. Aí aparece o gozo que causava toda a dimensão fantasística do sujeito. Este se dá conta de que não era o Outro o responsável pelo seu gozo, e sim algo do próprio sujeito, o que conhecemos como objeto *a*, seu próprio mais-gozar. Podemos dizer que houve um efeito de travessia quando o sujeito consegue perceber a dimensão fantasística do que, desde sua infância lhe pareceu tão evidente, que ordenava seu mundo e suas relações. Às vezes, afirma Soler<sup>11</sup>, esta travessia se manifesta no relato de um passante através de uma queda da demanda ao Outro.

<sup>8</sup> LACAN, Jacques. Proposição de 9 de outubro de 1967 sobre o psicanalista da Escola. In: \_\_\_\_\_. *Outros escritos*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

<sup>9</sup> LACAN, Jacques. O aturdido. In: \_\_\_\_\_. *Outros escritos*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

<sup>10</sup> LACAN, Jacques. A lógica da Fantasia [1966-1967]. In: \_\_\_\_\_. *Outros escritos*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003. p. 326.

<sup>11</sup> SOLER, Colette. Experiência no dispositivo do passe, op.cit., p. 432.

Lacan propõe que a fantasia tem a função de axioma<sup>12</sup>, mostrando que este funciona como uma proposição que se afirma a si próprio e permite ao sujeito opinar, em cada caso, segundo seu desejo. Através do axioma, a fantasia, apesar de seus elementos imaginários, funciona como real no simbólico, como constante, sempre presente, que insiste silenciosamente e funda em última instância tudo o que diz o analisante.

A travessia da fantasia, afirma Soler<sup>13</sup>, consiste em ter um vislumbre deste axioma. A travessia da fantasia consistiria na fixação de gozo, *fixação* de gozo, disse Lacan. Aí o sujeito vislumbria o seu gozo e deixaria de fazer consistir o Outro no nível imaginário e fazer cair a imaginização de um Outro castrador. Esta é a aposta de Lacan.

Cabe, então, a pergunta: a travessia da fantasia é um fato ou uma ficção? Soler<sup>14</sup> revela que, de forma coletiva, existem muitos casos de análise que terminam com um reforço da fantasia, porém atravessada em sua construção analítica. Vale aqui uma distinção, construir a fantasia na análise é coextensiva ao trabalho de transferência, na qual construção do texto é um processo durante o qual a fantasia está sempre em jogo. A fantasia atravessada seria o processo no qual o sujeito reconhece sua própria conclusão, reconhece o que funda suas próprias afirmações, o processo que faz aparecer a ficção em suas duas versões de escrita, ou seja, a ficção como elucubração própria do sujeito, determinada por ele e não pelo Outro, e a fixação de gozo.

A construção da fantasia pode não desconsistir o Outro, enquanto a travessia permite observar que o gozo não está no Outro; o gozo está conectado ao sujeito. Conclui Soler: dizer que “o Outro não existe” quer dizer que o Outro não goza, e isso supõe a travessia da fantasia.

Nesse sentido, é possível dizer, como disse Freud em “Análise terminável e interminável” (1937), que talvez no final da análise se possa alcançar algo que se chama de um *estado inédito* do sujeito e

<sup>12</sup> LACAN, Jacques. *La lógica del fantasma*, op.cit., p. 44.

<sup>13</sup> SOLER, Colette. *Experiência no dispositivo do passe*, op.cit., p. 440.

<sup>14</sup> Id., *ibid.*, p. 442.

que nunca seria produzido fora do processo analítico. A lógica do final da análise seria um controle sobre o gozo que, no início da análise, evidenciava estar fora de controle. Seria uma fixação de gozo que permitiria para o sujeito manter-se de modo suportável, tanto para si como para a coletividade.

A hipótese gerbasiana<sup>15</sup> é que a fórmula de Lacan, em RSI (1975) - “deve-se ir além do pai, na condição de servir-se dele” -, aplica-se também ao conceito de fantasia – “deve-se ir além da fantasia, na condição de servir-se dela”.

### A dimensão ética da travessia

Falar de ética da psicanálise consiste em falar de uma ética a partir do Real e, mais precisamente, do Real do sintoma clínico e das outras categorias que o discurso do analisante traz e servem como meio para termos acesso ao Real; entre elas está a fantasia.

A partir da definição da ética enquanto um juízo sobre nossa ação, Lacan<sup>16</sup> diz que, se há uma ética da psicanálise, ela existe na medida em que, de alguma maneira, por menos que seja, a análise fornece algo que se coloca como medida de nossa ação – ou simplesmente pretende isso. Esta definição nos conduz ao retorno da hipótese freudiana do inconsciente a qual supõe que a ação do homem, seja ele são ou doente, seja normal ou mórbido, tem um sentido escondido para o qual se pode dirigir.

E sabemos que o processo analítico pode dirigir-nos para por fim à demanda de transferência conduzida pela incógnita do desejo, e que tem como objetivo obter o agalma, o qual sabemos que não se obtém. E não se obtém porque há a impotência do significante de dizer tudo, porque não existem todos os significantes no campo do Outro ( $\mathcal{A}$ ), falta um significante ( $S_1$ ) no Outro, e porque há a impossibilidade, em função do real, de não se deixar dizer todo, a impossibilidade de se inscrever certo gozo.

<sup>15</sup> GERBASE, Jairo. *Sintoma e Tempo*, op. cit.

<sup>16</sup> LACAN, Jacques. *A ética da psicanálise: O seminário, Livro 7 [1959 – 1960]*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997. p. 374.

Nesse sentido, uma análise pode ter três tipos de conclusão, como aponta Soler<sup>17</sup>: a primeira em que a análise não termina com um sintoma reduzido a seu fora de sentido, mais além da travessia, termina com uma ficção de verdade, chamada de ficção fantasística, que se caracteriza pela fixação de uma frase que captura o gozo, no sentido chamado por Lacan de “*jouis-sens*”, ou seja, gozo sentido. Esta conclusão, apesar de ser um autêntico, verdadeiro definitivo fim, não permite perceber a incompletude da estrutura.

Na segunda conclusão possível, o sujeito conclui assumindo a impotência. Não se detém em um alcance de verdade, porém consente, resignado, em algo como um *não consigo*. Deste modo, o analisando termina por aceitar sua impotência a fim de encontrar a última palavra, que sabemos ser uma impotência significante ( $S_1$ ) de não poder dizer tudo.

A terceira conclusão possível foi assinalada por Lacan como a virada da impotência à impossibilidade. Aqui, o analisante reconhece a impossibilidade de dizer tudo, uma impossibilidade que é estrutural, pois o real não se deixa dizer todo. Em geral, adverte Soler, a conclusão pela impossibilidade alivia o sentimento de impotência. Concluir a partir do impossível implica a separação do objeto *a*, deste objeto que é o que fica sempre por dizer, que é a essência do ser, que não tem nenhuma imagem, aquilo de que não há significante que possa fazê-lo presente. O objeto *a* impossível de dizer não deixa de se manifestar na experiência como o que se deve deduzir como causa última, da qual o sujeito pode ter um vislumbre, mas que resta, como tal, não sabido. No final, o sujeito tem um indício de sua presença e de sua eficácia na vida.

Para concluir diríamos que a fantasia é quem também nos conduz à dimensão ética da psicanálise e que vai além da clínica. Ou seja, pensar a ética da psicanálise a partir do paradoxo do gozo, uma ética que está para além do bem-estar e da cura do sintoma. O final de uma análise implicaria também a travessia da fantasia, ir além do plano da fantasia, transpor o plano da identificação, atravessando a fantasia, de maneira que se possa reconhecer um modo de gozo central, privilegiado do sujeito. Pois não ir além da fanta-

<sup>17</sup> SOLER, Colette. Experiência no dispositivo do passe, op.cit. , p. 460.

sia, num final de análise, implica terminar com a “ficção” fantasística, com um sintoma não reduzido a seu fora de sentido, e com uma frase que captura o gozo, um gozo-de-sentido (*jouis-sens*). A dimensão ética da travessia estaria exatamente neste ponto, poder conduzir uma análise mais-além da fantasia, da ficção de verdade, da impotência à impossibilidade. Desta forma, o analisando poderá, através de uma construção simplificada e decantada, formalizar o seu final de análise.

# Da travessia à identificação: um percurso ético

*Silvana Pessoa*

**P**or muito tempo, inclusive no próprio ensino de Lacan, falou-se do final da análise como travessia da fantasia. Apesar de ser um conceito freudiano expressava, para ambos os autores, um paradoxo com conseqüências e evidências clínicas. Travessia implica passagem de um ponto ao outro, ato de atravessar, de chegar a um outro lado. Esta idéia de final poderia levar a supor algo na vertente do ideal, de melhoria, do bem, articulada à ética aristotélica. Uma reformulação do conceito do final de análise em Freud e em Lacan é respeitar a ética psicanalítica em sua especificidade de subversão, não-conformidade, de não-toda. Entender o final de análise como identificação ao sintoma quer dizer identificar-se com o que há de mais particular no sujeito, o seu nome próprio, o seu modo de gozar, o seu crachá de identificação. Contudo, chegar a esta afirmação incluiu um percurso, uma passagem, e é uma trajetória que pretendemos verificar neste trabalho, como isto como acontece, se é possível ao final livrar-se “definitivamente” dos sintomas, se isto poderia acontecer sem uma análise, quais os limites à eficácia da terapia analítica no mundo contemporâneo, ou seja, pretende-se fazer menos um recorte teórico e trazer mais inquietações clínicas que continuam a ocupar analistas e que os levam a formular a seguinte questão: “que atualizações éticas são hoje necessárias para operar uma análise?”

## Instauração do ato analítico

Ninguém questiona que a maioria das entradas em análise diz respeito à tentativa de alguém para se livrar de um sofrimento. Trata-se indiretamente de um pedido para o desaparecimento de um, dois ou mais sintomas. Também existem os que demandam uma

análise didática, querem tornar-se analistas e sabem que esta é uma premissa básica para dar conta do seu intento. Ser um analista pode ser uma porta de entrada, mas, certamente, não se ficará apenas nisto, mesmo porque a demanda de ser uma analista pode ser, ela mesma, um sintoma, um modo de gozar do inconsciente, em que a satisfação pulsional é o seu atributo.

Ao analista, precisamos indagar o que fazer diante de tal demanda. O que deseja obter? Pessoas em conformidade com o discurso do mestre? Bem ajustadas à sociedade e à ordem do mundo? Rapidamente responderíamos que não. Que a ética psicanalítica nos faz crer que o sujeito deve agir de acordo com o seu desejo e que este pode estar em completa dissonância com a ordem do mundo. Se, em um primeiro momento da análise, o analista precisa abrandar a angústia do seu analisando, reduzir o sofrimento, para que um trabalho analítico possa acontecer, não será este o seu objetivo na direção da cura. A ética que o orienta não admite um final na ordem do ideal, o apagamento total dos sintomas, o nirvana. Além disso, ele sabe o que o espera ao final: será reduzido a objeto *a*, e mesmo que haja o maior êxito ou o maior fracasso, não lhe será creditado nenhum mérito<sup>1</sup>, pois de fato não lhe é devido.

Mas não é a posição do analista que interessa destacar neste trabalho, e sim apenas o ato e tudo que ele inaugura, mostrando que o ponto de partida da análise está do lado do analista e ressaltando, por isso, a necessidade da análise deste e do controle a que deve submeter a sua prática. Este ato instaura um modo completamente diferente entre seres humanos, institui uma estrutura lógica. O ato não tem essência, é diferente do fazer, o ato é do sujeito, um traço, um significante que representa um sujeito para outro significante. Não se pode fazer predicação, não se pode dar qualidade ao sujeito. “É uma fórmula que denuncia o que está elidido na lógica matemática, reduzida a variável de uma função”<sup>2</sup>.

Nessa perspectiva, não podemos aproximar a psicanálise da terapia, pois seus objetivos são opostos, sua lógica é do *não-todo*, os personagens não são pessoas, mas termos de um discurso. Porque o

<sup>1</sup> LACAN, J. O Seminário: Livro 15, O ato psicanalítico, 1967-68. Inédito.

<sup>2</sup> Id., *ibid.*

ato fica em branco, não há aconselhamento, não há intervenções para aprovar ou reprovar, ele pode ser ocupado pela transferência e algo “mágico” pode acontecer, como até mesmo “a dissolução” de sintomas. A psicanálise articula problemas de lógica, por isso gera interesse. Ela oferece o que está no princípio de todas as ambigüidades que se desenvolvem na história da lógica, a implicação no sujeito de uma *omniscia*, conceito desenvolvido por Aristóteles nos Primeiros Analíticos e tomada por Lacan para responder à pergunta: “quem pode ser dito psicanalista?” Ou seja, o que há de individual e que pode ser atribuído ao sujeito, que pode funcionar como não sendo? Quem tem o desejo, a vocação, de funcionar desta forma?<sup>3</sup> Se a psicanálise faz a ruptura com os ideais comuns da sociedade e aponta para a irredutibilidade das pulsões desagregadoras, quem, enquanto analista, está disposto a assumir esta pesada responsabilidade? Fazemos uma impostura ao tentar responder a algumas demandas que nos colocam a escola, a universidade, a medicina? Como respondemos aos que nos procuram e demandam o alívio de um sofrimento? Precisaremos criar uma outra ética diferente da especificidade ética da psicanálise? Muitos equívocos surgiram neste campo.

### Final da análise: travessia da fantasia ou identificação ao sintoma?

Sabemos que o analisando fala muito do seu sintoma, aliás, esta é a razão pela qual se analisa. Contudo, da fantasia nada é dito – silêncio –, por vergonha do seu conteúdo, por medo de causar repúdio no interlocutor, ou por não lhe causar sofrimento. Se, por um lado, o sintoma se permite uma riqueza de manifestações, anorexia, enurese, fibromialgia, entre outras tantas, que causam desprazer; a fantasia, tesouro mais íntimo do sujeito, que lhe permite obter prazer e dominar o gozo, é, por essência, de uma enorme monotonia, traz pouca variedade, tem conteúdos na forma perversa – geralmente desejos eróticos –, ou ambiciosos: duas tendências que andam devidamente unidas das quais o adulto se envergonha por serem infantis e proibidas e por surgirem em contradições com seus valores.

<sup>3</sup> LACAN, J. O Seminário: Livro 15, op. cit.

Antes de Lacan apresentar uma nova proposição do fim de análise como identificação com o sintoma<sup>4</sup>, acreditava-se que o ponto limite era a mudança da relação do sujeito com a fantasia fundamental. A construção da fantasia fundamental é feita na própria análise, limpando-a, pouco a pouco, até se aproximar de uma frase enxuta, tal como a proposta por Freud: “bate-se em uma criança”. Nesta frase, destaca-se o *eu* no papel de espectador e, por isso, Freud acreditava que a arte e os escritores criativos são os que conseguem falar das fantasias sem causar tanta repulsa.

A verdadeira *ars poética* está na técnica de superar esse nosso sentimento de repulsa, sem dúvida ligado às barreiras que separam cada ego dos demais. Podemos perceber dois dos métodos empregados por essa técnica. O escritor suaviza o caráter de seus devaneios egoístas por meio de alterações e disfarces, e nos suborna com o prazer puramente formal, isto é, estético, que nos oferece na apresentação de suas fantasias [...] Em minha opinião, todo prazer estético que o escritor criativo nos proporciona é da mesma natureza desse *prazer preliminar*, e a verdadeira satisfação que usufruímos de uma obra literária procede de uma liberação de tensões em nossas mentes. Talvez até grande parte desse efeito seja devida à possibilidade que o escritor nos oferece de, dali em diante, nos deleitarmos com nossos próprios devaneios, sem auto-acusações ou vergonhas.<sup>5</sup>

O ato criativo e o devaneio conseguem a realização do desejo por condensá-lo na sua forma presente, passada (lembrança de uma experiência anterior) e futura, por isso, agradam a quem os escuta. Às vezes “[...] se tornam exageradamente profundas e poderosas... as fantasias tornam-se precursoras mentais imediatas dos penosos sintomas que afligem nossos pacientes, abrindo-se aqui um amplo desvio que conduz à patologia”<sup>6</sup>. Neste sentido, é preciso atravessá-la,

<sup>4</sup> LACAN, J. O Seminário: Livro 24, L'insu que sait de l'une-bévue s'aïlle à mourre, [1976]. *Ornicar?* Paris, Navarin, n.12, p.6-7,1977.

<sup>5</sup> FREUD, S. Escritores criativos e devaneios ( 1908 [1907]). In \_\_\_\_\_. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas*. Tradução Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1969. v. 9, p. 158.

<sup>6</sup> Id., *ibid.* p. 154.

esperar que se mude a relação do sujeito com a fantasia, já que ela recobre a angústia suscitada pelo desejo do Outro, e espera-se que, ao final, haja uma mudança da relação do sujeito com a demanda do Outro. Este seria o ponto limite de uma análise?

Verificou-se que, mesmo atravessando a fantasia, observava-se algo irreduzível nas análises, uma pedra – “[...] pedra de Zenão, aquela que impede qualquer ser que se move de chegar ao seu alvo, e mesmo deixar o seu ponto de partida”<sup>7</sup>. Pedra de Zenão porque tudo está no meio do caminho, tudo que se coloca como solução são deslocamentos do problema. Será que a morte seria a única solução para a vida? Um ser para a morte? Desnudado do caráter ilusório da vida? A assunção da castração? A psicanálise ampliaria a rede significativa, interrogando sobre *o que isso quer dizer*, para depois fazer uma operação de redução até chegar à *story line* do sujeito, a fantasia fundamental? Mesmo que isto esbarre no sintoma do sujeito, já que a pulsão não deixa de existir, de insistir? Identificar-se com o sintoma? Aprender a “viver”, a “se virar” com ele? Este seria o fim possível de uma análise? Seria como afirmar, tal como Fernando Pessoa<sup>8</sup>, uma outra Pessoa, que não precisou passar por um processo psicanalítico:

Segue o teu destino,  
 Rega as tuas plantas,  
 Ama as tuas rosas.  
 O resto é sombra das árvores alheias

A realidade  
 Sempre mais ou menos  
 Do que queremos.  
 Só nós somos sempre,  
 Iguais a nós-próprios.

Suave é viver só.  
 Grande e nobre é sempre

<sup>7</sup> MILLER, J. A. *O osso de uma análise*. Salvador: Biblioteca – agente, 1998. p. 33.

<sup>8</sup> PESSOA, F. Odes de Ricardo Reis, v.4. In: \_\_\_\_\_. *Obras completas*. Lisboa: Ed. Ática, 1994.

Viver simplesmente.  
Deixa a dor nas aras  
Como ex-voto aos deuses.  
Vê de longe a vida.  
Nunca a interrogues.  
Ela nada pode  
Dizer-te. A resposta  
Está além dos Deuses.

Mas serenamente  
Imita o Olimpo  
No teu coração.  
Os Deuses são deuses  
Porque não pensam.

Com a inversão de perspectiva proposta por Lacan para o final da análise, verificamos que o significante não tem um efeito de mortificação sobre o corpo, o que pode ser deduzido da fórmula da fantasia, mas que o significante vivifica o corpo, é a causa do gozo, produz libido sob a forma de mais-de-gozar, sob a forma de sintoma, de que nunca se tem o suficiente. Como mais-de-gozar, tomam-se drogas até morrer, come-se sem parar: é a incidência do significante no corpo, uma relação direta do significante com o gozo, um modo de gozar do inconsciente, e, com isto, não podemos fazer nada. Afinal, “[...] quem compreende a mente humana sabe que nada é tão difícil para o homem quanto abdicar de um prazer que já experimentou. Na realidade, nunca renunciamos a nada; apenas trocamos uma coisa por outra”<sup>9</sup>. Diante desta “fatalidade”, o que dizer da direção da cura? Entra-se pelo sintoma e é com ele mesmo que se vai ter de ficar? Não há “esperança”? Precisamos da clínica para responder a esta questão.

Observamos nas análises de muitos analisandos, que algo se escreve durante o processo analítico. Se há uma irreduzibilidade do mais-de-gozar de um sintoma, constatamos que ele pode sofrer al-

---

<sup>9</sup> FREUD, S. Escritores criativos e devaneios, op. cit., p. 151.

terações durante o percurso de uma análise. Muitos conseguem transformações radicais e isto não ocorreria fora da transferência. Observamos que algo acontece com o “parceiro – analista”, que é capaz de alterar esta economia de gozo do sujeito do inconsciente.

Identificar-se com o sintoma quer dizer identificá-lo como fixação do seu gozo para daí tomar distância dele “virar-se” e melhor operar uma análise “saber lidar” [...] (*savoir y faire*) com o seu sintoma na direção de uma análise significa poder dispensar o Um do sintoma para fazer de conta, *semblant* de objeto *a* para seu analisante. O analista deve poder tomar distância do Um de seu sintoma, e a condição para tal é não se servir dele nas análises que conduz e sim saber lidar com ele para não fazer o Um para o analisante. A saída do impasse do Um para o analista não é o sintoma-letra de gozo e sim o estilo.<sup>10</sup>

O analista não deve supor que poderá explicar demais o que acontece, pois cremos que esta resposta não é possível na ordem significante. É algo que não pára de não se escrever, mas que um dia se escreve. Parece que nos devemos contentar com isto. E como já disse o nosso grande escritor criativo brasileiro, Jorge Amado: “Ninguém se realiza! Deve-se viver intensamente de cara para a vida”. Transponho isso para a seriedade com que devemos acolher cada um que nos procura, sem esperar “uma cura” e, sim, aguardar e verificar o que cada um poderá desconstruir e construir a partir da sua análise.

### Há necessidade de uma atualização ética?

Para tentar responder ao desafio lançado nesta jornada – “que atualizações éticas são hoje necessárias para operar uma análise?” – Precisaríamos relacioná-la à concepção de cura e entender historicamente o *pré-conceito* que teve este conceito para a psicanálise e os seus pos-

---

<sup>10</sup> QUINET, A. O UM: do impasse ao passe. *Sylbus*, Rio de Janeiro, Associação dos Fóruns do Campo Lacaniano, n 9, p.16, 2004.

síveis efeitos. Tomamos com referência para fazer esta abordagem um recente livro publicado por Contardo Calligaris, *Cartas a um jovem terapeuta*, parodiando as escritas por Rilke. Não devemos dispensar a opinião de quem estudou na *École Freudienne de Paris*, assistiu as apresentações de pacientes de Lacan na *Sainte Anne*, foi analisando de Serge Leclair e que tem a coragem e ousadia de ter um estilo próprio.

Calligaris inicia lembrando-nos que, nos anos 60, a Europa vivia uma contracultura segundo a qual “[...] a idéia de curar-se, de ser um pouco mais “feliz”, seria só uma idiotice vendida pela propaganda de iogurte, carros e cartão de crédito, um sonho de consumo para nos distrair do que importa”<sup>11</sup>. Ele afirma que a rebeldia nascida nos anos 60 reata com a tradição romântica do século XIX, que glorificava a inquietude, a angústia e mesmo o sofrimento psíquico como provas de vitalidade subjetiva. “Ou seja, é preciso não ser feliz para correr atrás da felicidade e de seus substitutos. O culto da inquietude inconformada e angustiada é tão essencial ao funcionamento de uma sociedade liberal quanto o sonho de felicidade”<sup>12</sup>.

Além disso, ele alega que qualquer coisa que agrade a um grande número de pessoas deve ser reprovável, serveria à “burrice” da cultura das massas. Com isto ele chega à razão pela qual a psicanálise francesa dos anos 60 e 70, e que teve uma grande influência na psicanálise brasileira desconfiava da idéia de que a psicanálise fosse uma terapia e por que ela introduziu um corpo teórico difícilimo e afastado do dia-a-dia da clínica, por acreditar que “[...] na verdade o povo não quer adaptação, o povo quer revolução e complicação”<sup>13</sup>. Para este autor, a psicanálise francesa daquela época, particularmente o ensino de Jacques Lacan, foi fruto de uma extraordinária adequação do momento. “Uma geração revoltada, apaixonada pelas ciências humanas e ameaçada pelo desemprego estava entregue a furores abstratos; a psicanálise francesa respondeu perfeitamente ao mal-estar dessa geração”<sup>14</sup>.

<sup>11</sup> CALLIGARIS, C. *Cartas a um jovem terapeuta: reflexões para psicoterapeutas, aspirantes e curiosos*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004. p. 75-76.

<sup>12</sup> Id., *ibid.*, p. 76.

<sup>13</sup> CALLIGARIS, C. *Cartas a um jovem terapeuta ...*, *op. cit.*, p. 78.

<sup>14</sup> Id., *ibid.*, p. 79.

A que mal-estar a psicanálise brasileira reponde atualmente? Recebemos os ecos da psicanálise francesa ainda? Será que estamos conseguindo nos manter na ética que se propõe ao não-todo, sem cair nas redes da ideologia do Estado ou de uma Escola de Psicanálise e na universalização dos seus procedimentos? Esta é uma atitude que nos tem orientado: diante do dado, do que parece óbvio, dar um passo atrás desconfiar daquilo que está estabelecido, da cilada das aparências. Parece-nos que este é um resultado possível de se obter após um longo percurso de uma análise, e, por que não dizer, do final de um percurso orientado pela especificidade da sua ética.





# ÉTICA E FILOSOFIA



# De uma possível refutação do naturalismo de Sade à luz da filosofia moral kantiana

Marcos Alberto de Oliveira

## Introdução

Um caminho profícuo para se confrontar com a filosofia libertina e submetê-la a uma crítica contundente acredito ter encontrado na teoria kantiana dos deveres de virtude, apresentada em “Metafísica dos costumes”, bem como em sua teoria das imperfeições da alma, exposta em “Antropologia de um ponto de vista pragmático”.

De acordo com Kant, uma *metafísica dos costumes* é um sistema doutrinal de leis éticas e jurídicas (do direito natural) obtidas mediante a *aplicação* do imperativo categórico ao conceito empiricamente dado de natureza humana<sup>1</sup>.

O *imperativo categórico*, como bem se sabe, é o princípio que a “Crítica da razão prática” demonstrou ser efetivamente determinante da vontade de qualquer ser racional finito e, portanto, a condição necessária e suficiente da moralidade<sup>2</sup>.

Já o conceito de *natureza*, porém, tem um duplo significado. Em sentido formal, “[...] significa o primeiro princípio interno de tudo o que é inerente à existência de uma coisa”, isto é, “o modo de ser” necessário de cada coisa existente, mas em sentido material designa “[...]o complexo de todas as coisas que podem ser objetos dos nossos sentidos e, por conseguinte, também objetos da experiência”,

---

<sup>1</sup> KANT, Immanuel. *Metaphysik der Sitten*. Werke, Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt, 1983. p. AB II.

<sup>2</sup> KANT, Immanuel. Vorrede [Prefácio]. In: \_\_\_\_\_ *Kritik der praktischen Vernunft*. Werke, Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt, 1983.

caso em que envolve “duas partes principais: uma contém os objetos do sentido externo, a outra encerra o objeto do sentido interno”<sup>3</sup>, a saber, a *matéria ou natureza extensa* e a *alma ou natureza pensante*.

A *primeira parte*, a natureza extensa, só pode ser dada aos sentidos externos (*äusserer Sinnes*) à medida que estes são afetados pelos objetos e, portanto, à medida que ela tem por determinação fundamental o *movimento*, à qual se somam outras determinações *a priori* expressas pelos conceitos puros do entendimento (categorias), que, desta forma, tornam possível a construção matemática do conceito de matéria e, por conseguinte, uma genuína ciência da natureza corpórea (física newtoniana)<sup>4</sup>.

A *segunda*, a natureza pensante, só pode ser objeto do sentido interno (*inneren Sinnes*) se este for afetado pelas faculdades da alma (de conhecer, de desejar e sentir), o que só é possível mediante representações, sem as quais o homem, enquanto ser pensante, não pode nem ter um conhecimento objetivamente válido da natureza (juízos teóricos) nem realizar ações livres, isto é, objetivamente necessárias (juízos morais) nem sentir prazer ou desprazer (isto é, ter sentimentos, sejam eles de gosto, morais ou patológicos).

Isso significa dizer que a alma ou o homem enquanto natureza pensante só pode apresentar-se ao sentido interno por *auto-afetação*, isto é, por uma causalidade incondicionada de suas próprias faculdades, de modo que a sua determinação fundamental não é outra coisa senão a *liberdade*. Esta, por sua vez, pode ser entendida seja no sentido geral da capacidade racional de representar e perseguir *a priori* fins (em especial, o fim último da razão: determinação completa da experiência humana), seja no sentido prático de uma vontade efetivamente determinada à ação por um princípio constitutivo da razão pura.

