

37

ALMANAQUE

ON-LINE



AGOSTO | 2026

Freud, contemporâneo?



INSTITUTO DE PSICANÁLISE E
SAÚDE MENTAL DE MINAS GERAIS

Todas as imagens publicadas neste número são do Freud Museum London, generosamente cedidas em alta resolução por Bryony Davis, sua curadora. Expressamos-lhe nossos sinceros agradecimentos.

Editorial



Maria Rita Guimarães
EBP/AMP

As obras de Freud tornaram-se, desde 2010, “bens não passíveis de apropriação privada”, ou seja, de domínio público.

No mundo inteiro, o mercado editorial ainda se agita em torno dessa obra extensa, complexa e magnífica, seja em traduções inéditas, seja em novas publicações, sobretudo da profícua correspondência mantida por Freud com seus contemporâneos e amigos. Temos um exemplo dessa vivacidade bem próximo a nós, com a publicação das *Obras Incompletas de Sigmund Freud*, pela Autêntica Editora, cujo editor é Gilson Iannini, membro a Escola Brasileira de Psicanálise pela Seção Minas Gerais e da Associação Mundial de Psicanálise.

Para além do meio psicanalítico também se entende a referência trazida em *Obras Incompletas*. Alude às *Obras Completas de Sigmund Freud*, edição da Standard Brasileira, publicadas em português no Brasil de 1970 a 1977, traduzidas do inglês. Devemos ao psicanalista James Strachey (1887-1967) a tradução da obra de Freud ao inglês. Analisado por Freud em Viena, próximo do grupo inglês de Bloomsbury, Strachey testemunha seu amor à psicanálise no extenuante trabalho consagrado a essa obra de difusão do pensamento freudiano. Aos 87 anos após a morte de Freud, não é exagerado afirmar que sua pessoa e seu pensamento se tornaram uma paixão pública, ainda que sejam em “exclusão interna”¹ à cultura.

¹ COTTET, S. Freud et son actualité dans le malaise dans la civilisation. *La Cause freudienne*, n. 66, p. 189-198, 2007.

Expediente da Revista Almanaque

Revista Almanaque On-line é uma publicação do Instituto de Psicanálise e Saúde Mental de Minas Gerais – IPSM-MG.

Periodicidade: Semestral
ISSN: 1982-5617

A reprodução ou a citação de fragmentos dos artigos é autorizada, desde que acompanhada das devidas referências.

Contato: ipsmminas@gmail.com
Sede: Avenida Afonso Pena, 2770
2º andar, Funcionários. CEP: 30130-007
Telefone: (31) 3275-3873
(31) 97510-4560

DIRETORIA DO INSTITUTO:

Diretor Geral:
Sérgio de Campos
Diretor Secretário-tesoureiro:
Miguel Antunes
Diretora de Seção Clínica:
Maria Wilma Faria
Diretora de Ensino:
Kátia de Oliveira Mariás
Diretora de publicação:
Maria Rita Guimarães

CONSELHO DO IPSM-MG

Bárbara Afonso
Lázaro Elias Rosa
Márcia Mezêncio
Patrícia Ribeiro
Paula Pimenta
Ram Mandil
Wellerson Alkmin

CONSELHO EDITORIAL DA PUBLICAÇÃO

Lilany Pacheco
Musso Greco (Consultor)
Simone Souto

DIRETORIA DE DIVULGAÇÃO E PUBLICAÇÃO

Ana Helena de Souza
Beatriz Espírito Santo
Geisla França Letícia Mello
Letícia Mello
Márcia Bandeira
Maria Rita Guimarães (Diretora de publicação)
Rodrigo Almeida
Rodrigo da Matta Machado
Tamira Lisboa Bacha

REVISORA:

Silvia P. Barbosa

EDITORIAÇÃO:

Bruno Senna sennabruno@gmail.com

O tempo de Freud, o mal-estar de sua época, é ainda o nosso?

Freud, contemporâneo?

A pergunta feita aos colegas psicanalistas da EBP-MG presentes neste número 37 foi respondida, em *Trilhamentos*, a partir das próprias ferramentas conceituais e clínicas do legado freudiano. Nossos sinceros agradecimentos a Claudia González, Adriana Vitta, Bernardo Micherif, Gilson Iannini, Jesús Santiago.

A conferência de Jesús Santiago na abertura das atividades da EBP-MG e na aula inaugural do IPSM-MG no primeiro semestre de 2026 destaca a genialidade de Freud, que, ainda no início de sua experiência clínica com as histéricas, identificou a força e presença de algo que chamou de transferência.

Encontros confronta-se com a pergunta “Que seria um mundo sem Freud?”, respondida por Antônio Teixeira na Entrevista. Nossos agradecimentos pelo aceite ao trabalho.

O que se conversou? Muito a aprender nessa Conversação, atividade que se realiza no IPSM-MG no esforço de extração dos pontos fortes da Entrevista Clínica, realizada anteriormente em uma instituição psiquiátrica. Frederico Feu é o responsável em nos dizer o que se conversou e se transmitiu nessa atividade. Nossos agradecimentos sinceros.

Uma nova rubrica, que sairá sempre no número de Almanaque de agosto, é inaugurada:

O que se lê? Helenice de Castro lê *Cartas a Nelson Algren: um amor transatlântico*, de Simone de Beauvoir. Uma surpresa, um material importante para a leitura lacaniana a respeito de devastação, conforme nos diz a autora, a quem já agradecemos por seu texto lindo, curto e leve. Ótima estreia de *O que se lê?*

TRILHAMENTOS

Psicanalista, suporte do objeto α

Jésus Santiago

Psicanalista

Analista Membro da Escola (AME)

pela Escola Brasileira de Psicanálise (EBP)

e Associação Mundial de Psicanálise (AMP)

E-mail: jesussan.bhe@terra.com.br



Não há como abordar a questão da transferência sem considerar o uso dessa verdadeira ferramenta que Freud (1914/2022, p. 160) retira de sua bagagem clínica e que, surpreendentemente, nomeia como o “novo significado transferencial” (*Neue Übertragungsbedeutung*). Se essa ferramenta é fundamental para a posta em marcha da operação analítica, se esse novo significado é postulado como uma condição *sine qua non* para

o início do trabalho analítico, não se deve, no entanto, tomá-la como um simples produto da experiência analítica. É preciso admitir, portanto, que algo dessa significação transferencial já se faz presente antes da chegada do paciente no tratamento. Pode-se adiantar que o embrião do que mais tarde se tornará o cerne da relação transferencial é a *suposição de saber* que Lacan inventa, conferindo-lhe o *status* de um sujeito. A suposição de saber torna-se sujeito porque, além de ser um fenômeno nodal da experiência humana, mantém uma conexão íntima com o desejo inconsciente. É por acontecer fora do dispositivo analítico, constituindo-se, assim, numa relação estreita com o inconsciente, que Lacan (1967/2003, p. 252) postula que “no começo da psicanálise está a transferência”, evidentemente privilegiando o que se apreende nela como o sujeito suposto saber.

Caráter primário da transferência e seu mais além

Faz-se necessário considerar o sujeito suposto saber como uma função que não se apresenta de modo fixo e estático, pois é objeto de transformações ao longo da experiência da análise. Sob esse ponto de vista, a transferência aparece como um processo dinâmico, “essencialmente ligada ao tempo e a seu manejo” (LACAN, 1964/1998, p. 858), dinamismo que, inclusive, impulsionou Lacan (1958/1998, p. 624) a qualificar a sua presença, no início do tratamento, como “primária”. A

Faz-se necessário considerar o sujeito suposto saber como uma função que não se apresenta de modo fixo e estático, pois é objeto de transformações ao longo da experiência da análise.

meu ver, o que há de primário na transferência não se explica apenas por estar no início, pois o fato de o sujeito suposto saber permanecer em um “estado de sombra” (LACAN, 1958/1998, p. 624) não implica que ele esteja

imune a transformações. Enfatiza-se, ainda, que mesmo nesse estado primário nada impede que o sujeito suposto saber possa sonhar e, inclusive, exercer aquilo que é seu atributo principal, que é “reproduzir sua demanda, quando não há mais nada para demandar” (LACAN, 1958/1998, p. 624). É somente para além desse estado de sombra que surge o “novo sentido transferencial”, permitindo assim ao sujeito confrontar-se com seu próprio saber inconsciente.

O próprio Freud se dá conta dessa manifestação primária da transferência já no início de sua prática clínica com as histéricas. No final de seus “Estudos sobre a histeria”, ele fornece um testemunho do quanto a experiência da análise está fadada a ter que lidar com a transferência a partir do momento em que o sujeito se aproxima do complexo causal de seu sintoma. Nesse caso específico, o surgimento do sintoma histérico tem sua fonte no desejo experimentado algum tempo antes e que, via recalque, se aloja no inconsciente. O recalco gravita em torno do homem com quem a paciente havia trocado algumas palavras e pelo qual, ao mesmo tempo, se vê atraída, colocando-se afetuosamente nos seus braços e recebendo um efusivo beijo.

Quando, durante o tratamento, se aproxima da lembrança patogênica concebida como signo do desejo recalco, Freud constata que as associações, em torno de suas lembranças,





estancam. Na sessão seguinte, logo após conseguir suplantar sua reticência, a paciente fala que passou uma noite em branco e que não ousava retornar ao tratamento, pois, no momento em que se aproximou do sentido represado do desejo, subitamente experimentou o desejo de abraçar o analista. Assinala Freud que,

nesses instantes, o analista aparece à paciente como uma pura presença, sendo que o procedimento da análise se interrompe e o paciente deixa de respeitar a regra da associação livre e, assim, a dimensão do amor prevalece em detrimento da perlaboração analítica.

Um amor que se dirige ao saber

Como é o caso do inconsciente e do trauma, a transferência aparece, desde muito cedo, como disse antes, enquanto uma ferramenta essencial na trajetória clínica de Freud.

Apenas com Lacan a transferência deixa de ser concebida, como fazem os pós-freudianos, como mero veículo da dimensão afetiva, pois, como se viu antes, mesmo sua manifestação mais primária traz consigo uma relação do sujeito ao saber

Emerge por meio da suposição de saber dirigida ao analista, podendo transformar-se nos afetos do amor ou do ódio. Ao contrário do inconsciente e do trauma, a transferência foi a última a tornar-se objeto de uma conceituação mais acabada, expressa na famosa coletânea usualmente designada como “Escritos técnicos”. Apenas com Lacan a transferência deixa de ser concebida, como fazem os pós-freudianos, como mero veículo da dimensão afetiva, pois, como se viu antes, mesmo sua manifestação mais primária traz consigo uma relação do sujeito ao saber. Assim, ao se debruçar sobre a sua estrutura simbólica, Lacan pôde formalizar o que veio a ser a sua conceituação do sujeito suposto saber. Seu foco principal é a crítica da forte atenção dos psicanalistas ao aspecto afetivo e sentimental da transferência, ou seja, as relações de amor e de ódio dirigidas ao analista. Sob essa ótica, a transferência se vê relegada ao circui-

to da intersubjetividade, isto é, coloca em jogo uma relação de sujeito a sujeito, na qual o analista responde à transferência do analisante com sua própria contratransferência.

Desde o momento em que o sujeito suposto saber assume a centralidade no seu enfoque da transferência, assiste-se ao deslocamento das questões concernentes à intersubjetividade e aos afetos para interrogar sobre o seu lugar na esfera do desejo e do saber inconsciente. Se a transferência não é mais vista como uma relação intersubjetiva, ou seja, se ela é sujeito, infere-se que se trata de uma manifestação da suposição de saber cujo comando está a cargo do inconsciente. Na parte final do Seminário 11, *Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*, encontra-se uma definição relativamente simples: em sua instância mais primária, a transferência é um sujeito a quem se supõe um saber. A tese de Lacan (1964/1988, p. 220) consiste em dizer que “desde que haja em alguma parte o sujeito suposto saber [...] há transferência”. Em outros termos, ama-se aquele a quem se supõe um saber. Mais tarde, em 1973, ele dará uma fórmula da transferência ainda mais circunscrita: “é o amor que se dirige ao saber” (LACAN, 1973/2003, p. 555).

Quando o sintoma fala...

Define-se, portanto, a chamada transferência primária como o acontecimento do amor que se dirige a alguém que supostamente sabe. Com isso se pode reafirmar que

o sujeito suposto saber está potencialmente presente em todo ser falante. Essa presença latente leva-nos a concluir que o manejo da transferência, no contexto da análise, se faz notadamente pelo ato ou efeito de uma modulação temporal. Durante o curso do



tratamento, o tempo primário da transferência e, mais precisamente, seu estado de sombra, tendem a se atenuar, manifestando-se nesse tempo posterior por meio de uma suposição de saber, já que se endereça ao inconsciente.

Isso quer dizer que uma coisa é o amor dirigido ao saber encarnado na pessoa do psicanalista, outra coisa é o saber dirigido ao inconsciente e à cadeia associativa de significantes.

Quando Freud diz que os sintomas podem receber uma nova significação e que esta advém da relação transferencial, ele sugere que, a partir desse momento, os sintomas da neurose ordinária passarão por uma mutação, pois se tornam sintomas próprios do que ele designa como neurose de transferência. Por conseguinte, a passagem da neurose ordinária para a neurose de transferência introduz uma mudança capital para a operação analítica, na medida em que os sintomas sob o regime da transferência tornam-se passíveis de interpretação, e logo mais receptivos à prática analítica.

Cabe ainda observar que, segundo Lacan, a designação de neurose de transferência padece de um equívoco, pois seu funcionamento não é substancialmente diferente daquele da neurose ordinária. Vale dizer que se prefere privilegiar e enfatizar o aspecto da nova significação que o sintoma adquire ao ser transpassado pela ação da transferência. Enfim, ao deslocar-se da pessoa do analista e dirigir-se ao inconsciente, o sintoma passa a querer falar, e por isso Freud (1914/2022, p. 160) pôde dizer que a neurose de transferência consiste numa espécie de “zona intermediária entre a doença e a vida”. Com a introdução desse “novo significado transferencial”, o que agora se designa

por neurose sob transferência deve ser concebido como um artefato, um produto que passou pela modulação temporal, em que os sintomas serão marcados por uma vontade de dizer que fazem do inconsciente, além de intérprete, um inconsciente transferencial.

O amor e o nada

Se o procedimento da transferência não se define pela via da intersubjetividade, se a transferência do lado do analisante é o amor que se endereça ao saber, cabe formular a pergunta: de que modo o analista responde à situação do amor de transferência? Como se sabe, no âmbito da transferência concebida como relação intersubjetiva, o analista responde pela via da contratransferência. Porém, qual é a resposta do analista na transferência ressituada e recentrada pelo sujeito suposto saber? Para responder a essa questão, é preciso retornar ao problema do que vem a ser o amor. Se Lacan (1958/1998, p. 624) o define como “dar o que não se tem”, é evidente que ele não diferencia o amor de transferência da-



É de se esperar que o analista responda ao amor que se dirige ao saber, por parte do analisante, com o nada, já que, ao contrário de outras modalidades clínicas, ele não tem nada de objetivo e palpável para lhe dar.

quele que acontece na vida de todo dia. É de se esperar que o analista responda ao amor que se dirige ao saber, por parte do analisante, **com o nada**, já que, ao contrário de outras modalidades clínicas, ele não tem nada de objetivo e palpável para lhe dar.

Assim é que do lado do analisante situa-se o amor dirigido ao saber e, no melhor dos casos, esse amor, mesmo que mediado pelo inconsciente, aparece sob o modo da demanda de amor. Leva-se em consideração a esse respeito que, para Lacan, toda demanda é no fundo demanda de amor. Em resumo, se do lado do analisante prevalece a demanda de amor, do lado do analista, o que se impõe, como posição na relação transferencial, é o *nada*. Acrescenta-se ainda a observação de que a direção do tratamento exige do analista saber valorizar esse *nada*, inclusive fazendo o sujeito pagar o mais caro possível por ele, pois de outro modo não valeria grande coisa (LACAN, 1958/1998, p. 624). A maneira pela qual Lacan reinterpreta a chamada *regra de abstinência* é propor que o analista responde à demanda de amor do analisante com o objeto *nada*. Seguindo essa mesma perspectiva, J.-A. Miller (1994, s.p.) confere materialidade a essa visão da abstinência, ao introduzir sua contrapartida sobre o analisante: “na análise, o analisante come o *nada*”. É o que o leva a propor que há uma anorexia implicada na própria estrutura transferencial, cuja consequência é admitir que seu núcleo real é “a atualização da realidade [sexual] do inconsciente” (LACAN, 1964/1988, p. 139). Se o objeto *nada* se impõe do lado do analista, é porque seu horizonte diante da cena da realidade sexual do inconsciente é o princípio de que *o ato sexual não existe*. É certamente diante da função do *nada* que aquilo de mais precioso que o ato analítico fornece no desenrolar do tratamento é a presença do analista.

Em face da atualização da realidade sexual inconsciente

É exatamente em função da presença do analista que o ensino de Lacan estende e amplia sua concepção da transferência, distinta da que se baseia no sujeito suposto saber. Refere-se, nesse caso, à vertente libidinal da transferência, na qual o que está em questão não é apenas o saber, mas a presença do analista enquanto objeto, pois este lhe empresta sua pessoa e seu corpo *aos* sentimentos, crenças e esperanças que o paciente lhe endereça. Essa presença do analista enquanto *objeto* é, de alguma maneira, antecipada pelos escritos técnicos de Freud (1915/1996, p. 165), quando neles se examina a fundo o problema do *amor de transferência* como fator inevitável do tratamento: motor para o seu avanço, ainda que possa tornar-se empecilho e resistência. É bem verdade que se deve tomar o amor de transferência em suas duas faces distintas: de um lado, o amor propriamente dito, e, de outro, uma dimensão que coloca em jogo uma corrente sensual da vida amorosa, isto é, a satisfação pulsional e o seu correlato: o objeto *a*. De início, o terreno sobre o qual o amor prospera é o narcisismo. Aquele que ama induz o outro a uma relação imaginária, em que o convence de ser amável. Lacan (1964/1988, p. 239) resume e esclarece a vertente narcísica do amor com uma simples frase: “amar é essencialmente querer ser amado”.

Se Lacan (1964/1988, p. 139) introduz a noção de objeto *a* para designar esse objeto em jogo na pulsão, a tese acerca da transferência é que o laço entre o analisante e o analista se tece como uma “atualização da realidade [sexual] do inconsciente”.

O segundo aspecto a ser salientado diz respeito à corrente pulsional, que se caracteriza por estar para além da demanda de amor e, nesse sentido, a demanda se faz não mais via narcisismo, mas por meio da pulsão. Essa

demanda, considerada como mais radical, age silenciosamente, ao estar “encarregada de ir buscar algo [objeto *a*] que, a cada vez, responde e se manifesta no Outro” (LACAN, 1964/1988, p. 185). Esse movimento da pulsão se explicita, por exemplo, na sua tentativa de obter do Outro um olhar ou uma voz. A ideia é a de que a pulsão vem, sub-repticiamente, roubar, arrancar do Outro um objeto para efetivar sua satisfação, isto é, seu gozo.

Essa busca silenciosa de gozo, ao mesmo tempo em que se veicula por meio de uma palavra de amor, se apresenta inteiramente velada, na medida em que provém do inconsciente em sua conexão com a pulsão. Por trás da palavra de amor “eu te amo” encontra-se encoberto, nessa busca de gozo, um “eu te mutilo”. Lacan (1964/1988, p. 254) o formula assim no Seminário 11: “Eu te amo, mas, porque inexplicavelmente amo em ti algo que é mais do que tu – objeto pequeno *a* minúsculo, eu te mutilo”. Se Lacan (1964/1988, p. 139) introduz a noção de objeto *a* para designar esse objeto em jogo na pulsão, a tese acerca da transferência é que o laço entre o analisante e o analista se tece como uma “atualização da realidade [sexual] do inconsciente”. O emprego clínico dessa vertente libidinal da transferência exige levar em conta que o modo como a sexualidade se faz presente no inconsciente é via objeto *a*; em suma, é essa dimensão do objeto causa de gozo que é atualizada por meio da transferência.

