

*lig*

revista de psicanálise

10  
anos

21

Nº2 · 2022



ISSN 2238-9083

VERSÃO IMPRESSA

ISSN 2316-6010

VERSÃO ONLINE



revista de psicanálise

ANO 11, Nº 2, JUL-DEZ/2022 - PUBLICAÇÃO SEMESTRAL

SIG REVISTA DE PSICANÁLISE

REVISTA SEMESTRAL DA SIGMUND FREUD ASSOCIAÇÃO PSICANALÍTICA

ANO 11, NÚMERO 2, JUL-DEZ/2022

ISSN 2238-9083 VERSÃO IMPRESSA

ISSN 2316-6010 VERSÃO ONLINE

SIG Revista de Psicanálise é uma publicação semestral da Sigmund Freud Associação Psicanalítica e tem como objetivo publicar artigos teóricos e teórico-clínicos, resenhas e entrevistas no campo psicanalítico.

Os direitos autorais de todos os trabalhos publicados pertencem a SIG Revista de Psicanálise.

A reprodução total dos artigos desta revista em outras publicações, ou para qualquer outra utilidade, por quaisquer meios, requer autorização por escrito do editor. Reproduções parciais de artigos (resumo, abstract, mais de 500 palavras do texto, tabelas, figuras e outras ilustrações) deverão ter permissão por escrito do editor e dos autores.

As normas para a publicação e instruções para submissão de artigos estão disponíveis em:

<http://sig.org.br/revista-sig>

VERSÃO ONLINE DA REVISTA EM: <http://sig.org.br/revista-sig>

TIRAGEM: 140 EXEMPLARES | IMPRESSÃO: OUTUBRO DE 2022

S574 Sig: revista de psicanálise / Sigmund Freud Associação  
Psicanalítica. - Vol. 11, n. 21 (jul./dez.2022). - Porto Alegre:  
Sigmund Freud Associação Psicanalítica, 2012-

Semestral  
ISSN 2238-9083

1. Psicanálise - Periódicos. I. Sigmund Freud Associação  
Psicanalítica.

CDU 159.964.2(05)

Bibliotecária responsável: Clarice da Luz Rodrigues, CRB 10/1333.

*Sig* revista de psicanálise

REVISTA DE PSICANÁLISE

PUBLICADA POR SIGMUND FREUD ASSOCIAÇÃO PSICANALÍTICA

PORTO ALEGRE, RS - BRASIL

2022

**SIGMUND FREUD ASSOCIAÇÃO PSICANALÍTICA**

**GESTÃO 2022/2024**

**Presidente:** Magda Medianeira de Mello

**Diretora Administrativa:** Nathalia Hammerschmitt

**Diretora de Ensino:** Júlia Gaertner Geyer

**Diretora Científica:** Martina Dall'Igna de Oliveira

**Diretora da Clínica Psicanalítica:** Renata Brum Birck

**Diretora de Comunicação:** Ingrid Ricardo Stoll Coelho

**Secretária do Conselho Deliberativo e Fiscal:** Fernanda Dornelles Hoff

**SIG REVISTA DE PSICANÁLISE**

**Editora Responsável:** Eneida Cardoso Braga

**CORPO EDITORIAL:**

Adela Stoppel de Gueller	Edson Luiz André de Souza	Miriam Chnaiderman
Almerindo Boff	Eneida Cardoso Braga	Mônica Medeiros K. Macedo
Ana Lúcia W. dos Santos	Ernani Pinheiro Chaves	Nelson da Silva Júnior
Bárbara de Souza Conte	Eurema Gallo de Moraes	Patrícia Alkolombre
Bianca Savietto	Gabriela Xavier de Araújo	Patrícia Porchat P. S. Knudsen
Carolina N. de Barros Falcão	Julio Bernardes	Paulo Cesar de Carvalho Ribeiro
Charles Elias Lang	Karin Wondracek	Paulo Endo
Cláudia Perrone	Luciana Maccari Lara	Rafael Marucco
Clarice Moreira da Silva	Luís Claudio Figueiredo	Roberta Araujo Monteiro
Cristina L. Saint Martin	Magda Mello	Sérgio de Gouveia Franco
Christian Ingo Lenz Dunker	Maria Cristina Poli	Sidnei Goldberg
Daniel Kupermann	Marília Etienne Arreguy	Simone Perelson
Débora Farinati	Marina Lucia Tambelli Bangel	Sissi Vigil Castiel
Denise Costa Hausen	Marta Rezende Cardoso	Vera Blondina Zimmermann

**COMISSÃO EXECUTIVA:**

Andréa Bandeira Cadeira Mongeló

Felipe Szyszka Karasek

Gabriel Teitelbaum

Luiza Tolardo Dal Conte

Natacha Hennemann de Oliveira Becker

**PROJETO GRÁFICO:**

Débora Dutra

\*Capa: arte sobre fragmento da obra de Henri Matisse (reprodução), Litografia para a Verve, 1937.