A natureza pensante, pois, não pode ser matematicamente construída nem ser submetida a testes experimentais. Disto decorre que uma *ciência da alma* não pode ser uma doutrina empírica, que se limitaria a uma teoria histórica do sentido interno, isto é, a uma

---

<sup>3</sup> KANT, Immanuel. *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*. Werke, Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt, 1983, p. A III-IV

<sup>4</sup> Id., *ibid.* Vorrede [Prefácio].

descrição natural da alma, mas sim uma *metafísica dos costumes*, isto é, uma doutrina teórico-prática acerca do exercício da liberdade (em sentido prático) pelo agente humano. Neste sentido, a natureza do homem – ser que além de finito é não santo – possui uma constituição *a priori*, determinada pelos conceitos de justiça e virtude (os quais exprimem dois aspectos diferentes da liberdade), na medida em que as leis do direito natural e as leis éticas vigoram, respectivamente, sobre os atos externos e internos de livre-arbítrio.

Por sua vez, a *antropologia pragmática* estuda o homem, não enquanto mero membro da natureza e naquilo que depende apenas e tão-somente desta, mas enquanto ser livre e naquilo apenas que ele pode e deve fazer de si mesmo. Segundo Kant, um estudo desse gênero consiste na análise do conceito empírico de natureza humana, tal como este se apresenta ao sentido interno, e visa “[...] conhecer tanto o interior quanto o exterior do homem” ou então “o interior de um homem a partir de seu exterior”<sup>5</sup>, tratando seja das faculdades da alma (conhecer, sentir e desejar), seja de características sobressalentes da espécie humana, tais como raça, personalidade, nacionalidade e sexo. Como uma teoria complementar da metafísica dos costumes, a antropologia pragmática tem em vista a determinação das condições na espécie humana, favoráveis ou adversas, do exercício da moralidade. Neste aspecto, ela é também doutrina teórico-prática da *exequibilidade* das leis éticas e jurídicas provadas vigentes pela metafísica dos costumes, mediante a determinação dos obstáculos empíricos que devem ser superados pelo homem para que seja possível o exercício, externo e interno, do livre-arbítrio. Como aquilo que o homem deve fazer de si mesmo só pode ser conhecido a partir do que ele seria se fosse perfeito, tanto no agir e sentir quanto no conhecer, a análise antropológico-pragmática encara aqueles obstáculos como fruto das imperfeições da alma humana (entre as quais Kant inclui as doenças mentais – hipocondria, vesânia, insânia, amência e demência), que só podem ser corrigidas através do autocontrole pela razão, ou seja, se o nosso sentir, o nosso agir e o nosso conhecer forem

---

<sup>5</sup> KANT, Immanuel. Vorrede [Prefácio]. In:\_\_\_\_\_. *Anthropologie in pragmatischer. Hinsicht Werke*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt, 1983.

determinados completamente por princípios *a priori* constitutivos de nossas faculdades cognitivas superiores (faculdade de julgar reflexionante, entendimento e razão).

### O fundamento oculto da filosofia libertina e o jogo semântico com a expressão “natureza”

Assim, munido desse quadro conceitual kantiano, procurei descobrir o pressuposto não problematizado das teses encampadas pela filosofia libertina. Não disponho de espaço aqui nem sou um leitor assíduo de Sade para, sem incorrer em erros grosseiros, examinar cada uma dessas teses. Por isso escolhi — até certo ponto, de forma arbitrária — algumas teses que possam ser reconhecidas como representativas do pensamento de Sade e delas inferi aquele pressuposto geral. Se fui bem-sucedido, poderei mostrar, para qualquer tese de Sade, que tal pressuposto é uma hipótese explicativa plausível, isto é, que ele se constitui no fundamento dos argumentos de que Sade se vale para justificar tal ou qual comportamento libertino.

Com efeito, pretendo mostrar, a partir da filosofia de Kant, que o fundamento geral da filosofia libertina encerra uma falácia lógica na medida em que se apresenta num silogismo de mais de três termos, no qual o termo médio tem um sentido na premissa maior e outro sentido na premissa menor (resta saber se se trata de um paralogismo ou um deliberado sofisma).

O conceito que é expresso por esse termo médio é, a meu ver, o conceito de *natureza*, e o silogismo em que ele se encontra tem como *conclusão* a seguinte tese: *O homem tem o seu ser determinado pela natureza*. Neste sentido, o homem natural é aquele que segue seus instintos e os leva a suas últimas conseqüências, as quais, do ponto de vista de uma sociedade moldada pelos velhos preconceitos éticos e religiosos, são ordinariamente tidos por vícios e pecados capitais. Desse modo, ele não pode privar-se deliberadamente do gozo no uso de suas próprias faculdades e mesmo das faculdades dos outros, sem se voltar contra sua natureza. *A premissa maior é: Os entes naturais são aqueles cujo ser é determinado pela natureza*. *A premissa menor é: O homem — como todos os seres vivos — é um ente natural*. A natureza, portanto, é o domínio sensível de objetos no qual e por força do qual todos os

seres vivos, inclusive o homem, são levados a dar vazão ao instinto básico de buscar o prazer e evitar a dor. Formalizado, este silogismo seria:

Os entes naturais (termo médio) são aqueles cujo ser é determinado pela natureza (termo maior)

Ora, o homem — como todos os seres vivos — (termo menor) é um ente natural (termo médio).

Logo, o homem tem o seu ser determinado pela natureza

Assim:

A é B

Ora, C é A

Logo, C é B.

Não é difícil perceber aí a ambigüidade semântica da expressão “natureza” no termo médio “ente natural”, que na premissa maior tem o *sentido formal* de “primeiro princípio interno” determinante de todas as propriedades que constituem a existência de algo ou então é tomado como equivalente de “essência”, isto é, do “[...] primeiro princípio interno de tudo o que pertence à possibilidade de uma coisa”<sup>6</sup>, mas na premissa menor tem o *sentido material* de totalidade das coisas que são objetos de uma experiência possível, isto é, que podem ser dados à percepção. Ora, para Kant, a expressão natureza humana, se entendida neste último sentido, isto é, como objeto da nossa experiência interna, refere-se a algo absolutamente incognoscível, pois o “eu” como tal não pode ser objeto de uma genuína ciência (como ocorre com a matéria ou natureza extensa), não passando a consciência de si, neste caso, de uma mera apercepção empírica, ou seja, da consciência pelo sujeito do fluxo temporal de suas próprias representações (da consciência de si mesmo não como é, mas como lhe aparece), porém, se entendida no primeiro sentido, isto é, formalmente, designa não um objeto da e na natureza mas a própria liberdade enquanto fundamento necessário da atividade representacional do sujeito, suscetível de ser conhecido apenas de um ponto de vista pragmático ou moral.

---

<sup>6</sup> KANT, Immanuel. *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* Werke. Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt, 1983, p. A III.

Com efeito, *se* essas premissas forem aceitas, *então* a conclusão se impõe necessariamente, conclusão esta na qual se apóiam, a meu ver, todas as teses e demais argumentos da filosofia libertina e com a qual Sade pretende estarem já comprometidos os *seus* leitores, como se pode verificar nesta passagem da seção que antecede o primeiro diálogo de *A filosofia na alcova*, em que Sade exorta os seus leitores a se submeterem ao princípio supremo dessa filosofia, diametralmente oposto ao imperativo categórico kantiano, mas com a mesma pretensão de universalidade e necessidade na constituição da faculdade de desejar do sujeito agente, como bem percebeu Lacan em seu *Kant com Sade*<sup>7</sup>:

Voluptuosos de todas as idades e de todos os sexos, é a vós somente que dedico esta obra; alimentai-vos de seus princípios que favorecem vossas paixões, essas paixões que horrorizam os frios e tolos moralistas, são apenas os meios que a natureza emprega para submeter os homens aos fins que se propõe.<sup>8</sup>

De acordo com essa passagem e com o silogismo de fundo acima mencionado, a natureza não apenas procede segundo fins, mas também emprega as paixões humanas como meios para realizá-los. Pela premissa maior, a natureza é a responsável pela determinação desses fins. Pela premissa menor, os homens, assim como todos os demais membros da natureza, são os instrumentos de que ela se serve para realizá-los. E os desígnios dessa natureza, diria Sade, são insondáveis por uma razão moralmente prática como a concebida por Kant e incomensuráveis com os produtos da cultura humana. Nas palavras de Dolmancé, “[...] nada é horrível em libertinagem. Tudo é voz da natureza. Os atos que mais parecem chocar e ferir todas as instituições humanas (pois jamais falo do céu, que não existe) são justificados pela natureza”<sup>9</sup>.

<sup>7</sup> LACAN, J. Kant com Sade. In: \_\_\_\_\_. *Escritos* [1901-1981], Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

<sup>8</sup> SADE, Marquês de. *A filosofia na alcova*. Trad. de Elaine Robert Moraes, Salvador. Ágalma, 1995. p. 33.

<sup>9</sup>Id., *ibid.*. p. 120.

A natureza, tal como Sade a concebe, encarna uma espécie de razão perfeita, quase divina, diferente da razão humana, que, como descobriu Kant com o problema das antinomias, não só é finita (na sua capacidade de conhecimento objetivo) mas também exposta a contradições quando, ultrapassando os limites da experiência, procura reunir na idéia do incondicionado a totalidade das condições dos objetos dessa experiência (por exemplo, determinar a magnitude do mundo no tempo e no espaço). Assim, diante da expressão de espanto de Eugênia com a tese de que tudo é natural, Dolmancé arremata:

Sim, natural, eu sustento; a natureza não tem duas opiniões, uma a se opor à outra diariamente, e é absolutamente certo que não é da natureza que os homens possuídos por essa mania recebem as impressões que a ela os conduz. Os que querem afastar ou condenar este gosto [pela sodomia] pretende que ele prejudica o desenvolvimento da população. Como são cacetes estes imbecis que não têm outra idéia na cabeça e que só vêm crime em tudo que deles discorda? [colchetes nossos]<sup>10</sup>.

Segundo Sade, a natureza não está preocupada com a propagação da espécie ou com a conservação do indivíduo, o que podemos facilmente constatar no *fato* de que ela com o mesmo ímpeto que cria destrói sua criação. Os seres na natureza nascem e morrem, matam e protegem, devoram e são devorados, e isto não é diferente com o homem. O que não quer dizer que a natureza seja em si mesma contraditória (algo que não teria sentido algum), mas apenas “[...] que a destruição é tão necessária aos seus planos como a criação” e que “nada nasceria, nada regeneraria, se não houvesse destruição”, em suma, que “a destruição é, pois, uma das leis da natureza, como a criação”<sup>11</sup>.

Quais são esses planos e o que essas leis naturais regem? Ao que parece, os planos da natureza se resumem em que os seus mem-

---

<sup>10</sup>Id., *ibid.*

<sup>11</sup>Id., *ibid.*, p. 121.

bros, enquanto existirem, alcancem a plenitude do gozo, ao passo que as leis da criação e da destruição determinam que eles busquem o prazer e fujam da dor. Assim, no que concerne à tese kantiana de que a temperança na conservação da espécie é uma virtude e a volúpia ou concupiscência, o vício oposto, a posição de Sade, nas palavras do “cínico” Dolmancé, é bastante clara:

É falso que a natureza destine este licor espermático exclusivamente à reprodução, pois se assim fosse, ela não permitiria que ele se derramasse em outra ocasião, como a experiência nos prova; pois nós o perdemos quando queremos e onde quisermos. Ela se oporia ainda a que essas perdas se verificassem sem coito como acontece quer nos sonhos, quer nos resultados de uma simples evocação. Ela não permitiria que a vara de um licor tão precioso se derramasse senão no vaso da propagação, e nos recusaria o gozo, com que então nos coroa, quando nós não o vertêssemos sobre ele. Pois, não seria razoável acreditar que ela consentisse em nos oferecer tanto prazer exatamente quando nós estivéssemos a ultrajá-la ao máximo?<sup>12</sup>

Argumento imbatível esse que sustenta que, se a natureza quisesse que nós restringíssemos a prática sexual à procriação, ela não nos premiaria com o máximo de gozo justamente quando esta procriação é impossível, como na masturbação, sexo anal, sexo oral etc., imbatível *se* aquelas premissas com sua inevitável conclusão fossem auto-evidentes ou, pelo menos, não se constituíssem numa falácia lógica. Sob o pressuposto de que o modo de ser do homem é diretamente determinado pela natureza e de que, por conseguinte, o homem natural é aquele que visa ao gozo e a obter máximo prazer, não há limite preciso que separe a prática sexual “moralmente aceitável” da pura e simples perversão: devo dar vazão a todas minhas inclinações naturais e a todas as minhas paixões, inclusive as mais loucas e extravagantes, mesmo que isto implique a dor ou até a destruição de meus semelhantes. Assim quer a natureza e, na medida em que dela sou instrumento, assim também eu quero.

---

<sup>12</sup>Id., *ibid.*, p 121-122

## Conclusão

Creio ser desnecessário contrapor aqui a teoria kantiana das virtudes e vícios relativos à nossa condição animal, isto é, das virtudes da temperança e dos vícios bestiais, com considerações pontuais de Sade sobre as práticas libertinas. Explicar, nesse contexto, que para Kant o sexo moralmente aceitável é aquele praticado sem intenção deliberada de desvinculá-lo da procriação (e isto não significa que um casal nunca deve evitar a gravidez!) e sob a condição contratual do matrimônio (isto é, a concessão mútua pelo casal das suas faculdades sexuais, sob juras de fidelidade e durante toda a vida), na melhor das hipóteses, pareceria um rompante de moralismo puritano. Sobre este ponto, direi apenas que a obra literária de Sade, na medida em que apela para a pornografia explícita conjugada com teses filosóficas, ela toda já se constitui num artifício retórico que põe o leitor, isto é, qualquer um que tiver um exemplar de *A filosofia na alcova* em mãos, a serviço da causa da libertinagem, persuadindo-o (e isto é muito fácil para Sade) a representar comportamentos os mais vulgares como algo absolutamente sofisticado, elegante e até mesmo moralmente elevado, não fossem, é claro, a intolerância e o preconceito da classe sacerdotal. Ou seja, a retórica de Sade visa, pura e simplesmente, vilipendiar a dignidade humana sob o brilho áulico daquele verniz cultural com que, de certa forma, a alma libertina é obrigada a sublimar os atos mais sórdidos já imaginados para torná-los social e racionalmente aceitáveis. Um exemplo comum disso, e livre ainda da persuasão libertina, são as maneiras sofisticadas que o homem, desde que passou a viver numa sociedade civil, inventou para perpetrar o coito. É óbvio, pois, que o leitor de Sade *já* está convencido de que suas teses possuem validade objetiva antes mesmo de submetê-las a exame e na medida em que seus argumentos fornecem uma justificação racional para coisas a que o leitor, como ser vivo, está propenso. E é óbvio também que a ética kantiana pouco tem a dizer a um leitor como esse, pois, além de austera (uma vez que se compõe de teses acerca de leis práticas que, apelando apenas à razão pura, dispõem sobre o uso interno do livre-arbítrio, isto é, sobre a própria intenção na prática do dever), vai de encontro à nossa natural tendência à selvageria (*Wildheit*), exigindo do agente

humano (que não só é finito mas também não santo, isto é, propenso a violar os ditames da razão e a se entregar a uma liberdade desenfreada) práticas ascéticas típicas de um sábio estóico. De fato, é muito mais fácil seguir os preceitos da moral libertina de Sade, que coincidem com os fins a que somos levados por nossas inclinações naturais e que dispensam sacrifício e disciplina<sup>13</sup>, do que os da doutrina kantiana da virtude, que brotam de um princípio constitutivo da razão pura e cuja prática pressupõe a formação (*Bildung*) da personalidade.

Assim, uma educação libertina seria, na ótica de Kant, uma deformação que, em última instância, minaria toda possibilidade de convivência e tornaria a vida humana insuportável e repugnante. Pior, nos tiraria toda dignidade que possuímos como seres racionais e livres, colocando-nos abaixo dos seres irracionais, pois estes, ao menos, realizam as poucas faculdades que a natureza lhes concedeu.

Por fim, a moral libertina, além de violar um princípio lógico básico jogando com os sentidos da palavra “natureza”, também incorre na falácia ser/dever-ser, que consiste em concluir de premissas teóricas (que versam sobre o que é) uma regra prática (que versa sobre o que deve ser). Ora, do fato de a natureza fazer com que o homem, na maioria das vezes, aja segundo o instinto, não se segue que ele deva sucumbir aos interesses desta razão estranha. Se se falar de “natureza humana” é o mesmo que se falar do homem como um mero membro da “natureza” (embora não o mais desprezível, mas com certeza aquele que carrega nas costas os maiores fardos da existência), então ser “natural” é viver instintivamente, comportando-se da mesma maneira que os demais seres vivos, ou

---

<sup>13</sup> Por disciplina, Kant entende a parte prática e negativa da educação (*Erziehung*) que visa a impedir que a nossa animalidade cause danos à nossa humanidade, tanto no homem tomado individualmente quanto em sociedade. Neste sentido, disciplina equivale a simplesmente liquidar a selvageria. Como esta é a vida vivida num estado de natureza, isto é, sob a independência das leis racionais da humanidade e, portanto, sob a égide de uma razão estranha (o instinto no homem, mediante o qual a natureza o “guia” e por força do qual ele se arroga o direito a todas as coisas e de seguir os seus mais fúteis caprichos), podemos dizer que a disciplina procura impedir que o homem não se desvie do fim último da razão, que é determiná-lo completamente mediante leis, cuja coerção só se pode fazer sentir se, desde tenra idade, a disciplina produzir no homem a calma e a atenção, que, segundo Kant, são as qualidades sem as quais não se pode levar a cabo a parte positiva da educação: a cultura (parte teórica), a formação pragmática, isto é, a prudência, e a formação moral (parte prática).

melhor, radicalizar, isto é, levar às últimas conseqüências, as ações que nos mantêm vivo (buscar incessantemente a volúpia e a luxúria, comendo e bebendo em excesso, entorpecendo-nos, praticando o sexo como bem nos apraz, enfim, vivendo em função apenas de nossas inclinações egoístas e evitando o sofrimento como o diabo corre da cruz <sup>14</sup>), o que implica dispensar qualquer regra ou problema moral imposto pela razão (por exemplo, o básico “como devo agir neste ou naquele caso?”). E isto nada mais é que tratar a razão como um mero instrumento a serviço de forças invisíveis (obscurantismo) e igualar o homem a uma pulga (vulgaridade)

---

<sup>14</sup> Daí para o roubo, o homicídio, os crimes hediondos e a crueldade extrema é um passo curto, pois, de acordo com “o critério” de conduta da moral libertina, não é possível estabelecer um corte preciso que separe a busca de prazer “justa” da busca de prazer “injusta”.

# Considerações pós-éticas sobre a ação e a racionalidade<sup>1</sup>

Waldomiro José da Silva Filho

*Para muitas pessoas que foram educadas na filosofia, a idéia de algo psíquico que não seja também consciente é tão inconcebível que lhes parece absurda e refutável simplesmente pela lógica.*

Sigmund Freud<sup>2</sup>

Esta locução “considerações pós-éticas” pode sugerir mais uma dessas invenções lingüísticas pós-modernas. Permitam-me contextualizá-la: há uma tendência a se fazer uma *interpretação moral* da ação e da racionalidade humana, onde o racional, o bom, o correto e o ético, de algum modo, se confundem e se explicam. E, de fato, é comum que estigmatizemos uma ação, crença ou atitude como sendo racional ou irracional apenas porque as aprovamos ou desaprovamos, concordamos ou discordamos em relação aos cânones dos nossos valores morais. Donald Davidson, ao contrário, entende o tema da racionalidade da ação ou, ainda, da relação entre razão e ação de um ponto de vista absolutamente alheio aos problemas éticos ou morais. Ele pensa a razão numa perspectiva *normativa*: para ele, devemos conceber por *razão* aquilo que, num quadro discursivo, *explica uma ação*.

---

<sup>1</sup> Este texto reúne algumas notas de trabalho e preserva um caráter bastante provisório. Pretendo, em tempo oportuno, escrever um ensaio dedicado exclusivamente à leitura que Davidson faz de Freud (que era o objetivo inicial do presente texto). Alguns tópicos aqui apresentados foram desenvolvidos em outros textos, principalmente, Davidson, Sócrates e os instrumentos da Filosofia. In: DAVIDSON, D. *Ensaio sobre a Verdade*. São Paulo: Unimarco, 2002; Interpretação, razão, ceticismo. In: SILVA FILHO, W. J.; ROUANET, L.P. e L. P.(Org.). *Razão Mínima* São Paulo: Unimarco, 2004. Externalismo deflacionado. In: SMITH, Plínio J. SILVA FILHO, Waldomiro, (Org.). *Significado, Verdade, Interpretação*. São Paulo: Loyola, 2005; e Externismo e ceticismo, [no prelo].

<sup>2</sup> FREUD, S. O Ego e o Id. [1923]. In: \_\_\_\_\_. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas*. Rio de Janeiro: Imago, 1987. v. XIX, p. 25.

A publicação de “Action, Reason, and Causes”, em 1963, e dos textos agregados na coletânea *Essays on action and events*, de Donald Davidson, lança uma nova perspectiva sobre o estatuto do pressuposto de racionalidade na compreensão da ação e da crença. Davidson, em primeiro lugar, numa perspectiva aristotélica, coloca o problema sob a ótica do raciocínio prático. Ele se pergunta: “Que relação há entre uma razão e uma ação quando a razão explica a ação dando a razão do agente para fazer o que fez?” e sugere que podemos “[...] chamar tal explicação de *racionalização*, e dizer que a razão *racionaliza* a ação”<sup>3</sup>. Em segundo lugar, ele defende uma posição controversa e reconsidera a idéia de causa ou de que *uma razão é a causa racional*<sup>4</sup>: “Para entender como uma razão de qualquer espécie racionaliza uma ação, é necessário e suficiente que vejamos, ao menos em um contorno essencial, como construir uma razão primária. [...] A razão primária para uma ação é sua causa”<sup>5</sup>.

Essa *guinada* no conceito de ação racional (e não-racional) que integra elementos normativos, holísticos, materialistas e externalistas, caracterizou-se por uma radical mudança no modo de inquirir a racionalidade: em vez de perguntar “[...] o que faz com que uma ação ou crença seja racional ou irracional?”, Davidson questiona: *o que há na ação, no pensamento e na linguagem que os torna interpretáveis?*

Quando eu falo, aqui, em “considerações pós-éticas”, estou apenas sinalizando para um modo específico de tratar o problema da racionalidade da ação que não envolva aprovação ou reprovação moral, mas simplesmente a capacidade de compreendermos ou não o significado da ação no contexto intersubjetivo da vida humana.

Isto tudo, porém, implica uma certa concepção da mente humana na sua relação com as outras mentes e com o mundo. Vejamos.

1. Comumente as idéias que temos de “eu”, “sujeito” e “subjetividade” estão diretamente associadas às noções de “autoconsciência”, de “consciência reflexiva”, que não só é capaz de saber de si como nenhuma outra pessoa pode fazê-lo, mas agir em conformidade com

<sup>3</sup> DAVIDSON, D. *Essays on actions and events*. New York : Oxford University Press, 1963, p. 3.

<sup>4</sup> Id., *ibid.*, p. 233.

<sup>5</sup> Id., *ibid.*, p. 4.

sua própria deliberação e de acordo com as melhores razões. Esse “eu” é, sobretudo, uma concepção voltada para uma consciência reflexiva que procura compreender primeiramente a sua própria existência *interior* e *privada* como base e pressuposto de toda compreensão possível. A idéia de sujeito da consciência que representa a si mesmo sem as sombras do erro e da ilusão, pressupõe uma “percepção interna” e uma intencionalidade que se dobram sobre si mesma, tornando-se objeto de ou para a consciência: é a consciência da consciência que forma e constitui a sustentação sólida da consciência e do conhecimento do ser, das coisas externas e das outras mentes.

Kant, no famoso artigo “Resposta à pergunta: o que é o Iluminismo?”, escreve que a razão iluminista é a saída do homem da sua menoridade – e tal menoridade é a “[...] incapacidade de se servir do entendimento”, é a “[...] falta de decisão e de coragem em se servir de si mesmo sem a orientação de outrem”<sup>6</sup>.

Na posse da razão, então, seríamos capazes de julgar e deliberar sobre nossas próprias ações. Uma ação é moral, nesta perspectiva, não apenas se é uma “boa ação”, mas se é expressão de uma decisão livre e racional: se numa alternativa posso julgar que a ação A é preferível, é mais justa do que a ação B, logo ajo racionalmente se faço A, pois, na ordem das razões, eu não poderia fazer outra coisa senão A. Se o que eu faço pode ser reconhecido como algo nobre ou reprovável, isto é outro problema: isto está associado a “seguir ou não uma lei”. Se A era preferível a B, se eu tinha razões para agir como em A, mesmo que isto infrinja uma lei, A permanece sendo uma ação moral e, como tal, posso ser inclusive punido por tal. E este é um princípio do Direito: só pode ser punido quem conhece as conseqüências do seu ato, quem agiu sabendo que seu ato infringia a lei.

2. Donald Davidson forjou uma concepção de racionalidade e de irracionalidade que é, em todos os seus aspectos, radical e contrária as expectativas da *concepção forte* (moderna) de razão. Entendamos alguns elementos da sua filosofia e situemos brevemente o pro-

<sup>6</sup> KANT, I. Resposta à pergunta: o que é o Iluminismo? In: \_\_\_\_\_. *A Paz Perpétua e outros Opúsculos*, trad. Artur Morão. Lisboa : Edições 70, 1988. p. 11.

blema da irracionalidade. Creio que isto poderá contribuir, de algum modo, com o debate sobre ética.

3. O conceito central da filosofia de Davidson é *interpretação*. Num texto de 1999, intitulado “Interpretation: hard in theory, easy in practice”, Davidson afirma que o modo de responder o cético é dizer que conhecemos o que se dá na mente dos outros por meio da interpretação... O grande problema é dizer como isto é possível, como a interpretação radical é possível. Para ele,

[...] enquanto não temos idéia daquilo que ocorre nas mentes de outras pessoas, não tem sentido falar de objetividade, de algo que existe no mundo independentemente de nós. Os empiristas afirmam saber em primeira instância aquilo que ocorre no solipsismo da mente, e depois, apenas num segundo momento, aquilo que ocorre no mundo externo. Creio porém que primeiro é preciso compreender o que existe na mente dos outros. [grifos do autor]<sup>7</sup>.

Preservando a clássica divisão em três tipos de conhecimento – conhecimento do mundo, conhecimento da mente dos outros e conhecimento da própria mente – Davidson defende que o mais importante, “[...] aquele sem o qual não existiria nenhum, é o conhecimento em terceira pessoa, isto é, o conhecimento daquilo que está na mente dos outros”<sup>8</sup>. A interpretação radical é um modo de fazer epistemologia porque o intérprete radical é aquele que busca estabelecer uma relação entre o que é dito pelo seu interlocutor e as coisas e eventos que existem e acontecem no mundo objetivo (e que causam suas crenças): “Não existe nada que se possa chamar de dado perceptivo, evidência, estimulação nervosa, enquanto não existir pensamento, e o pensamento pressupõe a intersubjetividade”<sup>9</sup>. Dessarte, a comunicação linguística é o que estabelece a distinção entre o subjetivo e o objetivo (distinção fundamental para o conteúdo de uma crença). Na comunicação real entre interlocutores, para que seja possível compreender a

<sup>7</sup> DAVIDSON, D; BORRADORI, G. Post-analytic Visions. In: \_\_\_\_\_. BORRADORI, G. *The American Philosopher: Conversations with Quine, Davidson, Putnam, Nozick, Danto, Rorty, Cavell, MacIntyre, and Kubn*. Chicago, London : The University of Chicago Press, 1991, p. 50.

<sup>8</sup> Id., *ibid.*, p. 51.

<sup>9</sup> Id., *ibid.*, p. 54.

linguagem de outrem devemos ser capazes de conceber, pensar e julgar aquilo que ele concebe, pensa e julga.