O analista como suposto deter o objeto *a*

Quando o amor de transferência se instala devido a seu componente narcísico, tende a gerar a dimensão do engano que, no fundo, surge para mascarar a realidade sexual que se depreende da relação transferencial. Importa ao analista, portanto, não se deixar levar pelo “efeito de tapeação” do amor, pois a dimensão pulsional que surge no tratamento se articula com os sintomas dos quais o paciente se queixa. Por isso, o analista deve estar atento para discernir essa dimensão pulsional que, segundo Miller, constitui-se como o fundamento mais secreto da transferência, a saber, o objeto *a*. Para ele, “a popularidade da tese lacaniana do sujeito suposto saber como pivô da transferência fez esquecer que o que governa secretamente a análise é o objeto *a*” (MILLER, 2000, p. 83, tradução nossa).

A presença do analista é, portanto, um elemento necessário para que a experiência da análise possa se estabelecer e, nesse sentido, levá-la adiante por telefone ou via internet é expô-la aos seus próprios limites, sobretudo no tocante a essa vertente libidinal da transferência. Diante do que se disse antes a respeito dessa vertente libidinal, consentir com a ausência desse correlato da realidade sexual – o objeto *a* – é transigir com esse fator essencial, acarretando consequências para os rumos do tratamento. No fundo, é a própria conclusão

amorosas ocultas e esquecidas do paciente”, para Lacan (1964/1988, p. 56), somente essa presença pode “desembrulhar a realidade em efígie da transferência a partir da função do real na repetição [de gozo]”, sempre presente no amor dirigido ao saber do analista.

Com efeito, não basta ao analista ser o suporte da função Tirésias, ou seja, encarnar o oráculo ou o adivinho que decifra os enigmas da existência humana. É preciso, ainda, “como diz Apollinaire, que ele tenha mamas” (LACAN,

entre o analisante e o analista é o *nada* (MILLER, 1994, s.p.). Nesse particular, insiste-se no que Miller formula acerca do componente anoréxico inerente à estrutura transferencial, pois, no essencial da experiência, o analisante come o *nada*.

Assim, a presença do analista ao longo do tratamento se faz sob o fundo de uma posição em que o objeto em jogo permanece enquanto *nada*. Dizer isso não impede que a instauração da relação transferencial exija a presença corporal, na medida em



do tratamento que se mostra comprometida quando não se considera que o fundamento do laço transferencial é “esse resto corporal que apenas se manifesta através da presença” (MILLER, 2000, p. 83, tradução nossa) do analista. Por isso, tanto Freud quanto Lacan são taxativos em dizer que nada do que concerne ao real de que se trata na transferência pode ser apreendido *in effigie* ou *in absentia*. Se, para Freud (1912/2017, p. 118), a presença do analista se faz necessária “para tornar manifestas e atuais as moções

1964/1988, p. 255), o que, por sua vez, não quer dizer que o analista deva dar o seio. Dar o seio é o contrário da *regra de abstinência*, exposta nos escritos técnicos de Freud, para fornecer os indícios do que vem a ser a posição do analista. Mais do que uma regra técnica, a abstinência apenas se justifica pelas formulações da ética analítica que embasam a posição do analista. Em outras palavras, por ser suposto deter o objeto de satisfação que busca a pulsão, a abstinência se deduz do princípio de que o único objeto em jogo

que seu pivô é o “correlato essencial da realidade sexual”, ou seja, o objeto *a*. Pode mesmo acontecer que, em certos momentos do tratamento, o analista seja conduzido a “emprestar seu corpo” às diferentes pantomimas do olhar e da voz, isto é, comprometer sua própria voz ou seu olhar para permitir ao sujeito discernir e se posicionar com relação ao gozo que o concerne. Assim, o analista vem no lugar do objeto para sempre perdido, desse vazio, e, por essa via, ele completa o sujeito. Não é por meio do amor dirigido ao

saber que o sujeito se inscreve no Outro, mas pelo objeto, à medida que o analista, com o tempo, torna-se seu parceiro-sintoma.

O sujeito analisante tentará, na análise, pela manobra da transferência, recuperar o objeto perdido, endereçando-se ao analista. Como propõe Éric Laurent (2006, p. 1, tradução nossa), em *Principes directeurs de l'acte psychanalytique*: “a decifração de sentido nas trocas entre o analista e o analisante não é apenas o que está em jogo”. Há também a visada daquele que dirige seu *dizer* ao analista enquanto objeto. E ele acrescenta ainda: “trata-se [na transferência] de recuperar algo de perdido junto de seu interlocutor” (LAURENT, 2006, p. 1, tradução nossa). É a materialidade da satisfação pulsional enquanto *vazio* que dá a chave do que vem a ser essa recuperação do objeto que, em última instância, é o que embasa tal concepção da relação transferencial. Enquanto montagem ou deriva, a pulsão só obtém êxito ao contornar seu objeto *a*, gerando, nesse retorno em circuito do que se estrutura em vaivém, um *vazio* na satisfação (LACAN, 1964/1988, p. 169). Essa satisfação que segue sua rota em direção ao objeto, sem jamais esgotá-lo ou eliminá-lo, funda a transferência como recuperação do objeto *a* junto do analista suposto deter o objeto causa de desejo do analisante.

Referências

- FREUD, S. Observações sobre o amor transferencial. In: *Edição Standard das Obras Completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, Vol. XII, 1996, p. 207-221. (Trabalho original publicado em 1915).
- FREUD, S. A dinâmica da transferência. In: *Obras incompletas de Sigmund Freud: Fundamentos da clínica psicanalítica*. Belo Horizonte: Autêntica, 2017. (Trabalho original publicado em 1912).
- FREUD, S. Lembrar, repetir, perlaborar. In: *Obras Incompletas de Sigmund Freud*. Vol. 6. Belo Horizonte: Autêntica, 2022. (Trabalho original publicado em 1914).
- LACAN, J. A direção do tratamento e os princípios de seu poder. In: *Escritos*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998, p. 591-652. (Trabalho original publicado em 1958).
- LACAN, J. *O Seminário, livro 11: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Texto estabelecido por Jacques-Alain Miller; tradução de M. D. Magno. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1988. (Trabalho original proferido em 1964).
- LACAN, J. Posição do inconsciente no Congresso de Bonneval. In: *Escritos*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998, p. 843-864. (Trabalho original publicado em 1964).
- LACAN, J. Proposição de 9 de outubro de 1967 sobre o psicanalista da Escola. In: *Outros escritos*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003, p. 248-264. (Trabalho original publicado em 1967).
- LACAN, J. Introdução à edição alemã de um primeiro volume dos Escritos. In: *Outros escritos*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio

de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003, p. 553-556. (Trabalho original publicado em 1973).

LAURENT, É. *Principes directeurs de l'acte psychanalytique*. 2006. Disponível em: https://www.psychanalyse.com/pdf/CURE_PRINCIPES_DIRECTEURS_DE_L_ACTE_PSYCHANALYTIQUE.pdf. Acesso em: 30 jul. 2025

MILLER, J.-A. Como iniciano le analisi. In: XI ENAPOL – Texto de Orientação. 1994. Disponível em: <https://enapol.com/xi/pt/come-iniziano-le-analisi/>. Acesso em: 30 jul. 2025.

MILLER, J.-A. *Transferencia negativa*. Buenos Aires: Tres Haches, 2000.



Freud, a Coisa e a letra

Claudia González¹

Psicanalista

Membro da Escuela Lacaniana de Psicoanálisis - ELP

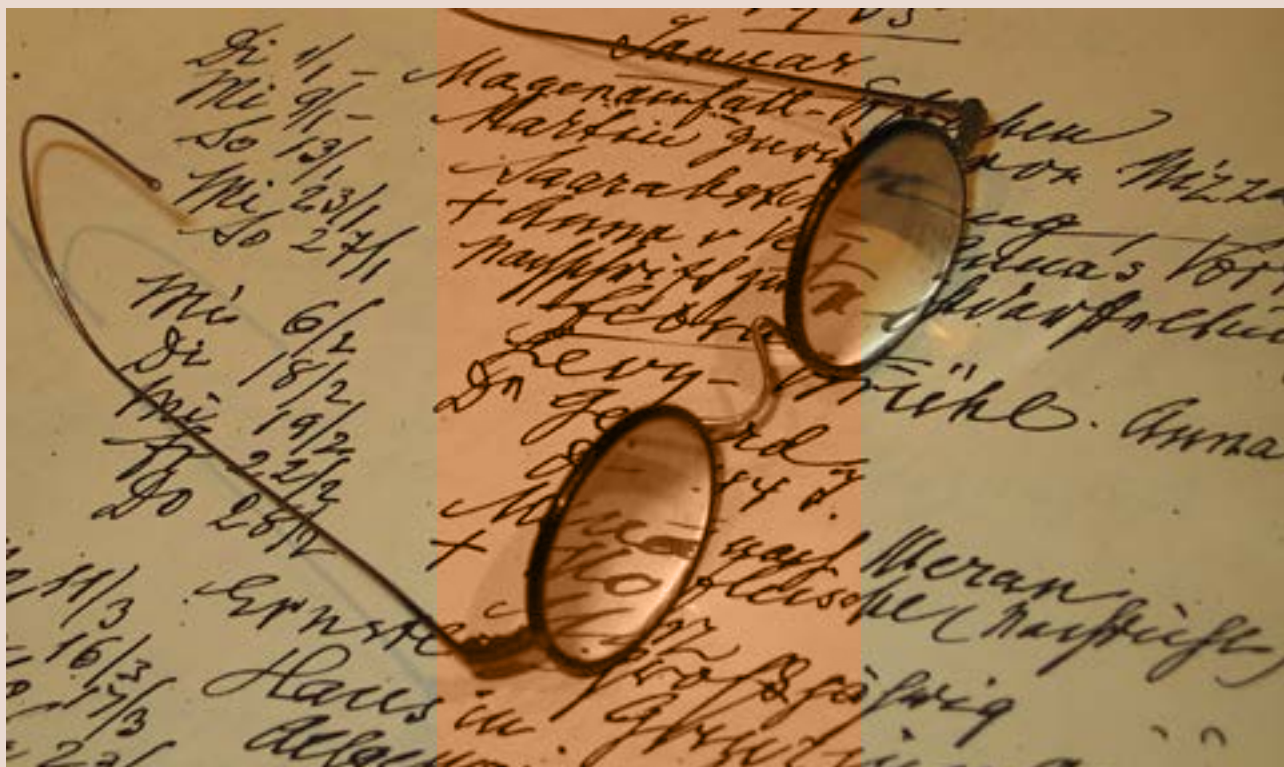
Membro da Associação Mundial de Psicanálise - AMP

Email : gonzalez.claudia@icloud.com

A correspondência por meio de carta postal foi, até algumas décadas atrás, o meio pelo qual muitos trocavam ideias ou contavam sua vida cotidiana onde quer que estivessem. Foi um meio de declarações de amor, assim como também de declarações de guerra.

As cartas, de próprio punho – como se costumava dizer –, escritas em papel, enviadas em um envelope e que esperavam uma resposta, muitas vezes prolongada no tempo, foram o meio pelo qual se construíram parte dos pensamentos e teorias que agora nos interessam. Em forma de diálogo ou debate, mas também como um desejo de compartilhar o que acontecia com um outro em particular, existe uma enormidade de correspondências que já fazem parte da obra de personagens, marcos do pensamento ocidental, e que sempre valem a pena ler.

É o caso da correspondência de Sigmund Freud. Nela, encontramos trocas com colegas psicanalistas, médicos, cientistas (como Albert Einstein) e com sua esposa. Nessas cartas, pode-se acompanhar o início da psicanálise. Ali podemos ler, por exemplo, as dúvidas que, em relação à teoria, assaltavam Freud depois de uma longa jornada de trabalho escutando seus analisandos: a prática e a experiência modificavam a teoria, ou elas mesmas faziam teoria? Freud repensava e reformulava o que já havia pensado, aquilo que dava por certo, mas que, em alguns momentos, vacilava ao se ver incompleto. Debatia consigo mesmo e com sua própria te-



1 Nossos mais sinceros agradecimentos a Claudia González pela generosa permissão para a publicação de seu texto.

oria, com suas crenças. Freud se formava e fazia seu um efeito de formação graças às suas próprias dúvidas e ao seu desejo decidido.

Mas essas dúvidas, esse fazer, desfazer e refazer a teoria, embora acontecessem nele e para ele, eram dirigidos a um outro, que não era qualquer um. Essas cartas foram, durante muito tempo, dirigidas a seu colega e amigo Wilhelm Fliess. Freud se estendia

Freud chama Niederschriften, primeira escrita, e que é “praticamente incapaz de assomar à consciência e se dispõe conforme as associações [relações] por simultaneidade” (FREUD, 1896/1996, p. 282). Essa é a semente do que Freud continuará elaborando como aquilo que não é possível acessar porque permanece para sempre reprimido, perdido eternamente.



contando-lhe e comentando detalhes de seu pensamento em torno da técnica e da teoria psicanalítica.

Às vezes, em alguma carta, lemos as maneiras pelas quais Freud desmonta sua crença prévia e dá conta de uma nova, em razão de sua clínica. É o caso da carta de 6 de dezembro de 1896 dirigida a Fliess (FREUD, 1896/1996), na qual quero me deter para destacar como, desde então, o tema da escrita já era importante na clínica psicanalítica e a maneira pela qual vai tomando diferentes vias em Freud e depois em Lacan.

Na carta mencionada, Freud diz a seu amigo e colega, quanto à sua hipótese da estratificação sucessiva pela qual se estabelece o aparelho psíquico, que propõe algo novo para sua teoria:

a tese de que a memória não se faz presente de uma só vez, mas se desdobra em vários tempos, que ela é registrada em diferentes espécies de indicações. (*Zeichen*) [...]. Não sei dizer quantos desses registros [transcrições] há: três, pelo menos, provavelmente mais. (FREUD, 1896/1996, p. 281)

Em seguida, faz um esquema para relacionar essas escritas com os estratos do aparelho psíquico.

Uma dessas escritas, a que aqui nos interessa, é a que Freud chama *Niederschriften*, primeira escrita, e que é “praticamente incapaz de assomar à consciência e se dispõe conforme as associações [relações] por simultaneidade” (FREUD, 1896/1996, p. 282). Essa é a semente do que Freud continuará elaborando como aquilo que não é possível acessar porque permanece para sempre reprimido, perdido eternamente. Enquanto perdido, o sujeito o buscará, dirá Freud, fora, no Outro. Esta última é uma construção posterior de Freud, mas queremos mostrar que se relaciona com essa semente mencionada anteriormente, que por sua vez será semente da construção da dimensão topológica da Coisa, e na qual agora nos deteremos a fim de relacionar a escrita e o inacessível à representação.

A primeira escrita, *Niederschrift*, não corresponde ao mundo representável nem à percepção, mas sim a algo íntimo do sujeito que fica isolado, recalcado e é o que para Freud diz respeito ao recalque primário, àquilo ao qual o sujeito jamais poderá voltar a ter acesso. Daí a maneira freudiana de tratar a Coisa na relação com o inconsciente, como algo que está fora de todo alcance possível à rememoração e à representação e que o sujeito passará a vida inteira tentando reencontrar. A Coisa será para Freud o objeto mítico, se assim podemos dizer, para sempre perdido.

Ao trabalhar esse tema, Lacan mostra e desenvolve, no Seminário 7, *A ética da psicanálise*, essa surpreendente e precoce elaboração de Freud que, nos parece, é a linha que ele retomará na formulação feita nos anos de “Radiofonia”, quando questiona o lugar do objeto *a* e seu caráter principal, o incorpóreo, dos estoicos. (LACAN, 1970/2003, p.406) Principalmente no capítulo IV desse Seminário, Lacan situa as coordenadas de *das Ding* para Freud. Com uma precisão requintada na tradução das palavras de que Freud se serve, e até mesmo corrigindo a tradução francesa, Lacan se interessa em elucidar a situação, a relação do incorpóreo (o objeto *a*) com o corpo. Quer determinar, seguindo Freud, como o corpo, o simbólico e o objeto incorpóreo se sustentam, assim como a maneira pela qual esse objeto é situado, pelo próprio Freud, em uma exterioridade em relação ao sujeito do inconsciente:

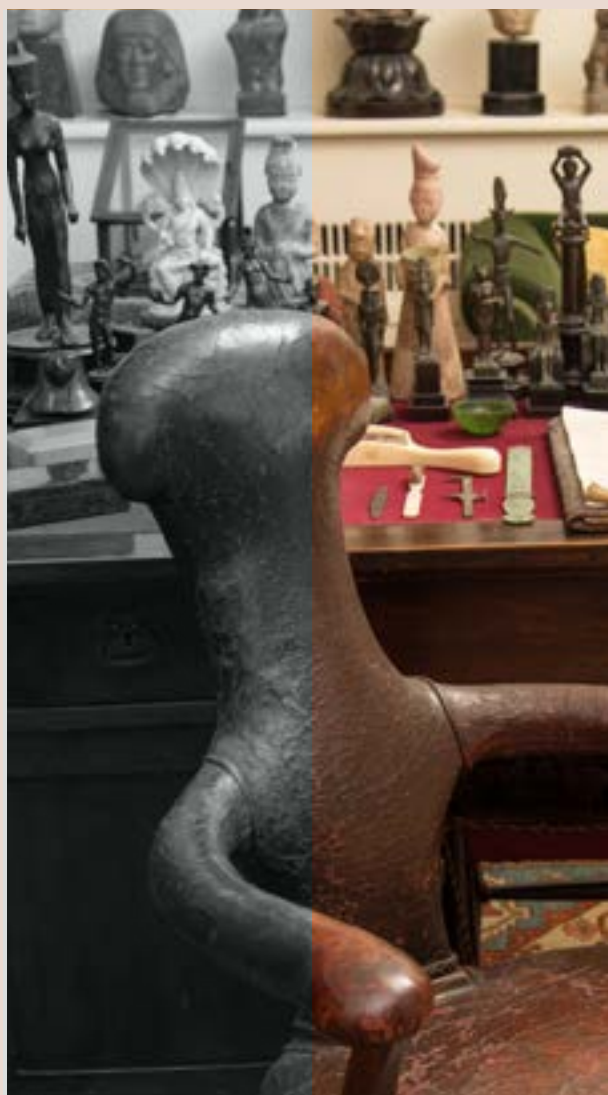
Sobre essa base, entra em jogo o que vamos agora ver funcionar como a primeira apreensão da realidade pelo sujeito. É aqui que intervem essa realidade que tem relação com o sujeito da maneira mais íntima – o *Nebenmensch*. Fórmula totalmente surpreendente, na medida em que articula energicamente o à parte e a similitude, a separação e a identidade.

Seria preciso que eu lesse para vocês todo o trecho, porém contentar-me-ei do ápice. – Deste modo, o complexo de *Nebenmensch* se divide em duas partes, das quais uma se impõe por um aparelho constante,

que permanece coesa como Coisa – *als Ding*.

Eis o que a tradução detestável, com a qual vocês se deparam em francês, deixa perder dizendo *quel-que chose reste comme tout cohérent*. Não se trata de modo algum de uma alusão a um todo coerente que se daria pela transferência do verbo ao substantivo, muito pelo contrário. O *Ding* é o elemento que é originalmente, isolado pelo sujeito em sua experiência do *Nebenmensch*, como sendo por natureza estrangeiro, *Fremde*. (LACAN, 1959-1960/1997, p. 68)

Isola-se algo que é íntimo ao sujeito, da ordem do próximo, e que “permanecerá coeso como coisa – *als Ding*” (LACAN, 1959-1960/1997, p. 68), mas Lacan acrescenta algumas linhas mais adiante, quanto a essa



exterioridade e divisão da experiência da realidade de que fala Freud, que tem o mesmo alcance e função na negação:

na *Verneinung* [...] a mesma função daquilo que, do interior do sujeito, encontra-se levado para um primeiro exterior – um exterior, diz-nos Freud, que nada tem a ver com essa realidade na qual o sujeito terá, em seguida, de discernir as *Qualitätszeichen*, que lhe indicam que ele está no rumo certo para a busca de sua satisfação. (LACAN, 1959-1960/1997, p. 68)

É essa exterioridade do mais próximo que os recortes da “realidade” fantasiada de cada sujeito, em relação com seu objeto perdido, seu *das Ding*, lhe permitirão situar, não o objeto, mas as coordenadas da satisfação que busca. Evidentemente, e é isso que Freud aponta quando fala do objeto para sempre perdido e jamais reencontrado, nunca se encontrará esse objeto que corresponderia à Coisa, a *das Ding*, mas apenas uma aproximação ao estado de satisfação que se persegue e que, em consequência do fato de o sujeito acreditar que poderá encontrar esse objeto

que perdeu, buscará cada vez mais, sempre um pouco mais de satisfação, um pouco mais de prazer, aquele que, se fosse encontrado, seria o que falta. Isso não sem passar pela hostilidade que a exterioridade do objeto (estranho, *Fremde*) suscita em todo sujeito e que, no entanto, a faz funcionar como bússola para encontrar sua satisfação “[o] *Ding* como *Fremde*, estranho e podendo mesmo ser hostil num dado momento, em todo caso como o primeiro exterior, é em torno do que se orienta todo o encaminhamento do sujeito” (LACAN, 1959-1960/1997, p. 69). Essa “estranheza” do objeto, de *das Ding* – se nos é permitido –, serve a Lacan para a formulação posterior do objeto *a* objeto que não preenche, mas convoca mais gozo.