**DIAGRAMAÇÃO:**

Marconbrasil  
Comunicação Direta

\*Os textos aqui publicados são de inteira responsabilidade de seus autores.

# SUMÁRIO

## SUMMARY

EDITORIAL/CONTENTS.....	7
Sobre o que nos amanece	

### ARTIGOS/ARTICLES

UMA CLÍNICA DO CUIDADO E DA PRESENÇA.....	9
A clinic on care and the presence	
Una clínica de atención y presencia	
- <i>Bibiana Godoi Malgarim</i>	

O CORPO ATRAVÉS DO ESPELHO: IDEAL DE MAGREZA COMO OPERADOR DA SUBJETIVAÇÃO FEMININA .....	21
The body through the looking glass: thinness ideal as an operator of feminine subjectivation	
El cuerpo a través del espejo: el ideal de delgadez como operador de subjetivación femenina	
- <i>Carolina Rolim Sartoretto</i>	
- <i>Carolina Neumann de Barros Falcão</i>	

ATRAVESSANDO UMA LINHA DE SOMBRA: UMA APROXIMAÇÃO AO DESCONHECIDO .	37
Crossing a shadow line: an approach to the unknown	
Cruzando una línea de sombra: una aproximación a lo desconocido	
- <i>Camila Mangolim Berlino</i>	
- <i>Paulo José da Costa</i>	

DIOTIMA DE MANTINEIA: O FEMININO EM <i>O BANQUETE</i> DE PLATÃO .....	51
Diotima of Mantinea: the feminine in Plato's <i>Symposium</i>	
Diotima de Mantinea: lo femenino en <i>El Banquete</i> de Platón	
- <i>Rafael Werner Lopes</i>	

### EM PAUTA/ON THE AGENDA

O CORPO DA MÃE NA PSICANÁLISE DE LUCE IRIGARAY .....	59
The mother's body in Luce Irigaray's psychoanalysis	
El cuerpo de la madre en el psicoanálisis de Luce Irigaray	
- <i>Paula Gruman</i>	

O CORPO NAS SUAS DIMENSÕES CLÍNICAS NA ESCUTA DE UMA CRIANÇA .....	79
The body in its clinical dimensions in listening to a child	
El cuerpo en sus dimensiones clínicas al escuchar a un niño	
- <i>Magda Medianeira de Mello</i>	

### CONVIDADO/GUEST

A ESCRITA PSICANALÍTICA: SOBRE NÃO ESTARMOS TÃO CERTOS ASSIM.....	89
A psychoanalytical written: about not being so sure	
La escritura psicoanalítica: no estamos tan seguros así	
- <i>Ana Cláudia Santos Meira</i>	

## SUMÁRIO

### ENTREVISTA/INTERVIEW

- ENTREVISTA COM JULIO CONTE COM CONTRIBUIÇÕES DE AMADEU DE OLIVEIRA WEINMANN E LIÈGE HORST DIDONET ..... 97  
Interview with Julio Conte with contributions of Amadeu de Oliveira Weinmann and Liège Horst Didonet  
Entrevista con Julio Conte con contribuciones de Amadeu de Oliveira Weinmann y Liège Horst Didonet

### SIG REVISTA 10 ANOS: SEÇÃO HISTÓRIA/10 YEARS OF SIG JOURNAL: HISTORY SECTION

- SUFRIMIENTO PSÍQUICO Y CREACIÓN ..... 101  
Psychic suffering and creation  
Sofrimento psíquico e criação  
- *María Cristina Rother Hornstein*

- A METAFÍSICA DO TESTEMUNHO DE JEAN NABERT: O RENASCIMENTO DO HUMANO APÓS O MAL SOFRIDO ..... 113  
Metaphysis of testimony of Jean Nabert: the rebirth of the human after the evil suffered  
La metafísica del testimonio de Jean Nabert: el renacimiento de lo humano tras el mal sufrido  
- *Carla Canullo*

- CASTORIADIS: A IMAGINAÇÃO RADICAL E O INCONSCIENTE PÓS-LACANIANO ..... 127  
Castoriadis: the radical imagination and the post-lacanian unconscious  
Castoriadis: la imaginación radical y el inconsciente postlacaniano  
- *Fernando Urribarri*

- EL PSICOANÁLISIS INTERPELADO POR LAS SEXUALIDADES DISIDENTES: PUNTUALIZACIONES PARA UNA CLÍNICA ANTIPATRIARCAL Y POSHETERONORMATIVA ..... 139  
Psychoanalysis interpreted by dissident sexualities: punctualizations for an antipatriarcal and post-heteronormative clinic  
A psicanálise desafiada por sexualidades dissidentes: pontos para uma clínica antipatriarcal e pós-heteronormativa  
- *Facundo Blestcher*