4. O sentido de objetividade em Davidson é desconcertante: nossas atitudes proposicionais são objetivas não porque foram formadas à luz de alguma evidência, mas porque são verdadeiras ou falsas na conversa com os outros. Por isso, a objetividade é consequência da *triangulação*: o conteúdo do pensamento de uma pessoa depende das suas relações com outras pessoas e com o mundo, de modo que, para que se dê tal triangulação, se requerem dois seres (supostamente racionais) que interagem com um objeto e que se inscrevem, pela interpretação radical, num diálogo. Porque ambos partilham o conceito de verdade lhes é permitido dar um sentido à suposição de que cada um deles tem uma crença verdadeira sobre um mundo objetivo. Este externalismo, como disse acima, tem dois elementos característicos: a) há a necessidade ontológica de uma interação causal entre os objetos do mundo e nossas crenças e b) há a exigência do caráter público e social dos pensamentos e dos significados nas condições de uma comunicação intersubjetiva.

O intérprete, para compreender a fala do outro, parte da suposição de que, na maioria das sentenças que um falante tem por verdadeiras – especialmente aquelas que sustenta com mais obstinação, as mais centrais no sistema de suas crenças – são verdadeiras, ao menos na opinião do intérprete. O único método à disposição do intérprete põe automaticamente as crenças do falante de acordo com seus próprios critérios lógicos.

*Devemos partir do voto de que os interlocutores são, como nós, animais racionais e que agem segundo razões.* Em “Rational animals”, Davidson escreve que, para compreender a linguagem de uma outra pessoa devemos ser capazes de conceber ou pensar aquilo que ela concebe ou pensa — o que nos permite partilhar seu mundo. Ele salienta, entretantes, que não somos obrigados a concordar com todos os seus pontos; no entanto, *mesmo para estarmos em desacordo somos obrigados a pensar a mesma proposição*<sup>10</sup> e, deste modo, a conceber, com os mesmos critérios de verdade, a mesma coisa.

<sup>10</sup> DAVIDSON, D. Rational animals. In: \_\_\_\_\_. *Subjective, Intersubjective, Objective*. Oxford: Clarendon Press, 2001. p. 105.

A comunicação na linguagem impõe que o falante tenha um conceito de mundo e imagine que o outro falante também tenha um conceito correto do mundo. Imaginar que o outro não tem um conceito do mundo (que nos seus traços mais gerais é verdadeiro como o nosso) é, de um lado, compreender que a linguagem e a ação do outro são irracionais e, ao mesmo tempo, pensar na impossibilidade de um mundo concebivelmente intersubjetivo (e o conceito de um mundo intersubjetivo é o conceito de um mundo objetivo, um mundo sobre o qual cada comunicante pode ter crenças).

A racionalidade é um traço social e apenas os falantes a possuem. Para além de uma imagem *fundacionista* da razão e *essencialista* da linguagem, podemos apenas – como requisito da interpretação, do ponto de vista do intérprete e da compreensão na linguagem – atribuir racionalidade às atitudes proposicionais dos falantes e às suas ações<sup>11</sup>.

5. Ora, sem um intérprete que determine do *exterior* como uma cadeia causal (que vai do mundo às palavras) determina o significado de uma palavra, não há meio de definir se o sujeito utiliza esta palavra corretamente ou não, com sentido ou não. Para explicar o que e porque alguém disse ou fez alguma coisa necessitamos interpretar os objetivos, intenções, razões e crenças que o falante desposa: *o trabalho de interpretação obrigatoriamente está associado ao ato de outorgar desejos e crenças e outros pensamentos a uma fala*. Por isso, podemos afirmar que *o diálogo é o contexto da objetividade*. A comunicação na linguagem impõe que o falante tenha um conceito de mundo e julga que o outro falante também tenha um conceito correto do mundo. Concluir que o outro não tem um conceito do mundo (que nos seus traços mais gerais é verdadeiro como o nosso) é, de um lado, compreender que a linguagem e a ação do outro são irracionais e, ao mesmo tempo, pensar na impossibilidade de um mundo concebivelmente intersubjetivo. O conceito de um mundo intersubjetivo é o conceito de um mundo objetivo, um mundo sobre o qual cada comunicante pode ter crenças. Estas condições de possibilidade de todo conteúdo mental e todo significado excluem *a priori* o ceticismo global quanto à existência do mundo exterior e de outras mentes.

---

<sup>11</sup> DAVIDSON, D. Rational Animals, op. cit.

O ceticismo global é falso porque contraria as expectativas comuns da comunicação lingüística, sobretudo, *contraria nossa vida comum*. O erro massivo e a incoerência radical das crenças são incompreensíveis, pois ter uma atitude proposicional particular implica possuir uma lógica correta em grande linhas, ser uma criatura racional e esse é o modo como existimos, mesmo quando, ou principalmente, quando não filosofamos<sup>12</sup>. Em primeiro lugar, porque não se pode interpretar uma crença sem pressupor que esta crença é logicamente ligada a um certo número de outras crenças e sem amparar-se no princípio de caridade. E, em segundo lugar, que qualquer um que tem crenças e é capaz de interpretar crenças *deve* saber o que é para uma crença ser verdadeira e *deve* saber que suas próprias crenças são verdadeiras.

O que Davidson quer demonstrar com seu argumento é que, sendo absurdo buscar um fundamento que justifique a totalidade das crenças (do ponto de vista de “lugar nenhum”, do “ponto de vista subjetivo”, algo situado fora das nossas crenças contra o qual possamos por à prova e comprovar ou refutar as crenças), o modo de se responder ao cético global é: a) mostrar que uma pessoa que possua um conjunto de crenças tem, do ponto de partida, uma razão para supor que elas não são e não podem vir a ser, em sua maior parte, errôneas<sup>13</sup>, b) que nossa linguagem, e qualquer linguagem efetiva, incorpora e depende de uma visão majoritariamente correta, compartilhada, de como são as coisas e c) se o externalismo é verdadeiro a questão do conhecimento do mundo, de nós mesmos e da mente dos outros está fora de questão<sup>14</sup>.

6. O que as pessoas reclamam de Davidson – uma teoria clara da verdade, uma epistemologia sem labirintos – toca os limites da filosofia: é excessivo e talvez uma tolice, do ponto de vista filosófico, dizer o que é a verdade ou estabelecer critérios que se apliquem a todos os casos que conhecemos e nos que não conhecemos, dar exemplos da ilusão e da realidade.

<sup>12</sup> DAVIDSON, D. A Coherence Theory of Truth and Knowledge. In: \_\_\_\_\_. *Subjective, Intersubjective, Objective*, op. cit., p. 146.

<sup>13</sup> DAVIDSON, D. What is Present to the Mind?, In: \_\_\_\_\_. BRANDL, J.; GOMBOCZ, W. (Ed.). *The Mind of Donald Davidson*. Amsterdam, Atlanta: Rodopi, 1989.

<sup>14</sup> DAVIDSON, D. Post-analytic visions, op. cit., p. 52.

Outra insatisfação com ele diz respeito ao problema da assimetria e, também, do da irracionalidade. Onde está o “eu” e sua autoridade? Ali onde há fala e um portador da fala, pois senão, nenhum enunciado – e nenhuma atitude proposicional – tem qualquer sentido. É absolutamente relevante que exista alguém que diga isso que diz e que saiba a diferença entre a verdade e a falsidade do que diz. Se não há alguém, como um *eu*, falando, não há linguagem, pensamento, crenças, desejos... Pode ser que existam outras coisas, como corpos ou sensações, mas não há significado.

E o “eu do eu”, a autoconsciência? Sobre o *conhecimento de si*, Davidson diz que não tem sentido perguntar:

[...] a minha frase ‘a neve é branca’ significa realmente que a neve é branca? A auto-interpretação (*self-interpretation*) não tem não tem critérios, exceto quando você usa conceitos psicanalíticos e freudianos muito sofisticados para questionar os conteúdos da nossa própria mente a partir do ponto de vista de outras coisas que também estão na nossa mente. Basicamente você não pode interpretar a si mesmo com base na evidência. Quando as coisas não vão bem você começa a olhar para si mesmo como se fosse de fora.<sup>15</sup>

O “eu” como tema surge, para o próprio sujeito, apenas no momento da crise, da dúvida sincera, da confusão, da decisão, onde há razões opostas igualmente relevantes. E é aqui que nasce a surpreendente concepção de irracionalidade em Davidson: ele está se referindo especificamente à debilidade da vontade, autoengano e do pensamento desiderativo e acrescenta que não conhecia um caso onde o filósofo reconheça que a *incontinência* não é essencialmente um problema de Filosofia Moral, mas um problema de Filosofia da Ação. *Esta tendência de interpretação moral fez com que muitos tenham sucumbido à tentação de reduzir a incontinência àqueles casos em que somos “possuídos pela besta que habita dentro de nós”, em que “não escutamos o chamado do dever” ou “caímos em tentação”*<sup>16</sup>.

<sup>15</sup> DAVIDSON, D. *Essays on actions and events*, op. cit., p. 32.

<sup>16</sup> Id., *ibid.*, p.6.

Para Davidson, no ensaio de 1963 a que referi no início deste texto, um desejo e um crença só se constituem em uma razão se causam uma ação. A ação intencional é, no fundo, apenas um fragmento de conduta cujas *causas são razões*; é um processo causal de certo tipo e se distingue de outros processos pelo tipo de causas que dão lugar nela. A intencionalidade oferece apenas uma “informação mínima”: o que podemos fazer é usar a frase “I wanted to turn on the light” para dar uma razão da verdade da frase “I turned on the light” – ou seja, podemos conceber que a ação foi intencional. Certamente é razoável considerar o “querer” como o termo que explica o sentido da maioria das atitudes favoráveis para o agir<sup>17</sup>. Mas isso apenas é possível no caso em que *este* querer, na descrição da ação, é a causa *desta* ação – pois é possível um agente desejar um objetivo, crê que é possível realizá-lo mediante uma ação e, entretanto, não a realizar ou realizar o seu contrário, como no caso da *akerasia*<sup>18</sup>. Pressupondo que a racionalidade identificada à decisão e à vontade é um traço constitutivo do agir humano, como interpretar aqueles casos em que, de modo cabal e sistemático, o ser humano age supostamente de modo irracional?

Será que descrever a incontinência e o auto-engano não supõe também uma norma de racionalidade? A noção de ação, crença e intenção irracional é constrangedoramente paradoxal e o “*paradoxe of irrationality*” tem sua origem nas nossas maneiras mais fundamentais de descrever, compreender e explicar os estados e eventos psicológicos.

O tipo de irracionalidade que causa problema conceitual não é a falha de outra pessoa em acreditar ou sentir ou fazer o que ela considera razoável, mas sim a falha, dentro de uma mesma pessoa, de coerência e consistência no padrão das crenças, atitudes, emoções, intenções e ações. Estes casos são situações onde o eu se divide e agimos irracionalmente. Os filósofos, excetos os deleuzianos, não gostam da irracionalidade e, de fato, soa estranho ouvir de alguém que acredita e não acredita, ao mesmo tempo, em algo. Isto contraria nossa lógica.

<sup>17</sup> DAVIDSON, D. *Essays on actions and events*, op. cit., p. 21-42

<sup>18</sup> DAVIDSON, D. Paradoxes of Irrationality, In: \_\_\_\_\_. WOLHEIM, R.; HOPKINS, J. (Ed.). *Philosophical Essays on Freud*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982. p. 289-290.

Mas apenas alguém que esteja há muito tempo exilado da vida comum dos mortais, que não conviva com outros homens e mulheres, que não tem amigos, esposa, filho, que não acompanha a vida política do seu país ou o seu time de futebol ou que não conversa com ninguém, apenas este tipo de gente poderia imaginar que a irracionalidade akrática ou o auto-engano é um fenômeno extraordinário, absurdo, incomum. A Psicanálise – e esta é uma explícita influência em Davidson – tem-nos mostrado, com o conceito de neurose obsessiva, que nenhum de nós está imune à irracionalidade.

É claro que

[a] idéia de uma ação, crença, intenção, inferência ou emoção irracional é paradoxal. Isso porque o irracional não é apenas o não-racional, que se encontra fora do âmbito do racional; a irracionalidade é uma falha dentro da casa da razão. Quando Hobbes diz que somente o homem tem o “privilegio do absurdo”, ele está querendo dizer que somente a criatura racional pode ser irracional. Irracionalidade é um processo ou estado mental - um processo ou estado racional - que falhou. Como isso é possível?<sup>19</sup>

A irracionalidade se dá no momento em que isso que os filósofos chamam de crença aparece ao homem comum como crenças e a diferença entre “creio que” e “é assim” se instala. A irracionalidade se dá quando nos sentimos, como poderia dizer, distantes de nós mesmos, quando vemos que a *relação de necessidade* é uma invenção; quando eu que sei que Deus existe e penso que isso é apenas uma crença, que há outras diferentes desta que podem ser – e provavelmente são – tão justificáveis quanto a minha e que eu poderia, Deus me livre!, também desposá-las contra a crença que tive a vida toda. As crenças, do ponto de vista da irracionalidade, são apenas isso, crenças e eu posso sair vagando irresponsavelmente entre elas. Mas este pode ser um momento extremamente salutar, quando nos desvencilhamos da clausura do hábito.

<sup>19</sup> DAVIDSON, D. *Paradoxes of Irrationality*, op. cit., p. 289-290.

Por isso, a irracionalidade não é algo que deve ser filosoficamente combatido. Davidson escreve:

O que tenho em mente é um tipo especial de desejo ou valor de segunda ordem, e as ações que ele pode provocar. Isso acontece quando uma pessoa forma um juízo positivo ou negativo de alguns de seus próprios desejos. Ele age para mudar esses desejos. Do ponto de vista do desejo mudado, não há razão para a mudança - a razão provém de uma fonte independente, e está baseada em considerações posteriores e parcialmente contrárias. O agente tem razões para mudar os seus próprios hábitos e caráter, mas essas razões provêm de um domínio de valores necessariamente extrínsecos aos conteúdos das visões e valores que sofrem mudança. A causa da mudança, se ocorre, pode portanto não ser uma razão para aquilo que ela causa. Uma teoria que não pudesse explicar a irracionalidade seria aquela que também não poderia explicar nossos esforços salutares, e sucessos ocasionais, ao realizarmos a autocrítica e aprimoramento de nós mesmos.<sup>20</sup>

A rigor, irracional é a ação cuja causa *não é uma razão*. Por isso, a irracionalidade é um momento de singular riqueza – às vezes, de sofrimento, mas sempre de singular riqueza – onde a interpretação não funciona, a lei (as regras de necessidade) não opera, as expectativas se frustram. Fomos dominados pelo mal? Não sejamos tão dramáticos, apenas *outra* interpretação está sendo requerida, mas não sabemos qual é.

7. A concepção de racionalidade em Davidson é *deflacionada*, entre outras razões, porque não depende, para a sua verdade, dos avanços, sucessos e da verdade das neuro-ciências, das teorias científicas em geral e do conhecimento (e, neste sentido, está próximo da *Psicologia Popular*). O conceito de mente, por exemplo, não necessita do apoio dos avanços da ciência, porque senão somente António Damásio saberia, de fato, o que eu quero dizer quando falo “Eu acredito que vai chover”.

<sup>20</sup> DAVIDSON, D. *Paradoxes of Irrationality*. op. cit., 290.

Davidson se dirige sobretudo à experiência comum, à vida comum, demonstrando o caráter apriorístico da comunicação intersubjetiva cotidiana. A contribuição da leitura que Jeff Malpas tem feito da obra de Davidson se caracteriza principalmente por ter apontado para esse interesse de Davidson por um *realismo usual* fora da querela entre realismo e anti-realismo: para Malpas, Davidson está interessado com o nosso envolvimento ordinário, cotidiano, diário com o mundo<sup>21</sup>. Nós nem mesmo precisamos ensinar as pessoas a interpretar; não há, por assim dizer, um método de interpretação.

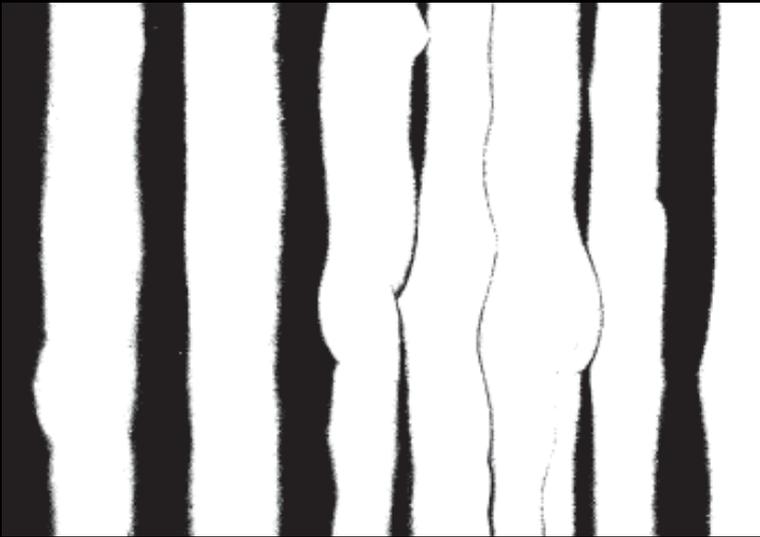
Se perguntamos a um filósofo metafísico se conhecemos ou não o mundo, as outras mentes e as nossas próprias mentes ele nos oferecerá explicações grandiloqüentes, argumentos transcendentais, demonstrações matemáticas, geométricas, falará o “ser-aí-no-mundo”, da diferença entre ser e aparência, nos perguntará qual a diferença entre a 1ª e 2ª edições da *Crítica da Razão Pura...* Mas se perguntarmos a Davidson ele responderá: veja como conversamos. Não há dúvidas adicionais àquelas que nascem da conversa comum entre os homens e mulheres – será que o atacante do Fluminense estava realmente em impedimento quando fez o gol que foi anulado pelo juiz na última quarta-feira? Você quis dizer epíteto ou epígrafe? Também não há provas adicionais. A filosofia e os grandes experimentos mentais não podem oferecer dúvidas mais razoáveis do que aquelas que nascem da interpretação na conversa..., mas também não podem oferecer explicações melhores.

8. Vejo algumas vantagens numa perspectiva pós-ética sobre a ação e, do mesmo modo, creio que a Filosofia pode continuar se beneficiando da Psicanálise (mesmo que o contrário não seja, necessariamente, verdadeiro) por uma única razão: há momentos que necessitamos, seja lá por qual motivo, compreender o que somos e o que queremos. Mas por que não saberíamos algo tão trivial? O fato é que há momentos que não sabemos e achamos que o único caminho possível é investigar... na presença do outro (da outra pessoa) e do mundo... na triangulação, interpretando-nos.

---

<sup>21</sup> MALPAS, J. Não renunciar ao mundo. In: SILVA FILHO, W. J.; SMITH, P. (Org). Significado, Interpretação, Verdade, op. cit.; cf. também MALPAS, J. *Donald Davidson and the Mirror of Meaning*. Cambridge : Cambridge University Press, 1992.





**CAMPO DA PSICANÁLISE  
E REGULAMENTAÇÃO**



# A desregulação da Psicanálise

Cibele Prado Barbieri

Há algum tempo recebi a indicação de uma página da Internet onde se podia ler o seguinte: *“Algo o incomoda?...Precisa de ajuda? ...Você não precisa sair de casa para fazer terapia. ... Psicanálise “On-line”.*

Parecia uma brincadeira, uma piada de Internet, mas quando o horror se dissipou, percebi que a coisa era séria. Hoje podemos encontrar numa outra página uma definição:

## O QUE É A PSICANÁLISE ON-LINE?

A psicanálise on-line, agrega a todos os preceitos consagrados na psicanálise clássica, novos mecanismos de trabalho, utilizando-se das possibilidades que a moderna tecnologia lhe oferece, a exemplo de outras formas de terapia que já utilizam esta modalidade.

Há nesta forma de trabalho, vantagens que devem ser destacadas como: permitir o acesso a clientes que moram em locais onde não há psicanalistas ou clientes que não querem ou não aceitam ir ao consultório, oferecer flexibilidade nos horários, permitir maior abertura emocional e oferecer preços menores que a média cobrada pelos psicanalistas tradicionais. (SPOB, 2005).

Na era do instantâneo, do industrializado e dos transgênicos, era da profissionalização, da globalização e da informatização, a *“Psicanálise On-line”* é o extremo de um processo de encaixotamento do saber e do fazer para “pronta entrega”.

Para caber (encaixar) nesse barato e exíguo caixote, é preciso amputar tantas partes desse corpo que, ao final, o saber encaixotado já perdeu sua essência, sua vida e sua ação. É o caso de se dizer que “o barato sai caro”.

É semelhante a uma industrialização do produto “psicanalista”,

oferecido numa embalagem atraente, supostamente fácil, instantânea, prática, que só exige que o indivíduo – desprezando-se o sujeito – engula ou use na forma hoje corrente do “faça você mesmo” com um mínimo esforço.

Estas instituições que se dizem psicanalíticas e ortodoxas, utilizam as técnicas mais modernas de marketing de rede para vender seus cursos, propondo a formação de psicanalistas em série e em progressão geométrica, sob o argumento de que a psicanálise está morrendo e precisamos formar novos contingentes de analistas para dar vida à psicanálise. Reivindicam, ainda, a regulamentação profissional do Psicanalista de acordo com seus princípios e interesses. Mas estes princípios e interesses se baseiam num saber encaixotado do qual foi amputado o próprio coração.

Isso tem promovido um questionamento dentro da sociedade como um todo a respeito do que é e o que não é psicanálise e um dilema entre os psicanalistas.

Nosso dilema é não apenas desenvolver todo um esforço conjunto para barrar os projetos de lei mais estapafúrdios que chegam ao Congresso Nacional, mas também formular um discurso comum a todas as instituições psicanalíticas, para além das diferenças existentes, que possa efetivamente separar o joio do trigo.

O problema da regulamentação não é um episódio especificamente brasileiro, nem tampouco atual. Ele vem afetando a Europa há mais de 10 anos e já atingiu outros países do nosso continente, como a Argentina, por exemplo. A regulamentação já existe em países como a Itália e a França, sendo que na França a psicanálise entra como um item no rol das psicoterapias.

Essa mobilização produziu um movimento que se denomina Articulação das Entidades Psicanalíticas Brasileiras, constituído por 30 entidades que se reúnem periodicamente para discutir e definir estratégias e decisões em relação ao assunto.

A situação atual nos coloca diante de uma difícil escolha: devemos lutar pela não regulamentação para assim defender a liberdade de ação dos psicanalistas e proteger o legado freudiano, ou criar um regulamento para preservar a psicanálise e as instituições psicanalíticas dos oportunistas, mesmo correndo o risco de promover um certo engessamento?

Os fatos que vivemos nos pressionam no sentido da regulamentação, tendo em vista o uso e o abuso que se tem operado em torno e à custa do signifiante Psicanálise, não só por conta das instituições supostamente psicanalíticas que, promovendo formação e desinformação em massa, deturpam e difundem conceitos e práticas distorcidas sob o rótulo de Psicanálise. As universidades também têm dado sua contribuição para colocar no mercado supostos analistas, sob a proteção de cursos acadêmicos que outorgam títulos de especialização, mestrado e doutorado em Psicanálise.

Mais além dos inegáveis benefícios do reconhecimento da Psicanálise, o advento da psicanálise na Universidade nos trouxe, pelo menos, um efeito adverso: a facilitação do exercício da clínica sem o fundamento de um estudo aprofundado, da análise pessoal e da supervisão clínica.

Sabemos do cuidado com que certas universidades tratam de esclarecer que tais títulos não garantem o exercício da Clínica Psicanalítica, mas parece que não todas... Mas, mesmo que o façam, não há como evitar que o portador de um título universitário que qualifica um mestre ou doutor, se outorgue o direito de nomear-se psicanalista, apoiado neste título e até fundamentado num entendimento, equivocado ou tendencioso, dos próprios aforismos psicanalíticos.

Dessa forma, o que vemos na prática é que o tripé clássico da formação, tradicionalmente sustentado pelas instituições psicanalíticas que se prezam, cai em desuso, fica amputado, dispensado de ser cumprido.

Assim, um estudante que complete uma determinada carga horária de aulas e leituras de textos psicanalíticos e que mostre ser capaz de defender uma argumentação com alguma propriedade, recebe o título de especialista, mestre ou doutor em Psicanálise e sai por aí se intitulando psicanalista, atendendo e ensinando.

É o que vem acontecendo com professores universitários que, credenciados por esses títulos, patrocinam propostas inusitadas como a de uma faculdade de Psicologia que inclui em seu currículo a disciplina intitulada "*Observação em Psicanálise*", aulas práticas de Psicanálise.

A faculdade oferece atendimento terapêutico dito psicanalítico e exige, em contrato assinado no início do tratamento, que o paciente aceite submeter-se à análise num ambiente equipado com espelhos

falsos através dos quais os estudantes possam assistir às sessões para posterior discussão.

É possível haver uma análise nessas condições?

*Por que não?* Um leigo no assunto pode perguntar. Mas um psicanalista que se tenha submetido à análise e lido Freud com a atenção que a instituição psicanalítica promove, saberá que o olhar é uma das pulsões parciais que o analista deve-se precaver de satisfazer na situação analítica.

Freud percebeu que a postura face a face criava obstáculos tanto do lado do paciente quanto do analista, justamente em função da questão do olhar. O divã tem como função minimizar a mobilidade e a visão do ambiente e do analista.

No Seminário 11<sup>1</sup>, Lacan trabalha a questão da pulsão escópica e seus efeitos na análise. No seminário de 19 de fevereiro encontramos a seguinte pergunta: “Em que medida é preciso, na análise, fazer o sujeito saber que o olhamos, quer dizer, que estamos situados como aquele que olha no sujeito o processo de se olhar?” Lacan responde:

[...] o plano da reciprocidade do olhar e do olhado é, mais que nenhum outro, propício, para o sujeito, ao *álibi*. Conviria então para nossas intervenções na sessão, não fazê-lo estabelecer-se nesse plano. Seria preciso, ao contrário, truncá-lo por esse ponto último do olhar, que é *ilusório*.

O obstáculo que vocês notam está mesmo aí para ilustrar o fato de que conservamos uma grande prudência. [...] não é por nada que a análise não se faz face a face. A esquizo entre olhar e visão nos permitirá, [...] juntar a pulsão escópica à lista das pulsões. Se sabemos lê-lo, nos aperceberemos de que Freud já a coloca no primeiro plano em *As pulsões e seus avatares*, e mostra que ela não é homóloga às outras. Com efeito, ela é a que elude mais completamente o termo da castração<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> LACAN, J. *O Seminário – livro 11 – os quatro conceitos fundamentais da Psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.

<sup>2</sup> Id., *ibid.*, p. 18.

Serge André, em seu livro *A Impostura Perversa*, diz o seguinte:

Sabemos que o neurótico se cala sobre a sua fantasia, ou que só a entrega, na experiência analítica, com extrema dificuldade, como uma confissão arrancada à vergonha, cercado-se de toda sorte de precauções. É que, para ele, fazer a fantasia passar da cena privada para a cena pública, confiando-a a um ouvinte, equivale, automaticamente, a se apontar como culpado e se expor às censuras do Outro. Não é o caso do perverso, pelo menos do perverso confesso, que manifesta, ao contrário, uma tendência a exhibir suas fantasias, muitas vezes à maneira de uma provocação<sup>3</sup>.

Quem se submeteu à análise alguma vez, sabe disso. E quem levou sua análise às últimas conseqüências, sabe mais ainda...

O analista que, em nome de um ensino, convida seu paciente a participar de uma cena que envolve a exposição da sua intimidade (e da sua “extimidade”) a olhares estranhos e indistintos, de certa forma nos convida a questionar que desejo o move nesta escuta assistida. Que posição ética justificaria tal ato? Que efeitos podem surgir no paciente que se instala numa sala com espelhos, sabendo que é olhado? E mais, que efeito sofre o analista sabendo que é observado?

Lacan, ainda no Seminário 11<sup>4</sup>, diz que o desejo do analista tem duas vertentes que apontam para o par da fantasia do analista: o que o analista quer fazer do paciente e o que o analista quer que o paciente faça dele; ou seja, o analista na posição de sujeito e o analista como objeto.

Para Serge André, o desejo do analista não é um desejo puro e “poderia ser definido como o desejo de um homem prevenido”<sup>5</sup>. Com isso ele pretende dizer que, tendo passado por um final de análise que supõe um saber sobre a sua fantasia fundamental, o analista deve tomar seu próprio desejo de tornar-se analista como um desejo eminentemente suspeito.