Os objetos e as palavras tentam, sem sucesso, preencher esse vazio da Coisa. Dito de outra maneira, a satisfação, o gozo, que se acredita poder alcançar no objeto, abrange também o significante, a busca infinita de uma palavra que pudesse escrever o que não cessa de não se escrever. É algo que Freud já intuía e Lacan (1959-1960/1997, p. 67) capta perfeitamente em 1959:

a elaboração que nos faz progredir de uma significação do mundo a uma fala que pode formular-se, a cadeia que vai do mais arcaico inconsciente à forma articulada da fala no sujeito, tudo isso ocorre entre *Wahrnehmung* e *Bewusstsein*, como se diz entre dentes.

É Lacan quem, aos efeitos do significante como marca no corpo, atribui outro lugar que não é mais o do inconsciente e da linguagem. Ele fica com o efeito, considera o significante sem sentido, mas com importância suficiente para marcar um corpo e deixar nele um traço de gozo que está relacionado, mais do que com a linguagem, com *lalíngua*.

Não deixa de chamar a atenção a relação direta do que acontece com o significante e o corpo. Freud o situa no inconsciente, deixa de buscá-lo na neurologia. É Lacan quem, aos efeitos do significante como marca no corpo, atribui outro lugar que não é mais o do inconsciente e da linguagem. Ele fica com o efeito, considera o significante sem sentido, mas com importância suficiente para

marcar um corpo e deixar nele um traço de gozo que está relacionado, mais do que com a linguagem, com *lalíngua*.

Da Coisa, *das Ding*, ao objeto *a* fora do corpo e à irrelevância do significante, elaborações que Lacan desenha em momentos cruciais de seu ensino e que apenas com o tempo encontrarão seu ponto de ancoragem, de virada, como mostra essa antecipação no Seminário 7 que adianta o que Lacan (1959-1960/1997, p. 71-73) trata em “Radiofonia” em relação com o corpo e os efeitos do significante nele:

Das Ding é originalmente o que chamaremos fora-de-significado. É em função desse fora-de-significado e

de uma relação patética a ele que o sujeito conserva sua distância e constitui-se num modo de relação, de efeito primário, anterior a todo recalque [...] a Coisa só se apresenta a nós na medida em que ela acerta na palavra, como se diz acertar na mosca. [...] Em francês a palavra *mot* tem um peso e um sentido particular. *Mot* é essencialmente nenhuma resposta. *Mot*, diz La Fontaine a certa altura, é o que se cala, é justamente aquilo para o qual nenhuma palavra [*mot*] é pronunciada. As coisas que estão em questão – e que alguns poderiam contestar-me como sendo por Freud colocadas num nível superior ao desse mundo de significantes sobre o qual lhes digo o que ele é, a saber, o verdadeiro móvel do funcionamento do homem do processo qualificado de primário – são as coisas enquanto mudas. E as coisas mudas não são exatamente a mesma coisa que as coisas que não têm relação alguma com as palavras [...]. Falei-lhes hoje do Outro enquanto *Ding*.

Acrescentarei, seguindo o caminho de *das Ding* aqui traçado, que faltou a Lacan há pouco menos de uma década ao tornar ma-

nifesto que o que estava em jogo era, na realidade, uma satisfação que reside no corpo, isto é, o gozo como tal. O gozo produzido no corpo por um significante que não quer dizer nada começa a ser elaborado por Lacan, pouco a pouco, a partir do que se chama de seu último ensino, em que passa do período das estruturas lógicas (com suas fórmulas da sexualização) para uma época orientada pela topologia. Essa transição começa com o Seminário 20 – no ano de 1972 –, dois anos depois de “Radiofonia”, texto que mencionamos aqui e sobre o qual Éric Laurent se pergunta se, nele, a tensão que Lacan evidencia entre o objeto *a* e o inconsciente tem ou não a ver com uma tópica diferente daquela que o próprio Freud propõe entre o Isso e o inconsciente. A esse respeito, diz: “O que Lacan sublinha aqui e martelará em seguida é que o encontro do corpo do simbólico com a carne resgata o objeto *a* como incorporal,² como efeito fora do corpo, como ‘goza-sentido’” (LAURENT, 2016, p. 34). Esse efeito fora-do-corpo, prossegue Laurent (2016, p. 35), é o da superfície do corpo, que se inscreve não sobre ou no, e sim fora do corpo, e é assim que o fora-do-corpo pode se articular com o corpo. Esse lugar fora e articulado às bordas erógenas do corpo permite evitar os erros naturalistas sobre a inscrição de traços de gozo.



2 N. T.: No corpo do texto, optou-se por utilizar o termo “incorpóreo”, embora a citação neste trecho utilize “incorporal”.

O objeto *a* como fora-do-corpo fica articulado ao corpo do sujeito como superfície, isso permite que o objeto em questão seja vivido como exterior e que seja buscado aí fora sob formas diversas. A finalidade aparente dessa busca é que se supõe que, se há algo do corpo que está fora dele, é porque algo falta ao corpo (gozo). É o que muitos sujeitos vivem como “vazio”, ou como a experiência insistente de que algo lhes falta.

Esse objeto que está fora e que falta ao corpo promete, miticamente, o gozo que lhe falta. Sob a forma de objetos escópicos, invocantes, orais, anais, o sujeito busca sentir-se completo, busca no exterior o que lhe falta, inclusive sua “outra metade”. Mas, na realidade, o destino dessa busca e desse encontro sempre falho é o gozo do corpo. Se seguirmos Freud (1915/2016) nisso, em seu texto “As pulsões e seus destinos”, ele diz que há um único destino da pulsão: a

Há, pois, o objeto *a* e suas múltiplas formas, situado fora-do-corpo como aquilo que permite a inscrição de uma superfície exterior e que se incorporará e se articulará ao corpo para delimitar certas zonas erógenas, de gozo, em cada sujeito.

satisfação. O objeto pelo qual ela passa para alcançá-la é verdadeiramente irrelevante. Pode ser uma coisa ou outra, para a pulsão tanto faz, pois o que pretende é satisfazer-se e isso ela o faz por meio do circuito pulsional, que se serve dos objetos para que o próprio corpo obtenha gozo. É o corpo, afinal, que depois da busca por mais satisfação se satisfaz consigo mesmo, sentindo-se, gozando-se. Há um querer fazer reingressar o objeto, ou também o gozo no corpo.

Pode-se deduzir, então, que para além dos significantes e dos objetos (que sempre vêm acompanhados por um significante), é antes algo do gozo que faz o corpo, no qual dizer e fazer andam juntos. Os objetos, segundo Lacan em “Radiofonia”, são mais do que aquilo que o sujeito usa para fazer entrar o gozo no corpo: são usados para contabilizar, enumerar ou localizar algo do gozo de cada um. Uma amostra disso é a sepultura, sobretudo as sepulturas antigas, nas quais se enterrava o corpo do morto junto com seus objetos. A sepultura é, além disso, um exemplo do conjunto vazio com o qual Lacan (1970/2003, p. 407) comparava o sujeito: “O conjunto vazio das ossadas é o elemento irreduzível pelo qual se ordenam, como elementos outros, os instrumentos do gozo – colares, copos, armas: mais subelementos para enumerar o gozo do que para fazê-lo reingressar no corpo”.

Há, pois, o objeto *a* e suas múltiplas formas, situado fora-do-corpo como aquilo que permite a inscrição de uma superfície exterior e que se incorporará e se articulará ao corpo para delimitar certas zonas erógenas, de gozo, em cada sujeito. Há, também, o corpo como portador de uma marca que, não se deve esquecer, está – nessa época do ensino de Lacan – sempre vinculada a um objeto de gozo. Essa marca é a que circunscreve o que é para sempre recalcado, essa primeira escrita, *Niederschrift*, que Freud (1896/1996) vislumbra naquela carta de 6 de dezembro de 1896 e que dará voltas e voltas em seu pensamento, pelas páginas que escreve e que chegará a Lacan para continuar traçando seu caminho e chegar finalmente ao corpo e ao gozo, para deslizar de “*a letter* para *a litter*” (LACAN, 1971/2003, p. 15).

Tradução: Rodrigo Almeida

Revisão: Ana Helena de Souza

Referências

- FREUD, S. Carta 52. In: *Edição Standard das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, Vol. I, 1996. (Trabalho original publicado em 1896).
- LACAN, J. Lituraterra. In: *Outros escritos*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003, p. 11-25. (Trabalho original publicado em 1971).
- FREUD, S. As pulsões e seus destinos. In: *Obras Incompletas de Sigmund Freud: As pulsões e seus destinos*. Belo Horizonte: Autêntica, 2016. (Trabalho original publicado em 1915).
- LACAN, J. *O Seminário, livro 7: A ética da psicanálise*. Texto estabelecido por Jacques-Alain Miller; tradução de Antônio Quinet. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997. (Trabalho original proferido em 1959-60).
- LACAN, J. Radiofonia. In: *Outros escritos*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003, p. 400-447. (Trabalho original publicado em 1970).
- LAURENT, É. *O avesso da biopolítica: uma escrita para o gozo*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2016.

Falar em guerra: A atualidade de Freud

Adriana Vitta

Psicanalista

Membro da Escola Brasileira de Psicanálise (EBP)
e da Associação Mundial de Psicanálise (AMP)

E-mail: adrianarvitta@gmail.com



O texto “Considerações contemporâneas sobre a guerra e a morte” inscreve-se no contexto traumático da Primeira Guerra Mundial e constitui um dos primeiros esforços de Freud (1915/2020) para pensar o colapso das ilusões civilizatórias modernas. Nele, observamos uma crítica contundente à confiança iluminista no progresso moral e racional da humanidade, evidenciando como a guerra expõe a fragilidade das formações culturais e a persistência de tendências destrutivas no psiquismo. Ao desmontar a crença na superioridade moral das sociedades ditas civilizadas, Freud observa que, diante da guerra, Estados e indivíduos abandonam rapidamente normas éticas antes sustentadas, legitimando, com isso, a violência, a mentira e a crueldade, tornando possível a expressão da barbárie, latente sob a superfície da civilização. Ao criticar a ingenuidade de uma ética fundada exclusivamente na razão e no progresso, Freud esclarece que qualquer projeto civilizatório que ignore a dimensão inconsciente e pulsional está condenado a ser surpreendido por irrupções de violência.

Vemos também, nesse texto, o argumento de que a guerra nos obriga a todos e a cada um a enfrentar a negação da morte: “no fundo, ninguém acredita em sua própria morte, ou o que vem a ser o mesmo: no inconsciente cada um de nós está convencido de sua imortalidade” (FREUD, 1915/2020, p. 117). Há, para Freud (1915/2020, p. 120), uma tendência a excluir a mor-

te dos cálculos da vida. Só no domínio da ficção (arte, teatro e literatura) encontra-se realizada a condição sob a qual poderíamos nos conciliar com a morte, ou seja: “que ainda nos restasse conservada, por detrás de todas as vicissitudes da vida, uma vida intacta”. A indicação de Freud é a de que a guerra nos colocaria diante do fato de que não podemos eliminar a morte simplesmente ignorando-a ou silenciando-a. A morte não se deixa mais renegar, pois a sua presença massiva, tanto do outro como

de si mesmo, se impõe. Freud observa, no entanto, que, ao mesmo tempo em que a morte se torna onipresente, ela também é banalizada. Há uma duplicidade do sujeito frente à morte: se, por um lado, ele recusa sua própria finitude, por outro, mantém uma relação ambígua com a morte do outro, frequentemente atravessada por desejos hostis inconscientes. Como nos lembra Freud, não à toa a mais importante proibição da consciência moral foi: “*Não matarás*”. Ela havia sido adquirida como reação contra a satisfação do ódio escondido atrás do luto, quando se tratava do morto que era amado, e pouco a pouco se estendeu ao estrangeiro não amado e finalmente também ao inimigo” (FREUD, 1915/2020, p. 125). As guerras expõem, assim, a fragilidade e os limites das normas morais que sustentam a vida coletiva, expondo o mecanismo pulsional subjacente a nossas ações. E Freud nos lembra ainda que a guerra não se deixa eliminar, “enquanto as condições de existência dos povos forem tão diversas e as aversões entre eles forem tão acirradas” (FREUD, 1915/2020, p. 132).

A indicação de Freud é a de que a guerra nos colocaria diante do fato de que não podemos eliminar a morte simplesmente ignorando-a ou silenciando-a. A morte não se deixa mais renegar, pois a sua presença massiva, tanto do outro como de si mesmo, se impõe.

As guerras expõem, assim, a fragilidade e os limites das normas morais que sustentam a vida coletiva, expondo o mecanismo pulsional subjacente a nossas ações. E Freud nos lembra ainda que a guerra não se deixa eliminar, “enquanto as condições de existência dos povos forem tão diversas e as aversões entre eles forem tão acirradas” (FREUD, 1915/2020, p. 132).

Esses primeiros esforços de Freud de pensar a guerra são rearticulados e adensados por via de uma troca posterior de correspondências com Albert Einstein, publicada sob o título “Por que a guerra?”, que revela um diálogo entre dois importantes pensadores do século XX sobre a violência humana. Surgido dos esforços da Liga das Nações (Instituição semelhante à atual Organização das Nações Unidas – ONU, cuja criação se deu apenas em 1945), por seu Instituto Internacional

para a Cooperação Intelectual, situado em Paris, para pensar alternativas para a guerra, esse diálogo traz conjecturas dos interlocutores acerca das imbricações entre soluções políticas, jurídicas e psíquicas para o problema da ameaça à civilização e se desenvolve em torno da (im)possibilidade da obtenção de uma paz duradoura. As missivas foram publicadas originalmente em Paris, em março de 1933, em três línguas: alemão, francês e inglês, havendo sua circulação sido logo proibida na Alemanha, que experimentava rápida ascensão do nazismo.

A carta que dá início aos debates é de autoria de Einstein. Ele dirige a Freud suas inquietações sobre o futuro da “humanidade civilizada” (EINSTEIN, 1932/2006, p. 421), que é permanentemente ameaçado pela propensão à guerra e à autodestruição. Essas inquietações sintetizam-se em uma pergunta: “há um caminho para libertar os seres humanos da fatalidade da guerra?” (EINSTEIN, 1932/2006, p. 421). A esperança de Einstein era a de que Freud pudesse auxiliá-lo na compreensão dos aspectos psicológicos subjacentes aos

obstáculos à adoção de uma solução institucional para o problema.

Einstein, logo nos primeiros parágrafos da correspondência, expõe a Freud aquela que seria a saída organizacional: a criação de uma organização supraestatal que tivesse o poder de legislar e de decidir sobre conflitos entre os Estados, a quem se assegurassem os meios necessários a que suas decisões legislativas ou jurisdicionais fossem obedecidas. Baseando-se no exame da relação entre direito e poder, o físico reconhece, no entanto, que as instâncias que poderiam decidir sobre conflitos entre os Estados, submetendo-os todos a uma mesma jurisdição, são “Instituições humanas, que quanto menos poder tiverem à sua disposição para impor suas decisões, mais estarão inclinadas a tornar suas decisões acessíveis a influências extrajurídicas” (EINSTEIN, 1932/2006, p. 422). Seria imprescindível, portanto, para Einstein (1932/2006, p. 423), que essa organização supranacional fosse dotada de poderes suficientes para evitar que influências extrajurídicas fossem decisivas na produção e na aplicação das normas instituídas e para que, portanto, prevalecesse o “ideal de justiça” da comunidade em lugar de eventuais interesses particulares. Conclui, então, que isso só seria possível se cada qual dos Estados participantes renunciasse a uma porção de sua soberania. Essa renúncia, no entanto, seria inviabilizada, segundo o físico, por “forças psicológicas poderosas” (EINSTEIN, 1932/2006, p. 423) que se colo-



“Posso substituir a palavra poder por violência, uma palavra mais intensa e mais dura?”.

que serviriam para fomentar a cooperação e a prevenção dos conflitos são formadas pelos países que hoje fazem a guerra. Nessa resposta, Freud (1932/2006, p. 427) parte de suas pesquisas sobre a gênese do Direito e sua articulação com o poder e, em especial, com a violência, propondo uma substituição que talvez deixasse mais explícitos os pressupostos de sua reflexão: “Posso substituir a palavra poder por violência, uma palavra mais intensa e mais dura?”.

cam como obstáculo a que a meta da paz seja atingida, conforme se colheria dos eventos históricos que aponta. Embora liste algumas dessas forças, como as dos interesses econômicos de classes dominantes de cada Estado, pede o auxílio de Freud, um “grande conhecedor das pulsões humanas”, para tentar se esclarecer melhor sobre a possibilidade de “conduzir o desenvolvimento psíquico dos seres humanos de modo a que se tornem capazes de resistir às psicoses de ódio e à aniquilação” (EINSTEIN, 1932/2006, p. 424).

A atual crise mundial decorrente das instabilidades vividas provenientes de guerras que eclodiram em várias regiões do planeta explicita o movimento agressivo desregrado de alguns países em relação a outros e tem impulsionado, paralelamente, iniciativas importantes de fortalecimento da democracia. Podemos observar muito claramente quanto a isso a atualidade da análise de Freud em sua resposta a Einstein em 1932: as instâncias internacionais

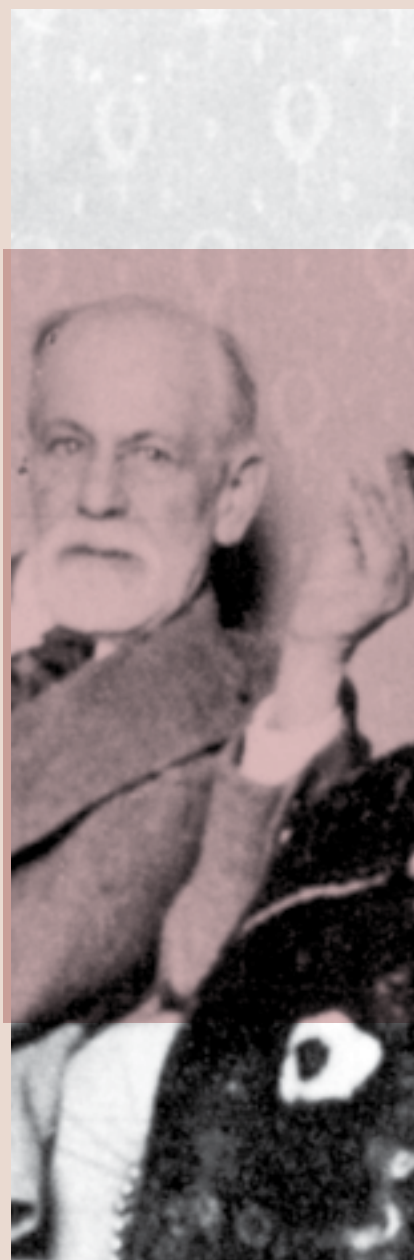
Travamos atualmente, além das guerras concretas em que se lançam mísseis e bombas, uma outra guerra tão poderosa quanto, contra as fake news, que pretende minar a coesão social atacando todo e qualquer conhecimento que possa promover a construção de um pensamento crítico acerca de nossa existência em sociedade e dos mecanismos que visam a diminuir os níveis de sofrimento humano, explicitando o que Freud já havia nos advertido em 1932.