- ¿PUEDE EL DERECHO HACER LUGAR AL TRAUMA? VERDAD JURÍDICA Y VERDAD SUBJETIVA ..... 151  
Can law give way to trauma? Legal truth and subjective truth  
Pode o Direito dar lugar ao trauma? verdade jurídica e verdade subjetiva  
- *Mariana Wikinski*

### RESENHAS/REVIEW

- O EU SOBERANO E A INTOLERÂNCIA PELA VIA DAS DERIVAS IDENTITÁRIAS ..... 171  
Sovereign self and intolerance through identity drifts  
El yo soberano y la intolerancia por vía de las derivas identitarias  
- *Mauricio Martins Reis*

- NESTA TERRA DE NINGUÉM, EXISTE APENAS UMA PELE ..... 175  
In this no man's land, there is only one skin  
En esta tierra de nadie, solo hay una piel  
- *Maria Izabel dos Santos Freitas*



## SOBRE O QUE NOS AMANHECE

Caros leitores,

Esta publicação marca o início de uma nova gestão na SIG – Sigmund Freud Associação Psicanalítica, e, conseqüentemente, na *SIG Revista de Psicanálise*, com Magda Medianeira de Mello como presidente e Ingrid Stoll Coelho como diretora de Comunicação. Agradeço a elas pela confiança do convite para permanecer como editora responsável, trabalho que muito me orgulha e entusiasma.

Estamos ainda celebrando os 10 anos da revista, e seguindo as comemorações, criamos para esta edição uma seção *História*, na qual republicamos cinco artigos marcantes por sua relevância e constante atualidade. Tenho certeza de que irão gostar de revisitar esses excelentes trabalhos selecionados com muito cuidado pela comissão executiva.

Ainda em atmosfera de celebração e homenagens, o psicanalista e dramaturgo Julio Conte é o entrevistado desta edição e nos conta sobre o processo de criação da peça *Aquilo que nos amanhece*, uma tocante montagem inspirada em contos do escritor João Gilberto Noll. Os psicanalistas Amadeu Weinmann e Liège Didonet, que comentaram o espetáculo no último Cena SIG, em Porto Alegre, enriquecem a entrevista com suas valiosas impressões.

Inspirados neste título e na riqueza da experiência que se transmitiu através desta obra, a comissão executiva pensou em ressaltar o fato de a psicanálise fundar-se como construção a partir de fragmentos. Pensamos que a escuridão e a luz, propostas como metáforas na peça, ocultam e revelam vestígios, traços que com-

põem narrativas nas quais os sentidos estão sempre por se fazer. Neste processo, ainda antes da palavra, além de priorizar a necessidade de uma ampla escuta psicanalítica, pensamos que também o corpo merece lugar de destaque, como lugar de inscrição e emergência do pulsional. Foi assim que elegemos estes eixos principais para compor essa edição.

Seguindo a linha de nosso convite, a psicanalista Ana Cláudia Santos Meira assina a seção *Convidado* nos oferecendo uma preciosa reflexão sobre a fundamental posição de não certeza como inerente ao trabalho da escrita analítica. Ela toma o modelo da associação livre e da atenção flutuante para entrelaçar o trabalho da escrita ao da clínica, e de forma muito bela, resalta formulações freudianas relevantes que nos apontam para essa posição.

Já na seção *Em Pauta*, as psicanalistas Magda Medianeira de Mello e Paula Gruman aceitam nossa consignação e abordam a questão do corpo na clínica psicanalítica. Magda nos traz um consistente percorrido teórico sobre esse tema, enlaçando-o com uma rica vinheta clínica da escuta de uma criança, o que nos oportuniza acompanhar o belo trabalho representacional na esfera da transferência. Paula Gruman nos brinda com um texto muito relevante no qual analisa a temática do corpo materno na perspectiva da filósofa, psicanalista e linguista belga Luce Irigaray. A autora ressalta que a obra de Irigaray, pouco conhecida no meio psicanalítico, traz conceitos importantes que, em interlocução com outras teorias de gênero, criariam um importante espaço para as diferenças na produção de saberes.

Na seção *Artigos*, Bibiana Godoi Malgarim faz relevantes enlaces teóricos através dos quais aborda a importância de uma clínica do cuidado e da presença. Revisitando textos freudianos, pós-freudianos e de psicanalistas contemporâneos, a autora ressalta a necessidade de uma escuta que se deixe permear pela atualidade cultural na qual o sujeito está inserido, escuta que não pode abrir mão de questionamentos constantes.