<sup>3</sup> ANDRÉ, Serge. *A impostura perversa*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.p. 43-44

<sup>4</sup> LACAN, J. *O Seminário - Livro 11...*, op. cit., p.151

<sup>5</sup> ANDRÉ, Serge. *A impostura perversa*, op. cit., p. 46

Eis aqui uma especificidade da ética da Psicanálise que a diferencia das psicoterapias e de toda outra forma de atendimento. O analista toma parte nessa outra cena e seu desejo *de* analista deve ser preservado do desejo *do* analista, já que ele não pode estar aí como o observador ingênuo, supostamente isento, de um experimento científico.

O desejo do analista é o motor da análise, na medida em que ele possa estar aí como causa do discurso do sujeito do inconsciente visando, mais além deste discurso, a fantasia fundamental com tudo aquilo que ela traz de perverso e de real em seu bojo. Este motor imprime uma direção ao tratamento e por isso o analista deverá suspeitar da iminência de seu próprio gozo.

Então, voltamos a questionar: o que quer um analista que introduz no dispositivo analítico o olhar de terceiros. Que lugar ocupa o par analista/analisante diante desta platéia?

Esse terceiro, colocado em posição de expectador da cena analítica, vem compor um cenário que evoca o sonho paradigmático do caso do Homem dos Lobos <sup>6</sup>.

Como todos sabem, Freud refere este sonho à cena primária constituinte da fantasia fundamental deste sujeito dividido e imobilizado na fixidez deste olhar e ser olhado.

O analista colocado no centro da cena, em posição de objeto dos olhares de vários outros, remete a este movimento de retorno da pulsão escópica – ver, ser visto, ser visto vendo – que mobiliza um gozo. Mas, e se isto é feito em nome de uma transmissão de saber, que fantasia permeia esta estratégia de transmissão?

Se buscamos uma justificativa pelo viés de uma transmissão fiel e completa da análise – da *observação direta* proposta pela metodologia da ciência – descobrimos que, sob o argumento de tudo ensinar, jaz uma lógica implícita de, nos moldes sadianos, tudo olhar para nada faltar, para ver a verdade toda de uma análise, enfim, para desmentir a falta fundamental e o impossível de se transmitir toda a verdade, principalmente quando se trata do inconsciente.

A verdade que se entrevê aí é um desejo de encenar ou de encarnar o mestre detentor de um saber completo e da verdade de como

---

<sup>6</sup> FREUD, S. História de uma neurose infantil [1918] In: \_\_\_\_\_. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas*. Rio de Janeiro: Imago, 1977. v. XVII.

fazer, tornar-se o Um para cada aluno tomado como Coisa que olha. É disto que nos fala Serge André, quando nos diz:

[...] não creio [...] poder contentar-me em definir o perverso como sendo aquele que faz uma atuação, aquele que realiza sua fantasia no palco do mundo. Nem todos os perversos atuam, e alguns neuróticos não conseguem impedir-se de fazê-lo. Ao contrário, estou convencido de que existe uma maneira perversa de enunciar a fantasia, sobre a qual Sade [...] nos dá indicações preciosas. A perversão, em suma, é uma questão de estilo. Com isso quero dizer que é em sua própria fala que o perverso começa a atuar. Situar o perverso como o moralista de nosso mundo, entregue às exigências cada dia mais desumanas do discurso da ciência, sem dúvida não seria a descoberta menos irônica da psicanálise atual<sup>7</sup>.

E assim, ironicamente, assistimos sob a égide de um interesse científico/acadêmico, como fazer da psicanálise mais um modo de gozar.

Dito isso, só podemos então entender como um grande equívoco essa inusitada proposta de uma psicanálise sob observação, na medida em que não só ela coloca de saída um obstáculo ao aprofundamento das questões mais íntimas do analisante ao instalá-lo numa cena pública, mas, ainda, no que ela fornece o álibi perfeito para o exibicionista, livre dos infortúnios da castração. Por definição, uma situação que oferece álibi à angústia de castração, não pode ser considerada ato analítico, mas, ao contrário, uma manobra para a realização de um ato perverso<sup>8</sup>.

No outro extremo, vamos encontrar a “*Psicanálise On line*”, onde o olhar estará completamente truncado; a não ser que o analista e o analisante internauta utilizem como recurso as modernas câmeras para computador.

Após o horror, como havia dito, desta nova proposta, a exemplo de Freud, fui e voltei discutindo comigo mesma. Seria esta, então,

<sup>7</sup> ANDRÉ, S. - *A Impostura perversa* – op. cit., p.46

<sup>8</sup> Esta elaboração foi mais detalhada na palestra de abertura da XIV Jornada do Círculo Psicanalítico da Bahia que teve como tema “O viés perverso da sexualidade”, publicada na *Revista Cógito*, n. 5, 2003.

uma boa técnica para neutralizar completamente a incidência do olhar e também da voz na análise? Que efeitos surgiriam numa análise sustentada via texto escrito? Em lugar da fala, em ausência da escuta... uma escrita, uma leitura. Entrevista preliminar, ou bate-papo (*chat*)?

O divã se faz supérfluo, diante do computador/analista, o paciente pode escolher onde e como se acomodar, ... mas será incômodo teclar deitado.

Novas cláusulas para o “*contrato terapêutico*”. Será que Freud aprovaria? Formulário de anamnese preenchido previamente; envio de cópia de documento de identidade, frente e verso; depósito em conta bancária de pagamento antecipado. São condições para marcação da data e hora da “consulta”. Instruções para *download* do programa ICQ, necessário para o encontro virtual, conselhos e instruções para garantir privacidade e proteção antivírus...

O nome do analista não está especificado. Será que é possível escolher o analista, ou o atendimento seria feito por um “*analista de plantão*”? Não pude esclarecer estes detalhes. Muito me fez pensar, porém.

A transferência, a suposição de saber, é possível acontecer. Lacan diz que mesmo “[...] onde não haja analista no horizonte,[isto não exclui] que ali possa haver, efeitos de transferência exatamente estruturáveis como o jogo da transferência na análise”<sup>9</sup>.

Mas, ainda assim, não podemos articular a emergência do inconsciente dissociada da presença do analista como ele próprio frisa: “[...] o conceito de inconsciente [...] não pode separá-lo da presença do analista”<sup>10</sup>.

E ainda: “Paradoxalmente, a diferença que garante a mais segura subsistência do campo de Freud, é que o campo freudiano é um campo que, por sua natureza, se perde. É aqui que a presença do psicanalista é irredutível, como testemunha dessa perda”<sup>11</sup>.

Mas será que podemos conceber a presença de um analista inefígie, redutível ao imaginário deste candidato a analisante, pelo sim-

<sup>9</sup> LACAN, J. *O Seminário – livro 11: os quatro conceitos fundamentais da Psicanálise*. op. cit., p.120.

<sup>10</sup> Id., *ibid.*, p. 121.

<sup>11</sup> Id., *ibid.*, p. 122.

ples fato de estarmos aqui em presença do significante Psicanálise? Num encontro virtual com um suposto analista, será possível instalar-se uma transferência analítica? E, se assim for, este suposto analista poderá manejar esta transferência analiticamente via Internet?

Antônio Quinet, em seu livro *A descoberta do inconsciente*, considera que “O sujeito em associação livre, é um sujeito dirigindo-se ao analista cuja presença nas sessões é condição sine qua non para fazer o inconsciente existir. Pode parecer estranho, mas o inconsciente se presentifica na poltrona do analista”<sup>12</sup>.

Isto significa que algo da ordem do real participa compondo o cenário que condiciona a emergência do inconsciente, marcando esta presença nos três registros – real, simbólico e imaginário – para que a análise aconteça.

Mas, enfim, tudo isto que até aqui elaboramos tem apenas o objetivo fundamental de marcar alguns poucos pontos de conflito e incompatibilidade dessas iniciativas em relação às especificidades da ética da psicanálise.

Se assim o fizemos, não foi sob a pretensão de ajuizar sua ética do ponto de vista filosófico, social ou moral, mas porque estas atuações denunciam uma equivocada assimilação da psicanálise às psicoterapias, como também a utilização indébita, inocente ou tendenciosa, do significante Psicanálise pelo fascínio e confiabilidade que ele hoje confere a quem o porta, tanto na área do saber quanto na da terapêutica psicológica.

Por que não se criam novos nomes para estas novas propostas? Tipo psicoterapia on-line, ou chat terapêutico e também *Big Other Brasil-psi...*

Para retomar a essência e a especificidade da ética da psicanálise freudiana, Lacan questionou os padrões vigentes em sua época. Derrubou dogmas nunca antes questionados, desmontou rituais estabelecidos, revolucionou a instituição psicanalítica e avançou em pontos cruciais da teoria, articulando a intenção e a extensão.

Isso, no entanto, não foi suficiente para nos proteger de leituras equivocadas, tanto da obra de Freud quanto da sua própria, e tam-

---

<sup>12</sup> QUINET, A. *A descoberta do Inconsciente*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000. p. 45

bém das segundas intenções/extensões dos oportunistas que tomam o campo da psicanálise como se fora uma terra de ninguém, um mercado onde o analista se estabelece seguindo a bula de um projeto de divã básico, combinado a técnicas de primeiros socorros.

Já se vão bem mais de dez anos que assistimos aqui no Brasil à escalada dessa desregulação que, felizmente, trouxe ao menos um efeito positivo e enriquecedor. Vemos hoje instituições e psicanalistas, discordantes em alguns aspectos, juntos nas mesas de debates discutindo pontos de vista, mas solidários num trabalho conjunto que revela um ideal comum mantido pelo respeito às pequenas diferenças e às grandes identidades de pensamento. Isto tem fortalecido as instituições psicanalíticas e vem preservar este ofício das grandes diferenças, defendendo-o destes estranhos, estrangeiros, que nos possibilitam a reunião em um grupo um pouco mais coeso e familiar, como Freud bem nos ensinou na sua *Psicologia dos Grupos*<sup>13</sup>.

#### Referências

- ANDRÉ, S. *A Impostura perversa*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.
- CLASTRES, G. - Ato neurótico e ato perverso. *Folha – Informativo da Clínica Freudiana*, Salvador, nº 32/33, 1990.
- FREUD, S. Análise terminável e interminável [1937]. In: \_\_\_\_\_. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas*. Rio de Janeiro: Imago, 1977. v. XXIII, cap. 7.
- FREUD, S. Esboço de Psicanálise [1938]. In: \_\_\_\_\_. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas*. Rio de Janeiro: Imago, 1977. v. XXIII.
- FREUD, S. História de uma neurose infantil [1918]. In: \_\_\_\_\_. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas*. Rio de Janeiro: Imago, 1977. v. XVII.
- FREUD, S. *Psicologia dos Grupos e Análise do Ego* [1921]. In: \_\_\_\_\_. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas*. Rio de Janeiro: Imago, 1977. v. XXIII.

---

<sup>13</sup> FREUD, S. *Psicologia dos Grupos e Análise do Ego* [1921] In: \_\_\_\_\_. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas*. Rio de Janeiro: Imago, 1977. v. XXIII.

- FREUD, S. Totem e Tabu [1912]. In: \_\_\_\_\_. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas*. Rio de Janeiro: Imago, 1977. v. XIII.
- FREUD, S. Três Ensaio sobre a teoria da Sexualidade [1905]. In: \_\_\_\_\_. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas*. Rio de Janeiro: Imago, 1977. v. VII
- FREUD, S. - Uma criança é espancada [1919] In: \_\_\_\_\_. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas*. Rio de Janeiro: Imago, 1977. v. XVII.
- LACAN, J. *O Seminário – livro 11: os quatro conceitos fundamentais da Psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.
- POMMIER, G. *A exceção feminina: os impasses do gozo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1987.
- SPOB. *O que é a Psicanálise on-line?* Disponível em: <http://www.psicanalise.online.nom.br/> Acesso em: 15 de setembro de 2004
- QUINET, A. *A descoberta do Inconsciente*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

# Uma abordagem sociológica para a constituição, legitimação e autonomização da psicanálise como um campo<sup>1</sup>

*Denise Maria de Oliveira Lima*

**E**m primeiro lugar, quero agradecer ao Campo Lacaniano pela oportunidade de estar aqui entre vocês, cuja presença também agradeço. Em segundo lugar, quero pedir um pouco de paciência com este meu trabalho, pois, apesar de aparentemente ‘técnico’ demais, acaba por ser muito interessante para refletirmos sobre a importância das instituições psicanalíticas e sobre a atual questão, polêmica, da regularização da profissão de psicanalista.

Para melhor compreender a gênese e a constituição do campo da psicanálise, vou recorrer ao sociólogo Pierre Bourdieu<sup>2</sup>. A sua teoria sobre o espaço social e sobre o processo de constituição, reprodução e transformação dos campos nele inseridos vem se encaixar perfeitamente no estudo que pretendo agora fazer, que será, de um lado, sobre a constituição do campo legítimo da psicanálise na Bahia e, de outro, sobre este atual fenômeno que consiste na apropriação que dela vem sendo feita, não da psicanálise como corpo de teorias e de práticas - que se fundamenta no ensino de Freud e de Lacan e que se constitui com uma ética que lhe é própria - mas apenas do significante “psicanálise”.

A pluralidade dos aspectos que constitui a realidade do mundo social está na base da teoria dos campos, que poderia chamar-se pluralidade dos mundos, pluralidade das lógicas que correspondem

---

<sup>1</sup> Trabalho apresentado na IV Jornada do Campo Psicanalítico. Especificidades da Ética da Psicanálise 19 e 20 de novembro de 2004. A autora manteve o texto na forma da exposição.

<sup>2</sup> Pierre Bourdieu, pensador francês contemporâneo, morto recentemente, é um dos mais citados sociólogos, em livros e trabalhos acadêmicos de todo o mundo, segundo o *Social Science Citation Index*.

aos diferentes mundos, ou seja, aos diferentes campos como lugares onde se constróem sentidos comuns. Diz Bourdieu:

Compreender a gênese social de um campo e apreender aquilo que faz a necessidade específica da *crença que o sustenta, do jogo de linguagem que nele se joga, das coisas materiais e simbólicas em jogo, que nele se geram*, é explicar, tornar necessário, subtrair ao absurdo do arbitrário e do não motivado os atos dos produtores e as obras por eles produzidas. (BOURDIEU, 1998, p.69) (grifos da autora).

Conceito básico na obra de Bourdieu, o campo é o espaço de práticas<sup>3</sup> específicas, relativamente autônomo, dotado de uma história própria, caracterizado por um espaço de possíveis, que tende a orientar a busca dos agentes, definindo um universo de problemas, de referências, de marcas intelectuais – todo um sistema de coordenadas, relacionadas umas com as outras, que é preciso ter em mente (não quer dizer na consciência) para se entrar no jogo. Entrar no jogo é manejar este sistema de coordenadas.

O campo é estruturado pelas relações objetivas entre as posições ocupadas pelos agentes e instituições, que determinam a forma de suas interações; o que configura um campo são as posições, as lutas concorrenciais e os interesses.

É no horizonte particular dessas relações de força específicas, e de lutas que tem por objetivo conservá-las ou transformá-las, que se engendram as estratégias dos produtores, a forma de arte que defendem, as alianças que estabelecem, as escolas que fundam e isso por meio dos interesses específicos que aí são determinados. (BOURDIEU, 1996, p.61).

Um campo faz parte do espaço social – e, portanto, toma dele as suas características - conceito que Bourdieu descreve como espaço

---

<sup>3</sup> A prática pode ser definida como produto da relação dialética entre uma situação e um *habitus*, que ocorre no seio de um espaço social.

de posições dos agentes e das instituições que nele estão situados, que, a depender do peso e volume global dos capitais que possuem, são distribuídas em posições dominadas e dominantes. Os mais importantes capitais em nossa cultura são o capital econômico e o capital cultural. O capital cultural é a incorporação quantitativa e cumulativa de qualidades, ou seja, a aquisição progressiva de conhecimento. O capital econômico é a acumulação de bens econômicos e financeiros.

A par das propriedades específicas de cada campo – da literatura, da filosofia, da ciência, da psicanálise –, existe também uma homologia estrutural e funcional, no sentido de invariantes, de lógicas de constituição e de transformação comuns a todos os campos.

O campo é sempre caracterizado pelas lutas concorrenciais entre os agentes, em torno de interesses específicos. Por exemplo, no campo da ciência, as lutas concorrenciais acontecem em torno da autoridade científica; no campo da arte, em torno da legitimidade dos produtos artísticos; no campo da psicanálise, em torno da autoridade psicanalítica e também da legitimidade de seus produtos, ou obras. Quando falamos em lutas, queremos dizer que o que está em jogo é o poder sobre um uso particular de uma categoria particular de sinais, e, deste modo, sobre a visão e o sentido das coisas do mundo.

A depender da posição que ocupam na estrutura do campo, os agentes usam de estratégias, que são tomadas de posição, que podem ser de legitimação (conservação) ou de subversão, estas em confronto permanente com as forças de conservação – o que não implica mudanças dos princípios de poder que estruturam um campo.<sup>4</sup>

Perpetuar ou subverter as regras do jogo, através das estratégias dos agentes, é uma tendência que passa pela mediação de seus *habitus*. *Habitus* é uma noção primordial na sociologia de Bourdieu, que diz respeito aos sistemas de percepção, de apreciação, ou como princípios de classificação incorporados inconscientemente pelos agentes a partir das estruturas sociais presentes em um momento dado, em um lugar dado, que vão orientá-los em suas ações.

---

<sup>4</sup> Tal afirmação é muito significativa, no que diz respeito à pergunta: a “nova” psicanálise, fenômeno que mencionei no início deste trabalho, pode ser considerada como subversão? Minha tendência é responder: não!

Essas estratégias também dependem do espaço de possibilidades herdado de lutas anteriores (história do campo) que tendem a definir os espaços de tomadas de posição possíveis e orientar assim a busca de soluções e, conseqüentemente, a evolução da produção do campo.

Vemos que a relação entre as posições e as tomadas de posição nada tem de uma determinação mecânica: cada produtor, artista, psicanalista, cientista, etc. constrói seu próprio projeto criador em função da sua percepção das possibilidades disponíveis, oferecidas pelas categorias de percepção e apreciação inscritas em seu *habitus*. Segundo Bourdieu,

Para resumir em poucas frases uma teoria complexa, eu diria que cada autor, enquanto ocupa uma posição no espaço, isto é, em um campo de forças[...] só existe e subsiste sob as limitações estruturadas do campo; mas ele também afirma a distância diferencial constitutiva de sua posição, seu ponto de vista, entendido como vista a partir de um ponto. (BOURDIEU, 1996, p.64).

O campo estabelece as modalidades de consagração e reconhecimento, o que faz a sua relativa autonomia – os critérios não são impostos de fora, pelo Estado ou pelo dinheiro, por exemplo, mas são constituídos a partir de dentro, o que permite que se regule a si mesmo.

O processo de autonomização do campo é resultado de um lento trabalho de “alquimia” histórica; através da análise da história do campo é que se obtém a análise da essência: por exemplo, a análise da estética pura, do campo da produção poética, etc. é inseparável do processo de autonomização do campo de produção cultural. Da mesma forma, a análise das obras psicanalíticas, do campo da produção psicanalítica, é inseparável do processo de autonomização do campo da psicanálise.

A constituição progressiva de um campo, intelectual ou artístico, por exemplo, diz respeito à autonomização progressiva do sistema de relações de produção, circulação e consumo de bens simbólicos. Autonomização em relação às leis do mercado e suas sanções, à política, à religião, à moral de qualquer espécie, inclusive

em relação à função social. Significa que apenas obedece às leis do próprio campo.

A autonomia relativa implica dependência, em particular, do campo do poder. O campo de poder, que não se confunde com o campo político, é o espaço de relações de força entre os diferentes tipos de capital ou entre os agentes providos de um dos diferentes tipos de capital para poderem dominar o campo, cujas lutas se intensificam sempre que o valor relativo dos diferentes tipos de capital é colocado em questão.

O conceito de autonomia relativa se refere à existência de uma relativa independência dos campos, uns em relação aos outros e também em relação às transformações político-econômicas que ocorrem no espaço social.

### Algumas propriedades comuns dos campos

Bourdieu chama a atenção para essas propriedades gerais, dizendo que “O leitor poderá, ao longo de todo o texto, substituir escritor por pintor, filósofo, cientista, etc. e literário por artístico, filosófico, científico, etc. – o que não significa ignorar as diferenças entre os campos.” (BOURDIEU, 1992, p.352)<sup>5</sup>

(Vou falar - a maior parte das vezes em citações de Bourdieu encontradas em seu livro *Regras da arte. Gênese e estrutura do campo literário* - de arte, produção artística, estética, etc., expressões que podem ser substituídas por psicanálise, produção psicanalítica, etc.)

A partir das propriedades comuns – invariantes –, podem-se analisar as obras produzidas em um determinado campo, considerando três operações, ligadas aos três níveis de realidade social que elas apreendem:

1. A análise da posição do campo em relação ao campo do poder e da sua evolução no curso do tempo. As práticas dos produtores de um determinado campo só podem ser explicadas por sua referência ao campo do poder, no interior do qual o campo literário, psicanalítico, etc., ocupa uma posição dominada.

---

<sup>5</sup> Tradução livre da autora, nesta e em outras citações de Bourdieu, de 1992.

A análise das relações entre o campo literário (etc.) e o campo do poder, que acentua as formas, abertas ou ocultas, e os efeitos, diretos ou invertidos, da dependência, constitui um dos efeitos maiores do funcionamento do campo literário (etc.) como campo:

Não há dúvida de que a indignação moral contra todas as formas de submissão aos poderes ou ao mercado[...] desempenhou um papel determinante[...]na resistência cotidiana que conduziu à afirmação progressiva da autonomia dos escritores; é certo que, na fase heróica da conquista da autonomia, a ruptura ética é sempre, como bem se vê em Baudelaire, uma dimensão fundamental de todas as rupturas estéticas. (BOURDIEU, 1992, p.106)

Os critérios de autenticidade do produto cultural são baseados no desinteresse econômico: ato puro de qualquer determinação que não seja a intenção estética (etc.). O que não significa que aí não exista uma lógica econômica, uma ausência total de contrapartida financeira, mesmo porque os lucros simbólicos (prestígio, por exemplo) são suscetíveis de serem convertidos em lucros econômicos.

O grau de independência (arte pura, pesquisa pura, etc.) ou de subordinação (arte comercial, pesquisa aplicada, etc.) constitui o indicador mais claro da posição ocupada no campo: posição por construir, desprovida de qualquer equivalente no campo do poder, embora inscrita em estado potencial no espaço de posições possíveis; aqueles que pretendem ocupá-la só podem fazê-la existir construindo o campo, revolucionando o mundo da arte (etc.) indiferente às demandas da política, da economia e da moral vigente, ou seja, reconhecendo apenas as normas específicas da arte.

2. A análise da estrutura interna do campo, ou seja, a estrutura das relações objetivas entre as posições que aí ocupam indivíduos ou grupos colocados em situação de concorrência pela legitimidade, e que obedece a leis próprias de funcionamento e de transformação. Inclui a análise das lutas internas, que opõem os defensores da arte (etc.) pura aos defensores da arte comercial, que tomam a forma de conflitos de definição: cada um visa a impor os limites do campo mais favoráveis a seus interesses, ou seja, a definição das

condições da verdadeira pertença no campo (estatuto de verdadeiro artista, etc.). Impõem o ponto de vista legítimo sobre o campo, a lei fundamental do campo, o princípio de visão e de divisão que define o campo artístico(etc.) enquanto tal, lugar da arte (etc.) enquanto arte, contrário aos fins mercantis, mercenários ou outros que não os artísticos.

Consequentemente, se o campo literário (etc.) é o lugar de uma luta pela definição de escritor (etc.) não existe uma definição universal de escritor, assim como não há teoria literária (etc.) descontextualizada do momento histórico de sua produção: as definições são correspondentes ao estado da luta, num determinado lugar e numa determinada época, pela imposição da definição legítima de escritor e daqueles que têm *status* de participar desta luta pela definição.

As lutas concorrenciais no interior do campo, lutas pela definição do que é arte (etc.) e do que não é arte, opõem também, autores consagrados e os recém-chegados; os clássicos e a vanguarda; a vanguarda consagrada e a nova vanguarda, etc.

3. A análise da gênese dos *habitus* dos ocupantes dessas posições, ou seja, os sistemas de disposições que, sendo o produto de uma trajetória social e de uma posição no campo, encontram nesta posição uma ocasião mais ou menos favorável de se atualizar.

O campo não pode ser concebido sem a intermediação do *habitus* de seus agentes e instituições. A gênese dos *habitus* dos produtores, mediação pela qual se analisam suas posições e tomadas de posições (embora seja decorrente também de suas posições no espaço social) é a terceira das três dimensões para se compreender o funcionamento do campo, ou seja, enquanto sistemas de disposições incorporadas, o *habitus* só se realiza em relação a uma estrutura determinada de posições socialmente marcadas; através das disposições é que são realizadas tais ou quais possibilidades que se encontram inscritas nas posições.

Esta lógica do campo como espaço de posições e tomadas de posição atuais e potenciais (espaço de possíveis) permite-nos compreender como as forças externas, ou seja, como as determinações sociais operam através dos *habitus* dos produtores.

## A lógica do processo de autonomização

Convém salientar o que sobre a autonomização Bourdieu diz: “[...] como os caminhos da dominação, os caminhos da autonomia são complexos, se não impenetráveis”. (BOURDIEU, 1992, p.92)

À medida que se constitui um campo intelectual (que inclui necessariamente o corpo de agentes), definindo-se em oposição ao campo econômico, religioso e político, as funções que cabem aos diferentes agentes, segundo a posição que ocupam, tendem cada vez mais a se tornar o princípio unificador e gerador – e, portanto, explicativo - dos diferentes sistemas de tomadas de posição e também o princípio de sua transformação no curso do tempo.

O processo de autonomização de um campo - processo de libertação progressiva de demandas provindas de outros campos e de instâncias de legitimação externas – sucede por quatro transformações principais:

1. a constituição de um corpo cada vez mais numeroso e diversificado de produtores – cuja profissionalização faz com que passem a reconhecer os imperativos técnicos e as normas que definem as condições de acesso à profissão e à participação no campo;
2. a constituição de um público de consumidores cada vez mais extenso e diversificado, que pode dar condições de independência econômica aos produtores e também propiciar-lhes um princípio de legitimação paralelo ;
3. a multiplicação e diversificação das instâncias de difusão que são investidas de legitimidade própria da área, como as editoras, a imprensa, diretores de teatro, *marchands*, etc.;
4. a multiplicação e a diversificação das instâncias de consagração que atribuem legitimidade ao produto, como as escolas, as academias, os prêmios, os títulos, etc.

1. O processo de autonomização do campo da produção intelectual se dá através da constituição de uma categoria socialmente distinta de intelectuais autônomos, providos de interesses e tendências próprias, inclinados a levar em conta as regras estabelecidas pela tradição herdada de seus predecessores, que lhes fornece um

ponto de partida ou um ponto de ruptura. E cada vez mais tendentes a libertar sua produção de qualquer dependência social, seja das censuras morais, seja dos controles acadêmicos e das demandas políticas. O que quer dizer que lutam para produzir as suas próprias normas de produção e os critérios de avaliação de seus produtos.

Assim, o processo de constituição e autonomia de um campo ocorre juntamente com a transformação da relação que os produtores mantêm com os não - produtores e com os demais produtores, seus pares e concorrentes, resultando assim na elaboração de uma nova definição de suas próprias funções e de seu trabalho, no direito de legislar com exclusividade no seu campo, afastando-se das exigências e interesses externos ao campo.

2. O processo de autonomização do campo ocorre com a extensão e diversificação de um público, ao qual as diferentes categorias de produtores destinam os seus produtos; a extensão do público é resultante, entre outras coisas, da generalização do ensino elementar e do ensino especializado.

As obras produzidas num campo específico exigem do receptor um tipo de disposição para apreciar e consumir. Ou seja, estes acessos estão disponíveis aos detentores do manejo prático e teórico de um código refinado, o qual é necessário decodificar, por exemplo, através das instituições de ensino. Também o acesso ao código não independe do nível de instrução dos receptores, nem das disposições (*habitus*) para adquirir tal código: por exemplo, fazer parte de um grupo ou de uma família cultivada, ou de instituição escolar organizada com o fim de inculcar tais disposições.