Segundo Freud, desde a horda primeva, os conflitos entre os seres humanos foram decididos, a princípio, com o emprego da violência, que estaria na base da vida social. O Direito não elimina a violência, apenas a reorganiza, pois o Estado monopoliza a violência para evitar que cada indivíduo a exerça livremente. Assim, Direito e violência estão interligados e o Direito nasce da violência

coletiva, ou seja, a lei não é o oposto da força, mas uma forma de administrá-la.¹ A pergunta de Einstein dirigida a Freud permanece então extremamente atual: como uma minoria pode dominar e colocar a serviço de si uma grande massa do povo, que não tem muito a ganhar com o sucesso dos dominantes?

Em “Psicologia das massas e análise do Eu”, Freud (1921/2020) discorre sobre o fenômeno da massificação e seus processos de fusão identificatória, em busca de uma explicação libidinal para a organização das massas. Nessa análise, Freud encontra mecanismos de identificação e idealização causados por um objeto exterior à massa: o líder. O coletivo seria então uma rede de indivíduos articulados verticalmente com o líder, articulação que promove o laço social, por estabelecer entre os membros de um grupo uma identificação. Essa exterioridade do objeto líder é que, para Freud, determinaria a coesão de uma massa, caracterizada por uma dimensão imaginária, já que em sua origem estaria a ilusão de uma completude perdida que determina a busca de um ideal. A igreja e o exército são, para Freud, exemplos de uma ligação particular do sujeito com um signo universal, um signo que promove a organização dos indivíduos em massa, colocados diante de um chefe. A massa

seria, assim, um produto específico de uma identificação a “um único e mesmo objeto”. O chefe, colocado como ideal, faz prevalecer uma ligação hipnótica entre os indivíduos, na qual não há espaço para o particular, para o singular. Esse tipo de laço não comporta a diferença subjetiva que se vê abolida em uma identificação comum.



¹ Essa tese alinha-se, de certo modo, àquelas que importantes pensadores vinham desenvolvendo no contexto dos debates jurídico-políticos surgidos a partir da Constituição alemã de 1919 (Weimar) e de seus desdobramentos na Europa, como se vê, por exemplo, em Walter Benjamin (2013), que publica, em 1921, sob o título de *Zur Kritik der Gewalt* – Para uma crítica da violência, segundo uma das versões em língua portuguesa – um escrito em que tenta explicitar como direito, violência e democracia parlamentar se articulam. Sobre esse texto “inquieto, enigmático, terrivelmente equívoco” de Benjamin, aliás, Jacques Derrida (2010), em *Força de lei*, afirma que se trata de um ensaio revolucionário pertencente ao grande movimento “antiparlamentar e anti-Aufklärung” alemão a partir do qual o nazismo veio à superfície.

Freud, a partir dessa análise, põe em evidência o fato de que é uma certa forma de existência em grupo que induz à identificação coletiva. Sua formação é, antes de tudo, imaginária, pois a massa funda-se, em sua origem, sob uma ilusão de completude marcada pela busca de um ideal. Sob essa ilusão ancoram-se os fenômenos da massificação responsáveis pelas guerras que movimentam uma massa ancorada nas pulsões de autodestruição. Freud indica então que nas situações de guerra, haveria uma espécie de regressão em nossa possibilidade de pensar e de investir libidinalmente uns aos outros, provocando uma desintegração do tecido social que pode adquirir a força de um movimento de massa, onde proliferam as respostas absolutas e irracionais.

Travamos atualmente, além das guerras concretas em que se lançam mísseis e bombas, uma outra guerra tão poderosa quanto, contra as *fake news*, que pretende minar a coesão social atacando todo e qualquer conhecimento que possa promover a construção de um pensamento crítico acerca de nossa existência em sociedade e dos mecanismos que visam a diminuir os níveis de sofrimento humano, explicitando o que Freud já havia nos advertido em 1932.

Em “O mal-estar na cultura”, Freud (1930/2020, p. 318) nos diz que “a vida, tal como nos é imposta, é muito difícil para nós, traz-nos muitas dores, frustrações e tarefas insolúveis. Para suportá-la não podemos prescindir de medidas paliativas”. Ele indica que o sofrimento humano é estrutural e inevitável e ainda identifica três fontes principais desse sofrimento: a vulnerabilidade do corpo, a força da natureza e, sobretudo, a dificuldade e inadequação dos dispositivos que regulam as relações na família, no estado e na sociedade, com outros seres humanos. No entanto, Freud (1930/2020, p. 327) contraindica a atitude do eremita que se isola em uma recusa extrema ao outro, pois “ele não alcançará nada, e pode se tornar um delirante”. Ao mesmo tempo, lembra-nos de que nossa atitude diante da religião, que responde ao desamparo com fórmulas absolutas, pode se tornar um delírio de massa em busca da felicidade. Mas Freud ainda indica outros caminhos em busca da “arte de viver”: o trabalho, a arte, os entorpecentes, o estudo e o amor, apesar de frisar que este último é uma grande cilada e que, em essên-

cia, mais revela o mal-estar que o apazigua.

Por fim, Freud (1930/2020, p. 345) anuncia que grande parte da culpa por “nossa miséria é daquilo que chamamos nossa cultura”. Indica que a substituição do poder do indivíduo pelo da comunidade é o passo cultural decisivo, que promoveria a justiça para todos em detrimento do querer de apenas um. A civilização só se sustenta então à custa da renúncia pulsional. Para tornar possível a vida coletiva, os indivíduos devem reprimir seus impulsos agressivos e sexuais, internalizando a lei sob a forma do superego. Esse processo, embora necessário, gera um aumento da culpa e da insatisfação e um “resto da personalidade originária não domada pela cultura pode tornar-se a base da hostilidade cultural” (FREUD, 1930/2020, p. 345).

Freud evidencia, desde muito tempo, nesse ponto: o mal-estar insiste e é constitutivo da cultura, portanto, estrutural, decorrente da tensão entre pulsão e lei. Mesmo que a civilização imponha limites que tornam a felicidade problemática, pois o caminho até ela é marcado pela falta e pelo impossível, Freud (1915/2020, p. 132) termina por apontar uma direção: “Se quiser suportar a vida, prepare-se para a morte”.

Referências

- BENJAMIN, W. *Escritos sobre mito e linguagem (1915-1921)*. Tradução de Suzana Kampf Lages e Ernani Chaves. 2. ed. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2013.
- DERRIDA, J. *Força de lei*. Tradução de Leyla Perrone-Moisés. 2. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.
- EINSTEIN, A. Por que a guerra? In: *Edição Standard das Obras Completas de Sigmund Freud*. Tradução de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, Vol. XXII, 2006. (Trabalho original publicado em 1932).
- FREUD, S. Considerações contemporâneas sobre a guerra e a morte. In: *Obras incompletas de Sigmund Freud: Cultura, sociedade, religião – O mal-estar na cultura e outros escritos*. Tradução de Maria Rita Salzano Moraes. Belo Horizonte: Autêntica, 2020. (Trabalho original publicado em 1915).
- FREUD, S. Por que a guerra? In: *Edição Standard das Obras Completas de Sigmund Freud*. Tradução de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, Vol. XXII, 2006. (Trabalho original publicado em 1932).
- FREUD, S. Psicologia das massas e a análise do Eu. In: *Obras incompletas de Sigmund Freud: Cultura, sociedade, religião – O mal-estar na cultura e outros escritos*. Tradução de Maria Rita Salzano Moraes. Belo Horizonte: Autêntica, 2020. (Trabalho original publicado em 1921).
- FREUD, S. O mal-estar na cultura. In: *Obras Incompletas de Sigmund Freud: Cultura, sociedade, religião – O mal-estar na cultura e outros escritos*. Tradução de Maria Rita Salzano Moraes. Belo Horizonte: Autêntica, 2020. (Trabalho original publicado em 1930).

A moral sexual contemporânea: identificação, identidade e supereu

Bernardo Micherif Carneiro

Psicanalista

Membro da Escola Brasileira de Psicanálise (EBP)

e da Associação Mundial de Psicanálise (AMP)

Doutor em Educação e Mestre em Psicologia pela UFMG.

E-mail: bernardomcarneiro@yahoo.com.br

Freud (1930/1996) nos apresentou o supereu como a instância decisiva do mal-estar na civilização. Ele considerou que as exigências sociais de uma época seriam medidas pela presença do supereu na cultura. Na atualidade, marcada pela queda dos ideais coletivos, o imperativo superegóico parece manter o seu papel como suporte da moral e dos costumes da sociedade. Mas qual é a moral sexual de nossa época? Qual o mal-estar de nossa civilização? Poderíamos ler o mundo de hoje a partir do que Freud ensinou? Trata-se de questões que nos exigem um retorno à obra de Freud para, sob a luz de Lacan, atualizar nossas hipóteses.

Em uma sociedade marcada pela repressão sexual, Freud constatou que a renúncia pulsional cria a consciência moral e, portanto, conduz à exigência de mais renúncia. Quanto mais



se sacrifica a vida sexual e a agressividade, mais a gula do supereu vocifera de modo cruel e implacável. Se a interdição do gozo não arrefece a incidência do supereu, Freud (1930/1996, p. 131) conclui: “a renúncia instintiva não basta, pois o desejo persiste e não pode ser escondido do superego”.

No declínio do complexo de Édipo, frente à ameaça de castração, a criança renuncia à satisfação sexual com um de seus primeiros objetos de investimento libidinal – a mãe – e abdica do desejo de agressão contra a autoridade que o impediu de se satisfazer – o pai. A criança abandona o investimento libidinal nos pais e incorpora uma identificação ao pai que serve de substrato

Como conclui Freud (1924/1996, p. 188), se a pulsão de morte “tem a significação de um componente erótico, a própria destruição de si mesmo pelo indivíduo não pode se realizar sem uma satisfação libidinal”.

to ao supereu, que retorna contra o eu a agressividade interditada.

O supereu passa a exercer uma vigilância permanente sobre os desejos sexuais do sujeito, o que

coloca em jogo uma necessidade de ser punido pelo que deseja. A autorrecriação explicita uma ligação íntima entre a pulsão de morte e a libido, o que Freud designou como masoquismo moral: um supereu sádico incidindo sobre o gozo masoquista com o objeto da pulsão. Como conclui Freud (1924/1996, p. 188), se a pulsão de morte “tem a significação de um componente erótico, a própria destruição de si mesmo pelo indivíduo não pode se realizar sem uma satisfação libidinal”.

Essa subordinação do gozo sexual a uma lei moral insensata revela o paradoxo do supereu. Ali onde se acredita interditar o gozo, este é incitado em sua via perversa. O imperativo moral é um imperativo de gozo que vocifera a depreciação de seu objeto. A aliança com o supereu torna a sexualidade fundamentalmente masoquista. O eu resta identificado ao objeto a ser atacado, condição que Freud localizou na construção do fantasma “Bate-se em uma criança”.

A identificação é um tema que está presente em todo o percurso da obra de Freud e constituiu a matéria-prima que o levou ao conceito de supereu. Foi a partir da abordagem do tema que Freud localizou uma parte do eu que se coloca como um agente psíquico da censura.

Contudo, na atualidade, o conceito de identificação tem cedido espaço para a referência à identidade. Presenciamos a erosão dos dis-



curios tradicionais que orientavam a identificação ao tipo ideal do sexo, ensinando o que convém para se tornar um bom rapaz ou uma boa moça. Com a ascensão do capitalismo, os ideais coletivos perderam força frente ao culto à satisfação imediata. A moral sexual civilizada da era moderna, que era regida pela censura, deu lugar a uma nova moral: é proibido proibir.

Sob essa nova perspectiva, a identificação ao tipo ideal do sexo é denunciada como imposição de um autoritarismo falocêntrico obsoleto. Contesta-se essa via tradicional opondo-lhe a ideia de que toda forma de existir vale a pena, ou que cabe a cada um decidir o que fazer com o próprio corpo. Ou mesmo tentando se defender do mal-entendido da relação sexual com um controle contratual: tudo tem que ser previamente dito e definido, sem lugar para contingências.



Essa nova moral do nosso mundo parece tornar proeminente a presença do imperativo superegóico “Goza!”. Todavia, poderíamos levantar a hipótese de que, quanto mais a identidade prevalece como via de acesso à própria existência, mais o encontro amoroso e a relação sexual podem encontrar dificuldades.

Partindo da atualidade do debate sobre gênero, coloco a questão: poderíamos ler a ascensão da identidade de gênero a partir da referência freudiana à identificação sexual? Para avançar nessa investigação, abordarei, em sequência, três textos em que Freud avança em sua concepção da identificação: *Psicologia das massas e análise do eu* (1921), *Introdução ao narcisismo* (1914) e *Luto e melancolia* (1915). A proposta é recorrer à leitura que Lacan fez dessas três referências para extrair delas a atualidade da obra de Freud para nossa época.

Um traço do desamparo

Em *Psicologia das massas e análise do eu*, Freud (1921/1996) se refere a três tipos de identificação. Dentre elas, destaca-se uma que não está sustentada no amor, mas apenas em um traço particular qualquer, *einzigster Zug*. Lacan pesca esse termo como um achado determinante para os rumos de seu ensino e o traduz como traço unário.

Abordar um traço de identificação fora do registro do amor implica que ele se escreve excluído do campo do Outro. Segundo Lacan, trata-se de uma marca do encontro com um buraco, (A) o que, nos termos de Freud, poderíamos considerar um desamparo fundamental, *Hilflosigkeit*. Uma irrupção de gozo, com a qual o sujeito não sabe o que fazer, marca esse encontro traumático. Dessa experiência resta um rastro, o traço unário, significante da inexistência do Outro, $S(\text{A})$.

O traço unário abre um vazio entre o corpo e o gozo, inscreve-se como uma cicatriz que introduz no campo do Outro o corpo como imagem e o gozo como morte. É do apagamento do traço que o sujeito advém no significante, dividido entre ser o efeito desse traço e ser o suporte de sua ausência. A reiteração do gozo do traço unário no Outro é o

que permite que essa marca reapareça como significante mestre no *a posteriori*, no efeito retroativo da estrutura de linguagem.

Se o Um do traço se constitui, a princípio, como uma marca da existência do sujeito, sua inserção no campo do Outro desloca a questão do existir para um enigma sobre o ser. O problema do ser é o que introduz o traço identificatório na esfera do amor. A demanda de ser amado a partir de seu traço diferencial torna-se o suporte da idealização, da miragem na qual o sujeito se deixa capturar frente ao olhar do Outro. Nessa montagem, o enigma do gozo do corpo é deslocado para uma pergunta sobre o desejo da mãe. Uma sobreposição decisiva para os rumos da pulsão sexual.

A imagem ideal do objeto

No texto *Introdução ao narcisismo*, Freud (1914/1996) nos apresenta o modelo da identificação narcísica a partir dos conceitos de ideal do eu e eu ideal. Podemos considerar que esse par conceitual é homólogo a duas versões do supereu, respectivamente, o supereu paterno e o supereu materno.

O ideal do eu designa a identificação ao traço unário na medida em que desse lugar o sujeito pode se ver como amável frente ao olhar do Outro. É o traço particular que

porta o assentimento do Outro, um significante da identificação ao pai introjetado como signo do pertencimento a um romance familiar. O supereu ocupa aí sua função como instância que mede a distância do sujeito em relação ao seu ideal. Ele funciona como um vigia permanente dos desejos do sujeito que, a qualquer passo em falso, vocifera sua recriminação e seus insultos.

Se o ideal do eu coloca em jogo a identificação ao significante paterno, para o eu

O supereu ocupa aí sua função como instância que mede a distância do sujeito em relação ao seu ideal. Ele funciona como um vigia permanente dos desejos do sujeito que, a qualquer passo em falso, vocifera sua recriminação e seus insultos.

ideal o que está em questão é a identificação ao objeto do desejo da mãe. Ou, como diria Freud, se o ideal do eu é a identificação resultante do complexo de Édipo, o eu ideal é uma identificação derivada das primeiras catexias objetais do isso. É na dispersão dos objetos pulsionais, que caracteriza o autoerotismo como um “sentir falta de si” (LACAN, 1962-63/2005, p. 132), é dessa desordem que se isola uma imagem do objeto na qual a criança encontra seu eu ideal, em relação ao qual os outros objetos serão o resto.

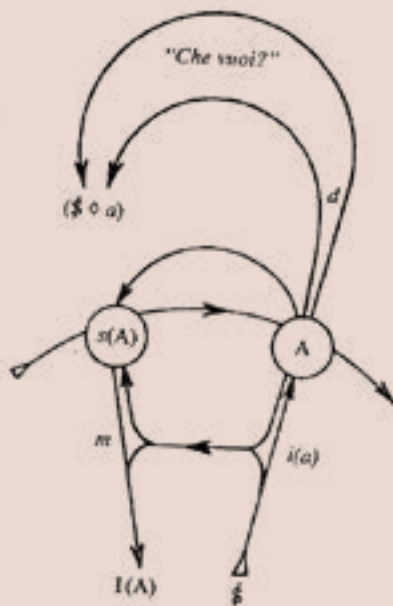
A identificação à imagem do objeto surge como a precipitação de uma resposta ao olhar da mãe, suporte da imagem especular. A prema-

turação que Lacan aponta na assunção dessa imagem indica uma hiância original em sua estrutura, um desamparo insuperável. Contudo, o eu ideal ergue-se como uma estátua, uma imagem idealizada e eternizada. A encarnação desse objeto pela criança é o correlato da imago da mãe devoradora, a mãe que pode reincorporar seu objeto.

Não é a si mesmo que o sujeito encontra no espelho do Outro, mas sim o poder de fascinação de seu investimento narcísico em uma imagem do objeto que não comporta resto. Esse valor libidinal do eu ideal faz com que o sujeito não esteja “disposto a renunciar à perfeição narcísica de sua infância” (FREUD,

1914/1996, p. 100). Com isso, o eu nunca está só, mas sempre carregando consigo um gêmeo que ele “reencontrará sem cessar como o quadro mesmo das suas categorias, da sua apreensão do mundo” (LACAN, 1953-54/1986, p. 321).

Mas essa dominação precária do eu ideal oculta a dimensão não especular da pulsão, do gozo do corpo. Quando o olhar da mãe sobre a criança se ausenta, o eclipse de i(a) desvela um desamparo original. Essa experiência impõe que a criança se separe de seu eu ideal, ou seja, do lugar onde é capturada pela fala do Outro, para ascender como sujeito da linguagem. Lacan traduz esse deslocamento em seu grafo do desejo.



A questão sobre o desejo da mãe se abre, como um *"Che vuoi?"*, para além da criança como objeto de investimento. Como consequência, há uma perda no registro da imagem, uma negativização de $i(a)$, que Freud designou como castração. Essa é a condição para que advenha um sujeito de desejo (d), marcado pela falta de um objeto que ele busca para recuperar uma suposta satisfação infantil. Como diz Freud (1905/1996, p. 210): "O encontro do objeto é, na verdade, um reencontro".

A pergunta sobre o desejo da mãe condiciona a relação do sujeito com seu próprio desejo. A resposta ao enigma materno é a fantasia ($\$ \diamond a$), fórmula da conjunção do sujeito com um objeto enquadrado em uma imagem fixada. Nos termos de Lacan, trata-se da fantasia fundamental, o fantasma. Identificando-se ao objeto do desejo da mãe, o sujeito faz de $i(a)$, o eu ideal, o suporte do seu desejo. O fantasma subordina a satisfação libidinal à sua lógica.

Contudo, devido ao fantasma comportar uma excitação sexual com desejos incestuosos, ele so-

fre a ação de supereu. Esse censor exige uma renúncia pulsional, impõe que a satisfação da libido esteja em conformidade com o ideal do Outro. Com isso, o ideal do eu, $I(A)$, se constitui como uma identificação dessexualizada que permite ao sujeito manter seu fantasma à distância. O fantasma se fixa na forma de uma perversão sexual, uma satisfação interdita, enquanto o sujeito se dedica a buscar a adequação ao seu ideal do eu.