Carolina Sartoretto e Carolina de Barros Falcão nos convidam para que aprofundemos o debate acerca da concepção de um corpo magro como corpo ideal, ressaltando o papel do ideal de magreza como operador da subjetivação feminina. Um trabalho rico, que nos permite pensar uma questão bastante relevante da cultura contemporânea, à luz da psicanálise.

Camila Berlino e Paulo José da Costa, em uma intersecção com a literatura, através da análise do livro *A linha de sombra*, de Joseph Conrad, aproximam a ideia de “desconhecido” ao fazer psicanalítico. Dessa forma, e fundamentados em conceitos de Bion, os autores nos convidam a realizar uma travessia análoga ao trabalho psicanalítico, de desconstrução e criação de novos arranjos a que só as incertezas, por mais assustadoras que sejam, podem dar início.

Finalizando a seção *Artigos*, Rafael Werner nos brinda com um excelente texto no qual trabalha o tema do feminino em *O banquete* de Platão, à luz da figura de Diotima de Mantinea. Através da análise dessa personagem, ele denuncia a subjugação das mulheres em uma cultura patriarcal e ressalta a ligação entre a força do feminino e a construção do saber, no sentido da constante renovação na busca pelo conhecimento.

A seção *Resenha* nos oferece instigantes textos que nos convidam a conhecer duas obras atuais. Maurício Martins Reis nos oferta seu olhar sobre *O eu soberano: ensaio sobre as derivas identitárias*, de Elisabeth Roudinesco, e Maria Izabel dos Santos Freitas escreve sobre *Histórias de captura: investimentos mortíferos nas relações mãe e filha*, de Ana Cláudia Santos Meira.

Para que a *SIG Revista* esteja com esta qualidade nas mãos de vocês, agradeço pela inestimável contribuição da comissão executiva, agora composta pelos colegas Andréa Mongeló, Felipe Szyszka Karasek, Gabriel Teitelbaum, Luiza Tolardo Dal Conte e Natacha Hennemann de Oliveira Becker, pela disponibilidade e principalmente pelo entusiasmo e seriedade com nosso trabalho.

Por fim, espero que as luzes que as leituras dos textos desta edição colocam em cena possam nos inspirar e nos lembrar de que a escuridão, por mais duradoura que seja, em algum momento ficará para trás. Que o trabalho nos amanheça!

Eneida Cardoso Braga

Editora Responsável

## UMA CLÍNICA DO CUIDADO E DA PRESENÇA

A CLINIC ON CARE AND THE PRESENCE  
UNA CLÍNICA DE ATENCIÓN Y PRESENCIA

Bibiana Godoi Malgarim<sup>1</sup>

**Resumo:** Em um contexto de relações constituídas por sujeitos subjetivados por uma cultura imediatista, consumista e individualista, *ser presente* na sua vida ou na vida de outros se torna um desafio poderoso. Nesse sentido, o trabalho do psicanalista e sua relação com o paciente passam, cada vez mais, a ser um ponto central das discussões. O objetivo do artigo, através de uma revisão teórica, é discorrer sobre o que passa a ser denominado “a clínica do cuidado e da presença”, assim como entender suas raízes históricas. Contemporaneamente, a clínica referida é apresentada como uma prática a ser conhecida, ampliada e discutida. Para tanto, conceitos como o de transferência e contratransferência, neutralidade e abstinência precisam ser revisitados para se chegar aos autores atuais, os quais apresentam importantes integrações teóricas e, com isso, o que aqui se denomina clínica do cuidado e da presença. Apresentam-se as ideias de Freud, Ferenczi, Winnicott, Kupermann e Figueiredo. Em síntese, os analistas são convocados a fazer uma revisão constante: revisar a si mesmos, suas teorias, sua técnica, sem perder de vista o que está acontecendo em torno, nos seus micro e macro ambientes.

**Palavras-chave:** Psicanálise. Clínica. Cuidado. Presença. Transferência.

*Abstract: In a context of relationships constituted by subjects subjectived by an immediatist, consumerist and individualistic culture, being present in your life or in the lives of others becomes a powerful challenge. In this sense, the work of the psychoanalyst and his relationship with the patient increasingly become a central point of discussions. The objective of the article, through a theoretical review, is to discuss what is now called “the clinic of care and presence”, as well as to understand its historical roots. At the same time, the referred clinic is presented as a practice to be known, expanded and discussed. Therefore, concepts such as transference and countertransference, neutrality and abstinence need to be revisited to reach current authors, who present important theoretical integrations and, with that, what is called here “the clinic of care and presence”. The ideas of Freud, Ferenczi, Winnicott, Kupermann and Figueiredo are presented. In short, analysts are called upon to make a constant review: to review themselves, their theories, their technique, without losing sight of what is happening around them, in their micro and macro environments.*