3. A multiplicação das instâncias de difusão, que devem ser investidas de legitimidade própria de cada campo, tem por função difundir os produtores e seus produtos. Obedece fundamentalmente aos imperativos da concorrência pela conquista do mercado. O sistema da indústria cultural, por exemplo, se caracteriza pela posição subordinada aos detentores dos instrumentos de difusão, que são os editores, os jornalistas, os críticos de arte, etc. No caso da psicanálise, não há esta posição subordinada aos detentores dos instrumentos de difusão.

4. As instâncias de reprodução e consagração cumprem a função de legitimação cultural (homóloga à da Igreja, diz Bourdieu, a qual define o que tem valor sagrado ou não e inculca tudo isso na fé dos leigos).

Essas instâncias se constituem pelo sistema de relações entre instituições que têm como especificidade cumprir uma função de conservação e de transmissão seletiva dos bens culturais; trabalham a favor dos produtores aptos a produzir determinados bens culturais e também de consumidores aptos a consumi-los.

Segundo as tradições históricas próprias a cada formação social, as funções de reprodução podem estar numa única instituição (por exemplo, a Academia Francesa) ou em diversas instituições, como sistemas de ensino, academias, teatros, museus, etc.

Por exemplo, a Associação Internacional de Psicanálise era uma instância exclusiva de reconhecimento e consagração no período inicial da história do campo da psicanálise. Hoje em dia, Escolas inicialmente heréticas, fundadas por Jacques Lacan e seus discípulos, são também consideradas instâncias de reconhecimento no interior do próprio campo.

### Grau de autonomia do campo

Pode-se medir o grau de autonomia do campo com base no poder de que dispõe para definir as normas de sua produção, os critérios de avaliação de seus produtos, ou seja, quanto mais o campo estiver independente de demandas externas a ele, tanto mais os princípios de legitimidade e consagração aparecem como irredutíveis aos princípios externos de divisão (por exemplo, fatores de origem familiar, fortuna, poder).

A distância entre a hierarquia dos produtores, conforme o sucesso de público (índices de venda, notoriedade, por ex.), e a hierarquia segundo o grau de reconhecimento no interior do campo também é indicativo da autonomia do campo.

Ainda assim, os agentes dependem, no que são e no que fazem, da imagem que têm de si próprios e da imagem que os outros fazem deles – particularmente seus pares concorrentes: a qualidade do psicanalista, por exemplo, só existe na e pela relação circular de re-

conhecimento recíproco. Este reconhecimento diz respeito à pretensão de legitimidade dentro do campo: critérios que definem o exercício legítimo da prática dos agentes.

O grau de autonomia do campo também é medido pelo grau em que se mostra capaz de funcionar como um mercado específico e de legislar com independência sobre a autenticidade de seus produtos.

Para concluir, apresento os seguintes pontos indicadores de um processo de legitimação da psicanálise como campo:

- A gênese social do campo da psicanálise se deu pelos atos dos produtores (Freud e seus discípulos) e pelas obras por eles produzidas, em um contexto em que havia uma crença nas idéias do mestre, um jogo de linguagem próprio à psicanálise.
- O espaço de práticas específicas à psicanálise, constituído por práticas clínicas e de ensino, teve a sua história própria; caracterizado por um espaço de possíveis, tendente a orientar a busca dos agentes, definindo o universo de problemas, de referências, marcas intelectuais – todo um sistema de coordenadas, relacionadas uma às outras.
- O campo da psicanálise foi estruturado pelas relações objetivas entre as posições ocupadas no espaço social por Freud e seus discípulos, e as escolas que fundaram: posições dominantes em relação ao capital cultural que possuíam (médicos e professores) e dominadas em relação ao capital econômico.
- O campo da psicanálise foi, como todos os campos, caracterizado pelas lutas concorrenciais entre os agentes, em torno de interesses específicos. Desde o início, houve dissidência entre os discípulos de Freud, competindo entre si pelo poder sobre a visão e o sentido dado pela psicanálise às dimensões psíquicas e sociais do sujeito e da cultura. Estas lutas ocorriam tanto no interior do campo como externamente: a oposição de forças vinha principalmente do campo da medicina tradicional e das instituições de ensino, com uma agravante: o anti-semitismo, já existente na época.
- A afirmação da especificidade da psicanálise e sua irredutibilidade a qualquer outra forma de expressão é inseparável

da afirmação da autonomia do campo de produção que ela supõe e reforça.

- Podemos afirmar o alto grau de autonomia de um campo ao tomarmos as duas lógicas antitéticas: a da obra desinteressada, que conhece apenas os lucros simbólicos, e a do comércio. Neste sentido, o campo da psicanálise pode ser considerado um campo com alta autonomia, o que significa ter o direito de definir, ele próprio, os princípios de sua legitimidade, e de constituir-se por seu próprio *nomos* (leis, regras), que incluem a ética que lhe é própria, definida a partir de dentro do campo, insubordinada às definições externas ao campo.

### Referências

BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998.

BOURDIEU, Pierre. *Razões práticas: sobre a Teoria da Ação*. Campinas: Papirus, 1996.

BOURDIEU, Pierre. *Les Règles de l'Art: Genèse et structure du champ littéraire*. Paris: Seuil, 1992.

BOURDIEU, Pierre. *Cosas dichas*. Buenos Aires: Gedisa, 1988.

BOURDIEU, Pierre. *La distinction: critique sociale du jugement*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1979.

BOURDIEU, Pierre. *A Economia das Trocas Simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1974.

ORTIZ, Renato. *Introdução: a procura de uma teoria da prática*. In: BOURDIEU, Pierre. *Sociologia*. São Paulo: Ática, 1983.





**DESDOBRAMENTOS DA  
ÉTICA DA PSICANÁLISE**



# Contribuições da psicanálise para a ética na contemporaneidade

*Amélia Almeida*

Há evidências de que uma crise ética vem-se configurando na contemporaneidade, crise esta resultante do longo processo de instauração e consolidação do individualismo e do capitalismo no Ocidente, que trouxe consigo o declínio das tradições, dos mitos, das condutas normatizadoras, deixando abaladas as certezas sobre o ser, o bem e a verdade, questões por excelência do campo da ética.

Tomando o termo ética como referente ao que orienta as ações e valores humanos, historicamente destacou-se uma ética guiada pelo arbítrio divino que dirigia o fim último da conduta e da natureza humana, em seguida uma ética pautada na idéia do bem, em diferentes acepções e, posteriormente, uma ética fundada na razão.

Hoje caberia perguntar o que orienta nossas vidas e dá sentido a nossas ações. Tudo indica que a esfera subjetiva está-se tornando limitada ao plano da fruição imediata de bens, perdendo sua dimensão estética e existencial. E esta fruição tanto mais é reconhecida e valorizada quanto mais se pauta no excesso, excesso de gozo, de interferência sobre o corpo, de violência, de identidade, conduzindo os indivíduos e grupos aos movimentos segregacionistas e a todos os tipos de fundamentalismo étnico e religioso. Será então que poderíamos falar de uma ética forjada sobre o excesso?

O excesso como a nova medida da ação humana atingiu seu ápice nas últimas décadas, sob os auspícios da lógica capitalista. Lógica que veio, talvez sem saber sabendo, reeditar um mais além, um excesso, que Freud (provavelmente já inspirado na mais valia) com sua genialidade descobrira ser uma tendência do princípio do prazer que rege o funcionamento do aparelho mental. Este apelo ao excesso tem produzido novas formas de mal-estar.

Mais além da necessidade e da demanda, a cultura do excesso

tenta instaurar um universal, um imperativo ao gozo, ilusão de eliminar o impossível. Sabemos que este apelo ao gozo encontra espaço num mundo que tem desconsiderado a lei em suas diversas acepções: a lei divina, a lei do Estado, a lei do pai, etc. Resulta daí um esgarçamento do mundo simbólico, comprometendo a subjetividade e, como sua contrapartida, uma proeminência do imaginário, bem como uma certa paixão pelo real, que sabemos, tal como as outras paixões, afastar o campo do saber, inclusive do saber que nem tudo pode ser sabido.

### Que repercussões isso tem para o ser falante?

Do ponto de vista do sujeito do inconsciente, talvez possamos supor uma tendência para que se cale à medida que há um contexto que trabalha para dispensar o pensamento. Pensamento aqui tomado como trabalho psíquico que propicia a articulação da cadeia significativa com as representações imaginárias, ponto onde, pela linguagem, pode emergir algum saber entre o dizer e o dito, o que possibilita, de um lado, ancoragem e limite para o ser falante e, de outro, juízos de atribuição do eu que fala. Então, se este trabalho psíquico é abolido ou pouco estimulado, podemos falar de um sujeito um tanto quanto à deriva de uma força pulsional, movido sobretudo por um apelo ao gozo, o que resulta em atos (sabemos que não há aí sujeito) e em descarga excessiva de afetos (o de angústia, por excelência) - e lembramos que em *Televisão*<sup>1</sup> Lacan diz que estes chegam ao corpo por não encontrarem na linguagem, poderíamos dizer no mental, alojamento, pelo menos ao seu gosto.

Do ponto de vista do eu, presenciemos sua inflação. E, sendo este a sede do imaginário, aí tem encontrado lugar a exacerbação do narcisismo, da especularidade, do olhar/do escopismo, do fetichismo, fenômenos tão em voga em nossos dias. Isto configura um eu que se pensa autônomo e livre, idêntico a si mesmo ou ao outro famoso, um eu que persevera na tentativa de se pensar como não faltante, comprometendo assim a constituição de uma subjetividade e fazendo surgir novas formas de sintoma.

---

<sup>1</sup> LACAN, Jacques. *Televisão*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993. p 41-46.

A partir desse breve panorama, gostaria de levantar algumas possíveis contribuições da psicanálise, da ética de sua clínica, para repensar a ética e o mal estar contemporâneo, contribuições que advêm do próprio interrogar da sua clínica e da atualização de suas formulações a partir do que lhe chega pela elaboração do um a um.

Como bem situa Maria Rita Khel, embora a psicanálise não se proponha a ser um corpo teórico propositivo e sim uma prática da dúvida e da investigação, ela tem sido equivocadamente chamada “[...] a responder ao impasse ético da atualidade ou a preencher os vazios de discurso que ameaçam tornar nossas vidas vazias de sentido”. Entretanto, não se pode negar que ela traz novos fundamentos éticos quando revela a dimensão inconsciente da ação humana convocando “[...] a palavra a trabalhar, tentando escutar e acolher os efeitos que ela produz, inclusive no campo social [...] expondo a fragilidade que existe sob a aparência das certezas estabelecidas [...]” e reconhecendo a falta e o conflito como constitutivos da condição humana. Assim, continua ela, a psicanálise “[...] situa a questão ética num patamar mais condizente com as condições da modernidade, levando em conta as modalidades de alienação e liberdade específicas desse período”<sup>2</sup>.

Na mesma direção, Derrida nos diz que a psicanálise tem como tarefa “[...] ajustar a suas próprias ações um novo pensamento e uma nova lógica do inconsciente e, conseqüentemente, uma nova definição da responsabilidade, da ética, da moral e da política [...] A partir do momento em que a referência à intencionalidade livre do eu soberano não é mais a instância última da decisão ética, jurídica ou política, como se pode manter uma idéia de responsabilidade? O que é a responsabilidade diante da psicanálise?”, pergunta ele. Quanto à ética nos diz: “O desafio do pensamento verdadeiramente ético é reinventar suas próprias normas diante do desconhecido”<sup>3</sup>.

Essas questões lançadas por Khel e Derrida ratificam sempre o começo pela clínica. Partindo-se da ética própria da psicanálise, que se funda no bem-dizer do sujeito sobre si e sobre o mundo, ética do

<sup>2</sup> KHEL, Maria Rita. *Sobre Ética e Psicanálise*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002. p.28; 35.

<sup>3</sup> DERRIDA, Jacques. Folha de S. Paulo, 27 de maio 2001. Caderno MAIS, p.13; 15 de agosto 2004. Caderno MAIS, p.11.

um, me ocorreu dizer assim, o que implica formular juízos e novas representações, penso que se pode compor uma ética mais coletiva, que se traduza em novas construções e representações simbólicas e imaginárias para as formações culturais. Ética ou éticas que teriam como referente o significante na sua peculiar propriedade de nomear e alterar essas representações, de orientar as ações dos indivíduos e de aí implicá-los.

Subjacente ao bem-dizer, encontramos pelo menos três aspectos que gostaria de destacar aqui como fundamentais para uma ética da clínica psicanalítica e que resultam em proposições para o campo de saber da psicanálise: o da responsabilidade, o do desejo e o do gozo, estes últimos articulados ao primeiro.

A responsabilidade diz respeito à assunção por parte do analisante para com o seu saber inconsciente, pelo seu dizer portanto, pelo seus ditos e pelos efeitos que eles provocam no seu corpo, na sua posição perante o outro e o mundo. Como refere Khel, é à medida que possa bem articular o eu ao inconsciente que se colocará a possibilidade de manejar os destinos da pulsão e de produzir saídas éticas para suas questões. Isto é o que “[...] decide a diferença entre um homem ‘de bem’ e um imoral”<sup>4</sup>.

Responsabilidade também por suas escolhas, o que é essencialmente uma característica de um ato ético, vez que a escolha é em si a afirmação do valor do ato, o que é bem diferente de uma pretensa autonomia tão em voga nos dias atuais, limitada a “um vale o que eu gosto”, “bom é o que eu quero” sem que se interpele e se comprometa pelo que se escolheu, como adverte Costa<sup>5</sup>.

Quanto ao desejo, uma versão simplificada de sua problemática pode resultar num certo mandamento, de que o ser falante deve “responsabilizar-se pelo seu desejo” no sentido de realizá-lo. Mas, se consideramos que o desejo é pura metonímia da demanda, ele não se realiza. Realizar o desejo pode, então, corresponder a uma fantasia, sustentada por idealizações, ou pode estar bem próximo de cumprimento de imperativos. O desejo está aí apenas para sustentar as demandas do vivente e, neste sentido, ficamos com a máxima

---

<sup>4</sup> KHEL, M.R. *Sobre Ética...*, op. cit., p. 29; 30.

<sup>5</sup> COSTA, Jurandir Freire. Folha de S. Paulo, 31 março 2002. Caderno MAIS, p.4.

lacaniana, “não ceder em seu desejo”. Contudo, como nos adverte Garcia-Roza, uma máxima não é suficiente para caracterizar uma ética, “[...] apresenta-se antes como uma regra subjetiva que o indivíduo adota para ele mesmo”. Diz mais: “Não se trata na psicanálise pura e simplesmente transformar uma máxima em lei, ou conferir a uma máxima empírica o valor de princípio universal, mas de verificar como é possível operar a conformidade da máxima à lei”<sup>6</sup>. Então, se entendemos “o não ceder do seu desejo” como sendo o móvel do trabalho psíquico, gerador de novas representações e significações individuais e possivelmente coletivas, é possível pensar que aí se coloque a via de operar tal conformidade.

Tomo o desejo agora do lado do analista, porque ele joga com os destinos do que pode se produzir em uma análise. Lacan, no Seminário da Ética, vai falar do desejo do analista como um não desejo de curar, repúdio radical de certo ideal do bem. O que ele enfatiza é o elo necessário entre cura e castração<sup>7</sup>. Esta continua sendo uma das direções essenciais de uma análise, exigindo um hábil manejo clínico num tempo onde cada vez mais o ser falante não quer dela saber. Ocorreu-me tomar essa indicação de Lacan para falar em “travessia da castração”, travessia que indica passagem, encontros contingentes com o limite, a falta, o vazio, em quaisquer dos três registros, para que o ser falante possa retomar seu sempre presente anseio fálico a partir de uma outra posição. E isto tem ressonâncias éticas. Sabemos que este é outro grande desafio para os que estão inseridos em formações culturais impregnadas da lógica do consumo, onde os apelos imaginários para fruição dos objetos potencializam a metáfora fálica.

Por último, tomo a questão do gozo, que está no mais além do princípio do prazer. Sabemos que ele está presente em sua forma imperativa ali onde não há o significante, ou o significante adequado, para mediá-lo/barrá-lo. É o gozo mortífero do afeto da angústia ou o gozo puro e enigmático dos atos violentos e perversos, por exemplo.

<sup>6</sup> GARCIA-ROZA, Luis Alfredo. *Ética e Política em Psicanálise*. In: FRANÇA, Maria Inês (Org.). *Ética, Psicanálise e sua Transmissão*. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 1996. p.24.

<sup>7</sup> LACAN, Jacques. *O Seminário, livro 7: a Ética da Psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988.

O gozo imperativo também resulta das injunções superegoicas. E a injunção social hoje diz: Goza de todas as maneiras! Gozo que muitas vezes ignora quaisquer limites e que obtém sua realização à custa de constrangimentos e sofrimentos impingidos ao outro.

A condução de uma análise deve, portanto, orientar-se para desfazer os imperativos do supereu (até mesmo para dizer que não se é obrigado a gozar), levando o sujeito a interrogá-los, percurso que passa também pela assunção do impossível, da castração. Tais imperativos tendem a ser nada éticos, pois tentam sempre driblar a falta, o saber, e movem o sujeito para gozar, quer no excesso de prazer quer no de desprazer. De todo modo, aqui pode valer o “responsabilizar-se pelo seu gozo”, com a ressalva de que não ultrapasse, pelo menos, os limites dados pelo outro semelhante ou pelos diversos grande outros.

Assim, tomando como referência o que recolhe na clínica sobre o mal-estar do ser falante, mal-estar que tanto pode ser atemporal como próprio a cada época, a psicanálise pode formalizar seu corpo teórico, seu discurso e sua ética de forma a deixar seu traço, sua leitura e sua escrita do mundo, ainda que seja como quem escreve ou lê na areia, quem com ela encontrar-se possa dela servir-se. Isto faz com que sua ética não tenha uma dimensão universal, como pretende a ética filosófica, mas que produza efeitos e ações mais satisfatórias para a subjetividade daqueles que com ela se encontrarem.

# Ética e violência

*Angélica Teixeira*

Começa o senhor [Einstein] com o nexo entre direito e poder. Estou autorizado a substituir a palavra “poder” por “violência” [Gewalt] mais dura e estridente? Direito e poder são hoje opostos para nós.

*Freud a Einstein, 1933.*

**E**ste ensaio visa refletir acerca da participação da psicanálise na abordagem da violência que se apresenta na atualidade, revendo o que pode o discurso do psicanalista elucidar sobre esta questão e, inversamente, perguntando o que a violência revela de mudanças nos laços sociais, recorrendo-se à prática clínica.

Identificada como um dos graves problemas da atualidade, a violência diz respeito a todos os segmentos da sociedade, e, ainda que não seja propriamente uma categoria psicanalítica nem a psicanálise apresente grandes avanços teóricos e clínicos a este respeito, tem inegável responsabilidade neste debate, particularmente porque trata diretamente do mal-estar próprio à violência que assola nossos dias.

Enquanto discurso, ou seja, laço social determinado por sua prática, a prática de uma análise, está a psicanálise autorizada e convocada a se pronunciar amplamente sobre os impasses da civilização - efeitos do real - especialmente se levarmos em consideração a afirmação de Lacan que diz: “[...]este discurso merece ser elevado à altura dos laços mais fundamentais dentre os que permanecem para nós em atividade”<sup>1</sup>. Os psicanalistas que o digam, pois estão aí para testemunhar acerca da importância da clínica psicanalítica, que se constitui como um dos recursos simbólicos possíveis na abordagem do mal-estar da contemporaneidade, bem como do modo irremediável

---

<sup>1</sup> LACAN, J. *Televisão*. Rio de Janeiro: Zahar, 1993. p. 31.

com que esta entrou na cultura, sem esquecer do evidente crescimento da experiência psicanalítica no cotidiano de muitos. Portanto, nenhuma isenção aqui é cabível em nome da defesa do rigor conceitual.

Longe de um posicionamento queixoso, sobretudo se almejamos nela intervir, é preciso reinterpretar a violência cotidiana generalizada, repetitiva, nem sempre letal, tomando-a não apenas no plano objetivado da realidade, mas da subjetividade, enquanto estrutura de discurso e em suas dimensões imaginária, simbólica e real, sem negligenciar o alcance do novo poder constituído pelo mundo virtual globalizado.

Para analisar o problema, partimos do postulado lacaniano que define a realidade humana como realidade de discurso e o real como o que ex-siste ao discurso. É preciso inicialmente distinguir se a violência se inscreve na dimensão da ruptura real com a neurose estruturada como discurso que faz laço social, ou como uma nova forma de laço social, de sintoma, produzida pelos discursos - produção de cada discurso isoladamente, relação dos discursos entre si ou efeito do discurso capitalista. Fica por definir onde inscrevê-la.

Adotar a formulação lacaniana que faz equivaler o sintoma e o laço social a quatro discursos que se articulam numa ordem precisa porque *o real é impossível*, leva a concluir que o discurso do capitalista rompe esta lógica articulada em que se sucedem o discurso do mestre, da histórica, da universidade e do analista. Enquanto o eixo dos quatro discursos tem a primazia do discurso do mestre, cuja produção de gozo está condenada a existir, ordenada pelo impossível real da castração, onde se localiza o objeto a, no discurso do capitalismo tenta-se anular o campo da impossibilidade com a promessa de tornar todo gozo possível e o objeto ganha valor de mercadoria.

Nesta linha argumentativa, poder-se-ia dizer que a violência na contemporaneidade fica submetida à estrutura do discurso do capitalista na qual o ponto de ruptura se apresenta como o *real sem lei*, logo, ele não é mais impossível, e todos os gozos ficam à deriva.

Concluir que há mudanças no real do discurso do capitalista nos obriga a repensar os demais efeitos borromeanos imaginários e simbólicos pretendendo vislumbrar o que a violência pode sinalizar sobre estes laços: novos laços ou apenas rupturas?

Às reações pessoais aos explícitos atos individuais de violência, sejam físicas sejam morais, soma-se a existência de tantas outras mais ou menos implícitas que se realizam em nome da *ciência*, da *religião*, dos *ideais políticos*, do *progresso*... Aliás, foi assim em todas as épocas e cabe perguntar sobre o alcance das novas formas subliminares, insistindo sobre aquelas do mundo virtual. Mais além da violência diária com armas de fogo que se dá corpo a corpo em dimensões globalizadas, vale lembrar aquelas infligidas pelo biopoder, pelo poder da mídia globalizada que, entre outros aspectos, banaliza e veicula a violência como espetáculo cotidiano, em todas as horas, mesmo nos programas infantis e, enfim, pelo poder das estratégias do capitalismo neoliberal que faz do capital seu único interesse, reduzindo os humanos a meros consumidores.

O que se apresenta da violência em certas práticas capitalistas é o horror despido de qualquer revestimento simbólico, em estreita relação com o *fascínio pelo suposto objeto que realizaria o desejo e supriria o campo das necessidades*. E é preciso evidenciar a existência de novas dimensões da organização social que dizem respeito ao caráter público, midiático, televisivo, globalizado da violência, cotidianamente mostrada, como fatos que fazem parte dos noticiários diários, nacionais e internacionais, que demonstram a banalização da violência, bem como novas manifestações da dimensão subjetiva do humano ante o poder da imagem ou, dito de outro modo, pela prevalência do imaginário nos laços sociais. Enfim, a violência virou *espetáculo* televisivo, cinematográfico e jornalístico cujas imagens globalizadas imprimem, simultaneamente, o efeito de *horror e fascínio*.

No que tange a clínica, têm-se encontrado situações em que experiências de assassinatos cruéis de pessoas muito próximas levam alguns à compulsão de repetir a cena do crime, com a qual, poderíamos dizer, identificam-se petrificados. A violência brutal que surge do real tem, por vezes, o efeito prolongado de quebra da mediação simbólica, ou seja, da fixação ao gozo mortífero, da ordem do horror do crime e do assassinato. Nestes casos, o que está em jogo é o imperativo do gozo do real da violência, gozo da morte, uma espécie de gozo do outro sem mediação do gozo fálico, somado a certo fracasso do gozo do sentido. Verificamos igualmente que a exibição e a hiperimposição cotidiana das cenas de violência, incluindo-se aí

os jogos eletrônicos e os brinquedos infantis, produzem fortes efeitos identificatórios para alguns.

Gostaria também de evocar delicadas situações clínicas. Trata-se do aparecimento de casos de neurose cujos sujeitos se apresentam medicados psiquiatricamente devido aos seus legítimos sintomas neuróticos, em nome dos avanços da ciência, com sua medicação de última geração. Seria abusivo dizer que o tratamento bioquímico de *fobias ordinárias* e a indicação uniformizada da ritalina para crianças rapidamente diagnosticadas de *hiperativas*, com ampla aceitação dos familiares e educadores, se apresentam como uma das faces disfarçadas da violência reveladora de certa modificação do campo simbólico no nosso mundo pós-moderno?

Pode-se constatar socialmente, como através do que é dito pelo analisante na clínica, que os laços sociais nas práticas capitalistas têm sido largamente regidos pelo imaginário e que suas poderosas formações estão em estreita relação com a cultura do individualismo, do egoísmo e do narcisismo, como bem atesta a banalização do mal.

Diante dessas afirmações, cabe interrogar sobre a participação da psicanálise na construção destes “desfuncionamentos”, essencialmente por que esta se inscreve na tradição do advento do direito à individualidade e subjetividade na modernidade. Por esta razão, é preciso distinguir o que vêm a ser o individualismo egoísta e o direito à individualidade, para situar a ética da psicanálise e a sua responsabilidade na preservação do campo simbólico que é o seu por excelência, que, embora mantenha sua força, tem sofrido se não abalos, pelo menos mudanças profundas decorrentes do capitalismo, que vimos desfilarem ao longo do século XX.

Retomando a violência, é necessário esclarecer que, neste trabalho, não há qualquer tentativa de atribuir sua existência ao capitalismo. É impossível ignorar seu poder em todos os tempos, tanto quanto esquecer que sempre foi um dos elementos essenciais da história da civilização, como mostra o inesgotável espírito de guerra dos humanos. Tampouco se trata de conceber a violência como efeito do declínio do campo simbólico e pura produção desarticulada do imaginário ou do real no capitalismo. Bem ao contrário, acredito ser importante evidenciar, em lugar de simplesmente moralizar ou

patologizar a questão, que a violência é também simbólica, efeito da estrutura de linguagem, que sua articulação em tripla dimensão é constitutiva da subjetividade e se inscreve como efeitos dos laços sociais.

Este trabalho visa pensar analiticamente sobre as manifestações da violência que se apresentam neste momento histórico, recorrendo às determinações dos discursos, especialmente do capitalista porque este se tornou o discurso hegemônico que trabalha incessantemente para instaurar o pensamento único globalizado, gerador do evidente crescimento, também globalizado, da violência.

Dada sua extensão, sabe-se mal como a violência afeta hoje os laços sociais e como, no sentido oposto, é por eles engendrada. Em contrapartida, há elementos para acreditar que, sendo ou não um sintoma, isto é, uma modalidade de laço social ou uma das muitas modalidades de devastação destes laços, é possível reinscrevê-la, pelo gesto interpretativo do analista, nas vias do significante no campo da fala e da linguagem, sustentada pela ética da psicanálise, a saber, ética do bem-dizer. E, apesar de estarmos assistindo à inflação do imaginário, ao esforço para controlar o real e degradar o simbólico, a experiência psicanalítica demonstra que o simbólico insiste com toda sua potência. Assim, se a tentativa de barrar o real e hiperexplorar o imaginário se verifica, é verdade também que o poder do simbólico, com todos os embaraços, permanece preservado por alguns campos, dentre eles a psicanálise.

No âmbito da clínica psicanalítica, do sucesso da sua ferramenta essencial, depende a potência da psicanálise diante dos sintomas atuais. É preciso interrogar se a dimensão da fala instituída pela psicanálise ainda se apresenta produzindo efeitos sobre o real presente nos impasses da civilização, especialmente nas manifestações clínicas chamadas sintomas contemporâneos e inclassificáveis onde se poderia localizar a violência. Se ela ainda é capaz de promover um novo regime de relação com o corpo e uma nova relação com o gozo da vida, de acordo com as reflexões de Coelho dos Santos<sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup> COELHO DOS SANTOS, T.; TEIXEIRA, A. *A violência na teoria psicanalítica: laço social ou ruptura?* Trabalho apresentado no II Encontro Mundial Dos Estados Gerais da Psicanálise; Rio de Janeiro, 2003.

[...] as palavras na análise não perderam seu vigor, pois a palavra do psicanalista situa-se no nível do que não é nem falso nem verdadeiro, mas enunciação, que se subtrai do modo comum de dizer. O gesto do analista que convida o analisante a dizer tudo, abre a ele a experiência de uma palavra cujo dizer vai além do dito. O resíduo dessa experiência, a conseqüência de uma análise é o poder de reencantamento do mundo pela palavra. A palavra em análise se dissocia da exigência de utilidade direta<sup>3</sup>.