Essa distância entre o ideal do eu e o fantasma mantém intacta a função do eu ideal: "o que ele projeta diante de si como sendo seu ideal é o substituto do narcisismo perdido de sua infância na qual ele era o seu próprio ideal" (FREUD, 1914/1996, p. 101). O eu ideal é a imagem do que não pode falhar e que, portanto, mantém-se velada. O ideal do eu torna-se uma via sublimada pela qual o sujeito pode colocar o seu eu ideal à prova do amor do Outro. Ou seja, a demanda pelo amor do Outro oculta o gozo sexual com a imagem do objeto. Preserva-se o eu ideal em seu caráter de totem, uma imagem imortalizada de um objeto morto. Lacan (1960-61/1992, p. 478) diz: "A imagem especular tem, certamente, uma face de investimento, mas também uma face de defesa. É uma barragem contra o Pacífico do amor materno. Digamos simplesmente que o investimento do Outro é, em suma, defendido pelo eu ideal".

A imagem do objeto morto e eternizado é uma defesa frente ao desejo da mãe e, ao mesmo tempo, permite ao sujeito investir, secretamente, em seu gozo sexual aliado ao imperativo do supereu. É em torno da tumba que se promove o ritual de adoração e sacrifício.

Lacan (1960-61/1992, p. 478) diz:
"A imagem especular tem, certamente, uma face de investimento, mas também uma face de defesa. É uma barragem contra o Pacífico do amor materno. Digamos simplesmente que o investimento do Outro é, em suma, defendido pelo eu ideal".

Um objeto que cai

Em *Luto e melancolia*, Freud dá um passo em sua teoria da identificação que considero decisivo para nossa investigação. Ele se dedica a dois destinos distintos da perda do objeto, o que Lacan aborda a partir de

seu conceito de objeto *a*. Se o amor é narcísico, a perda do objeto idealizado, *i(a)*, impõe que o sujeito precisa lidar com o objeto *a*, não especular. Na melancolia, diante dessa perda, “é o objeto que triunfa” (LACAN, 1962-63/2005, p. 364).

O eu se identifica ao objeto abandonado, o que leva Freud (1915/1996, p. 254) a afirmar: “a sombra do objeto caiu sobre o ego”. O eu resta identificado ao objeto dejetado, aquele que não serve para nada. Isso faz incidir sobre ele uma moral implacável que o aborda como alguém desprezível. Essa dor moral de existir é o que faz da melancolia um paradigma da incidência do supereu.

Aliado às exigências pulsionais do isso, o supereu faz recair sobre o eu uma sombra narcísica que o esmaga. Essa *der Schatten*, a sombra, é um anteparo, uma imagem degradada que isola o eu identificado a um objeto que se sustenta na recriminação que o supereu lhe impõe. Se a identificação a esse objeto resto é o efeito da perda de um objeto idealizado, podemos supor que quanto mais enaltecido é o ser amado, mais degradado será o produto que resulta da perda desse ser.

Se, por um lado, a incidência do supereu incita o melancólico a adotar uma atitude de revolta por se sentir menosprezado, por outro lado, essa dor moral pode impulsioná-lo a se precipitar como um objeto a ser ejeta-da cena. É como objeto *a* que o sujeito se deixa cair no ato suicida. E Lacan (1962-63/2005, p. 364) conclui: “Se

tantas vezes isso acontece na janela, se não através da janela, não é por acaso. É o recurso a uma estrutura que não é outra senão a da fantasia”.

Essa referência permite introduzir uma questão: como conceberíamos o fantasma a partir do paradigma da posição melancólica? Podemos considerar que a identificação ao objeto do desejo da mãe como um eu ideal que não falha tem como correlato a identificação ao objeto dejetado que o Outro pode descartar. Quando a posição de objeto ideal vacila, o supereu expõe a presença de um objeto imprestável.

Trata-se da incidência mortífera do supereu materno, que se revela na imago da mãe devoradora. Como se o eu ideal arrastasse sempre atrás de si um cadáver, um duplo inseparável. Quando o objeto *a* se revela por trás da imagem ideal, o supereu aponta para a sombra narcísica do objeto abandonado, anteparo derradeiro frente ao real.

Para Freud, o antídoto para esse vínculo mortífero entre o supereu e o fantasma estaria no luto do objeto perdido. Lacan (1958-59/2016, p. 360) indica que, no luto, “tal perda constitui uma *Verweifung*, um buraco, mas no real”. Ali onde o ser amado era idealizado, resta uma hiância, a ausência de um significante para nomear o que perdura. O luto consiste em deixar cair todos os atributos narcísicos que foram investidos no objeto, separar *i(a)* e *a* para que se reestabeleça o objeto *a* como perda, como causa de desejo.



Quando esse trabalho é realizado, é possível substituir um objeto por outro, na medida em que todo objeto é, na verdade, um substituto para esse objeto perdido e sempre reencontrado.

O luto promove a desidentificação ao dejetado, deixa cair a sombra do objeto para que o sujeito não se veja impulsionado a se lançar no suicídio como um objeto caído. O objeto perdido retira o sujeito da identificação ao ser amado e viabiliza a posição do amante castrado, aquele que dá o que não tem.

É isso que feminiza a posição do sujeito, ou, nos termos de Freud (1914/1996,

p. 107): “o neurótico, que, por causa de suas excessivas catexias objetais, é empobrecido em seu ego, sendo incapaz de realizar seu ideal do ego”. Quando a castração se impõe sobre a identificação narcísica, o amor se abre para enfrentar o objeto causa de desejo. Ou, como diz Lacan (1962-63/2005, p. 197), “só o amor permite ao gozo condescender ao desejo”.

A identidade dejeito

O problema do gênero não estava colocado nesses termos à época de Freud. Ele abordou a homossexualidade utilizando o termo corrente daquele momento: a inversão. Contudo, ele não adotou a concepção de uma inversão entre masculino e feminino. Ele descreveu os ditos invertidos “estritamente em termos de identificação e escolha objeto” (LAURENT, 2007, p. 159).

Quanto à satisfação da pulsão sexual, Freud (1905/1996) foi subversivo, situando a perversão na base da sexualidade humana. Ele partiu da tese inédita da sexualidade infantil e da perversão polimorfa para argumentar que a fantasia perversa seria, desde a tenra idade, a via para a escolha do objeto sexual. Essa generalização da perversão sexual exclui a referência ao normal e coloca toda escolha de objeto, seja hetero ou homossexual, no âmbito do patológico.

Na década de setenta, mais de trinta anos após a morte de Freud, os homossexuais se inseriram na luta coletiva de contracultura a partir do debate sobre direitos civis, o que fez surgir o movimento gay. Esse advento da identificação a um discurso “para todos” foi seguido por uma escalada de reivindicações. A escolha do objeto sexual destacou-se na cena pública como questão política. No mesmo momento em que o movimento gay consolidava

um novo estilo de vida, a sociedade patriarcal era abalada em suas bases. Revisava-se o sentido comum de família, casamento, relação sexual, normalidade etc.

Estava sob suspeita o que Lacan chamou de *norme male*, a norma do macho. Questionava-se a distinção entre escolhas normais e perversas. A diversidade das escolhas de objeto sexual se abria em detrimento da tradição patriarcal. Essa prevalência da satisfação individual em relação aos ideais coletivos era uma marca do “individualismo democrático de massa” (MILLER, 2006, p. 16) que se consolidou com a ascensão do capitalismo como ordem mundial.

O discurso capitalista promoveu o objeto ao zênite social, incitando uma satisfação solitária, imediata, metonímica e insaciável. Essa lógica incidiu sobre a moral sexual de nossa época. As parcerias amorosas participam desse mercado acelerado das trocas de objeto; mulheres optam pela satisfação profissional em detrimento da escolha pelo objeto filho ou da identificação à dona do lar; homens privilegiam a pornografia em prejuízo do ato sexual, declinam do papel de provedor enquanto estão às voltas com a detumescência do órgão.

Nessa conjuntura, o significante-mestre *gay* cedeu lugar a um novo paradigma: o *queer*. O universo *queer* contesta o movimento *gay*, alegando que este manteve-se dentro do regime edípico, ordenado pelo modelo heteronormativo. Em contrapartida, o *queer* vem “celebrar a queda da utopia heterossexual” (LAURENT, 2015, p. 23) e a proposta de uma política sem universalidade, que recuse a normatização de qualquer identidade de gênero. A primazia do falo torna-se um sinal de imposição de poder a ser denunciado e extirpado das relações humanas. Uma marca de uma nova moral sexual.

O discurso capitalista promoveu o objeto ao zênite social, incitando uma satisfação solitária, imediata, metonímica e insaciável. Essa lógica incidiu sobre a moral sexual de nossa época.

A repressão sexual da tradição patriarcal cede espaço a um imperativo superegóico que incita o culto ao novo. É preciso inovar sempre, trocar de parceiro, experimentar novas modalidades de relação, encontrar recursos mais eficazes para a satisfação do corpo, ajustar a própria imagem ao modelo do momento, customizar novas identidades, etc. Inovar tornou-se um automatismo da atualidade. “O novo automático não inclui surpresa, co-

nhecemos sua obsolescência. É mortificado, mortífero, razão de sua insaciedade. O novo, como sintoma da cultura, é glutão, devorador. A gluttonia, como traço, aponta o supereu na raiz" (MILLER, 1997, p. 7).

Essa reprogramação do gozo fora da referência à função do falo dificulta o luto do objeto perdido e descarta o traço particular do fantasma que seria condição para a escolha do objeto sexual. Se a identificação sexual se torna descartável, o sujeito resta como dejetado da cultura. Com isso, o humor melancólico torna-se um paradigma do mal-estar atual. O declínio dos ideais e do falocentrismo disponibiliza, como um sintoma contemporâneo, a via da identificação ao objeto dejetado.

genéticos para a formação das redes neurais e da morfologia cerebral no período da vida intrauterina.

Podemos verificar a incidência dessa lógica discursiva quando alguém se refere à sua posição identitária afirmando que, se pudesse escolher, não escolheria ser assim. Essa crença expõe uma consciência de si como um objeto depreciado frente a um destino implacável e cruel. Uma condição que exclui a relação com o inconsciente e o gozo implicado na identificação ao objeto do desejo da mãe.

A posição melancólica encontra no discurso da ciência um importante aliado. Essa coalizão é contemporânea do debate sobre um aumento nas práticas de autolesão e sui-



A gula do supereu, fundamento do mal-estar da civilização, sustenta-se hoje em dia em sua aliança com o discurso da ciência e o discurso capitalista, visando a produção de objetos de consumo que obturem o objeto perdido da pulsão. A destituição da norma fálica promoveu um novo mercado, no qual a identificação e a escolha de objeto são recobertas por discursos identitários, o que deixa de fora a pergunta sobre o desejo inconsciente.

No caso da orientação sexual, isso frequentemente se expressa na substituição da noção de escolha de objeto pela ideia de uma origem inata e involuntária da sexualidade, como um destino que marca fatalmente a existência do sujeito. O passo seguinte é o argumento neurocientífico sobre a determinação do gênero e da orientação sexual a partir da interação entre fatores hormonais e

cídio, a ascensão de um culto ao corpo e um prejuízo da vida sexual, a adoção de transtornos psiquiátricos como identidades irreversíveis e o consequente consumo perpétuo de medicação.

Sem o recurso à castração, resta um impasse no âmbito do amor. O ato sexual, sem o anteparo do fantasma, coloca em jogo a condição do objeto descartável frente ao parceiro devorador. Nessa configuração, a violência contra mulheres tem ganhado destaque no debate público, o que evidencia que a moral sexual de nosso mundo está em disputa.

De um lado, há quem creia no modelo de família patriarcal, no qual a esposa deveria dedicar sua vida ao sucesso do marido e da família. De outro lado, considera-se que a masculinidade é nociva e, portanto, é preciso

intervir sobre os homens para educá-los sobre como tratar uma mulher. Entre esses dois extremos, encontramos variações mais moderadas. Mas, nas diversas posições do debate, parece prevalecer um ponto em comum: a crença em um modelo universal de relação entre os sexos. Essa crença sustenta-se no imperativo superegóico da moral sexual contemporânea. Porém, ao mesmo tempo em que se insiste em almejar esse modelo, a situação de mulheres devastadas pela violência dos parceiros segue como uma questão social alarmante.

Freud, que criou a psicanálise a partir da escuta das históricas, sempre deixou claro que havia algo na clínica com mulheres que ele não conseguia abordar. Lacan respondeu a esse impasse com seu aforisma “A mulher não existe”. Isso implica que, para a psicanálise, não há um modelo de como abordar uma mulher, já que elas só podem ser abordadas uma a uma.

Contudo, o momento civilizatório atual exige algumas distinções no modo de conceber o masculino. Considerar o homem a partir do modelo edípico implica que a identificação ao pai é a condição para que o menino se reconheça entre os pares como aquele que tem o falo. Ou seja, o homem seria o filho que encontra a saída do complexo de Édipo pelo primado do falo como via identificatória.

Porém, há uma outra versão do masculino que advém na puberdade. No momento em que o menino abandona o predomínio do autoerotismo para se dedicar à escolha do

objeto sexual, a barreira do incesto impõe a perda da mãe como objeto privilegiado. O luto desse objeto é “uma das realizações psíquicas mais significativas, porém também mais dolorosas, do período da puberdade” (FREUD, 1905/1996, p. 214). Mas Freud adverte que há quem fique retido e nunca supere essa perda, o que traz consequências para a vida amorosa futura.

O luto da mãe como objeto localiza a castração como condição para que o menino se posicione no amor e se disponha a enfrentar a causa de seu desejo. E Freud (1905/1996, p. 213) conclui: “a vida sexual do jovem em processo de amadurecimento não dispõe de outro espaço que não o das fantasias”. Se a função do pai viabiliza a identificação fálica entre os homens, entretanto, diante de uma mulher, é preciso ir além. É preciso se separar da via edípica para abordar a mulher como objeto *a* pela via fantasmática. É o fantasma que faculta ao homem colocar em jogo suas condições para a escolha do objeto. Só há modelo particular da relação entre os sexos no modo como cada um enquadra seu objeto *a*.

Por fim, frente ao imperativo superegóico que faz do sujeito um dejetivo da cultura, a psicanálise responde mantendo sua orientação em direção à repetição inconsciente de identificações que parecem obsoletas, mas que estão sempre lá. Trata-se de reencontrar o enigma sobre o desejo da mãe e as velhas escolhas de objeto para extrair disso o modo como cada um enfrentou a satisfação pulsional. Com isso, Freud se mantém, como sempre este-

ve, como o avesso do discurso civilizatório que, hoje em dia, oferece uma diversidade de novidades descartáveis.

Referências

- FREUD, S. Três ensaios sobre a teoria da sexualidade. In: *Edição Standard das Obras Completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, Vol. VII, 1996, p. 119-229. (Trabalho original publicado em 1905).
- FREUD, S. Sobre o narcisismo: uma introdução. In: *Edição Standard das Obras Completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, Vol. XIV, 1996, p. 77-108. (Trabalho original publicado em 1914).
- FREUD, S. Luto e melancolia. In: *Edição Standard das Obras Completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, Vol. XIV, 1996, p. 245-263. (Trabalho original publicado em 1915).
- FREUD, S. Psicologia de grupo e análise do ego. In: *Edição Standard das Obras Completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, Vol. XVIII, 1996, p. 79-154. (Trabalho original publicado em 1921).
- FREUD, S. O problema econômico do masoquismo. In: *Edição Standard das Obras Completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, Vol. XIX, 1996, p. 177-188. (Trabalho original publicado em 1924).
- FREUD, S. O mal-estar na civilização. In: *Edição Standard das Obras Completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, Vol. XXI, 1996, p. 65-148. (Trabalho original publicado em 1930).
- LACAN, J. *O Seminário, livro 1: Os escritos técnicos de Freud*. Tradução de Betty Milan. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1986. (Trabalho original proferido em 1953-54).
- LACAN, J. *O Seminário, livro 8: A transferência*. Tradução de Dulce Duque Estrada. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1992. (Trabalho original proferido em 1960-61).
- LACAN, J. *O Seminário, livro 17: O avesso da psicanálise*. Tradução de Ari Roitman. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1992. (Trabalho original proferido em 1969-70).
- LACAN, J. *O Seminário, livro 10: A angústia*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005. (Trabalho original proferido em 1962-63).
- LACAN, J. *O Seminário, livro 6: O desejo e sua interpretação*. Tradução de Cláudia Berliner. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2016. (Trabalho original proferido em 1958-59).
- LAURENT, É. Normas novas da homossexualidade. In: *A sociedade do sintoma: a psicanálise, hoje*. Tradução de Vera Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2007, p. 159-170.
- LAURENT, É. Gênero e gozo. *Curinga*, Belo Horizonte, n. 45, p. 17-32, dez. 2015.
- MILLER, J.-A. O sintoma e o cometa. *Opção Lacaniana*, n. 19, p. 5-13, ago. 1997.
- MILLER, J.-A. Gays em análise. *Opção Lacaniana*, n. 47, p. 15-22, dez. 2006.

A atualidade de Freud para o debate contemporâneo

Gilson Iannini

Psicanalista

Membro da Escola Brasileira de Psicanálise (EBP)
e da Associação Mundial de Psicanálise (AMP)

E-mail: gilsoniannini@yahoo.com.br

Paradoxalmente, talvez Lacan só encontre Freud de fato quando abandona o próprio “retorno a Freud”: não mais apenas no inconsciente estruturado como uma linguagem, mas em *lalangue*, no falasser, na pulsão, nas redes e na materialidade gozosa da palavra.

Pertence verdadeiramente ao seu tempo [escreve Agamben] aquele que não coincide perfeitamente com ele nem se adequa às suas exigências e é, por isso, nesse sentido, inatual; mas, precisamente por isso, exatamente através dessa separação e desse anacronismo, ele é capaz, mais do que outros, de perceber e de apreender o seu tempo. (AGAMBEN, 2014)

Quando apago a luz do quarto, ou entro subitamente num ambiente escuro, a escuridão toma conta de tudo. Não sou capaz de dar um passo sem arriscar um tropeço. Estendo a mão, procurando alcançar o interruptor do abajur ou, talvez, o celular sobre a mesa. Enquanto vou tateando, procurando sem achar, aos poucos começo a enxergar certos contornos de



objetos, uma ou outra nesga de luz, uma espécie de aura. Na verdade, alguns minutos depois de cair na escuridão, nossas retinas acabam se adaptando à ausência de luz, ajustando a sensibilidade à luminosidade, num jogo complexo do sistema fotoquímico. Fato é que, aos poucos, conseguimos como que enxergar na escuridão ou mesmo enxergar a própria escuridão. O fenômeno é bem descrito e facilmente replicável por qualquer um.

Analogamente, o presente não é imediatamente visível. Quem, com toda honestidade, sabe dizer “o que está acontecendo, de verdade, aqui, hoje”? As marcas do presente só se dão a ver a quem se acostuma a enxergar na penumbra. Afinal, como escreveu Agamben (2014), “contemporâneo é, exatamente, aquele que sabe ver essa obscuridade, que é capaz de escrever mergulhando a pena nas trevas do presente.”

Nesse sentido, talvez Freud permaneça contemporâneo justamente no ponto em que sua obra resiste às leituras demasiado luminosas, demasiado organizadas, demasiado transparentes de si mesma. Durante décadas, parte importante da recepção de Freud passou pela mediação estruturalista do primeiro ensino de Lacan, cujo alcance e fecundidade são inegáveis.

Mas talvez algumas das intuições mais radicais de Freud apareçam justamente ali onde a linguagem deixa de funcionar apenas como estrutura de significação e passa a operar como aparelho de gozo, como marca inscrita no corpo, como rede pulsional de traços, intensidades, restos sonoros e contingências. Não é casual que o último Lacan – o do *falasser*, de *lalangue* e do inconsciente real – reencontre precisamente esse ponto.

Tomemos, por exemplo, o processo de escrita de

Mas ela talvez tenha deixado relativamente na sombra algo que retorna com força justamente no Além do princípio de prazer: uma concepção do psiquismo menos centrada na transparência do sentido do que em circuitos pulsionais, intensidades, repetições, traços, insistências, marcas corporais e formas de gozo que excedem o regime clássico da interpretação.