**Keywords:** Psychoanalysis. Clinic. Care. Presence. Transference.

---

<sup>1</sup> Psicóloga e Psicanalista, Especialista em Psicoterapia Psicanalítica de Crianças e Adolescentes, Mestre em Psicologia Clínica, Doutora em Psiquiatria. Escreveu "Psicanálise e Resiliência" e "O menino que grande queria ser pequeno". E-mail: bmalgarim@yahoo.com.br

*Resumen: En un contexto de relaciones constituido por sujetos subjetivados por una cultura inmediatista, consumista e individualista, estar presente en sus vidas o en las vidas de otros se convierte en un poderoso desafío. En este sentido, el trabajo del psicoanalista y su relación con el paciente se vuelve cada vez más un punto central de discusión. El objetivo de este artículo, a través de una revisión teórica, es discutir lo que hoy se denomina "clínica del cuidado y de la presencia", así como comprender sus raíces históricas. Contemporáneamente, la referida clínica se presenta como una práctica a ser conocida, ampliada y discutida. Para eso, conceptos como transferencia y contratransferencia, neutralidad y abstinencia necesitan ser revisitados para llegar a los autores actuales, que presentan importantes integraciones teóricas y, así, lo que aquí se denomina clínica del cuidado y de la presencia. Se presentan las ideas de Freud, Ferenczi, Winnicott, Kupermann y Figueiredo. En resumen, los analistas son convocados a hacer una revisión constante: revisarse a sí mismos, sus teorías, su técnica, sin perder de vista lo que ocurre a su alrededor, en su micro y macroentorno.*

*Palabras clave: Psicoanálisis. Clínica. Cuidado. Presencia. Transferencia.*

## PREFÁCIO

Antes da leitura do texto propriamente dito, creio que seria importante situar como este trabalho foi concebido e em qual contexto ele se desenvolveu. Todo o ano de 2020 foi um período de excessos, o que já caracterizaria algo do traumático por si só. Contudo, não foram somente quantidades, tratou-se também da qualidade dos eventos: COVID-19, centenas e centenas de mortes pelo mundo, descaso nas políticas de saúde no Brasil, negacionismo, mais mortes, mais medo, isolamento, incertezas. Nesse cenário, toda a vida passou a ser on-line, mediada pelas telas, sons e luzes de aparelhos que não traduzem a presença humana de maneira genuína: improvisam e excedem a nossa capacidade de nos mantermos conectados.

Poder estar vividamente presente, paradoxalmente, foi o que aprendi nesse período em que tantos perderam um pedaço de si ao perderem alguém próximo ou um familiar. Meu trabalho é nomeadamente sobre presença: uma forma de cuidado que é sutil e vital. Minha profissão é tão humana quanto qualquer um de nós. E a dor está sempre presente. De um lado ou de outro.

## INTRODUÇÃO

Em um contexto de relações constituídas por sujeitos subjetivados por uma cultura imediatista, consumista e individualista, *ser presente* na sua vida ou na vida de outros se torna um desafio poderoso. Pode ser que *estar presente* eventualmente seja mais viável e menos exigente, entretanto pode não ser menos difícil para alguns. O que marcaria a diferença entre *ser* e *estar presente*? Logo isso será esclarecido.

A relação entre médico e paciente começa a ser colocada em foco quando a noção de transferência entra em cena, especialmente a partir dos primeiros casos descritos e estudados por Sigmund Freud. Com a construção de uma psicanálise sempre contemporânea ao seu tempo, as noções de transferência, contratransferência, relação terapêutica, identificação projetiva, continência, *holding*, capacidade de *rêverie*, dentre tantos outros conceitos, tomam o cenário

analítico, colocando o analista cada vez mais ativo e convocando-o a revisitar a noção de neutralidade, intervenção e cuidado.

Dessa forma, este artigo possui como objetivo discorrer teoricamente sobre o que passou a se denominar aqui a *clínica do cuidado e da presença*, buscando compreender as raízes históricas dessa forma clínica, assim como suas implicações na técnica atual.

### A CLÍNICA PSICANALÍTICA: PRIMÓRDIOS

Para entender a razão pela qual a *clínica do cuidado e da presença* é uma forma de trabalho importante atualmente, é fundamental entender como e quando ela começa, ou seja, quais suas bases históricas. A psicanálise, com suas raízes fincadas nos idos séculos XIX e XX, teve como origem a própria clínica e não o contexto experimental típico (positivista), na qual há protocolos realizados em ambientes controlados, bastante valorizados devido ao pensamento positivista que imperava e que ainda frequentemente se impõe (Macedo & Dockhorn, 2015).