Não porque ela não seja útil, mas porque não serve para adaptar o sujeito à moralidade vigente nem aos ideais de consumo do capitalismo nem aos valores que aí estão, seja qual for o regime político, a serviço da alienação. Ela é útil para recriar no ser falante o gozo de viver, especialmente a sua própria experiência. É esta dimensão do gozo do significante no ser falante que se opõe ao que está posto pelo avanço do significante puro da ciência no capitalismo.

Numa cultura capitalista individualista, onde os laços sociais mostram novas faces, encontra-se, em contrapartida, a oferta psicanalítica que continua apostando e relançando a proposta de recuperação do laço do ser falante com a palavra em sua dimensão discursiva e simbólica. Mais além destes efeitos diretos na clínica, cabe-nos seguir refletindo acerca dos efeitos da psicanálise nos laços sociais e da sua participação na construção da sua época<sup>4</sup>.

Continuo interessada na pergunta feita por Albert Einstein a Sigmund Freud há mais de setenta anos, em cartas trocadas por ambos sobre o tema de *como evitar a guerra*. Na ocasião, examinavam as causas da Primeira Guerra Mundial, época em que as guerras eram localizadas no tempo e no espaço. Hoje, além das guerras pontuais, vivemos um novo tipo de guerra, que é a violência disseminada todo o tempo, por toda parte do planeta, o que me leva a con-

---

<sup>3</sup> Id., *ibid.*

<sup>4</sup> TEIXEIRA, ANGÉLIA. *A participação do psicanalista na construção da atualidade*. Anais do II Simpósio do Núcleo Sefhora de Pesquisa sobre o Moderno e o Contemporâneo. Rio de Janeiro: Zahar, 2004. p. 26.

cluír que, para pensar a violência tal qual se apresenta, é preciso incluir permanentemente o discurso psicanalítico nas reflexões teóricas que fazem parte do movimento de resistência ao capitalismo.

Sem ceder de analisar a violência do ponto de vista da psicanálise, finalizo reconhecendo que fica mais delicado pensar a respeito, quando situamos a ética que regula o campo da psicanálise, que, longe de ser definida como uma deontologia regida pelos códigos e regras válidos para o exercício de uma profissão, se traduz pela ética da diferença, naquilo em que o desejo do psicanalista se define como um desejo da *diferença absoluta*, não um desejo puro, heróico como o de Antígona, mas um desejo mediatizado pela castração. E que é seu dever ético marcar o ponto de partida do ato analítico, relançando permanentemente a proposição que garante ao sujeito o direito de responsabilizar-se pelo que concerne ao desejo e ao gozo que o determina. Assim, do ponto de vista desta ética, a violência se constitui não apenas como um impasse da civilização na contemporaneidade, mas como um grande impasse para a clínica psicanalítica.

# Reforma psiquiátrica e psicanálise: o encontro/tiquê que rompe com o autômaton

*Maria da Conceição Almeida Vita*

## Definição do título

**P**ara melhor situar a minha fala, definirei três termos contidos no título do trabalho: Reforma Psiquiátrica, tiquê e autômaton. A Reforma Psiquiátrica foi um movimento iniciado nos anos 80, promovido pelos trabalhadores em Saúde Mental, que pregava a desconstrução do modelo de tratamento do psicótico que consistia na internação, no isolamento, na exclusão, na baixa autonomia do paciente. Seu objetivo era o de criar serviços que construíssem outro estatuto para o louco, dando-lhe mais autonomia, uma mudança de lugar na sociedade e principalmente a reconstrução de uma certa ética na qual todas as pessoas se implicam nos seus atos.

O ponto alto da Reforma Psiquiátrica é a Luta Antimanicomial, que propõe a extinção dos hospitais psiquiátricos e a criação de modelos substitutivos: Hospital-dia, Centros de Atenção Psicossocial (CAPS), Núcleo de Atenção (NAPS), etc.

Quanto ao tiquê e autômaton são dois modelos de causalização postulados por Aristóteles.

O tique é uma dimensão da repetição do registro do real, uma previsibilidade dos fatos da vida, capaz de trazer às criaturas humanas tanto o bem quanto o mal.

É “o que pode acontecer”, tem uma concepção de acaso. Para Célio Garcia, a tiquê implica também uma escolha, não havendo distinção entre uma causalidade necessária e uma causalidade livre.

O autômaton (Gerbase, 2004) é a dimensão da repetição no registro do simbólico. É o encadeamento incontido de significantes, sem ponto de basta, algo que se repete, move-se por si mesmo, natural, autômato, algo que sempre retorna.

## A condição psicótica

Para Freud (1976), o psicótico é o indivíduo que se caracteriza por uma desorganização de diversos processos mentais. A perda da realidade está necessariamente presente e há a criação de uma nova realidade que não levanta mais as mesmas objeções que a antiga, que foi abandonada. A psicose repudia a realidade e tenta substituí-la. O mundo real torna-se indiferente e irrelevante e tem de ser explicado através de uma racionalização secundária. É uma vivência de fim de mundo onde o universo subjetivo chegou ao fim, mas é necessário construir outro de maneira a poder viver nele mais uma vez, e este mundo é construído com o trabalho dos delírios – a formação delirante é uma tentativa de restabelecimento, um processo de reconstrução.

Segundo Freud (1969), o delírio é um processo que tenta suturar a falha aberta na relação do sujeito com a realidade. Ele delimitou o campo da psicose como sendo um conflito entre o eu e o mundo exterior.

Mário Almeida (1989) diz que Lacan insistia sobre o desencadeamento da psicose no momento fecundo. Esse momento fecundo tem a ver com um encontro (tiquê), um mau encontro, que pode chegar em qualquer idade. Lacan introduziu o conceito de foraclusão para explicar o mecanismo psíquico na origem da psicose. É o nome que a psicanálise dá à falta de inscrição no inconsciente, da experiência normativa da castração. A foraclusão consiste precisamente na suspensão de qualquer resposta à solicitação, dirigida a um sujeito de ter que fornecer uma mensagem, praticar um ato ou instituir um limite – é a não vinda do significante do Nome-do-Pai no lugar e no momento em que ele é chamado a advir, é o tiquê, o encontro faltoso com o Real. Não pode haver ação foraclusiva sem um apelo que a desencadeie, é necessário a incitação prévia de um apelo. A foraclusão é a não resposta a uma mensagem ou a uma demanda proveniente de uma pessoa em posição terceira em referência à relação dual e imaginária entre o sujeito, futuro psicótico e um semelhante apaixonadamente amado ou odiado.

Para Quinet (1986), é tratar a psicose como algo específico e determinado que tem sua lógica e seu rigor, e não como um estado

de espírito que qualquer um pode apresentar. Trata-se de considerar a psicose como uma estrutura clínica diferente da neurose.

Outra questão fundamental da condição psicótica é o desejo. Trata-se de um indivíduo que se coloca como objeto do outro, vive sob a marca da depressão, sob a falta de existência efetiva, de um desejo, de um ideal, pessoas sem nenhum cuidado com o próprio corpo, sem trocas efetivas com o mundo externo a não ser aquelas imediatas, no registro da necessidade, em total isolamento psíquico, às vezes também físico, sem vínculos, ou inseridos em relações desagregadas ou deterioradas com seus familiares e com a comunidade. São as marcas fundamentais da psicose que se repetem indefinidamente, é o autômaton que dá o estigma de “cronicidade” à doença.

Como a psiquiatria ficou fundamentada nos conceitos de periculosidade, incurabilidade e cronicidade do psicótico, os serviços/tratamentos oferecidos sempre atuaram em primeiro lugar, no sentido de proteger a sociedade dos perigos e incômodos causados pelos loucos e apenas secundariamente para proteger e tratar as pessoas afetadas. Em nossa sociedade a doença mental ainda é vista como ameaça, perigo, déficit, ilusão, defeito.

A loucura é identificada com o ócio e desrazão só lhe restando o mundo da exclusão, que é personificada na figura do *asilo*, que representa outro mau encontro/tiquê da psicose. O asilo protege o louco do Outro, do gozo avassalador do Outro, é um outro que maltrata, mas que protege, salva e lhe permite ser louco, lhe permite o gozo desregrado, o ganho da doença, desresponsabilizando-o, vitimizandolo-o, mas perpetuando, perenizando sua condição e seu lugar de louco. O encontro paciente – hospital adquire, deste modo, características de modelo insuperável, de autômaton que “valoriza” os comportamentos psicóticos estereotipados e rejeita e procura calar aqueles nos quais há possibilidade de emergir o sujeito.

Maud Mannoni (1983), “[...] não é a psiquiatria ou a sociedade que criam a loucura, mas eles são responsáveis pela maneira com que ela se cristaliza nos asilos”.

## Lugar de encontro/tiquê da loucura com a psicanálise: CAPS?

Chegamos agora ao foco deste trabalho que é o de pensar que a psicanálise pode tratar o psicótico, não no modelo standard do setting analítico, mas nos modelos alternativos para tratamento do psicótico, criados pela Reforma Psiquiátrica, a exemplo dos CAPS. O CAPS é um modelo de atendimento aos pacientes portadores de transtorno mental que objetiva a reabilitação psicossocial do sujeito através de uma ética que pressupõe o respeito às diferenças, às particularidades, à preservação da identidade, da singularidade, da cidadania, envolvendo no tratamento a comunidade, familiares e responsáveis.

E esta história tem início com um bom encontro/tiquê. A psicanálise entrou no Brasil, segundo Joel Birman, pela via dos psiquiatras, e muitos deles foram líderes e participantes ativos do movimento da Reforma Psiquiátrica.

Célio Garcia (2002) diz que houve por parte da psiquiatria uma solicitação à psicanálise que se sente implicada e convocada, pois a psicanálise pode e deve estar presente quando se tratar de assuntos que dizem respeito ao ser falante, à palavra e ao discurso desse mesmo ser falante.

O psicanalista deve fazer de sua diferença uma especificidade e não uma especialidade. O psicanalista não é especial, é específico, só assim ele convém.

Segundo Derrida (apud Figueiredo, 1997), “[...] não há um contexto absolutamente determinável ou um conceito rigoroso e científico de contexto”. Porém até onde essas possibilidades podem ser ampliadas? O que nos garante que as novas recontextualizações não nos lançam no paradoxo de não estarmos mais falando de psicanálise?

É Maria Rita Kehl (2002) que nos responde: “[...] num setting analítico deve haver sempre três – o analista, o analisando e o corpo teórico da psicanálise, do qual o analista é tributário”. Não devemos abandonar nosso vocabulário, mas ampliá-lo e modificá-lo em novas contextualizações para que não se perca a referência ao ethnos psicanalítico e o ethnos psicanalítico só faz sentido a partir de, e com Freud.

Um argumento para a impossibilidade da psicanálise frente a psicose é a não demanda de análise/tratamento e a questão da transferência, porém Quinet (1986), afirma que há psicóticos que procuram tratamento, mesmo que a sua demanda venha de um outro. No CAPS, o psicótico vem sempre trazido por alguém, mas ele retorna sozinho, a demanda passa a ser sua também. O analista/CAPS lhe oferece a oportunidade de falar e de falar o que quiser, sem pressuposto algum. Quando o psicótico demanda um tratamento é, ou para que o analista dê testemunho das significações que emergem em sua vida e que “ameaçam desabar sobre sua cabeça” ou lhe pedir que faça barreira ao gozo do Outro que lhe invade.

A transferência no tratamento de um psicótico não segue caminhos diferentes daquele que trilham os neuróticos: apenas a maneira de estabelecer é outra. Aqui, o analista terá certo envolvimento, manifestará mesmo certos desejos. Mas a mola da transferência será a mesma do neurótico. O amor de transferência salva, porque implica no reconhecimento de dois sujeitos, isto é, o analista e o analisante.

O CAPS estabelece o trabalho de equipe como condição para o seu funcionamento e por isto há uma gama variada de profissionais e dispositivos de tratamento e acolhida, próximos do referencial da psicanálise, que intervêm diretamente sobre o paciente. Em consequência, o paciente estabelece “transferências” a um espectro imaginário muito amplo da instituição, seja na enfermaria, nas oficinas, nos grupos, etc. Lacan inclusive situava a possibilidade de suplência do significante fundamental foracluído, pela via do imaginário, contribuindo para a estabilização psicótica, pois em importância, a identificação está para o psicótico assim como a metáfora para o neurótico. Quando os pacientes demandam à equipe produtos, serviços e cuidados que valorizam seu corpo, sua aparência pessoal é numa relação imaginária de identificação, pois um corpo se constrói na imagem do outro (querem ter a cor do nosso cabelo, uma roupa parecida com a nossa, passam a fazer exercícios para emagrecer, tirar a barriga, etc.), mas também passa por um registro simbólico, pois é só pela linguagem que podemos encontrar a função e nomear nosso corpo. É desejar o desejo do outro – querem ficar mais bonitos, atraentes e desejáveis para os outros, vizinhos, colegas, mas tam-

bém passam a cobrar do outro que mantenham esses procedimentos de cuidados, higiene e estética.

Assim como qualquer humano está afeito a uma série de transferências cotidianas, também o psicótico poderá se vincular aos membros da equipe do CAPS. Mas isso só se verifica útil clinicamente se os profissionais convergirem suas ações específicas para o paciente, guardando estritamente o limite de cada um e, ao mesmo tempo, incentivando-o para se valer de cada ajuda especializada.

Um aspecto a caracterizar o CAPS é a importância da vida cotidiana, do ambiente, que fornecem uma matéria permeável e propícia ao estabelecimento de uma rede de relações de sociabilidade da qual emerge a instância terapêutica. São estabelecidas regras de convivência, que contemplam desde as relações interpessoais até os padrões de comportamento mais elementares como as refeições (uso de talheres, copos e pratos de vidro), elaboração de cardápio, uso adequado dos ambientes e dos materiais, inclusive aqueles tidos como proibidos nos hospitais (tesouras, estiletes, facas, ferramentas, etc.), não com o caráter educativo, mas criadas e discutidas pelos próprios pacientes, num trabalho de reconstrução, de internalização de limites, de estabelecimento de relações de alteridade sem o caráter paranóico, tão comum no psicótico. É o re/encontro/tiquê com o outro e com o seu próprio desejo de desejo do outro.

A linguagem inclusive não é encarada como simples instrumento de comunicação, mas é antes considerada a partir do que se constitui como o essencial da visão analítica em sua articulação com o sujeito. Em todas as reuniões, todos se colocam, emitem sua opinião, sugestão, insatisfação, mal estar e até dizem o que o outro quer ouvir, quando relatam situações que não ocorreram, mas para obterem a aprovação do grupo, inclusive dos técnicos. No começo muitos não falavam ou eram monossilábicos, hoje, precisamos estabelecer uma ordem para que todos possam falar.

As sessões de vídeo, antes freqüentadas por uma minoria, pela dificuldade de ficar parado, de se concentrar, hoje são realizadas semanalmente, com filmes sugeridos por eles, seguidas de discussões onde todos exigem falar de que forma aquele tema, aquelas situações lhe afetaram, ou o que pensam e sentem sobre o assunto,

sem nenhum tipo de censura. Já assistimos filmes como “Uma Mente Brillhante”, Bicho de 7 Cabeças”, “Cazuza”.

Semanalmente realizamos oficinas externas: cinema (em sessão normal), clubes, shoppings, outras cidades, residências de algum paciente, praia, quadras esportivas, fazendas, reservas, etc, e o próprio grupo estabelece as regras de comportamento para isto. Este procedimento tem um impacto positivo na relação do paciente com a comunidade, já que o primeiro não se sente excluído e o segundo repensa seus preconceitos com relação ao louco. É o rompimento do autômaton (estigma, rejeição) e o estabelecimento do tiquê que pressupõe aceitação da diferença e inclusão.

São realizadas reuniões e grupos de família, nas quais se procura valorizar os vínculos familiares, a importância do cuidado, as habilidades e competências do seu familiar portador do transtorno mental, mas principalmente se oferece uma escuta a essas pessoas, para que falem do seu sofrimento, das impossibilidades da convivência, numa tentativa de reconstruir novos vínculos, romper com a repetição/autômaton de uma relação mortífera, baseada na culpa, no fracasso, e (r)estabelecer uma relação de tolerância e se possível de admiração mútua. É promover o encontro/tiquê do psicótico com a família.

As oficinas culturais/artísticas enfatizam o potencial criativo e os talentos de cada pessoa, buscando criar condições para a emergência do espontâneo, do original, do gesto inusitado que pode conferir valor à produção. Alguns pacientes são encaminhados para cursos em escolas profissionalizantes, quando se percebem e são percebidos como “talentosos” em determinada técnica. Criamos oficinas de geração de renda, nas quais os produtos são confeccionados, dentro da técnica de escolha e da possibilidade de cada um, e comercializados também por eles, em feiras, com vizinhos, amigos, etc e o dinheiro partilhado entre aqueles que trabalharam. Não se trata aqui de produção de trabalhos infantilizados, precários; só são comercializados aqueles que têm valor de mercado, é uma inserção numa relação de profissionalização e o uso do dinheiro tem um efeito simbólico importante, não como uma subvenção, mas colocar à disposição um paradigma capaz de criar padrões de sociabilidade comumente partilhados. Alguns começam a manifestar o de-

sejo de reinserção no mercado de trabalho ou em atividades formativas mesmo com a insegurança de ingressar num regime de vida regido por horários e deveres. Romper com o autômaton da ociosidade, outra marca da psicose, para o encontro/tiquê com a criação, a produção, a aquisição do conhecimento.

No coletivo dos grupos, tanto a elaboração quanto a suposição de saber podem circular entre os participantes. A função do analista nesses grupos é a de operar como facilitador dessa circulação em que determinadas falas possam produzir efeitos sobre outras, provocando a elaboração (uma paciente contou aos vizinhos estar freqüentando o “escape”). O grupo oportuniza o sujeito a se expressar não apenas a partir daquilo que apresenta em comum com o outro, mas também incluindo os aspectos que o diferenciam e asseguram a sua singularidade.

O CAPS enfim, desenvolve um projeto sensível às características da psicose, alienação, isolamento, desordem, o não desejar, o gozo avassalador do Outro - e daí formular um tipo de intervenção sensível a estas características, rompendo com a repetição e os maus encontros. Trata-se de um lugar onde a loucura pode se dizer sem censura, classificação ou medicalização indiscriminada. O paciente tem consultas regulares com o psiquiatra, nas quais fala da sua relação com a medicação e discute a possibilidade de mantê-la, reduzi-la, trocá-la ou até elimina-la.

A intervenção seguirá o vetor que se abre da psicotização para a histerização do paciente. Um caminhar lento, mas tanto mais seguro quanto mais licenciados estiverem os desejos do analista, sobretudo seus desejos do bem do paciente, ou de que os sintomas, linguagem pela qual o psicótico lhe exprime suas angústias, desapareçam.

O que observamos é que parte significativa dos pacientes começa a revelar aquisições na organização do pensamento, na estabilização de crises, na ruptura com o isolamento, na valorização de cuidados pessoais, e, principalmente, implicando-se no seu sintoma, na sua doença.

O CAPS deve impelir o paciente a coeficientes de escolha cada vez maiores no gerenciamento de sua vida. Deve propiciar a desconstrução dos comportamentos psicóticos que fisiologicamente se rendem à figura do doente (autômaton) que por sua vez, supri-

me o sujeito da doença. O sujeito então só aparecerá, em todo o seu caráter turbulento e assimétrico, no momento (tiquê) em que reconhecer em si mesmo os instrumentos da desconstrução.

Concluindo, afirmamos ser o CAPS o lugar do tiquê/encontro da loucura com a psicanálise, um bom encontro, mas tenso e difícil, com avanços e retrocessos, no qual se procura relevar o conceito de cidadania e uma clínica do sujeito.

Ousaríamos até falar, e uma jornada, que é um bom encontro, tem que ser um lugar de ousadias, que o CAPS pode propiciar um encontro/tiquê fundamental: o encontro do psicótico com a sua própria castração, ou seja, uma experiência psíquica completa, onde o sujeito, ao preço da angústia, perde a ilusão de onipotência, aceita que o corpo tenha limites e renuncia ao gozo ilimitado, assujeita-se à linguagem, acessa à cultura, reconhece o seu desejo, “civiliza-se”, não como autômaton, submetido ao gozo e desejos do Outro, e sim como um sujeito, cuja posição no mundo é diferente, mas que pode reconstituir sua história e assumir os compromissos de uma vida cotidiana.

*Ilbêus, novembro/2004.*

## Referências

- ALMEIDA, M. A Transferência na Psicose. *Revista da Clínica Freudiana*, Salvador. v. 28/29, p. 29-30, jan/jun. 1983.
- BIRMAN, J. *Entre o cuidado e saber de si: sobre Foucault e Psicanálise*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.
- CHECCHINATO, D. (Coord.) *A clínica da psicose*. São Paulo: Papirus, 1988.
- FREUD, S. Notas psicanalíticas sobre um relato autobiográfico de um caso de paranóia. In:\_\_\_\_\_. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas*. Rio de Janeiro: Imago, 1969. v. XII.
- FREUD, S. A perda da realidade na neurose e na psicose. In:\_\_\_\_\_. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas*. Rio de Janeiro: Imago, 1976, v. XIX.
- FIGUEIREDO, A.C. *Vastas confusões e atendimento imperfeitos: a clínica psicanalítica no ambulatório público*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1997.

- GARCIA, C. *Psicanálise, psicologia, psiquiatria e saúde mental: Interfaces*. Belo Horizonte: Ophicina de Arte & Prosa, 2002.
- GERBASE, J. O Encontro do Real . *Revista Estílete*. Salvador, p. 4-6, maio, 2004.
- GOLDBERG, J. *A clínica da psicose: um projeto na rede pública*. Rio de Janeiro: Tecorá, 1994.
- KEHL, M. R. *Sobre ética e psicanálise*. São Paulo: Cia das Letras, 2002.
- MANNONI, M. *A teoria como ficção*. Rio de Janeiro: Campus, 1983.
- MELMAN, J. *Família e doença mental: repensando a relação entre profissional de saúde e familiares*. São Paulo: Escrituras, 2002.
- NASIO, J. D. *Lições sobre os 7 conceitos cruciais da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.
- PAES BARRETO, F. *Reforma psiquiátrica e movimento Lacaniano*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1999.
- QUINET, A. *Clínica da psicose*. Salvador: Fator, 1986, v.2.
- ROUDINESCO, E. *Por que a psicanálise?* Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

# Cultura do individualismo e laço social

*Simey Soeiro*

**T**em-se, freqüentemente, chamado o homem moderno de individualista. E, de tanto caracterizá-lo deste modo, o conceito tornou-se vago, difuso. Entende-se que o individualismo é um traço da subjetividade atual, e que deve ser abordado com cuidado para não ser tomado apenas no sentido restrito, equivalente a egoísmo, já que a visão ocidental de mundo é contaminada por uma influência cristã. Dar ao individualismo somente esta conotação faria incorrer num vício de julgamento moral.

Ressalva-se, ademais, o fato de a psicanálise ser tributária da subjetividade que habita o homem moderno, esta que, em um determinado momento, pôde de algum modo se dizer, sem a qual não seria possível a formulação do inconsciente freudiano. Esta mesma subjetividade, a partir do advento da psicanálise, também sofreu suas incidências, a mais importante, talvez, da afirmação da singularidade e legitimidade do seu desejo. É certo que a apropriação, ainda que equivocada, que a cultura fez da descoberta freudiana teve conseqüências no que identificamos hoje como individualismo.

O desenvolvimento primeiro, e também o mais próximo, quando se toma o título “Cultura do individualismo e laço social”, talvez seja o da posição do sujeito no Discurso Capitalista (LACAN, 1993); o sujeito que, tendo a garantia ilusória da posse do objeto, se bastaria, não havendo disposição para investir no outro. Mas não é este o eixo que se quer seguir de imediato.

Segundo Russell (2001, p.411):

Enquanto no passado é possível ver as fases do desenvolvimento na sua plenitude, o presente está perto demais para nos permitir desenredar os diversos aspectos do processo com a mesma confiança [...] seria uma ilusão hegeliana ima-

ginar que o resultado das mudanças contemporâneas pode ser traduzido em todos os seus detalhes específicos. Na melhor das hipóteses, pode-se esperar ver algumas tendências gerais, que talvez se vinculem a eventos anteriores.

O que está muito perto embaça a visão. Então, é preciso escutar atentamente o que vozes diversas dizem sobre o que vêem. Segundo Novaes (2004), a crise civilizacional atual, diferente das anteriores, é um advento inteiramente estranho às antigas formas de organização e da própria história.

Buscou-se, então, primeiro situar no tempo este nosso homem moderno, para depois tentar apontar os diversos aspectos que se pôde identificar de sua subjetividade.

Para Kehl (2004), o indivíduo contemporâneo nasceu com o indivíduo cristão de Lutero, ano de 1519, durante a Reforma da Igreja, em que ele propunha sermos todos indivíduos, e nossa consciência dever decidir o bom e o verdadeiro, pois nada nos forneceria uma garantia final quanto à verdade e aos caminhos da salvação. Kehl (2004) aponta também para a herança cartesiana – a confiança na existência e soberania do eu. Desde Descartes, alienação e soberania são vetores subjetivos da modernidade, como também pólos nos quais bascula o sujeito do inconsciente na sua relação com o Outro (entre alienação e separação). Ela sintetiza, afirmando que a liberdade se iniciou com Lutero e a responsabilidade individual se consagrou com Descartes – “Inauguram-se o desamparo intelectual do sujeito moderno e a crise de verdade na qual estamos mergulhados até hoje” (KHEL, 2004, p.187). Para esta autora, a melhor tradição da modernidade é a tradição da dúvida e da incerteza, pois permite conviver com a diferença e extrair daí um potencial criativo.

Para Novaes (2004), o individualismo só é concebível numa democracia. Roudinesco (2001, p.25) situa o desaparecimento das democracias socialistas e da crença em uma sociedade melhor no Leste Europeu como fator de perda da esperança de encontrar soluções sociais para problemas sociais. Tudo se passa, ela afirma, “[...] como se já não fosse possível haver nenhuma rebelião, como se a própria idéia de subversão social ou intelectual se houvesse tornado ilusória”. A depressão é apontada por Roudinesco como a patologia

que condensa essa subjetividade, que se esquivava do conflito, marca da histeria, que no início do século questionava e resistia ao discurso estabelecido, para se colocar comodamente como resposta possível. Diante do que se apresenta como impossibilidade, acrescentamos, à depressão, a violência sem limites, seja ela ativa ou passiva.

Hoje, esta sociedade, ainda segundo Roudinesco (2001), quer manter afastada de si a realidade do infortúnio, da morte e da violência, ao tempo em que busca integrar, num mesmo sistema, as diferenças e as resistências, abolindo a idéia de conflito social.

Esse modelo social que, inicialmente, deu lugar para as diferenças e para a expressão dos conflitos inconscientes entre o mesmo e o Outro que habitam todo humano, contemporaneamente faz uma leitura da subjetividade que consiste em fazer caber qualquer manifestação de natureza psíquica em um dos seus inúmeros quadros normativos de decodificação (o Código Internacional de Doenças – CID).

Entre os teóricos que pensavam as cidades no final do século XIX e início do século XX, encontram-se alguns que se ocuparam com a nova sociedade que se estava constituindo, seus valores, seus modos de fazer laços sociais.

Adna F. Weber (apud VASCONCELOS, 1999), em um estudo pioneiro de 1899 (*The Growth of Cities in the Nineteenth Century*), entre outras questões, discute os efeitos gerais da concentração da população: efeitos econômicos, políticos e sociais, como o individualismo. Por outro lado, as cidades seriam também centros de livre pensamento, do liberalismo, da civilização e do progresso. F. Tönnies (apud VASCONCELOS, 1999), sociólogo e filósofo alemão, escreveu, em 1887, *Gemeinschaft und Gesellschaft* (Comunidade e Sociedade), um clássico nesta oposição, em que afirma que a cidade é o mais elevado e também o mais complicado dos modos de vida comum em geral. Na grande cidade, os caracteres pertencentes à família seriam perdidos. A grande cidade seria essencialmente comercial e industrial. Sua riqueza estaria na propriedade do capital; seria também a cidade da ciência e da cultura. Assim, para estes dois autores, as grandes cidades, marca da modernidade, expressão do progresso e desenvolvimento almejado por todos, trazem um ônus que se reflete diretamente nas relações entre os homens.