Além do princípio de prazer, publicado em 1920, alvo de diversas disputas e controvérsias. Para começar, ele foi elaborado num período especialmente turbulento tanto do ponto de vista histórico quanto do ponto de vista pessoal, sem contar as próprias transformações da teoria e da clínica psicanalítica. O texto foi iniciado logo após o final da Primeira Guerra Mundial, enquanto a epidemia de gripe espanhola vitimava milhões de pessoas, incluindo a jovem e saudável Sophie, filha de Freud. Do mesmo modo, a

clínica receberia um forte influxo dos traumatizados de guerra, cuja gramática de sofrimentos parecia denunciar um certo esgotamento de hipóteses teóricas e de protocolos clínicos calcados em um primeiro modelo da interpretação.

Em que medida a superfície do texto espelha todos ou alguns desses acontecimentos? Como tais acontecimentos “exteriores” incidem no texto? Se um texto fosse uma superfície plana, como um espelho bem polido, talvez acontecimentos paralelos pudessem ser refletidos em ângulos idênticos aos ângulos de incidência. Refletida, a luz seria devolvida a seu meio de origem, sem que houvesse refração, sem opacidades ou ruídos. Foi isso que supuseram – e ainda supõem – alguns leitores. *Além do princípio*

de prazer espelharia o pessimismo de Freud, seu luto, suas perdas.

Mas acontecimentos quase nunca são paralelos: são, antes, oblíquos, ou tangenciam outros acontecimentos, ou os cortam. Além disso, não incidem em superfícies planas, dispostas a devolver aos olhos do leitor o que o autor mesmo recebeu. Do mesmo modo, um texto não é uma superfície plana, mas, antes, é composto por camadas ou placas que se chocam e que deslizam umas sobre as ou-

tras, amarradas por fios nem sempre visíveis, nem sempre ancorados em terra firme. Tampouco um texto é uma matéria opaca, impenetrável, que nada absorve do exterior ou que extingue tudo que lhe é estranho.

Talvez isso valha também para o próprio inconsciente freudiano. Durante muito tempo, sobretudo sob forte influência do



Não foi a psicanálise que desativou o dispositivo médico que silenciava o sofrimento histérico e, ao fazê-lo, lhe deu voz, uma voz que, justamente, denunciava o liame invisível entre um certo saber psicopatológico e a hipocrisia sexual?

paradigma estruturalista, lemos Freud prioritariamente a partir da ordem simbólica, da estrutura da linguagem, da combinatória significante. Essa leitura foi decisiva e extraordinariamente fecunda. Mas ela talvez tenha deixado relativamente na sombra algo que retorna com força justamente no *Além do princípio de prazer*: uma concepção do psiquismo menos centrada na transparência do sentido do que em circuitos pulsionais, intensidades, repetições, traços, insistências, marcas corporais e formas de gozo que excedem o regime clássico da interpretação.

Não é casual que seja precisamente em torno da repetição, do trauma e da pulsão que o último ensino de Lacan reencontre Freud.

O falasser lacaniano já não coincide inteiramente com o sujeito do significante. *Lalangue* já não se reduz à estrutura diferencial da linguagem. A palavra passa a ser pensada também como acontecimento de corpo, como materialidade sonora, como aparelho de gozo. E talvez Freud estivesse mais próximo disso desde o início do que muitas vezes supomos.

Exatamente porque mergulhou profundamente nas trevas do presente é que Freud construiu, com escombros e materiais diversos, um texto que nos fornece ainda hoje elementos potentes para pensar desde problemas clínicos, como a ubíqua compulsão à repetição, até a política, com a instrumentalização perversa da pulsão de morte a serviço da bio e da necropolítica. Mas talvez nos permita também reler o próprio inconsciente menos como uma gramática estável de significações ocultas do que como uma rede dinâmica de inscrições, retranscrições, restos, acidentes e circuitos pulsionais parcialmente opacos ao próprio sujeito.

Nesse sentido, Freud é perfeitamente contemporâneo não apenas de seu próprio tempo, mas também do nosso. Justamente porque neutraliza as luzes de sua época, ele está profundamente enraizado naquilo que, em seu tempo histórico, é, na verdade, inatural. Não foi a psicanálise que desativou o dispositivo médico que silenciava o sofrimento histérico e, ao fazê-lo, lhe deu voz, uma voz que, justamente, denunciava o liame invisível entre um certo saber psicopatológico e a hi-

pocrisia sexual? Não foi Freud quem retirou os sonhos e as fantasias sexuais infantis das brumas do absurdo e da inexistência e lhes emprestou uma linguagem e uma forma? Não foi o divã – e a associação livre – que liberou a palavra das regras tácitas da conversação ordinária e ofereceu a ela um espaço em que aquilo que não se pode dizer finalmente ganhava corpo e surpreendia inclusive aquele que fala?

Mas talvez hoje devamos acrescentar:

Freud não apenas mostrou que o inconsciente fala. Mostrou também – ainda que frequentemente não o tenhamos lido assim – que o corpo fala, goza e insiste de maneiras que não se deixam reduzir inteiramente ao regime do sentido.

Nesse ponto, o último Lacan talvez tenha reencontrado algo decisivo do gesto freudiano: não mais apenas o inconsciente estruturado como uma linguagem, mas o inconsciente real, pulsional, essa zona em que linguagem, corpo e gozo tornam-se inseparáveis.

A psicanálise está, assim, enraizada na história. Não apenas como testemunha: também como agente transformador dessa mesma história.

Não é por acaso que o crítico literário palestino Edward Said (2004, p. 55) sublinhou que “textos inertes permanecem em suas épocas”, mas “aqueles que se contrapõem vigorosamente às barreiras históricas são os

que permanecem conosco geração após geração”. Segundo Said, Freud foi “um inversor e remapeador de geografias e genealogias aceitas ou estabelecidas”. Ele assim se presta, “pela memória, pesquisa e reflexão, a uma estruturação sem fim, tanto no sentido individual como coletivo”. E conclui:

Que nós, diferentes leitores de diferentes períodos históricos, em contextos culturais diferentes, continuemos a fazê-lo em nossas leituras de Freud, me parece nada menos do que uma justificação do poder que o seu trabalho tem para instigar novos pensamentos, bem como para iluminar situações com que ele mesmo talvez jamais tenha sonhado. (SAID, 2004, p. 57)

Nesse ponto, o último Lacan talvez tenha reencontrado algo decisivo do gesto freudiano: não mais apenas o inconsciente estruturado como uma linguagem, mas o inconsciente real, pulsional, essa zona em que linguagem, corpo e gozo tornam-se inseparáveis.

Impossível ser mais claro do que isso.

Talvez seja justamente por isso que Freud continue retornando nos momentos em que certas formas de sofrimento escapam às gramáticas estabelecidas. Não apenas porque tenha antecipado conteúdos específicos de nosso tempo, mas porque construiu um aparelho conceitual singularmente sensível às zonas de opacidade do sujeito, às falhas das causalidades lineares e à dimensão contingente dos arranjos entre corpo, linguagem e gozo.

Durante décadas, o chamado “retorno a Freud” passou, legitimamente, pela mediação das grandes ferramentas conceituais do século XX: a linguística estrutural, a antropologia estrutural, a lógica, a teoria do significante. Lacan retornou a Freud em companhia do que havia de melhor no pensamento de seu tempo. Mas talvez tenha encontrado Freud de maneira ainda mais radical justamente quando atravessou os limites do paradigma estruturalista e formulou noções como *lalangue*, o *falasser* e o *sinthoma*.

Nesse ponto, Freud aparece menos como um pensador da decifração de sentidos ocultos e mais como um pensador das redes associativas, das retranscrições, das fixações pulsionais, dos acidentes de corpo, dos restos sonoros e dos modos singulares de gozo. Talvez o verdadeiro retorno contemporâneo a Freud comece exatamente aí.

É claro que Freud nunca abordou o autismo, descrito pela primeira vez em 1943,

portanto cinco anos após sua morte. É claro que a psicanálise, ao longo do tempo, disse muita bobagem acerca do autismo, como a hipótese da “mãe-geladeira”, e pagou o preço do ostracismo teórico e clínico por isso. Recentemente, vários autores têm retomado o problema em outras chaves, como demonstram, por exemplo, Éric Laurent, Jean-Claude Maleval e outros.

Mas o que pretendo mostrar aqui é outra coisa. É como um retorno contemporâneo a Freud – talvez um retorno distinto daquele das décadas de 1950 e 1960 – pode nos ajudar a recolocar o problema em bases mais complexas e mais rigorosas.

Não se trata de abandonar as contribuições decisivas da linguística estrutural para a psicanálise, mas de reconhecer que certas questões contemporâneas talvez exijam modelos menos centrados exclusivamente na ordem do sentido e mais atentos aos modos de articulação entre corpo, linguagem, contingência e gozo.

Tomemos um exemplo. Um pouco mais ou um pouco menos de um século nos separa, hoje, dos textos de Freud, cuja obra se estende, aproximadamente, de 1895 até 1939. Há neles, contudo, algo de extremamente contemporâneo. Freud não esteve apenas à frente de seu tempo. Em uma série de aspectos, certas intuições epistemológicas freudianas permanecem surpreendentemente atuais.

Por exemplo, quando afirma que “a Patologia não pôde fazer justiça ao problema da causa imediata da doença nas neuroses enquanto esteve preocupada apenas em decidir se essas afecções eram de natureza endógena ou exógena” (FREUD, 1912/2016, p. 79).

Talvez até hoje um certo discurso psicopatológico esteja demasiado aprisionado nessa pobre – ou até mesmo falsa – dicotomia entre fatores genéticos ou ambientais, biológicos ou psíquicos.

A perspectiva freudiana é, nesse sentido, mais moderna e mais ousada:

a Psicanálise nos advertiu a abandonarmos a infecunda oposição entre fatores externos e internos, entre destino e constituição, e nos ensinou a encontrar a causação do adoecimento neurótico regularmente em uma determinada situação psíquica que pode se produzir por diversos caminhos. (FREUD, 1912/2016, p. 79)

Ou, ainda, quando insiste: “assim se mistura e se une continuamente na observação aquilo que nós, na teoria, queremos distinguir como um par de opostos – herança e aquisição” (FREUD, 1920/2016, p. 192).

Mas talvez o ponto decisivo esteja em outro lugar. Freud não apenas recusa causalidades simples; ele constrói um modelo profundamente heterogêneo do psiquismo.

Um modelo em que traços mnêmicos, inscrições corporais, fantasias, acidentes contingentes, repetições, marcas de linguagem e intensidades pulsionais passam a operar em rede, retranscrevendo-se mutuamente.

Em uma longa nota de *Sobre a dinâmica da transferência*, Freud aborda com muita clareza e sofis-

ticação algo que me parece extremamente contemporâneo em termos de modelos causais complexos:

Protejamo-nos aqui contra a ob-



jeção errônea que acredita termos negado a importância dos fatores inatos (constitucionais), por termos destacado as impressões infantis. Tal crítica origina-se na estreiteza da necessidade de causalidade dos homens, que quer se satisfazer com um único momento originário, ao contrário da configuração usual da realidade. A Psicanálise se pronunciou muito sobre os fatores acidentais da etiologia e pouco sobre os constitucionais; mas isso apenas porque pôde trazer algo de novo no primeiro caso, e no segundo não sabia mais do que em geral já se sabe. Rejeitamos o estabelecimento de uma oposição fundamental entre as duas sequências de fatores etiológicos; supomos, antes, uma colaboração regular entre ambas, produzindo o efeito observado. Destino e Acaso determinam o destino de um homem; raras vezes, talvez nunca, uma dessas forças apenas. A distribuição da eficácia etiológica entre as duas só poderá se realizar individualmente e em cada caso específico. A sequência em que grandezas alternantes de ambos os fatores se compõem certamente também terá seus casos ex-

tremos. Dependendo do nível do nosso conhecimento, iremos avaliar de modo diferente a parcela da constituição ou da vivência em cada caso específico, e nos reservamos o direito de modificarmos o nosso juízo com a mudança de nossas compreensões. Aliás, poderíamos arriscar a entender a própria constituição como o precipitado das influências acidentais sobre a infinita série dos antepassados. (FREUD, 1912/2017, p. 107-108, nota ii)

É difícil não perceber aqui uma concepção do psiquismo muito distante de qualquer dualismo simples entre organismo e cultura. Mais ainda: Freud sugere algo próximo de uma causalidade retroativa, em que contingência e disposição deixam de constituir séries independentes e passam a interferir umas nas outras. O passado se retranscreve, reorganiza-se, ganha novos sentidos e novos efeitos. O próprio corpo deixa de ser simples suporte biológico para tornar-se corpo atravessado pela linguagem e pela pulsão.

Não é casual que o último Lacan tenha reencontrado Freud precisamente nesse ponto. O falasser lacaniano designa justamente esse ser cujo corpo já não pode ser pensado fora dos efeitos de *lalangue*, isto é, fora das marcas sonoras, contingentes e pulsionais da linguagem sobre o corpo vivo. Nesse con-

texto, o inconsciente deixa de aparecer apenas como cadeia significativa a ser decifrada e passa a incluir também modos de gozo, acontecimentos de corpo e arranjos singulares parcialmente opacos ao próprio sujeito.

Tudo isso tem grandes implicações clínicas e políticas. Tomemos um caso em que fatores externos e internos, exógenos e endógenos, destino e constituição se retroalimentam: a batalha em torno do autismo, ocorrida em diversos países, como a França e o Brasil, por exemplo.

Se é inegável que fatores constitucionais ou disposicionais – ou, para dizermos com os termos de hoje, neurológicos ou genéticos – desempenham papel determinante no autismo, esses mesmos fatores não excluem uma complexa trama de fatores acidentais que retroalimentam os constitucionais, também pouco excluem o fato de que determinadas configurações familiares, históricas e sociais favoreçam ou desfavoreçam a construção de bordas para uma criança autista.

Além disso, mesmo se considerarmos a improvável hipótese de uma determinação inteiramente genética do autismo, na ausência de uma terapia genética também completamente eficaz, ainda assim a psicanálise lida com outra coisa: com a singularidade irreduzível, com o modo como cada pessoa autista irá se virar com o intervalo entre destino e acaso, isto é, entre a aparente necessidade das determinações – genéticas, neurais, simbólicas, corporais – e a contingência das inven-

ções e dos arranjos passíveis de serem construídos por um sujeito em sua vida.

Mas talvez possamos agora formular isso de maneira mais precisa. Não se trata simplesmente de acrescentar “fatores psíquicos” a fatores biológicos, como se estivéssemos apenas ampliando o inventário causal. O problema é mais radical. Certas condições clínicas exigem modelos capazes de pensar conjuntamente corpo, linguagem e gozo sem reduzi-los a uma matriz única de determinação.

Nesse ponto, a noção lacaniana de falasser ganha importância decisiva. Ela permite pensar um corpo que não é apenas organismo biológico nem simples suporte imaginário de identificações, mas corpo afetado pela linguagem, atravessado por marcas sonoras, ritmos, repetições, fixações e modos singulares de gozo. Talvez seja precisamente isso que muitos fenômenos clínicos contemporâneos nos obriguem a recolocar no centro da discussão.



Além disso, uma condição como o TEA (Transtorno do Espectro Autista) não é inteiramente imune ao discurso sobre ela, à teoria que se produz sobre ela, às formas de vida que se inventam, às classificações diagnósticas e às políticas públicas que estabelecem direitos, deveres e modos de reconhecimento.

Para enfrentar problemas dessa natureza, o filósofo da ciência canadense Ian Hacking distinguiu “tipos indiferentes” e “tipos interativos”. O comportamento dos átomos não se altera de acordo com o que falamos sobre eles. Os rumos da economia, ao contrário, variam de acordo com as expectativas e discursos dos agentes políticos e econômicos. No primeiro caso, estamos diante de um tipo indiferente; no segundo, de um tipo interativo.

Parte significativa dos assim chamados “transtornos mentais”, ou das “estruturas clínicas”, ou, ainda, das “condições subjetivas”, podem ser melhor descritos como tipos interativos. Além disso, pode haver efeitos de looping e de retroalimentação que embaralham a fronteira entre o indiferente e o interativo, entre disposição e contingência, entre organismo e história. Essa distinção parece mais adequada do que a velha oposição entre ciências naturais e ciências humanas.

O autismo, para retomarmos a discussão nestes termos, parece ser uma condição em que as formas como as crianças, as famílias, as instituições e a própria sociedade lidam com tal condição afetam parcialmente essa

própria condição. Por isso, precisamos de uma ontologia aberta à história e à contingência, capaz de reconhecer que determinadas classificações não apenas descrevem sujeitos, mas também reorganizam experiências, formas de sofrimento e modos de reconhecimento.

Nesse sentido, talvez a palavra “ambiente” seja frágil demais para dar conta da complexidade do que não é determinado biologicamente. Frequentemente ela funciona como um conceito residual, dentro do qual se misturam, de maneira pouco rigorosa, fatores psíquicos, históricos, sociais, linguísticos, institucionais e políticos.

Retomando a nota de Freud sobre destino e acaso citada anteriormente, que agora talvez fique ainda mais clara e contundente: “iremos avaliar de modo diferente a parcela da constituição ou da vivência em cada caso específico” (FREUD, 1912/2017, p. 107-108, nota ii).

Quer dizer: a proporção entre fatores constitucionais e contingentes não pode ser definida abstratamente, de uma vez por todas. Ela se reorganiza singularmente em cada caso, em cada trajetória, em cada modo de amarração

entre corpo, linguagem e gozo.

Nesse sentido – e contra um psicologismo rasteiro que ainda impera em muitos lugares – Éric Laurent (2014, p. 33) tem razão ao afirmar que:

a psicanálise não supõe uma psicogênese das doenças mentais. Ela afirma, em contrapartida, a importância do corpo para todo ser falante, para todo falasser parasitado pela linguagem, o que é bem diferente. A psicanálise, na sua aplicação no autismo, não depende das hipóteses etiológicas sobre seu fundamento orgânico.

Talvez seja justamente aí que a atualidade de Freud apareça de maneira mais intensa: não quando o transformamos em monumento, doutrina estabilizada ou gramática interpretativa pronta, mas quando reencontramos, em sua obra, zonas ainda parcialmente obscuras, ainda parcialmente ilegíveis.

Durante muito tempo, parte importante da recepção da psicanálise privilegiou um Freud do sentido, da interpretação, da decifração simbólica. E, evidentemente, esse Freud existe. Mas talvez exista também um outro Freud: o Freud das retranscrições, dos trilhamentos, das redes associativas, das fixações pulsionais, dos acidentes contingentes, dos restos sonoros, dos acontecimentos de corpo e das temporalidades não lineares.

Nesse ponto, certas intuições freudianas parecem estranhamente próximas de problemas extremamente contemporâneos. Não porque Freud tivesse antecipado as neurociências, a teoria das redes ou os modelos complexos atuais – essas analogias simplistas frequentemente empobrecem mais do que esclarecem –, mas porque seu pensamento já operava segundo uma lógica não linear, reticular e parcialmente descentralizada do psiquismo.

O aparelho psíquico freudiano não funciona como uma máquina transparente de representações ordenadas. Desde o *Entwurf*, passando pela *Interpretação do sonho* e culminando no *Além do princípio de prazer*, encontramos modelos feitos de ligações, retrans-

crições, desvios, bloqueios, intensidades, facilitações e circuitos que se reorganizam continuamente. Ao contrário, a lógica dos trilhamentos prevalece, numa espécie de teoria de redes neurais ou redes linguísticas implícita *avant la lettre*.

Talvez o inconsciente freudiano esteja menos próximo de uma gramática estável do que de uma rede dinâmica de inscrições e retranscrições.

Isso aparece de maneira especialmente clara na própria prática freudiana de leitura dos sonhos. O que Lacan inicialmente encontrou em Freud – metáfora e metonímia, os dois grandes eixos da linguística estrutural – talvez constitua apenas uma primeira aproximação. A análise freudiana dos sonhos parece operar segundo uma linguística muito menos linear e muito menos bidimensional: uma lógica reticular, feita de condensações, deslocamentos, retranscrições e conexões múltiplas, mais próxima de redes e árvores de múltiplos planos, com aluvião ou nuvens, do que com uma estrutura só de dois eixos.