Conceitos como o de transferência foram – e, em verdade, ainda são – fundamentais para a estruturação de uma clínica completamente diferenciada. Entretanto, o que o conceito de transferência apresentou na época de maneira sutil comparando-se aos dias atuais? Escancarou a presença de uma relação única, revestida de memórias, significados, repetições e, mais recentemente, de criatividade.

A clínica psicanalítica colocou na cena dos tratamentos a questão da relação. Evidentemente, ainda há muitas restrições, muitas controvérsias e muitos tabus no que se está nomeando aqui como “relação”. É importante situar que o cenário ainda é o dos primórdios da psicanálise, no qual Freud se depara com Dora (Freud, 2016b) e começa a desenvolver a ideia de transferência como se conhece hoje.

Nas palavras de Freud, trata-se de

... novas edições, reproduções dos impulsos e fantasias que são despertados e tornados conscientes à medida que a análise avança, com a substituição – característica da espécie – de uma pessoa anterior pela pessoa do médico. ... toda forma de vivências psíquicas anteriores é reativada, mas não com algo do passado, e sim na relação atual com o médico (Freud, 2016b, p. 312).

Logo, nessa perspectiva freudiana clássica a transferência é uma repetição dos primeiros relacionamentos, ou seja, dos protótipos infantis. Dessa forma, é nesse solo em que o tratamento analítico ocorrerá. Resumindo, trata-se de um processo pelo qual os desejos inconscientes se atualizam sobre determinados objetos no quadro de um certo tipo de relação estabelecida com eles, e, iminentemente, no quadro da relação analítica (Laplanche & Pontalis, 1998).

Em uma perspectiva mais contemporânea, para Kupermann (2008), a transferência seria o *modus operandi* da clínica psicanalítica e isso é ponto pacífico. Entretanto, há alguns desencontros na aplicação do conceito dentro da prática clínica. Para o autor, não se pode reduzir a transferência a uma fria aplicação da técnica. Kupermann (2008) também chama atenção para outro ponto dentro dessa evolução clínica: a abstinência. Esta última ganha um status regulador de uma prática calcada na lógica de que o objetivo da análise seria

o de recordar o material recalcado e, para tanto, a abstinência se prestaria para regular esse intenso campo transferencial que se estabeleceria.

A regra da abstinência é algo bastante delicado. Laplanche e Pontalis (1998, p. 3) apontam que o analista deve ser muito cuidadoso em não “satisfazer os pedidos do paciente e preencher efetivamente os papéis que ele tende a lhe impor”. Uma outra perspectiva se somou à lógica freudiana quando Ferenczi (2011a, 2011b) apontou haver uma diferença importante entre responder ao desejo do paciente e à necessidade deste. Para ele, o analista, sim, precisa ir ao encontro das necessidades do paciente e isso não é equivalente a satisfazer os desejos. Essa forma de pensar agregou à psicanálise um *setting* mais propício ao tratamento de casos que não correspondem a um quadro neurótico, como Freud vinha desenvolvendo.

A consolidação do que conhecemos como uma técnica freudiana foi sendo depurada no decorrer dos anos, conforme Freud e a psicanálise amadureciam. Para Freud (2013), alguns pontos começam a ser inovadores, uma vez que não haviam sido sequer registrados nos seus textos. Uma das inovações técnicas dizia respeito ao psicanalista passar a considerar um pouco mais a sua própria figura, e não tão somente a figura (e os fenômenos) do paciente. A essa ideia chamou-se de contratransferência, a qual era incipiente, e começava a aparecer de maneira ainda tímida no pensamento freudiano. De qualquer forma, a relação ampliou-se e a presença do analista passou a ser notada.

Porém, na perspectiva freudiana tradicional, a contratransferência não seria algo necessariamente positivo para o tratamento: ela surge como resultado da influência do paciente sobre o analista, mais precisamente sobre os sentimentos inconscientes dele, e este terá de sobrepujá-la. Sob essa ótica, Freud (2013) coloca que nenhum analista consegue avançar além do que lhe é permitido por seus próprios complexos e resistências internas, e assim, indica-se a análise do próprio analista de forma contínua, a fim de que essas resistências acabem por ceder.

Em *Recomendações ao médico que pratica a psicanálise*, Freud (2010b) buscou assinalar algumas sugestões para quem se dedicasse a trilhar os caminhos da técnica. A ideia foi situar as habilidades e necessidades que um analista haveria de ter para o exercício da psicanálise, pontos estes que seriam mais tarde amplamente discutidos por diversos outros psicanalistas. No artigo freudiano, está explícito que, para o ofício de analista, é necessária a sua própria análise: “Quem levar a sério este trabalho deveria eleger esse caminho [submeter-se ele próprio a uma análise], que promete várias vantagens; o sacrifício de franquear a intimidade a um estranho, sem que a enfermidade o obrigue a isso, é amplamente recompensado” (Freud, 2010b, p. 157).