G. Simmel (apud VASCONCELOS, 1999), sociólogo e filósofo alemão, vem revelar, precocemente, o que viria a ocorrer em grande escala no momento atual: a vida na cidade transforma o combate com a natureza pela sobrevivência, no combate com o homem. Nas cidades, a vida mais fácil, a oferta de excitações, interesses e maneiras de preencher o tempo e a consciência implicariam um custo: viver uma vida composta de conteúdos impessoais e o nascimento de dois tipos de formação da própria individualidade: a independência individual e a formação da originalidade pessoal.

A verdade, para Kehl (2002), é uma ilusão compartilhada, e os seusefeitos de verdade sustentam o laço social e também os sujeitos. O que nós temos hoje é uma verdade múltipla, plástica, relativa e pouco duradoura. Como seriam seus efeitos subjetivos? Que laço social ela estrutura? A responsabilidade individual, sem dúvida, é maior. Como se chegou da individualidade (preservação da diferença, da singularidade) ao individualismo (indiferença, apagamento do outro)?

Hoje, chegamos a uma situação de máxima multiplicação e fragmentação das referências, em que uma estrutura identitária constituída por traços de permanência já não tem mais lugar. A sociedade faz apelo a uma identidade performativa, que, segundo Garcia (2002), se realiza no exato momento em que uma frase é pronunciada, e que responde às múltiplas e instantâneas referências às quais o indivíduo se vincula. Para Kehl (2004), é característica do sujeito moderno a falta de rígidos limites identitários; ele não se filia a uma versão unívoca de verdade, de destino e de ser. A modernidade é, assim, caracterizada por experiências como a variedade de informações, contatos humanos e opiniões.

Dufour (2001) aponta para o abalo que a figura do Outro, enquanto referência, “anterioridade fundadora”, tem sofrido, e como esta função tem-se reduzido, na contemporaneidade, propondo que o quadro da vida social atual é marcado por tendências que buscam remediar a carência do Outro. É o caso da formação de bandos, maneira de suprir a incapacidade de fazer frente, sozinho, à pretendida autonomia. A gangue é uma variante do bando, com manifestações que buscam impor uma lei própria.

Outra tendência é a seita, que se oferece como Outro absoluto contra todo risco de ausência. A toxicomania é a terceira tendência apontada por Dufour (2001), com a droga funcionando como sutura da falta. A quarta tendência refere-se à tentativa de tornar-se o Outro, acreditando-se onipotente, com direito de vida ou morte sobre seus semelhantes, o que pode desencadear atos de violência extrema. Ainda segundo Dufour (2002), estas tendências também estão presentes, de forma difusa, no conjunto do corpo social.

Maffesoli (2004, p. 186) apresenta uma visão um tanto diferente, na medida em que analisa os fenômenos sociais da atualidade numa perspectiva de superação, e não de desmantelamento. Ele entende a atualidade como o fim de um ciclo que foi inaugurado com a consagração do bem como valor absoluto: “Silenciosa ou ruidosamente, uma nova força societária afirma-se e se exhibe com vigor”. Apesar de se avaliar que a construção teórica apresentada pelo referido autor, em sustentação a esta sua assertiva, é pouco consistente, não se pode desconsiderar que as suas observações dos fatos da realidade atual apresentam elementos bastante contundentes e significativos, que tornam suas proposições instigantes e valiosas para a presente discussão.

É possível constatar que se vive uma época em que as relações sociais, os contratos e os signos de pertinência não são mais regidos unicamente por instâncias transcendentais, orientados por objetivos a serem atingidos a longo prazo, ou determinados por uma visão moral. É a tentativa de construir “[...] uma razão mais rica, aberta ao paradoxo, portanto capaz de pensar a polissemia” dominante (MAFFESOLI, 2004, p.19).

Como foi dito acima, esse autor afirma que o que se passa na atualidade é uma reação ao “[...] progressismo judaico-cristão, empenhado em explicar tudo” (MAFFESOLI, 2004, p. 14). Trata-se, para ele, de um saber que implica todas as maneiras de ser e pensar a alteridade, a errância. Neste contexto, o trabalho deixa de ser um valor essencial, como ocorria até bem pouco, quando era “causa e efeito do *homo economicus*” (MAFFESOLI, 2004, p. 15), um indivíduo reduzido à produção. Ou seja, o operário ideal do Discurso Capitalista. Seguindo as idéias de Maffesoli, o quadro que se verifica na atualidade, é uma reação contra esse discurso, um modo de se

colocar fora de suas garras. Assim, a energia juvenil se manifesta e se esgota no instante – festas, solidariedade na urgência – sem necessitar de uma tradução política.

É a fratura da individualização identitária, construída e afirmada no decorrer da modernidade. “Atualmente desfruta-se menos de uma identidade estável, do que de uma série de identificações, podendo-se pertencer a várias tribos distintas” (MAFFESOLI, 2004, p. 95).

No centro de toda essa discussão levantada por Maffesoli, está a idéia de que a relevância desse processo consiste em incluir o que ele chama de sombra, o mal que habita todo ser humano. É a tentativa de pôr fim ao império do Bem, erigido pelo pensamento judaico-cristão. Sem a sombra, “[...] o poder político tornar-se-ia totalitário; o saber, dogmático; a arte, acadêmica; os costumes, intoleráveis; as instituições, esclerosadas” (MAFFESOLI, 2004, p. 100).

Do que foi visto até agora, pode-se afirmar que, no mundo atual, há uma consagração da individualidade, muitas vezes expressa em individualismo; o gozo de uma liberdade talvez nunca antes experimentado, mas ao preço de uma responsabilidade não dividida; a afirmação do sujeito auto-suficiente e soberano do Discurso Capitalista; e, com isto, a negação do inconsciente, da divisão do desejo. Mas também o retorno do “outro”, do estranho que nos habita em sua face, muitas vezes, desregrada. Para Kehl (2004, p. 106), “[...] quanto mais o sujeito se pretende solar e soberano, mais ele rejeita as evidências do inconsciente; quanto mais pretende ignorar o inconsciente, mais é assaltado pela obscuridade desse outro que também é ele”.

Trago, rapidamente, o caso de um casal que me procurou para atender seu filho de dez anos, que passou a mentir constantemente e, em algumas situações, chegou a furtrar objetos. Nada de inusitado na queixa sobre a criança, nem tampouco na configuração desta família, mas no modo desconcertantemente natural com que sustentavam esta configuração: trata-se de um padre e uma policial, que vivem como um casal qualquer, a anormalidade sendo identificada apenas no comportamento do filho. É no laço social que se inscreve qualquer tipo de contrato, portanto de lei, com a suposição do Outro. Aqui o pai propõe sua lei, com a submissão e o

consentimento da mãe, e o sintoma do filho. O pai “resolve” o embaraço falando a “verdade” para o filho, querendo fazer crer que dizendo para este o que se passa como fato, estaria a salvo. Mas o filho responde: “É um mistério!”, e se assusta quando ligam para sua casa procurando o Padre A. Fica atônito, angustiado, sem saber o que fazer. E o pai, mais uma vez, responde com os fatos: “meu nome consta na lista telefônica”. As formas do sexual são, então, traduzidas pelo filho com cenas que expressam a luxúria e o demoníaco; os signos do amor (coração) e da religião (crucifixo, bíblia) são condensados em figuras diabólicas. O discurso do pai é um discurso cínico – sabe o que faz, mas faz. Em outra época, é possível que ocorresse o mesmo, mas não tão à vontade, e aí já haveria a incidência mais clara da lei.

Pode-se reportar também a Marsault, personagem do livro *O Estrangeiro*, escrito por Camus em 1957, que porta a marca de um homem do nosso tempo – uma indiferença desmedida diante da vida (a morte de sua mãe, o crime que comete por motivo algum, tudo o mais que ocorre a sua volta). Age como espectador de si mesmo, e sem estar ancorado em nenhuma razão que justifique suas ações. Assim, é capaz tanto de gestos solidários e atenciosos diante do sofrimento alheio, como de um ato criminoso gratuito. Vive a sua vida, indiferente e alheio a quaisquer causas. Isto apenas é rompido quando, condenado à guilhotina, vê com precisão o destino ao qual está submetido, e o peso de uma morte anunciada – o inevitável, o irreduzível, que chama de “engrenagem”, e descreve como aquela a que “tudo esmagava: era-se morto discretamente, com um pouco de vergonha e muita precisão”. Num e noutro exemplo, até onde é o desfrute de uma liberdade adquirida culturalmente, ou o desmantelamento de leis estruturais e fundamentais ao convívio humano?

A idéia mais comum de individualismo faz pensar em um sujeito uno, coerente, preocupado com a sua imagem. Contudo, assistimos, atualmente, a um descompromisso, a uma indiferença do sujeito em relação ao outro, e a si como um todo. É uma lógica do “vale tudo”. Houve uma “[...] perda do sujeito que pensa, diz e age num conjunto mais amplo. Este sujeito é, com efeito, o pivô da tradição ocidental, que encontra seu apogeu no individualismo moderno”

(MAFFESOLI, 2004, p. 154). É este sujeito pleno, seguro, que tende a saturar-se, e que, diante do enorme vazio ao seu redor, ou se deprime, ou entra em um movimento que substitui o pensar pelo ato, que se justifica apenas no momento e nas circunstâncias que o constituem, oposto ao sujeito racional, senhor de si e do mundo, fruto de um ideal também utilitarista; ele é efeito, talvez, da quebra da impossibilidade dentro do Discurso Capitalista, ou tentativa de superação deste mesmo discurso.

O adolescente desse tempo, avesso à produtividade e ao trabalho exaustivo, talvez seja mais reação do que submissão ao Discurso Capitalista. Outro efeito de reação apontado por Maffesoli (1996, p. 234) é o que ele denomina “ecologização do mundo social” – a reaproximação da natureza como busca de um “[...] caminho mais seguro para chegar a toda harmonia social”.

O “ser jogado aí”, o vazio em que todos estão imersos, produz um “sentimento trágico” inerente a esse situacionismo, que “[...] gera uma compaixão mútua, uma fraternidade horizontal ligada à importância do momento presente”, para enfrentar “no dia-a-dia o mal, a impermanência e a morte” (MAFFESOLI, 1996, p. 166).

Maffesoli (2004, p.152) identifica, nessa cena sombria com que a vida contemporânea se apresenta, a busca não mais por uma liberdade abstrata, mas pela “prática das liberdades intersticiais”; as grandes utopias cedem lugar às pequenas utopias vividas – “[...] caso das manifestações de solidariedade, dos repentinos agrupamentos contra uma ação policial, práticas distantes do engajamento político”, e que ocorrem, inclusive, na Internet (mobilizações com listas de assinatura em torno de problemas os mais diversos, em localidades muitas vezes afastadas).

A face do novo sujeito é borrada, podendo assumir várias imagens, sem tantos conflitos. O que era da ordem da fantasia é atuado sem pudores, e, de preferência, com platéia. O sujeito individualista responde ao paradigma do sujeito racional, é um desdobramento deste. Este sujeito de que se fala talvez escape ao sujeito uno. Para pior ou para melhor? Nova lógica ou recrudescimento de um mesmo processo?

Faltando ao sujeito uma verdade, ele simplesmente responde ao que se lhe apresenta. Algo como se o nó do simbólico estivesse

frouxo, e o sujeito estivesse mais à deriva do que antes. As tentativas de se enganchar ocorrem fortuitamente, em situações momentâneas, ou pelo engajamento, compensatório, em estruturas totalitárias e radicais. Trata-se de reações a esse *plus* de liberdade, tolerada por alguns, desmedida e insuportável para outros. Entre alienação e separação do Outro, permanece um equilíbrio sempre frágil.

O individualismo seria, então, um traço, um aspecto, ou melhor, um sintoma, associado a uma separação do Outro, marca da época atual. Em outras ocasiões anteriores, o traço marcante era o da alienação, com um sujeito submetido e à mercê dos caprichos do Outro – família, religião, governo. Esta marca não recobre tudo o que se pode dizer do homem contemporâneo, permanecendo ainda aberta a questão: este homem é uma reação ao sujeito do Discurso Capitalista, ou, mais do que nunca, é sua completa afirmação?

#### Referências

- CAMUS, A. *O estrangeiro*. Rio de Janeiro: Record, 1999.
- DUFOUR, F. Una nuova condizione umana. Glismarrimenti dell'individuo-suggetto. *Le Monde Diplomatique*: Il Manifesto, Fev. 2001. Disponível em: [http://www.ilmanifesto.it/monde diplo/le](http://www.ilmanifesto.it/monde_diplo/le). Acesso em: 28 jun. 2003. Texto original em: *Le Monde Diplomatique*, Paris, fev. 2001.
- GARCIA, C. *Psicanálise, psicologia, psiquiatria e saúde mental*: interfaces. Belo Horizonte: Ophicina de Arte e Prosa, 2002.
- KEHL, M. R. *Sobre ética e psicanálise*. São Paulo: Cia. das Letras, 2002.
- KEHL, M. R. Civilização partida. In: NOAES, A. *Civilização e barbárie*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- LACAN, J. *Televisão*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.
- MAFFESOLI, M. *No fundo das aparências*. 2ª ed. Petrópolis, R.J.: Vozes, 1999.
- MAFFESOLI, M. *A parte do diabo*. Rio de Janeiro: Record, 2004.
- NOVAES, A. *Civilização e barbárie*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- ROUDINESCO, E. *Por que a psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.
- RUSSEL, B. *A história do pensamento ocidental: a aventura dos pré-*

socráticos a Wittgenstein. Rio de Janeiro: Ediouro, 2001.

VASCONCELOS, P. *Dois séculos de pensamento sobre a cidade*. Ilhéus: Editus, 1999.

# Todos adotivos

Sonia Campos Magalhães

O impasse sexual secreta as ficções que racionalizam o impossível de onde ele provém. Não digo que sejam imaginadas, leio aí, como Freud, o convite ao real que responde por isso. A ordem familiar só faz traduzir que o Pai não é o genitor e que a Mãe continua contaminando a mulher para o filhote d'homem: disso resulta o resto.<sup>1</sup>

**B**uscando, inicialmente, articular a questão da adoção à ética da psicanálise, remeto-me à Freud em um texto surgido logo no começo de sua elaboração teórica, o seu *Projeto para uma psicologia científica*. Nele, Freud vai-se referir a uma questão que toca um ponto central da teoria psicanalítica: o estado de desamparo inicial daquele que cai no mundo nascido como filho do humano. O peso que Freud concede a esta questão o leva a dizer que “[...] o desamparo inicial do ser humano se torna a fonte primordial de todos os motivos morais”<sup>2</sup>.

Neste mesmo texto, Freud vai observar que o organismo humano, nos seus estados precoces, é incapaz de provocar uma ação específica que só pode ser realizada com uma ajuda alheia, necessitando, portanto, da atenção de um outro, bem próximo, que se volte para ele. Ao falar deste estado de desamparo, ou melhor, de derrelição<sup>3</sup> inicial do humano ao nascer, Freud vai-se referir à importância do grito. Ao

---

<sup>1</sup> LACAN, J. *Televisão*. Rio de Janeiro: Zahar, 1993. p. 55-56.

<sup>2</sup> FREUD, S. Projeto para uma psicologia científica [1895] In:\_\_\_\_\_. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas*. Rio de Janeiro: Imago, 1987. v. 1, p. 431.

<sup>3</sup> Segundo Colette Soler em *Déclinaisons de l'angoisse*, Cours 2000-2001, Collège Clinique de Paris, Diffusion: Francis Ancibure (transcription non révisée par l'auteur), Aula 4, p.56-57, o termo freudiano *Hilflosigkeit* foi traduzido para o francês como “*détresse*” e, para o espanhol, como “*desamparo*”. Soler vai observar que traduzir *Hilflosigkeit*, para o francês, como “*déréliction*” seria bem melhor. No *Petit Robert*, encontramos *déréliction*, como “estado do homem que se sente abandonado, isolado, privado de todo socorro divino”. (Tradução nossa). No *Aurélio* encontramos *derrelição*: [Do lat. *Derelictione*] S.f 1 – Abandono; desamparo.

fazê-lo, ele nos levará a apreender que será através do grito que a criança poderá fazer apelo a um Outro, um Outro que a criança espera que esteja aí. Será pelo fato de este Outro estar aí, pela resposta que vem do Outro, que o grito se fará demanda, uma demanda imperiosa que não poderá mais ser considerada, apenas, como da ordem de uma pura necessidade de alimento.

Jacques Lacan, partindo do seu conceito de *parlêtre* (falasser), também vai, tal como Freud, se interessar pelo grito do filhote do homem ao nascer. No seu Seminário, Livro 4, ele nos diz:

Desde a origem, o grito da criança é feito para que se tome conhecimento dele, até mesmo para que, mais além, se o relate a um outro. Basta ver a necessidade essencial que a criança tem de receber os gritos modulados e articulados que se chamam palavra e o interesse que ela tem no sistema de linguagem em si mesmo. O dom-tipo é, justamente, o dom da palavra porque, com efeito, o dom aqui é, se posso dizer, igual em seu princípio. Desde a origem, a criança se alimenta tanto de palavras quanto de pão.<sup>4</sup>

Creio que vemos despontar aí uma ética que leva em conta uma especificidade do humano. O filhote do homem não sobrevive se não for acolhido, adotado pelo Outro. Em relação a esta afirmação, será preciso lembrar algo em relação ao saber. Sabemos que há, para todo ser vivo, para todo animal, um saber como alicerce. No entanto, no que diz respeito ao humano, a psicanálise vai apontar algo surpreendente: este saber não se apresenta, no homem, da mesma forma que nos outros animais. Ao conceber a psicanálise e ao trazer o seu conceito de inconsciente, Freud quer mostrar que este saber alicerce, no humano, é um saber não sabido que ele denominou *Unbewusste*.

Em relação a este *Unbewusste* de Freud, Lacan nos diz no seu seminário “O saber do psicanalista” que “a dimensão do ser falante se distingue da do animal porque há, no *falasser*, uma hiância por onde ele se perde”<sup>5</sup>.

<sup>4</sup> LACAN, J. *A relação de objeto*. Seminário livro 4. Rio de Janeiro: Zahar, 1995.p.192.

<sup>5</sup> LACAN, J. *Le savoir du psychanaliste*. Aula de 4 de novembro de 1971, Hospital Sainte-Anne, p. 15, Inédito. Tradução nossa.

Esta observação de Lacan nos remete à importância a ser conferida ao conceito freudiano de *Trieb*, conceito que Freud faz surgir para dar conta do que ocorre com o humano em relação ao saber. Este conceito de *Trieb* (termo que foi traduzido em português como pulsão), é de uma ordem outra, distinta do conceito de instinto, que diz respeito ao saber que regula os animais não falantes.

Já no seu Seminário % Livro 3, Lacan observara que a força da descoberta psicanalítica não estaria nas significações ditas libidinais ou instintivas relativas a toda uma série de comportamentos. Ele assinala que “[...] no ser humano, as significações mais próximas da necessidade, as significações relativas à inserção mais animal no meio enquanto nutritivas e enquanto cativantes, as significações primordiais, estão submetidas em sua seqüência e em sua própria instauração, às leis que são aquelas do significante<sup>6</sup>.

Ao se referir, ainda neste seu seminário, à questão do desconhecimento da função procriadora do pai, Lacan vai ressaltar que “[...] a função *ser pai* não é absolutamente pensável na experiência humana sem a categoria do significante”<sup>7</sup>.

Ora, a partir do que a psicanálise nos ensina, podemos dizer que não há nenhum significante mestre –  $S_1$  – que possa suportar a função paterna. O significante do falo  $\hat{O}$ , esta inscrição generalizada do significante mestre, não é suficiente para suportar o Pai Real (Será preciso, no entanto, dizer que não nos referimos, aqui, à questão da psicose, mas sim à questão do Pai Real que não existe).

É partindo da inexistência desse significante puro que julgamos poder dizer que a adoção não diz respeito, apenas, à criança, de fato, adotada. Todo sujeito, quer seja, de fato, adotado, ou não, vai colocar para si uma pergunta sobre a sua filiação.

Podemos encontrar, em Freud, elementos para dizer que toda criança é adotada. Vejamos: no seu texto “Romances familiares”, ele observa que é a própria criança que nos ensina isto quando, em um dado momento de sua vida, imagina que seus pais não são seus pais verdadeiros. Ao descrever como se dá a construção do que ele denominou “romance familiar”, Freud nos diz que pequenos fatos da

<sup>6</sup> LACAN, J. *As Psicoses*. Seminário Livro 3. Rio de Janeiro: Zahar, 2002, p.225.

<sup>7</sup> Ibid p.329

vida da criança a fazem ficar descontente, fornecendo-lhe um pretexto para começar a criticar os pais. Mantendo esta atitude crítica, a criança começa a pensar que, em certos aspectos, existem outros pais que são preferíveis aos seus. Tomada por um sentimento de estar sendo negligenciada e, também, pela sensação de que sua afeição não está sendo retribuída, a criança encontra abrigo na idéia, mais tarde lembrada conscientemente, a partir da infância inicial, de que é adotada ou de que o pai, ou a mãe, não passam de um padrasto ou uma madrasta.

Segundo Freud, essas ficções, “[...] esses impulsos mentais da infância, conscientemente lembrados, constituem o fator que nos permite entender a natureza dos mitos”<sup>8</sup>.

Gilles Chatenay, em seu artigo “Adoção e separação”, remetendo ao texto “Romances familiares”, de Freud, nos diz o seguinte:

[...] todo sujeito, o Édipo obriga, vem a imaginar em certo momento que seus pais não são “os verdadeiros”, que ele foi abandonado, roubado, escondido, separado de seus verdadeiros pais.<sup>9</sup>

Chatenay esclarece que, ao dizer “todo sujeito” e, ao acrescentar, “Édipo obriga”, será preciso que se subentenda que há, aí, necessidade lógica, pois o romance familiar é um momento estrutural e não uma fantasia contingente que certos neuróticos produziram em resposta a certa etapa do desdobramento do Édipo.

Dizer que o romance familiar é para todo sujeito – “Édipo obriga” – leva a perguntar: e em relação ao psicótico? Freud fala do romance familiar do neurótico e Lacan, quando acrescenta um quarto termo ao Édipo freudiano, propõe *O mito individual do neurótico* e não o mito individual do sujeito. A respeito desta questão, dirá Chatenay que a implicação não é “o Édipo do neurótico obriga” mas sim “o Édipo obriga”.

<sup>8</sup> FREUD, S. Romances familiares, In: \_\_\_\_\_. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas*. Rio de Janeiro: Imago, 1987. v. IX, p. 243-247.

<sup>9</sup> CHATENAY, G. Adoption et séparation. *La petite Girafe* – Bulletin de Liaison de la diagonale francophone du nouveau réseau, CEREDA – Centre d’études et de recherches sur l’enfant dans le discours analytique, n. 2, p. 30-40, 1994. Tradução nossa.

Se seguirmos os avanços da teoria psicanalítica e passarmos do axioma freudiano – a relação incestuosa é interdita – para o axioma lacaniano – a relação sexual é impossível –, poderemos dizer: a estrutura obriga. Situamo-nos, então, conforme a idéia de Lacan, quando este avança em direção à lógica e à topologia e vai afirmar que o Complexo de Édipo é um nó, tal como o sintoma que enlaça o Real, o Simbólico e o Imaginário. É o que nos lembra Gerbase, no seu artigo “Complexo de Lacan: RSI $\Sigma$ ”<sup>10</sup> quando vai, também, ressaltar que, ao considerarmos o Édipo como um outro modo de fazer laço entre R.S.I., saímos completamente da referência ao mito.

Mas, no que diz respeito ao que Freud chamou “romance familiar”, será preciso lembrar que, em termos clínicos, este “romance” é, no neurótico, uma substituição metafórica e, enquanto tal, pertence à modalidade do semblante. Por outro lado, no psicótico, o romance familiar toma valor de certeza; é o que se pode chamar, logo que se explicita, de um delírio de filiação.

Semblante ou certeza – será sobre este ponto que talvez se possa falar, em psicanálise, de uma clínica diferencial no que diz respeito à criança de fato adotada. Será preciso destacar que o momento e o modo pelo qual uma criança se vê confirmada como tendo sido adotada são de alta importância.

A questão a ser situada, então, é: como o sujeito vai modalizar – semblante ou certeza – a confirmação pelo Outro de que, de fato, ele foi adotado?

É preciso assinalar aqui que este Outro é o Outro simbólico e, também, que o “momento” de que se trata não é cronológico, mas lógico. A clínica nos ensina que um sujeito pode já ter sabido de sua condição de adotado e, no entanto, o “momento” deste saber vir num “só depois”.

Em seu texto “A incerteza, sempre, do pai”, Pierre Bruno nos leva a um enunciado jurídico que aparece em “Romances familiares” de Freud: *mater certissima, pater semper incertus est*. Bruno traduz o *pater semper incertus* de Freud não como “é incerto

<sup>10</sup> GERBASE, J. Complexo de Lacan: RSI $\Sigma$ . Stylus – Revista de Psicanálise, Rio de Janeiro, Associação Fóruns do Campo Lacaniano, n. 9, out. 2004. p. 83.

que este Tal seja meu pai” mas, sim, como: “é sempre incerto que haja um pai”<sup>11</sup>.

Ele vai recorrer a Lacan para lembrar que o reconhecimento da procriação paterna não é uma questão para se constatar de forma empírica.

“De que Pai se trata neste enunciado jurídico *pater semper incertus est* em relação ao qual Freud e Lacan não se poupam de extensa exploração?”<sup>12</sup> pergunta Maria Cristina Kupfer no seu artigo “A transmissão do pai e suas conseqüências para a psicanálise de crianças”. Ela própria responde: trata-se do Pai Real que é incerto. A respeito desse pai incerto ela vai afirmar que “[...] a transmissão da marca da incerteza é a única possibilidade para uma criança de abandonar sua captura na onipotência imaginária paterna e a única via de saída para um destino que escaparia à repetição”.

A incerteza do pai, como nos lembra Kupfer, se choca, atualmente, com a certeza que perseguem a biologia e a genética modernas. É interessante notar que, ao colocar a possibilidade de se obter a confirmação da paternidade através dos testes de DNA, a ciência nos situa, também, diante de uma tentativa de anulação do que a psicanálise denomina a incerteza do pai. A clínica psicanalítica comprova que esta tentativa de anulação da incerteza do pai causa efeitos, às vezes, desastrosos. Já em Hans encontramos elementos para trabalhar esta questão. O pai de Hans não percebeu que um pai deve poder transmitir a sua falha.

Hoje em dia, diante dos avanços da ciência e do seu poder de comprovar uma paternidade negada, ainda se aplica dizer: *pater semper incertus est?*

Esta pergunta nos situa diante do problema do juízo de atribuição, isto é, para que alguém possa dizer este é meu pai – o que é um juízo de atribuição –, para isso, é preciso que, por antecedência lógi-

<sup>11</sup> BRUNO, P. L'incertitude, toujours, du père, In: *L'enfant, la vérité et le roman familial*. France: Réseau CEREDA du Sud – Ouest, 1992. p. 159-169 (Séries de la Découverte Freudienne, v. VII). p.159. Tradução nossa.

<sup>12</sup> KUPFER, M.C. *A transmissão do pai e suas conseqüências para a psicanálise de crianças*, Conferência pronunciada no Colloque franco-brésilien “Liens fraternels et conjugaux: fraternité ou communautarisme?”, ocorrido em Paris nos dias 5 e 6 de outubro de 2001. Disponível em <http://www.usp.br/ip/lvida/colóquios/atransmissao.html>. Acesso em: 27 nov 2004.

ca, se tenha feito um juízo de existência: há um pai. Vimos que isto está problematizado pela teoria psicanalítica. O que se pode confirmar com o acesso ao exame de DNA é a atribuição da paternidade biológica, mas não simbólica.

Em relação a essa promessa de certeza que a ciência moderna enuncia, parece-nos interessante observar que na adoção, tal como estamos aqui a situá-la, os pais não são os únicos a adotar. Não vamos encontrar, na adoção, uma relação unívoca, pois a criança também poderá adotar, ou não, os pais, sejam eles biológicos ou não. É, aliás, o que fará Nazir Hamad dizer, em seu livro *A criança adotiva e suas famílias*<sup>13</sup>, que lhe parece mais correto falar de criança adotiva do que de criança adotada. Concordamos com Hamad. Quando se diz “criança adotada”, induz-se a pensar no ato de um adulto que adota uma criança. No entanto, a clínica nos mostra que a questão da adoção não diz respeito, apenas, aos pais. Também a criança pode, como já dissemos, adotar, ou não, aqueles que estão nos lugares de pai e de mãe.