Também por isso o último Lacan talvez reencontre Freud precisamente quando abandona certa confiança excessiva na estabilidade estrutural do significante e passa a pensar *lalangue*, isto é, a dimensão material, sonora, contingente e gozosa da palavra. A palavra deixa então de ser apenas veículo de significação para tornar-se acontecimento corporal, marca, resíduo, ritmo, satisfação pulsional. O inconsciente já não aparece apenas como algo que “quer dizer”, mas também como algo que insiste, que se repete, que goza.

Talvez isso permita recolocar de outro modo uma série de impasses contemporâneos. Afinal, são outros corpos, outros modos de sofrimento, outras formas de laço social, outras modalidades de segregação e outras configurações do gozo que se apresentam hoje à clínica. São também outras crianças, outros arranjos familiares, outras formas de circulação da palavra, outros modos de inscrição da linguagem sobre o corpo.

Nesse sentido, reler Freud hoje talvez implique menos a fidelidade a uma ortodoxia do que a capacidade de reativar, em sua obra,

aquilo que ainda resiste às leituras demasiado luminosas e demasiado organizadas de si mesma. Talvez o verdadeiro retorno contemporâneo a Freud comece justamente aí: no ponto em que reencontramos, através do último Lacan, não apenas o inconsciente estruturado como uma linguagem, mas o inconsciente real, pulsional, reticular, parcialmente opaco, esse inconsciente que fala, mas também goza; que interpreta, mas também insiste; que produz sentido, mas também produz corpo.

Referências

AGAMBEN, G. *Nudez*. Belo Horizonte: Autêntica, 2014.

FREUD, S. *Obras incompletas de Sigmund Freud: Neurose, Psicose, Perversão*. Belo Horizonte: Autêntica, 2016. (Trabalho original publicado em 1912).

FREUD, S. *Além do princípio do prazer*. Belo Horizonte: Autêntica, 2021. (Trabalho original publicado em 1920).

FREUD, S. *Obras incompletas de Sigmund Freud: Fundamentos da clínica psicanalítica*. Vol. 6. Belo Horizonte: Autêntica, 2017. (Trabalho original publicado em 1912).

FREUD, S. *A interpretação do sonho*. Trad. Maria Rita Solzano Moraes. Belo Horizonte: Autêntica, 2025. (Trabalho original publicado em 1900).

LAURENT, É. *A batalha do autismo: da clínica à política*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2014.

SAID, E. *Freud e os não-europeus*. São Paulo: Boitempo, 2004.

ENCONTROS

Entrevista com Antônio Teixeira - EBP/AMP

Almanaque 37: “Que seria um mundo sem Freud?” (Stefan Zweig – 1939).

A pergunta acima, formulada em 1939 no “Elogio Fúnebre” a Freud, por seu amigo Stefan Zweig, teria uma resposta, sobretudo em pleno século XXI?

Antônio Teixeira:

Pensar no que seria de nosso mundo se Freud não tivesse existido, como formula Stefan Zweig, em seu necrológio, é uma especulação contrafactual ao mesmo tempo difícil e curiosa. Ela nos conduz a conjecturar sobre o que veio a ser o acontecimento Freud como marca de uma ruptura sobre a ordenação discursiva do mundo, ao mesmo tempo que nos leva a questionar se essa ruptura se deu porque algo ali já estava de fato prestes a se romper. O mundo a que Freud pertencia era, como sabemos, a Viena do final do século 19 que tanto encantava o jovem Stefan Zweig, o qual chegara a acreditar que a instituição do Direito, como conquista da cultura, ali estaria próxima de suprimir a barbárie da civilização. Stefan Zweig se fiava, como sabemos,



na ideia de uma comunidade universal que garantiria a paz, guiado pela promessa que para ele era o legado de seu lugar de nascimento, o império austro-húngaro, estado de múltiplos povos, culturas e idiomas, onde conviviam a nacionalidade húngara, a tcheca, a eslovaca, a italiana, a eslovena, a ucraniana, a romena e a croata, além dos judeus que, mesmo não pertencendo a nenhuma nacionalidade, se integravam na vida vienense daquele período. Tudo parecia caminhar para a paz duradoura que a própria arquitetura imponente e sólida dos edifícios vienenses traduzia, na ilusão de que o avanço da civilização teria de certo modo superado os desastres históricos das guerras oitocentistas. Vivia-se numa sociedade cuja ambição era preservar-se a si mesma.

Pois sabemos que a história da maturidade de Zweig, na primeira metade do século 20, é a história do esfacelamento dessas convicções. No lugar da paz duradoura, a loucura da primeira guerra e dos diversos nacionalistas que desmembraram o Império Austro-húngaro que lhe parecia erigido sob o ideal da conciliação. Com a segunda guerra e seu exílio para a América do Sul, a recordação que Zweig tinha da Áustria de sua juventude é agora o refúgio metafísico

de uma comunidade que se transfere, no título de um de seus últimos livros, para sua crença no Brasil como país do futuro, onde ele tentava projetar seu ideal de conciliação e multiplicidade cultural.

Se nos voltarmos, então, para Freud, o que se nota é a nítida contraposição entre seu realismo pessimista e o otimismo ingênuo de Stefan Zweig. O otimista, diante de Freud, parece ser um pessimista desinformado. Zweig se engana, em seu entender, por desconsiderar a violência inerente à própria constituição do Direito, su-

Tudo parecia caminhar para a paz duradoura que a própria arquitetura imponente e sólida dos edifícios vienenses traduzia, na ilusão de que o avanço da civilização teria de certo modo superado os desastres históricos das guerras oitocentistas. Vivia-se numa sociedade cuja ambição era preservar-se a si mesma.

postamente instituído para regulá-la. Freud não se surpreende com a brutalidade da guerra que esfacelou a esperança de Zweig, por saber que os ideais que organizam os acordos sociais trazem consigo a brutalidade que os dissolve, como já se via nas inquisições do Santo Ofício e hoje se repetem nas reiteradas intervenções pretensamente humanitárias do império americano. Acontece, porém, que quando se estabelecem os mecanismos de regulação da violência pela via do semblante, no interior da cultura, passamos a acreditar na harmonia social como consequência de seu

ordenamento discursivo, e com isso perdemos de vista o fato de que a fundação do Direito implica a imposição de uma violência que em seu universo não se deixa explicitar.

Existe, na crença de uma organização comunitária, um “não querer saber” desse fator que não se organiza. E isso não passa despercebido por Freud, na medida em que ele sabe que essa ignorância ativa comporta consequências tanto clínicas quanto sociais. Sua prática lhe demonstra que para fazer parte de uma comunidade discursiva, o sujeito necessita se afastar dos fatores pulsionais que possam rompê-lo, o que faz desse “não querer saber” um fator de debilidade mental articulado à própria estrutura do discurso. É por isso que ao afirmar que sua doutrina somente poderia ter nascido no contexto da sociedade vienense do século 19, Freud tinha em mente o encontro da psicanálise com essa ignorância ativa que se manifesta no comportamento fútil de uma sociedade que ocultava sua própria crise, que evitava se haver com a causa de sua decadência. Por mais que a insolvência econômica do império austro-húngaro já crescesse a olhos vistos para todos os lados, os vienenses continuavam a frequentar os bailes e os salões como se nada estivesse acontecendo, como

se toda uma cultura pudesse se constituir em torno desse não querer saber. O século 19 repete, nesse sentido, a frivolidade setecentista visível no desenvolvimento estético do rococó, arte que fazia a delícia de uma aristocracia decadente entregue à superficialidade rósea dos motivos florais e dos temas bucólicos de Fragonard, para não se haver com a ferocidade da revolta popular que em pouco tempo eclodiria na Revolução Francesa. Já há, aliás, quem diga que nosso Instagram seria a versão rococó do século 21, o que não me parece implausível, mas isso demanda uma outra discussão... Pensar, portanto, no que seria um mundo sem Freud, para retomar a questão de Zweig, talvez seja especular sobre um mundo estruturado pelo “não querer saber” da pulsão a que Freud sempre esteve sensível.

Almanaque 37:

No debate contemporâneo, Freud e sua criação - a psicanálise - estão mais do que nunca integrados à cultura. No entanto, nota-se, com muita frequência, em alguns campos desse debate, um artifício no uso de seu

nome: passa-se da validação emprestada à questão através de Freud e, a seguir, ao propósito de uma destituição do seu saber. A que você atribui tal fato?

Antônio Teixeira:

A sua segunda pergunta cai muito bem, pois me permite dar continuidade à minha resposta anterior. Pois quando se diz que Freud e sua doutrina se encontram integrados à cultura, é como se pudéssemos afirmar que não existe mundo sem Freud, ao mesmo tempo em que constatamos, como você nota muito bem, que em muitos campos da cultura as pessoas se valem do pensamento freudiano com o único intuito de neutralizá-lo, de revogar suas consequências. Isso significa que pensar um mundo sem Freud talvez não seja uma especulação tão abstrata assim: esse mundo sem Freud já existe concretamente e se amplia cada vez mais a nosso redor. Ele já acontece plenamente nos países em que a psicanálise não prosperou, nas comunidades em que se logrou revogar a clínica psicanalítica do acolhimento do sofrimento mental, nas sociedades que consegui-



ram apagar sua importância no pensamento da cultura ou dela fizeram um farrapo que servisse de remendo a algum tipo de visão do mundo, seja na forma do suspiro existencialista ou do imbróglio freudo-marxista denunciado por Lacan, mas isso pouco importa. O que há de fato de mais grave nesse mundo sem Freud, que hoje prospera a olhos vistos na revogação da psicanálise das universidades e na desqualificação da prática freudiana por discursos pretensamente científicos, é a afirmação do “não querer saber” no triunfo progressivo da idiocracia. A idiocracia, patologia epistêmica que não constava nos dicionários até pouco tempo atrás, se verifica na constatação de que a tolice, como deriva estrutural do “não querer saber”, se afirma cada vez mais como uma força estável e triunfante.

Isso já podia ser visto na encenação da série inglesa *Years and Years*, em que Emma Thompson encarnava Viviane Rook, personagem síntese da idiocracia atual. Temos ali uma candidata inexpressiva que deveria ter suas pretensões políticas abortadas pela ignorância que demonstra abertamente durante os debates, quando não consegue responder as perguntas mais básicas relacionadas aos temas da administração. Mas a personagem chama a atenção do público ao dizer que “não dá a mínima” (“*I don’t give a shit*”) para os refugiados. O efeito ultrajante da frase tem o efeito que se queria obter: ele tira o foco de sua inaptidão e faz com que todos queiram saber quem é essa pessoa

que tem a coragem de dizer o que pensa publicamente. E o desfecho da idiocracia, como se viu no Brasil, em 2018, é bem conhecido: o triunfo do pior. Ele se marca como uma época em que o tolo, que antes ocultava sua tolice, passa a ostentá-la orgulhosamente, conforme se vê na comunidade desavergonhada dos legendários. A idiocracia assim se articula à posição canalha tematizada por Lacan, na qual o não querer saber suprime a inteligência do desejo, colocando no seu lugar a platitude das frases feitas e dos lugares comuns.

Freud efetivamente enfrenta a solidão heroica de quem ocupa o lugar de fundador de uma obra que se inscreve na cultura, mas fora de todos os parâmetros do que era culturalmente admitido, e por isso tenta se colocar como protetor de seu legado, conforme o sentido etimológico do que herói significa: aquele que protege

Almanaque 37:

Serge Cottet¹ afirmou que, certamente, Freud localiza-se como herói cultural,

mas em exclusão interna à cultura. Como você nos ajuda a pensar esta questão?

Antônio Teixeira:

Ao se pensar em Freud como herói cultural, conforme propõe Serge Cottet, é preciso tomar cuidado para não idealizar Freud, sem deixar de reconhecer a posição de fundador que ele, de fato, assume em exclusão interna à cultura. Freud efetivamente enfrenta a solidão heroica de quem ocupa o lugar de fundador de uma obra que se inscreve na cultura, mas fora de todos os parâmetros do que era culturalmente admitido, e por isso tenta se colocar como protetor de seu legado, conforme o sentido etimológico do que herói significa: aquele que protege. Falamos, portanto, seguindo Serge Cottet, de uma posição de exclusão interna, no intuito de indicar que a via constituída por Freud faz existir, no interior da cultura, dimensões recalcadas pela cultura e que nela não tinham representação, tais como a perversão polimorfa da sexualidade infantil, a satisfação autoerótica da pulsão ou a função do desejo inconsciente. Essa mesma solidão que se manifesta, em Jacques Lacan, no seu discurso de fundação da Escola Francesa de Psicanálise (“Eu fundo, tão só como sempre estive em minha relação com a Causa freudiana...”), testemunha a posição heroica do refundador que visava fazer novamente existir a psicanálise freudiana, deteriorada em sua essência pela apropriação cultural de sua doutrina colocada a serviço dos ideais de

1 Serge Cottet, psicanalista. Foi AME da École de la Cause Freudienne, membro da EBP e da AMP. Faleceu em 2017.

uma sociedade puritana. Essa pergunta nos conduz a uma meditação sobre o que vem a ser a posição do autor como fundador de uma obra, que teve a ocasião de desenvolver numa conferência intitulada “O horizonte da obra em Jacques Lacan”.

Almanaque 37:

Algumas tonalidades do modo de vida da sociedade atual são creditadas a Freud, à existência e ao ensinamento da psicanálise, florescidos em nosso século, evidentemente fomentadas pelas conhecidas tecnologias. Menciono três delas – talvez as mais ostensivas e entrelaçadas – e lhe peço que nos esclareça, justamente, o mal-entendido (tão familiar à psicanálise!) sobre a atribuição de origem a “Freud explica”!

1 - O tudo dizer em sua torção “privado se torna público” ou, de outro modo, “o íntimo como tudo revelado” (como se fosse possível): ideal da transparência.

2 - O ilusório império do direito à verdade, à liberdade concernida a “o corpo é meu” e a tudo o que toca a sexualidade e à sua exposição, numa cruzada contra a vergonha e ética.

3 - Uma sexualidade – herdeira das cores acima mencionadas – restrita aos movimentos de corpos e à crueza do linguajar musical dito “jovem”.

Antônio Teixeira:

No que diz respeito à primeira questão, parece-me que o ideal de transparência seja consequência dos dispositivos de relação contratuais erigidos na ordem da ideologia mercantil, onde tudo deve estar necessariamente

explícito nas cláusulas de uma negociação. A psicanálise disso se demarca, visto que em vez de fazer uma apologia da transparência, ela se afirma como lugar de direito ao segredo no campo de sua operação clínica. E isso é fundamental. Jean-Claude Milner nos adverte, em sua “Política das coisas”, da importância do direito ao segredo como única garantia do sujeito vulnerável diante da violência do mais forte. Na questão da exposição do caso clínico, ele nos coloca de alerta quando a intimidade do sujeito se vê

acoplada à normalidade do grupo, lembrando-nos da importância de se assegurar a não absorção da singularidade pelo coletivo nesse tipo de discussão. Dizer um segredo ao psicanalista tem aqui o sentido de apresentar o que não tem representação no discurso comum, significa expressar o que não é transparente ao coletivo e que por isso se manifesta como sofrimento de um gozo oculto no sintoma. E nessa perspectiva cabe ao analista ser o testemunho reservado desse segredo, ser aquele que permite fazer da experiência clínica o lugar secreto de sua elaboração singular.

A crítica, portanto, indicada na segunda questão, de um ilusório império do direito à verdade, à liberdade concernida a “o corpo é

meu” e sua exposição sexual, parece incidir sobre uma outra exigência de transparência que em nosso tempo se manifesta na forma de um ideal de autotransparência do eu. É como se o sujeito pudesse ser reduzido à transparência imaginária do eu, do qual o corpo não seria mais do que um invólucro do qual ele reivindica a propriedade. O risco maior desse ideal de autotransparência é de que a demanda da reivindicação identitária do “eu sou x” venha silenciar a palavra do desejo. A psicanálise nos ensina que a abertura de uma pergunta pelo desejo implica necessariamente o intervalo de uma suspensão – por menor que ela seja – da



reivindicação contratual da demanda formulada pelo indivíduo na representação imaginária do eu. Não se pode contratar uma psicanálise, pois se o contrato supõe uma autonomia do indivíduo que sabe o que diz, a experiência psicanalítica do inconsciente desmente precisamente esse ideal de autotransparência. Só existe sujeito do inconsciente, para a psicanálise, porque aquele que se inscreve, em sua experiência, não sabe do desejo que o faz falar, e por isso mesmo se surpreende com os efeitos de sua própria enunciação.

Por sua vez, a ideia da sexualidade restrita ao movimento dos corpos, como você indica na última pergunta, parece estampar os efeitos da revogação do amor que Lacan indica no horizonte do discurso do capitalismo, como consequência da forclusão da castração na aliança do sujeito ao objeto a, na forma do mais-gozar. O que se revela por detrás do questionamento feroz dos semblantes em nome das reivindicações identitárias de nosso momento, em muitos aspectos se relaciona à exigência de satisfação imposta por um discurso que só tem por princípio a circulação do mais gozar, cujo correlato é o sujeito consumista permanentemente frustrado e ao mesmo tempo fixado na demanda bulímica de satisfação. No lugar, portanto, da repressão sexual vitoriana em cujo contexto vimos nascer a psicanálise, o que se assiste hoje, observa J.-A. Miller, é a passagem da interdição não à permissão, mas ao forçamento, ao imperativo do dever de gozo que nos impõe uma coerção tão intensa quanto aquela que nos impedia de gozar. Valor sem valor, esse corpo moderno, que Sade antecipava, finalmente se presta, em nossa moral contemporânea, à expansão da exigência de gozo que hoje se apresenta no culto da pornografia.

O que a psicanálise teria, então, a dizer diante da onipresença do pornô em nosso século? Nada, responde J.-A. Miller, senão reafirmar que a relação sexual não existe, que não existe programação simbólica do sexual, e que ao desconhecer a inexistência da relação sexual, em seu esforço de tratar o sexo como satisfação programável, nossa moral termina por reduzi-lo à fúria copulatória de uma descarga mecânica carente de sentido. Mas seria, talvez, igualmente importante determinar o que a psicanálise não deve dizer. A psicanálise não deve cair na tentação reacionária de suspirar por uma retomada do sentido através de uma idealização das representações emblemáticas do corpo, mas antes lidar com o estatuto sumamente precário dos semblantes corporais do qual o ser falante se serve para se localizar. A procura da felicidade não deve, tampouco, nos servir de guia, até porque a questão da felicidade, tal como ela hoje se apresenta, não se refere senão a uma série de imagens impostas pelo sistema de reprodução de formas de vida sob a égide do capitalismo. Seria então o caso de dizer, como já tivemos ocasião de afirmar em outro momento, que a função da psicanálise consiste em reconduzir a subjetivação corporal do sexo e do gozo a um regime de indiferença com relação às normas de felicidade da cultura? Talvez sim. Pois é somente nos mantendo indiferentes em relação ao sexo e ao corpo, no sentido não de desconsiderá-los, mas de não nos valermos de nenhum discurso normativo sobre eles, que poderemos lançar, finalmente, a possibilidade de agenciar formas singulares que, como tais, não servirão de modelo à realização de ninguém.

O QUE SE CONVERSOU?

Conversação clínica do IPSM- MG

Frederico Feu de Carvalho

Psicanalista

Membro da Escola Brasileira de Psicanálise (EBP)
e da Associação Mundial de Psicanálise (AMP)

E-mail: fredericofeu@gmail.com

1. A entrevista

Entrevistar publicamente um paciente é um acontecimento que sempre reserva algumas surpresas, seja para a assistência, para a equipe que conduz o caso ou para o próprio paciente. Acredito que não tenha sido diferente em relação a essa entrevista realizada sob a égide do IPSM-MG em uma instituição psiquiátrica de Belo Horizonte. Esses efeitos de surpresa decorrem do dispositivo e da reconfiguração discursiva produzida pela “entrevista de orientação psicanalítica”, isto é, o giro de um quarto de volta entre o discurso universitário e o discurso analítico.