No texto *O início do tratamento* de 1913, Freud cita a questão da neutralidade fazendo menção à postura do analista, a qual deveria ser opaca como um espelho. É em 1915, no texto *Observações sobre o amor de transferência* (Freud, 2010a), que a referência às questões contratransferenciais parece estar mais evidenciada. A postura de neutralidade, segundo o autor, deveria ser defendida dentro do processo analítico em que o amor transferencial se torna uma questão relevante e importante no desenvolvimento de uma boa análise. Dessa forma, para tanto, crê ele, a contratransferência deve estar controlada para que se mantenha a neutralidade necessária. Para Freud (2010a), há um tríplice combate a ser travado: o primeiro, na própria mente do terapeuta, “contra os poderes que buscam tirá-lo do nível analítico...” (Freud, 2010a, p. 226),



## ARTIGO

referindo-se, logicamente, às questões que permeiam o amor transferencial e toda a repercussão deste em análise. Ressalta-se aqui que a referência é sobre os sentimentos do próprio terapeuta, ou seja, fala-se da contratransferência que se produz no *setting* com um paciente, sendo assim algo significativo e propenso a ser trabalhado. A título de curiosidade, os outros dois combates dizem respeito aos críticos da psicanálise e ao próprio paciente, que muitas vezes trabalha contra o seu próprio tratamento, em função de suas resistências.

A noção de neutralidade, tomada como uma qualidade que todo analista deve ter, e que conversa com a noção de abstinência, pode ser conceituada como uma condição de o analista não influenciar, não dirigir, não expressar padrões morais ou preconceituosos durante o tratamento do paciente (Laplanche & Pontalis, 1998). Contudo, os próprios analistas em sua prática foram percebendo que a opacidade sugerida por Freud (2010b) não é praticável, uma vez que “em função de sua humanidade, o analista está longe de ser completamente neutro” (Kahtuni & Sanches, 2009, p. 262). Ferenczi (2011a), no texto *Elasticidade da técnica psicanalítica*, além de colocar em xeque a abstinência freudiana tradicional, também dá indicativos de que a neutralidade total não é possível.

A presença do analista como um todo vai gradativamente ganhando mais espaço na teoria freudiana. Somente após o texto *Além do princípio do prazer* (2016a) é que Freud passa a reconhecer em seus escritos, e conseqüentemente em sua clínica, que não somente a arte interpretativa era um instrumento poderoso no *setting* analítico, mas também a presença dos “afetos vividos na relação transferencial” (Kupermann, 2008, p. 91).

O fato é que, uma vez que a psicanálise se organiza como uma ética de escuta e de tratamento, e, com isso, vai evoluindo a partir dos seguidores de Freud, outras perspectivas vão sendo inseridas. A década de 1950 foi muito importante nesse sentido, pois nela os psicanalistas passaram a estudar mais detidamente a contratransferência, e a pessoa do analista foi ganhando cada vez mais relevância no que diz respeito à relação terapêutica. Historicamente, foi Paula Heimann quem marcou esse divisor de águas no conceito e no uso da contratransferência, com um trabalho apresentado no Congresso Internacional de Psicanálise em Zurique, em 1949.

A partir daí, foi possível observar uma significativa evolução do conceito quando passou-se a entender esse fenômeno como algo que, ao contrário do que se concebia até então, auxiliaria na compreensão dos significados do material trazido pelo paciente. Nas palavras de Heimann (1950, p. 172): “Minha tese é que a resposta emocional do analista a seu paciente dentro da situação analítica representa uma das ferramentas mais importantes para seu trabalho. A contratransferência do analista é um instrumento de investigação dirigido ao inconsciente do paciente”. A psicanalista joga luz na relação que se estabelece no *setting*, ou seja, o analista é um sujeito ativo e o uso do que é despertado nele poderá dar riqueza e amplitude às interpretações que serão feitas. Para ela, “o inconsciente do analista entende o de seu paciente” (Heimann, 1950, p. 173).

A posição que Heimann (1950) adota é clara e contrária ao pensamento vigente: não concorda com a postura adotada na teoria freudiana de que a contratransferência seria um empecilho a ser evitado. Entretanto, fica explicitado que os sentimentos despertados no analista são “problemas” dele (do analista) e que, dessa forma, ele deverá depurar o que está acontecendo como uma comunicação do inconsciente do paciente, sem, em nenhum momento, comunicar o que está sentindo. Isso seria um fardo desnecessário ao paciente e, certamente, improdutivo.