O tema da adoção nos permite estabelecer uma articulação entre psicanálise e literatura. Se formos a Hans Christian Andersen, por exemplo, vemos que podemos aproximar um dos seus contos mais famosos – *O patinho feio* – do que nos diz Freud em “Romances familiares”. A teoria psicanalítica talvez nos permita dizer que todo sujeito é um patinho feio. Para que possamos trabalhar esta afirmação será preciso lembrar que Andersen, com a sua literatura, nos situa em um mundo dos “todos falantes”. É, assim, enquanto tal, que *O patinho feio* nos leva a perceber que o ser falante nasce mal-entendido (no meio de dois outros mal-entendidos) e que, ainda que nasça como filho biológico, isto não basta. Vai aparecer uma dúvida quanto a sua origem. Será preciso a cada um que nasce, enquanto *falasser*, confirmar a sua inclusão como filho da família X. Será na linguagem, através das identificações, que o filhote do homem irá, primeiro, alienar-se em uma família Tal e depois desenvolver um complexo de exclusão necessário e estruturante.

---

<sup>13</sup> HAMAD, N. *A criança adotiva e suas famílias*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2002. p. 23.

Lacan, no seu Seminário Livro 11, ocupando-se das operações da constituição do sujeito no campo do Outro, aborda o binômio alienação/separação. Ao se referir à segunda operação – a separação –, ele nos diz que se trata, aí, de um *separere*, isto é, de um se parir, um se fazer nascer, um engendrar-se<sup>14</sup>.

Se voltarmos a *O patinho feio* de Andersen, poderemos dizer que, ao longo do percurso que a sua história nos revela, *O patinho feio* nos mostra que está a efetuar a segunda operação de constituição do sujeito à qual se refere Lacan. Vamos encontrar, neste conto de Andersen, um sujeito na sua busca de engendrar-se. O que talvez possa nos surpreender nesta leitura é que, no final, embora continue pertencendo ao conjunto PATOS, o patinho feio não mais aceita a pertinência a este conjunto. Ele faz uma escolha: a de incluir-se no conjunto CISNES.

Em face de *O patinho feio* de Andersen, não podemos deixar de lembrar que, em “Romances familiares”, Freud nos faz perceber que a construção deste romance é estruturante e isto porque será, a partir daí, que se abrirá a possibilidade de que se cumpra a tarefa que, segundo o próprio Freud, é “ao mesmo tempo, a mais necessária e a mais difícil, a mais dolorosa que o ser humano deve realizar, o separar-se dos pais”<sup>15</sup>.

---

<sup>14</sup> LACAN, J. *Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Seminário % livro 11. Rio de Janeiro: Zahar, 1979. p. 202-203.

<sup>15</sup> FREUD, S. Romances familiares, In: \_\_\_\_\_. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas*, Rio de Janeiro: Imago, 1987. v. IX, p. 243-247.

# Ética e suicídio

*Soraya Carvalho*

**E**ste trabalho pretende trazer uma reflexão sobre o lugar do psicanalista diante do anúncio de suicídio de um analisando. Para isso propomos, através de um fragmento de caso, discutir qual a ética possível diante do suicídio melancólico.

Considerando as novas modalidades de sofrimento que se apresentam hoje na clínica, podemos nos interrogar se estas novas formas de sofrimento abalam o campo do desejo e que efeitos subjetivos isto produz. Além disso, de que ética podemos nos servir diante dos “novos sintomas” que nos chegam, e que, na maioria das vezes, não nos fazem questão, a saber, a depressão, a obesidade, as compulsões à droga, ao jogo, ao sexo...?

Aqui nos limitaremos a discutir a depressão e, mais precisamente, a posição ética do psicanalista diante do anúncio de morte de um deprimido.

Segundo Colette Soler<sup>1</sup>, “[...] a depressão no singular não existe. Existem certamente estados depressivos[...]” e “[...]eles devem ser incluídos no conjunto compósito dos sofrimentos que são endereçados ao psicanalista[...]”<sup>2</sup>. A depressão aparece como uma queixa que, se por um lado motiva a demanda, por outro, também se opõe, muitas vezes, à regra do bem-dizer. O aumento do número de deprimidos vem sendo considerado um fenômeno que retrata a realidade do homem contemporâneo, cuja civilização está inteiramente condicionada às exigências de um capitalismo neoliberal, caracterizado por um imperativo de gozo e de otimismo.

Esse mundo globalizado vem trazendo consigo a falência das antigas crenças universais e a ausência das grandes causas do passa-

---

<sup>1</sup> SOLER, Colette. Um mais de melancolia. In: \_\_\_\_\_. *Extravios do desejo, depressão e melancolia*. Rio de Janeiro: Marca d'Água, 1999. p. 97.

<sup>2</sup> Id., *ibid.*, p. 98.

do<sup>3</sup>, terminando por caracterizar um Outro esvaziado e, por que não dizer, mortificado. Diante da morte do Outro, o sujeito experimenta o desamparo, empreendendo-se na busca de um novo desejo capaz de libertá-lo das solitárias e silenciosas satisfações da pulsão.

O sujeito da atualidade quer livrar-se de todo o mal-estar e de toda angústia que lhe é própria, delegando aos médicos e à farmacologia tudo o que diz respeito ao destino de suas pulsões. Desta forma, consegue eliminar as inquietações que o habitam no lugar de se questionar sobre seu sentido, tornando, com isso, sua vida cada vez mais vazia, cada vez mais sem sentido<sup>4</sup>.

Ora, se a depressão é um “sintoma” do mal-estar contemporâneo, e se considerarmos que a perda do sentido da existência está na origem da depressão, faz-se necessário precisar melhor esta noção de sentido. Uma vida só faz sentido na medida em que este sentido possa ser reconhecido pelo Outro. Entretanto, se o Outro não pode mais funcionar como referência, que destino pode restar para o sujeito?

Lacan, por sua vez, recorre aos antigos, Dante, Espinosa e São Tomás, para definir a tristeza como “covardia moral”<sup>5</sup>. Entretanto, não se pode reduzir os estados depressivos unicamente ao afeto de tristeza. Estar deprimido inclui dor, tristeza, inibição e perda de interesse.

Colette Soler faz uma referência ao Seminário da Angústia<sup>6</sup>, onde Lacan afirma que a tristeza depressiva não é a angústia nem um sintoma. “O termo depressão brilha por sua ausência e por sua diferença se tentarmos ali alojá-lo. Com efeito, a tristeza depressiva não é a angústia, o afeto-tipo da relação com um real inassimilável, ela é, ao contrário [...], *sentimente*, que engana sobre a causa; ela também não é um sintoma –, pois dele não tem nem a estrutura nem a consistência –, mas antes um estado do sujeito, submetido a flutuação e compatível com as diferentes estruturas clínicas”.

<sup>3</sup> Id., *ibid.*, p. 99.

<sup>4</sup> KEHL, Maria Rita. *Sobre Ética e Psicanálise*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002. p. 9.

<sup>5</sup> LACAN, Jacques. *Televisão*. Versão brasileira Antonio Quinet. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1981. p. 44.

<sup>6</sup> SOLER, Colette. Um mais de melancolia, *op. cit.*, p. 104.

Entretanto, por mais variados que se apresentem, os estados depressivos têm algo em comum, a suspensão do desejo. E se, em sua estrutura, a depressão não pode ser entendida como um sintoma analítico, ou seja, como aquilo que do recalcado retorna e faz enigma para o sujeito, qual a clínica possível capaz de promover um efeito nesses sujeitos? De que ética podemos nos valer para abordar essa queixa que mais parece uma satisfação pulsional “pura” do que uma satisfação substitutiva da pulsão?

Se a satisfação da pulsão consiste simplesmente no alcance do seu alvo<sup>7</sup>, Lacan acrescenta que, se os que nos procuram se satisfazem pela via do desprazer, não se pode dizer que o alvo não é atingido quanto à satisfação: “[...] em todo caso, se nos referirmos à pulsão, é na medida em que, é no nível da pulsão que o estado de satisfação deve ser retificado”<sup>8</sup>.

No Seminário 17<sup>9</sup>, Lacan salienta que, se há algo que pode inspirar a verdade numa análise, certamente não é o amor. A verdade faz surgir este significante, a morte. A pulsão de morte está no caráter radical da repetição, essa repetição que insiste e que caracteriza perfeitamente a realidade psíquica do ser inscrito na linguagem. A distinção entre pulsão de vida e pulsão de morte é verdadeira visto que ela manifesta dois aspectos da pulsão. Mas, com a condição de conceber que todas as pulsões sexuais se articulam no nível das significações do inconsciente, uma vez que o que elas fazem surgir é a morte – a morte como significante. Será que se pode dizer que há um ser-para-morte?<sup>10</sup> Em que condições, em que determinismo, a morte significante, pode brotar na cura?

Alguns anos antes, 1959/1960, no Seminário da Ética, Lacan já se interrogava como podia o sujeito aceder ao conhecimento da pulsão de morte. Isto só seria possível em “virtude do significante e sob a forma mais radical”. “É o significante”, dizia ele, “uma vez

<sup>7</sup> LACAN, J. Seminário 11: os quatros conceitos fundamentais da psicanálise. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985. p. 157.

<sup>8</sup> Id., *ibid.*, p. 158.

<sup>9</sup> LACAN, Jacques. *Seminário 17: o avesso da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992. p. 164.

<sup>10</sup> Id, *ibid.*, p. 243.

que o sujeito articula uma cadeia significante, que ele sente de perto, que ele pode faltar à cadeia do que ele é”<sup>11</sup>.

A propósito da oposição entre gozo fálico e gozo do Outro, gozo da vida e gozo da morte, Lacan propõe entender o gozo fálico como gozo da morte, a morte como aquilo que só concerne aos organismos vivos que se reproduzem sexualmente, tornando o falo, desta forma, “[...]tanto o emblema como a insígnia de morte”. Se o gozo da morte pode ser entendido como gozo fálico, em contrapartida, poderia o gozo da vida corresponder ao gozo do Outro, “[...]enquanto que nele, precisamente não há borda”<sup>12</sup>.

Retomamos a questão introduzida no início deste artigo, de que ética nos podemos valer diante da demanda que se vem apresentando na clínica? O que fazer com este sujeito que chega deprimido, mergulhado numa tristeza aterrorizante, referindo-se como devastado, aniquilado e abandonado pelo Outro? Quem é esse sujeito capaz de falar da morte com tamanha intimidade, experimentando uma enorme satisfação ao revelar seus preparativos ou mesmo ao calcular o efeito de divisão que o ato de matar-se irá provocar no Outro?

Parece-nos bastante óbvio que se trata de um sujeito submerso na dimensão do gozo e não do desejo, na medida em que, se a castração é a operação através da qual a causa do desejo se instaura, gerando o que Lacan denominou “potência de pura perda”, na depressão, ao contrário, o que se vê é a inércia, a apatia, a inibição. Portanto, a depressão não é diretamente produzida pela castração, mas, antes de tudo, ela é “função dos avatares da junção com o objeto”<sup>13</sup>.

Seja, portanto, uma depressão na neurose ou uma melancolia, estará sempre implícita uma relação com o objeto: seja uma relação de amor, de ódio de si, ou de investimento narcísico no eu. “Aí a articulação com o gozo evidentemente se impõe: desde que o desejo é ele próprio uma defesa, ali onde ele cai, erige-se gozo”[...]. “É, portanto, correto dizer também” afirma Soler, “que o estado

<sup>11</sup> LACAN, Jacques. *Seminário 7: a ética da psicanálise*. Rio de Janeiro : Jorge Zahar, 1988. p. 354.

<sup>12</sup> LACAN, J. *RSI*. Versão autorizada.

<sup>13</sup> SOLER, Colette. Um mais de melancolia, op. cit., p. 106.

depressivo é um modo de gozo”, entretanto faz-se necessário precisar as particularidades de cada caso<sup>14</sup>.

Se a ética da psicanálise diz respeito à ética do desejo, o bem-dizer sobre o desejo, qual a clínica possível da depressão? Com que técnica e ética trataremos esses sujeitos cuja morte é expressa como seu gozo maior? E mais, diante do anúncio de suicídio de um analisando, de que ética nos servimos, da ética humana ou da ética do sujeito?

A ética humana, praticada pela medicina, pressupõe que a vida esteja acima de qualquer coisa e que todos os esforços devam ser empreendidos no sentido de preservá-la.

A ética do sujeito, por seu turno, sujeito dividido, desejante, imprime a ele a responsabilidade pelo seu desejo e seu gozo. Numa análise, a ética do sujeito é, portanto, a ética do desejo, do bem-dizer sobre o desejo e, responsabilizando-se pela verdade do seu gozo, cabe ao sujeito decidir pelo seu bem ou pelo seu mal.

Quando um paciente nos diz “quero morrer”, “não suporto mais fazer parte desse mundo”, devemos escutar este relato como um desejo de morte? Mas Freud não nos falou em desejo de morte; quando a morte é evocada, é da pulsão que se trata, da pulsão de morte.

Para ilustrar, trago um fragmento de caso de apenas duas entrevistas, mas com elementos suficientes para nos questionar sobre o lugar do analista, sua técnica, sua clínica, sua ética. Trata-se de um sujeito melancólico que chegou inibido, deprimido e, ao mesmo tempo, irônico. Perguntava-se por qual razão estava ali, mas, já que estava e se eu o interrogava, resolveu relatar sua história: “Sou um fracasso, não tenho amigos, não tenho família, não tenho ninguém... Já tentei me matar várias vezes e nem isso consegui!”

Define seu pai como um monstro, grosso e rude. Sua mãe, uma mulher submissa, medrosa. Chora muito ao me contar que sua família era muito pobre, que seus vários irmãos estudavam em escola pública. “Achavam que eu era inteligente, por isso resolveram me colocar numa escola particular”. Segundo ele, desde muito criança

---

<sup>14</sup> Id., *ibid.*, p.107.

seu pai o acordava todos os dias, às 4 horas da manhã, revoltado por ter que trabalhar para pagar escola de “vagabundo”. “Tem que levantar na mesma hora que eu!” – urrava o pai, tirando-o da cama.

Durante todo o curso primário, desejava fazer um amigo, não conseguiu. “Tudo bem”, pensava ele, “vou esperar pelo ginásio, lá vai ser diferente”. Passaram os quatro anos do ginásio, e nada. Consolou-se pensando: “Tudo bem, esses caras são uns babacas mesmo, vou esperar pelo científico”. O mesmo aconteceu e esperou pela faculdade, formatura e nada, continuava sozinho.

Apaixonou-se duas vezes por colegas da graduação, e, devido às circunstâncias, se tratavam de amores impossíveis, por isso nunca foram declarados.

Diz que sempre foi muito triste, desde pequeno, e que nunca havia procurado ajuda. Atualmente, apesar de descrente e desanimado com a eficácia de qualquer tratamento para a sua depressão, terminou sendo “convencido” a ficar e também a procurar um psiquiatra para medicar sua melancolia. Entretanto, durante a consulta com o médico, ao lhe perguntar: Quanto tempo, doutor, para os remédios fazerem efeito?”, sem conhecimento da importância que o signifiante “*ESPERAR*” tinha na história desse sujeito, o médico lhe respondeu: – “Bem, aí você vai ter que esperar. Demora, mas cada organismo reage de forma diferente”.

Descontrolado, deixou-me uma mensagem de voz me agradecendo a atenção, mas desistindo: “Por favor, não me procure, não insista...”, dizia ele.

Resolvi não atender à sua demanda, fazendo exatamente o contrário: eu liguei e insisti para que ele viesse e falasse sobre isso pessoalmente. Ele veio e foi então que me disse: “Estou cansado de esperar! Passei minha vida inteira esperando o que eu sei que não vem”.

Poderíamos pensar que isso que ele espera e não vem é o Outro. O Outro o abandonara desde muito cedo, deixando-o desamparado e desprotegido. Ao constatar que o Outro estava ausente para todo o sempre, decidiu morrer. A morte para este sujeito funcionava como a única saída possível para livrar-se da angústia causada pela falta de um lugar no Outro.

E complementa: “Só que desta vez vai ser diferente. Vinha tentando fazer as coisas parecerem acidente, mas não deu certo”.

Em sua primeira tentativa de suicídio, tomou um coquetel com mais de 60 comprimidos, tendo ficado em coma numa UTI durante quase 1 mês, mas sobreviveu. Da segunda vez, dirigia seu carro em alta velocidade numa estrada, tendo se jogado num precipício. “O carro acabou, fiquei bastante ferido, mas não morri. Estou convencido que tem de ser de uma forma mais drástica. Eu queria que fosse uma coisa limpa, *clean*, você sabe. Não queria nada dramático, nada que sujasse, nem saísse na página policial dos jornais. Já pensou a manchete?” Ao lhe perguntar como faria, ele me respondeu: “Vou comprar uma arma. Vou dar um tiro na minha cabeça e pronto, acabou!” E prosseguiu: “Mas vou lhe avisar: não lhe autorizo a contatar ninguém da minha família. Se você falar qualquer coisa com eles, eu lhe processo por quebra de sigilo!”

Muito decidido, parecia que só buscava em mim um testemunho. Alguém para quem pudesse relatar seu sofrimento e contar sua história como uma forma de deixar “escrito”, registrado com significantes, as marcas profundas, que sua história havia lhe deixado.

Ao mesmo tempo, sabia que, por trás de suas ameaças referente a minha ética profissional, residia um gozo mórbido e sádico, que tinha a intenção de me dividir e me barrar qualquer ato.

Neste momento, uma questão se fazia: enquanto psicanalista, que ética seguir? Num ato calculado, resolvi não ceder à sua demanda e tentar barrar seu gozo mortífero, por acreditar que a psicanálise, com a ajuda dos fármacos, poderiam arrancá-lo desta identificação maciça com o objeto a.

A única coisa de que dispunha era o número do seu celular, a que ele já não mais atendia. Durante alguns dias, tentei contato, mas ele se recusava a atender às minhas ligações. Conseguí contactar os únicos parentes com os quais ainda se relacionava. Pessoalmente, expus-lhes a gravidade de sua doença e sua decisão de matar-se. Disse-lhes também que, sem a intervenção da família, nada poderia ser feito. Passados alguns dias, efetuei novo contato para lembrá-los de que, a partir daquela data, ele cometeria o suicídio a qualquer momento. Foi nesta mesma noite que, pela primeira vez, ele conseguiu falar de sua dor e de seu sofrimento com estes familiares.

A família foi alertada para a necessidade de sua internação. Ele estava seguro e convicto de sua morte e não aceitou. Sugeri o resga-

te como última alternativa. Ao que eles me responderam: “Nós não podemos fazer isso, ele jamais nos perdoaria!” Entretanto lhes disse que, mergulhado em tamanha melancolia, ele não estaria em condições de decidir qualquer coisa.

Mesmo porque, se o ato é acéfalo, se o sujeito do inconsciente nele não se reconhece, está ausente, e se o ato vem no lugar de um dizer, no lugar onde o significante falta<sup>15</sup>, não poderíamos, naquele momento, esperar qualquer significação ou implicação do paciente sobre seu ato de morrer.

De um certo modo, eles tinham o poder nas mãos. A responsabilidade de ter que decidir pela vida ou pela morte. Paralisados, optaram por não contrariar seu gozo. E, sempre muito “éticos”, tentavam em vão convencê-lo a viver. A decisão já estava tomada. Um familiar chegou a me questionar se era justo impedi-lo, já que ele sofria tanto. Eu lhe respondi que não seria justo se tivesse certeza de que não havia possibilidade de tratamento.

A história finalmente termina quando ele consegue fugir durante a madrugada e, na manhã seguinte, mata-se com um tiro na cabeça.

Passando ao ato, ele se retira da cena e, assim, abole a angústia de estar toda uma vida identificado a esse objeto a, dejetado do mundo, o resto. Entretanto, poderíamos também pensar que morrendo seria a única maneira de ascender a uma posição de sujeito, ao se recusar a continuar assujeitando-se a esta condição de objeto?

Gostaria de discutir minha intervenção. Do ponto de vista da ética da psicanálise, eu infringi algumas “regras”. Eu “quebrei” o sigilo, contatei a família, sugeri um ato radical – o resgate, fiz o que parecia ser contrário ao desejo desse sujeito e, num certo sentido, eu quis o seu bem.

Lacan, em seu Seminário 11, afirma que “[...] não há bem sem mal, não há bem sem sofrimento”. Qualquer operação que visa o bem ou o amor, gera um mal ou um desprazer, um *Unlust*<sup>16</sup>.

A ética da psicanálise não é a ética do bem, o analista não se deve colocar no lugar de fazer ou querer o bem. No Seminário da Ética,

<sup>15</sup> LACAN, Jacques. El acto psicoanalítico. In: \_\_\_\_\_. Reseñas de enseñanza. Argentina: Ed. Manancial. 1984. p. 47.

<sup>16</sup> LACAN, Jacques. Seminário 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise, op. cit., p. 227.

ele adverte que o paradoxo do gozo introduz sua problemática na dialética da felicidade, em que não devemos imprudentemente nos aventurar<sup>17</sup>.

Mas, até que ponto não compactuar com seu gozo mortífero é querer seu bem? Como analista, o único desejo possível é o de que uma análise se dê e isto só seria possível se ele tivesse acesso ao bem-dizer, para, só então, poder responsabilizar-se pelo seu gozo. Mas, como um bom melancólico, recusou-se ao bem-dizer, optando por um bem-sucedido ato, o ato de matar a si mesmo.

Também no Seminário VII, Lacan define a ética como “[...] a dimensão mais profunda do movimento, do trabalho e da técnica analítica”<sup>18</sup>. Sem perder de vista este referencial lacaniano e considerando a prática da ética do bem-dizer, interrogo-me se esta ética se aplica quando o significante e o desejo faltam, quando só a dimensão do ato e do gozo estão presentes, quando o sujeito do inconsciente se esvai. E de que sujeito se trata aí? Será que poderíamos falar em desejo ali onde a pulsão de morte é imperativa? Que ética podemos pensar para esta clínica cuja satisfação pulsional é levada ao seu extremo? A outra questão recai sobre a postura dos familiares diante da dor e do gozo desse sujeito: Que ética eles adotaram? Será que eles foram mais éticos do que a analista?

---

<sup>17</sup> LACAN, Jacques. *Seminário 7: a ética da psicanálise*, op. cit., p. 235.

<sup>18</sup> Id., *ibid.*, p. 248.

## AUTORES

### **AMÉLIA ALMEIDA**

Psicóloga. Membro da Associação Científica Campo Psicanalítico – Salvador. Membro da Escola de Psicanálise dos Fóruns do Campo Lacaniano - Brasil – Fórum Salvador. Mestre em Ciências Sociais (FFCH-UFBA).

### **ANGELA BAPTISTA DO RIO TEIXEIRA**

Psicanalista. Diretora da Coleção Psicanálise da Criança da editora *Ágalma*.

### **ANGÉLIA TEIXEIRA**

Analista Membro da Escola de Psicanálise dos Fóruns do Campo Lacaniano - Brasil – Fórum Salvador. Membro da Associação Científica Campo Psicanalítico - Salvador. Professora da Universidade Federal da Bahia (UFBA). Mestre em Teoria Psicanalítica (UFBA-UFRJ). Doutoranda em Teoria Psicanalítica (UFRJ).

### **CIBELE PRADO BARBIERI**

Psicóloga. Psicanalista. Membro do Círculo Psicanalítico da Bahia.

### **CLARICE GATTO**

Psicóloga. Pesquisadora do CESTEHE-ENSP-FIOCRUZ. Analista praticante da Escola de Psicanálise dos Fóruns do Campo Lacaniano - Brasil – Fórum Rio de Janeiro. Mestrado em Saúde Pública (ENSP-FIOCRUZ).

### **DENISE MARIA DE OLIVEIRA LIMA**

Psicóloga. Psicanalista. Mestre em Comunicação e Cultura Contemporâneas (FACOM-UFBA) e Doutoranda em Ciências Sociais (FFCH-UFBA).

### **IDA FREITAS**

Psicóloga. Especialista em Psicologia Clínica. Psicanalista. Membro da Associação Científica Campo Psicanalítico - Salvador. Membro da Escola de Psicanálise dos Fóruns do Campo Lacaniano - Brasil – Fórum Salvador.

### **JAIRO GERBASE**

Analista Membro da Escola de Psicanálise dos Fóruns do Campo Lacaniano - Brasil – Fórum Salvador. Membro da Associação Científica Campo Psicanalítico - Salvador.

### **JOSÉ ANTONIO PEREIRA DA SILVA**

Psicólogo. Psicanalista. Membro da Associação Científica Campo Psicanalítico - Salvador. Membro da Escola de Psicanálise dos Fóruns do Campo Lacaniano - Brasil – Fórum Salvador.

### **MARCOS ALBERTO DE OLIVEIRA**

Professor Assistente da UESC. Doutor em Filosofia pela UNICAMP.

### **MARIA DA CONCEIÇÃO ALMEIDA VITA**

Psicóloga. Especialista em Saúde Mental. Coordenadora da Associação Científica Campo Psicanalítico - Ilhéus e Itabuna. Professora da FTC. Psicóloga do CAPS.

### **MARIA RITA KEHL**

Psicanalista, ensaísta e poeta. Autora de *Sobre a ética da psicanálise* (2002, Cia das Letras), *Videologias* (em parceria com Eugenio Bucci, 2004, Boitempo) e *Ressentimento* (2004, Casa do Psicólogo).

### **SILVANA PESSOA**

Psicanalista. Especialista em Psicologia Clínica. Membro da Associação Científica Campo Psicanalítico - Salvador. Membro do Fórum de São Paulo e da Internacional dos Fóruns do Campo Lacaniano. Mestranda em Psicologia e Educação na USP.

### **SIMEY SOEIRO**

Psicanalista. Membro da Associação Científica Campo Psicanalítico – Ilhéus e Itabuna. Mestre em Desenvolvimento Regional e Meio Ambiente (UESC).

### **SONIA CAMPOS MAGALHÃES**

Psicóloga. Analista Membro da Escola de Psicanálise dos Fóruns do Campo Lacaniano - Brasil – Fórum Salvador. Membro da Associação Científica Campo Psicanalítico - Salvador. Autora (Org.) de *O sujeito da psicanálise* (2004).

### **SORAYA CARVALHO**

Psicanalista. Membro da Associação Científica Campo Psicanalítico- Salvador. Psicóloga do CIAVE- Centro de Informação Antiveneno-Bahia.

### **WALDOMIRO JOSÉ DA SILVA FILHO**

Professor do Departamento de Filosofia da UFBA e autor ou organizador, entre outros, dos livros “Ensaio sobre a Verdade” (2002), “Da Interpretação” (2004), “Razão Mínima” (2004), “O Ceticismo e a Possibilidade da Filosofia” (2005) e “Linguagem, Interpretação, Verdade” (2005).

Nesta publicação, com formato fechado  
140 x 210 mm, foram utilizadas tipografias

Garamond e Arial.

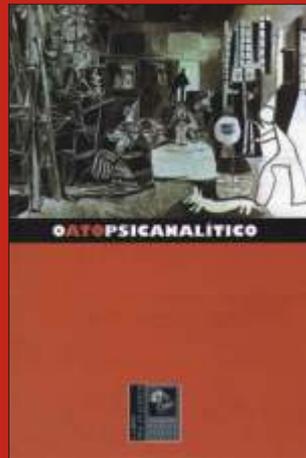
Fotolitos, impressão e acabamento nas  
oficinas da Gráfica Santa Helena.

Miolo com papel polen Soft LD 80 gr/m<sup>2</sup>  
e capa em cartão supremo LD 250 gr/m<sup>2</sup>.

Novembro de 2005



2002



2003



2004

**CONFERÊNCIA**

**ÉTICA E REAL**

**ÉTICA E DESEJO**

**ÉTICA E FILOSOFIA**

**CAMPO DA PSICANÁLISE E REGULAMENTAÇÃO**

**DESDOBRAMENTOS DA ÉTICA DA PSICANÁLISE**

Apoio:

**fapesb**   
Fundação de Amparo  
à Pesquisa do Estado da Bahia

  
**GOVERNO  
DA BAHIA**  
SECRETARIA DE CIÊNCIA,  
TECNOLOGIA E INOVAÇÃO