É o momento em que a instituição, que se encontra na assistência, se cala para ouvir o que o paciente tem a dizer, esclarecer e mesmo sugerir sobre seu próprio caso e seu tratamento a partir de uma posição que comporta uma *extimidade* em relação aos lugares e funções instituídas. Aquele que conduz a entrevista, da mesma forma, ocupa essa posição *êxtima* em relação à instituição, contribuindo com um outro olhar e uma outra perspectiva. Ele dá ao entrevistado a prerrogativa do saber; faz falar o que nem sempre se escuta; recolhe elementos que permitem construir o caso clínico e reorientar o tratamento a partir de sua singularidade

Em relação a esse caso, havia impasses na condução do tratamento devido à posição de recusa do paciente para com o tratamento. Uma das surpresas dessa entrevista, dentre outras, foi



a maneira como o paciente se dispôs a ser escutado, uma maneira mais dócil, em contraste com os embates habituais que o caracterizam.

O entrevistado manteve-se firme em sua convicção de que não tem nenhum transtorno mental, embora de uma forma que nos pareceu ambígua. Tal ambiguidade nos leva a distinguir aquilo que se sabe consigo, mas que não se pode admitir, e o saber do Outro, com o qual não se consente. É esse abismo que será preciso transpor.

Ele tampouco se aprofundou nos aspectos de sua história pessoal. Para além das respostas evasivas e generalidades, deixou evidente, no entanto, a existência de lacunas subjetivas. Em um determinado momento, quando falava dos conflitos e das perseguições contra ele, quis encerrar a entrevista, mas depois consentiu em prosseguir. Admite que está mais protegido e seguro em relação a esses ataques na instituição, o que pode contribuir para o consentimento a ser dado ao fato de estar internado.

2. A estrutura

Na discussão que se seguiu à entrevista, foi levantada a hipótese diagnóstica de uma estrutura paranoica ou, mais especificamente, de uma esquizofrenia paranoide, o que nos remeteu à descrição de Freud do quadro de Schreber. Essa hipótese se justifica em função das características do caso clínico. De fato, encontramos no caso tanto os elementos típicos da esquizofrenia, como as manipulações e extrações corporais, a errância e a desorganização pulsional, quanto aqueles elementos típicos da paranoia, como o sentimento persecutório, a inflação imaginária do Eu e a predominância das defesas.

Esse quadro híbrido, entre esquizofrenia e paranoia, comporta também uma relativa mobilidade, o que talvez seja a sua principal característica. Tomando como exemplo Schreber, suas manifestações iniciais foram claramente hipocondríacas, especialmente na primeira crise. No segundo desencadeamento, apresentava um quadro de estupor e de completa desorganização psíquica, denominado por Schreber de “assassinato de

alma” e por Lacan de “desastre do imaginário”. As etapas de sua recuperação, por sua vez, podem ser descritas como um trabalho delirante progressivo, equivalente a uma paranoização, até sua estabilização final. A partir das elaborações de Freud e de Lacan, e também dos comentários sobre a lógica do delírio de J. C. Maleval (1998), podemos enumerar quatro etapas da construção delirante de Schreber, que Freud considerava sua “tentativa de cura”.

- a. Momento de desencadeamento da psicose a partir de sua nomeação como Juiz da Corte de Apelação de Dresden, com a produção concomitante de uma angústia dilacerante frente ao colapso da realidade. Corresponde ao desastre do imaginário e à invasão avassaladora de um gozo corporal, fora de toda significação, como resultado da forclusão do significante do nome-do-pai, acompanhado de profundo horror, desagregação psíquica e desamparo.
- b. Primeiras tentativas de construção delirante do gozo invasivo. O sujeito busca dar um sentido àquilo que o invade, apoiando-se em suas próprias alucinações, criando a ideia de que fora largado nas mãos do seu médico, Dr. Flechsig, para fins de abuso sexual.
- c. Identificação do gozo do Outro e sistematização do delírio. Corresponde à “paranoização”, levando à elaboração de seu lugar de objeto do gozo do Outro para cumprir a vontade de Deus, ou seja, sua transformação em mulher. Trata-se de uma elaboração que, ao mesmo tempo em que é vivida como um embate, provocando a indignação contra essa vontade superior, favorece a megalomania e a reconstituição de um Eu minimamente consistente.
- d. Consentimento com sua condição de objeto como “A mulher de Deus”, graças ao propósito de redenção da humanidade e de criação de uma nova raça de homens. Coincide com o momento de estabilização e apazigua-

mento sustentados pela realização assintótica da metáfora delirante “A mulher de Deus”. O sujeito consente com o gozo do Outro a partir do fortalecimento narcísico do Eu.

Se essa hipótese diagnóstica estiver correta, é possível conjecturar que o paciente entrevistado obteve um relativo sucesso em localizar o gozo invasivo no Outro, permitindo assim que a condição esquizofrênica de desagregação corporal e desvario pulsional encontrasse uma ancoragem graças ao seu trabalho de elaboração delirante. Não se trata apenas de uma racionalização proporcionada pelo delírio, mas de uma montagem libidinal que transfere o gozo do corpo para o campo do Outro e estabiliza minimamente, embora de forma frágil, o campo da realidade. É o que nos dá a impressão ao mesmo tempo de solidez e impenetrabilidade do delírio.

Essa transferência de gozo do corpo para o campo do Outro pela via da elaboração delirante pode ser considerada como um sucedâneo da extração do objeto *a* na psicose paranoica. Como sabemos, a estrutura psicótica pode ser considerada como um caso de não extração do objeto *a*. Essa concepção completa e esclarece aquela da forclusão do significante do Nome-do-Pai, conforme a nota 16 acrescentada por Lacan (1966/1998, p. 559-560) ao texto “De uma questão preliminar a todo tratamento possível da psicose”, e que foi comentada por J-A Miller (1996) no texto “Suplemento topológico a ‘Uma questão preliminar...’”.

Há duas vertentes justapostas da extração do objeto *a*. A primeira pode ser localizada a partir de um recorte corporal desse objeto que, ao mesmo tempo, obtura para o sujeito o furo da castração (*a/-f*, conforme a notação de Lacan). Corresponde ao que Freud denominava de moeda de troca da fantasia na passagem do princípio do prazer ao princípio

da realidade, ou seja, o *quantum* libidinal que o sujeito retém por meio da fantasia a fim de aceder ao princípio de realidade, o que equivale a uma transposição do gozo ao qual se renunciou para o inconsciente.

A segunda vertente da extração do objeto *a* incide sobre o próprio campo da realidade, abrindo aí uma janela correspondente à falta do objeto da fantasia, que condensa e localiza o gozo para o sujeito a fim de causar o seu desejo. Um dos resultados da não extração do objeto *a* do campo da realidade na psicose seria, justamente, a presença insidiosa do olhar e da voz alucinatória nesse campo.

Não se trata apenas de uma racionalização proporcionada pelo delírio, mas de uma montagem libidinal que transfere o gozo do corpo para o campo do Outro e estabiliza minimamente, embora de forma frágil, o campo da realidade. É o que nos dá a impressão ao mesmo tempo de solidez e impenetrabilidade do delírio.

Na paranoia, o sujeito não se separa desse objeto. O objeto permanece no bolso, diz Lacan. O paranoico é um sujeito de posses e sob a constante ameaça do Outro que quer privá-lo, agredi-lo, enfim, subtrair ou destruir isso que ele possui e do qual ele tem dificuldades em se separar. Se isso dá ao Eu paranoico uma consistência imaginária, que chamamos megalomania, é às custas da posse desse objeto do qual ele não se separou e que mantém

no seu bolso. É o que acarreta a convicção de superioridade intelectual do nosso paciente, que assim desbanca o saber do Outro para se afirmar como detentor do saber, tal como Schreber entendia ter sido escolhido como o salvador da humanidade.

Essa consistência do Eu na paranoia, diz Freud, advém do investimento narcísico no Eu em detrimento do investimento libidinal naqueles objetos que povoam o seu mundo. A condição do investimento libidinal de objeto é, justamente, a extração do objeto *a*, que passa assim ao campo do Outro, cavando aí uma falta que concerne à causa do desejo para o neurótico. Na paranoia, ao contrário, o gozo está localizado no Outro, que mantém então sua consistência, enquanto o objeto

precioso e agalmático permanece do lado do sujeito, guardado no seu bolso, que se vê assim, ele mesmo, como objeto do gozo do Outro.

Isso nos conduz à fala do paciente de que ele é como um caderno cujas folhas estão embaralhadas e desamarradas da brochura. O contexto dessa fala é aquele da falta de memória causada pelas intervenções e extrações corporais a que teria sido submetido, e que, na psicose, podem ser compreendidas como uma extração no real daquilo que não foi extraído simbolicamente por meio da metáfora pater-na. Nesse sentido, esse caderno nos remete aos buracos e à fragmentação narrativa de sua história. Mas podemos também nos servir dessa expressão como uma forma de nomear sua singularidade, isto é, sua maneira singular de habitar a estrutura. Nesse sentido, essas folhas soltas apontam para uma desconexão subjetiva que produz impasse no laço social e no tratamento por não poder exercer a sua função de caderno.

3. O tratamento

A questão que norteou a conversa talvez possa ser formulada nesses termos: o que poderia servir a esse sujeito como uma brochura a fim de que essas folhas soltas pudessem exercer a sua função de caderno? O que poderia ser introduzido como uma conexão ou mesmo como um anteparo a fim de que esse caderno possa exercer essa função?

Devemos nos lembrar que a estabilização de Schreber, o quarto ponto da progressão do seu delírio, se mostrou pouco eficiente e duradoura. Podemos conjecturar se essa fragilidade de sua solução, que se mostrou tão eficiente a princípio, ao ponto de revogar a sua interdição judicial, não seria devida, justamente, ao consentimento com a sua posição de objeto do gozo do Outro a partir da metáfora delirante “A mulher de Deus”. Ademais, o pa-

ciente em questão parece muito pouco inclinado a consentir com essa posição de objeto. Ele se encontra pronto para o embate frente a tudo que possa lhe sugerir essa imposição. Mas é possível que ele possa ceder um pouco em relação ao objeto que traz no bolso, de forma que, para além de seu consentimento à sua posição de objeto frente ao Outro, ele possa advir como um sujeito minimamente dividido, isto é, minimamente separado desse objeto que traz colado ao corpo.

Podemos alinhar aqui alguns pontos levantados no debate que se seguiu à entrevista e que foram retomados durante a conversa. O primeiro deles incide sobre a distinção entre ter um sofrimento psíquico e ter um transtorno mental. O paciente entende ter algum sofrimento psíquico, mesmo que não admita um transtorno mental, o que o iguala ao comum dos mortais, e não a um enfermo.

Essa mudança de foco, que de alguma forma já está em curso, poderia redirecionar a escuta do caso, da estrutura clínica à sin-



gularidade do sujeito. Fundamentalmente, o que se produz é uma mudança de discurso, na medida em que o saber passa para o lado do paciente, como um narrador de sua história, traumas e contingências, esvaziando assim o que o saber do Outro pode comportar de paranoico.

Um dos ganhos dessa reorientação, como se ponderou, seria a possibilidade de construção de um fio narrativo que pudesse, por um lado, preencher algumas de suas lacunas de memória, dando a ele um contraponto ficcional para sua fragmentação psíquica por meio do trabalho de “tradução constante do gozo enigmático”, conforme expressão de Laurent (2006) e, por outro lado, isolar a dimensão real daquelas lacunas que não podem ser preenchidas a fim de melhor cernir seu núcleo real. Um outro efeito incide sobre o valor a ser dado à medicalização, que passaria assim a ser apenas um elemento auxiliar do tratamento desse sofrimento psíquico, e não um comprovante de seu transtorno mental.

Um segundo ponto surgido no debate que se seguiu à entrevista, e que foi retomado na conversação, diz respeito a dar ao sujeito um “lugar de exceção”. Sabemos que reconhecer o lugar de exceção de alguns sujeitos pode ser uma estratégia eficaz de tratamento. Mas é preciso ter cautela, nesse caso, quanto a esse lugar de exceção. A singularidade de cada sujeito já é, por si mesma, uma forma de reconhecer a sua exceção. Dar a esse sujeito um lugar na instituição a partir

do reconhecimento de um saber, como o de um ajudante da equipe, reforçaria o que para ele tem um peso. A psicose se desencadeou quando ele ingressou ou estava em vias de

ingressar em seu curso de formação profissional, o que parece ter tido, para ele, o mesmo peso que teve, para Schreber, a nomeação para Presidente da Corte de Apelação de Dresden.

Mas talvez pudéssemos tirar um bom proveito de sua apresentação como um ativista, especialmente quando esse ativismo aponta para alguma reconfiguração do laço social, quando ele se apresenta como um “fazer para” e não apenas como um imperativo para fazer muitas coisas. Como função social, o “fazer para” é também um “fazer par”; é uma forma de nomeação, como lembra Lacan, que comporta um intervalo de si ao outro, na medida em que a ênfase se desloca do Eu para a função social.

O “fazer para” não tem o peso da exceção conferido ao objeto precioso, como a nomeação “A mulher de Deus” para Schreber, ou a posse do saber para esse paciente, com a carga idealizada que comporta, como aquele que *já sabe*.

Entre o saber em sua função mediadora, como *meio de gozo* (LACAN, 1969-70/1992), e a certeza psicótica, há um fosso difícil de transpor. Seria preciso, como dissemos, que o paciente

A cessão de gozo em relação à posse do saber poderia, assim, atenuar o risco de uma cisão do sujeito que já sabe. Seria uma maneira de se dividir em relação ao objeto. Essa divisão subjetiva é, muitas vezes, acessível à paranoia, mesmo que distinta de uma divisão histérica.



consentisse em ceder em relação ao objeto que tem no bolso, isto é, que ele pudesse tomar o saber de uma forma assintótica e menos idealizada; não como aquilo que se tem, como um objeto precioso e intrasferível, mas como aquilo que ele pode almejar como saber a ser compartilhado. Aquele que já possui o saber como objeto precioso não se divide em relação ao saber; por isso a cautela quanto ao lugar de exceção que ele mesmo pode reivindicar na instituição.

A cessão de gozo em relação à posse do saber poderia, assim, atenuar o risco de uma cisão do sujeito que já sabe. Seria uma maneira de se dividir em relação ao objeto. Essa divisão subjetiva é, muitas vezes, acessível à paranoia, mesmo que distinta de uma divisão histórica. Há paranoicos que se dividem pela via do humor, podendo assim zombar de si mesmos; há também aqueles que admitem ceder esse objeto, como que por empréstimo, mantendo-se amarrados ao fio do seu carretel. Da mesma forma que há esquizofrênicos que se estabilizam ao dar forma a um objeto fora do corpo, por meio de uma escrita ou de uma obra a ser publicada, vendida ou exposta, das quais eles se separam.

A dificuldade, no presente caso, reside no fato de o paciente não parecer muito disposto a ceder o seu saber para o Outro. Mas talvez seja possível, para ele, aceder ao saber universal a fim de sustentar seu ativismo, aquele saber que está disposto nos livros, e não encarnado por alguém que figuraria como detentor desse saber. Podemos aludir aqui à figura do mestre no discurso universitário, ou seja, o autor desencarnado em nome de quem se ensina e que sustenta esse saber universal. De todas as maneiras, nos pareceu mais promissor tirar proveito de sua posição de ativista, à qual supomos um saber prático, do que apostar no saber universitário daquele que ensina.

Trata-se de algo a ser construído. Mas penso que a posição de aprendiz de quem se apresenta como parceiro do paciente na busca de um saber-fazer que ninguém ainda detém, possa ser uma ponte nessa construção que vai da margem onde ele se encontra desamparado, em meio às folhas soltas de seu caderno e da errância pulsional de quem está à deriva, a essa outra margem na qual se poderia consentir com um *fazer para*.

Essa ponte seria ao mesmo tempo uma transposição de margens, uma forma de conexão e um amparo. Como uma brochura para se prender as folhas do caderno, a fim de que elas possam ser religadas a uma função, a que chamamos de *sinthoma*, essa forma singular de ser, de gozar e de se ligar ao mundo, mesmo que sem a ajuda do Nome-do-Pai.

Referências

- LACAN, J. *O Seminário, livro 17: O avesso da psicanálise*. Texto estabelecido por Jacques-Alain Miller; tradução de Ary Roitman. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1992. (Trabalho original proferido em 1969-70).
- LACAN, J. De uma questão preliminar a todo tratamento possível da psicose. In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998, p. 537-590. (Trabalho original publicado em 1957-58).
- LAURENT, É. Os tratamentos psicanalíticos das psicoses. *Papéis de Psicanálise*, n. 2, p. 15-24, mai. 2006.
- MALEVAL, J.-C. *Lógica del delírio*. Madrid: Del Serbal, 1998.
- MILLER, J.-A. Suplemento topológico a "Uma questão preliminar...". In: *Matemas I*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1996, p. 119-137.

O QUE SE LÊ?

LE COUP DE FOUDRE AMERICANO

Helenice de Castro

Psicanalista

Membro da Escola Brasileira de Psicanálise (EBP)
e da Associação Mundial de Psicanálise (AMP)

E-mail: hedcastro@terra.com.br

Em 1947, Simone de Beauvoir viajou aos Estados Unidos. Ao desembarcar em Nova York, entusiasmada por descobrir o país, mal poderia imaginar que sua vida estava prestes a mudar radicalmente. Em sua passagem por Chicago, por sugestão de uma amiga de Nelson Algren, ela decidiu visitá-lo; ali nascia uma paixão à primeira vista entre a intelectual francesa e o solitário escritor americano.

Iniciou-se, então, uma extensa correspondência, que duraria dezessete anos. Em 1997, as trezentas e quatro cartas de Beauvoir (2000) foram publicadas pela Gallimard sob o título *Cartas a Nelson Algren: um amor transatlântico*. Mais do que registros românticos, as cartas tornaram-se crônicas de uma era: nelas, “Castor” revive a França do pós-guerra, os desafios da reconstrução nacional e as movimentações políticas de seu círculo – incluindo a fundação da revista *Les Temps Modernes*. O texto nos conduz pelo meio parisiense de figuras como Raymond Queneau, Michel Leiris, André Gide e Merleau-Ponty.

Contudo, a publicação dessas cartas causou controvérsia no movimento feminista. Beauvoir chegou a ser chamada pejorativamente de “apaixonadinha” (*midinette*) e a ser criticada por seu entusiasmo ao ler o sedutor italiano Giacomo Casanova.

De fato, essa correspondência surpreende ao revelar uma faceta amorosa de Beauvoir mui-



to distinta daquela mantida com Jean-Paul Sartre. Enquanto a parceria com Sartre – o “amor necessário” – baseava-se em um pacto intelectual que permitia encontros contingentes, com Algren surge uma mulher que não se intimida ao expressar o desejo de ser uma “esposa obediente e ajuizada”: alguém que lavaria a louça, varreria o chão e sequer tocaria no amado sem autorização.¹

Podemos, então, interrogar se a leitura dessas cartas – para além de ser uma espécie de diário de bordo de um extenso período da inusitada vida de Simone de Beauvoir – pode se tornar um interessante material de investigação sobre o que Lacan desenvolve com as noções de arrebatamento e devastação, as quais vêm a constituir uma dolorosa realidade para a maioria das mulheres.²

Percorrendo o livro até o final, ficamos sabendo que o encontro arrebatador de Beauvoir com Algren não deixará de mostrar sua face de devastação, chegando a uma ruptura radical quando o amante anuncia publicamente os ressentimentos que o levaram a romper com aquela história de amor.

Embora Simone de Beauvoir tenha tido um engajamento feminista muito importante, contribuindo, inclusive, para a aprovação da Lei Veil em 1975 – que garantiu o direito ao aborto na França –, suas cartas sugerem que nenhuma militância política evita o encontro da mulher com a inexistência de um significante que nomeie o gozo feminino. Diante dessa falta, cada uma precisará inventar sua própria resposta.

Referência

BEAUVOIR, S. de. *Cartas a Nelson Algren: um amor transatlântico*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2000.



1 Ver a carta de 03 de outubro de 1947 (BEAUVOIR, 2000).

2 Agradeço a Elisa Alvarenga pela menção ao livro de Simone de Beauvoir em uma reunião de cartel, o que me suscitou a lê-lo. Já Laura Filgueiras de Campos desenvolveu esse tema em sua dissertação de mestrado, intitulada *As cartas de amor de Simone de Beauvoir: um estudo sobre o amor e as parcerias amorosas na modernidade*.