Sandler, Dare e Holder (1976), em consonância com Heimann (1950), afirmam que a contratransferência é um fenômeno que abarca todos os sentimentos que o analista experimenta com relação ao seu paciente e, considerando que os inconscientes se comunicam, os sentimentos despertados são comunicações do paciente. Logo, essa transmissão chega à “superfície” sob a forma de sentimentos, os quais o analista percebe em sua contratransferência, podendo (ou devendo, segundo Heimann, 1950), dessa forma, utilizar sua resposta emocional para o entendimento do paciente.

### ENTRAM NO *SETTING* FERENCZI E WINNICOTT

Kupermann (2008) faz uma síntese desse notável percorrido que a psicanálise e seus protagonistas realizaram. Tal qual se discorreu acima, o autor aponta para o conceito de transferência como “marco zero”, também citando Dora, e depois passa a apresentar a contratransferência. Kupermann (2008, p. 91) cita as contribuições de Sándor Ferenczi rememorando que havia na psicanálise o que foi descrito como uma “insensibilidade”. Ou seja, na perspectiva ferencziana, a insensibilidade nada mais era do que uma defesa do próprio analista contra suas próprias dificuldades.

Para Kupermann (2008, p. 93), “na experiência ferencziana, na medida em que a fixidez da técnica tornava-se mais elástica, os analisandos passavam a encontrar condições de expressão afetiva inusitadas, sobretudo pelas manifestações de hostilidade (transferência negativa) agora favorecidas”. Mas de onde Kupermann está referindo essas ideias?

As referências são aos textos de Ferenczi (2011a), entretanto mais especificamente ao texto *Elasticidade da técnica psicanalítica*, no qual o autor revê posições sobre a técnica e altera em definitivo o curso do trabalho com pacientes não neuróticos. Ou seja, altera um paradigma tradicional da psicanálise, pois se acreditava até então que a técnica se destinava a neuróticos exclusivamente.

Focando o que Ferenczi (2011a) apresenta no texto que se articula com o argumento do presente trabalho, é possível afirmar que todas as suas palavras trouxeram um tremor necessário para a escuta analítica, uma vez que ele problematizou justamente a incoerência que se demonstrava: a técnica psicanalítica se dizia singular na sua escuta, respeitando as idiosincrasias; entretanto, na prática, massificava seus pacientes, uma vez que a escuta necessariamente encaminharia para alguns quadros específicos, e a técnica seria única, alheia justamente às singularidades. Nas palavras de Ferenczi (2011a, p. 31): “Adquirir a convicção de que se trata, antes de tudo, de uma questão de *tato* psicológico, de saber quando e como se comunica alguma coisa ao analisando...”. Uma frase aparentemente simples; contudo, na prática, não.

O *tato* ferencziano diz respeito à faculdade de “sentir com” (Ferenczi, 2011a). Não se tratava de ser bondoso ou gratificar no sentido de ferir a abstinência tão crucial para os analistas da época, mas, sim, tratava-se de que o analista precisava compreender, aceitar e trabalhar o ponto de pressão singular de cada paciente para que este não sucumbisse à resistência e pudesse dar seguimento ao trabalho analítico. A pressão pura e simples, sem *tato*, só aumentaria as chances de o paciente se afastar, consciente ou inconscientemente, do processo e do vínculo com o analista.

Nesse texto, Ferenczi (2011a) ensina aos colegas o quanto a postura do analista estava distante, criando uma verdadeira ausência no *setting*, quando, em verdade, deveria ser o justo oposto. Segundo o autor, é necessário ser flexí-



vel como uma tira elástica, ceder sem abandonar a tração e não sentir embaraço de reconhecer erros que se tenha cometido. Essa posição é radicalmente diferente do que se adotava até o momento e convida o analista a um outro nível de proximidade e afetividade.

Ferenczi (2011a, 2011b) deixou um terreno muito fértil para outros analistas expressarem ou cunharem outras ideias complexas, complementares e inovadoras. Nomeadamente, a referência a ser feita é ao psicanalista Donald Winnicott. Este último introduziu o que se conhece hoje, com muita convicção, como a ética do cuidado psicoterapêutico. A clínica winnicottiana é um trabalho sobre a continuidade, divergindo dos seus contemporâneos que acreditavam que o “ato analítico”, o qual criava uma interrupção, era o (único) caminho.

O que fez Winnicott enxergar tudo isso?

Não é possível desconsiderar sua prática como pediatra. Uma experiência conectada com o início da vida; um olhar muito atento, verdadeiramente observador, para os fenômenos do humano; uma sensibilidade que pode ser usada a favor de uma escuta cuidadosa e presente. Nessa clínica, Winnicott (Fulgencio, 2016) alcançou para os analistas posteriores um novo paradigma, uma vez que demarcou que a técnica da qual lançava mão não se destinava aos neuróticos freudianos clássicos, mas sim a quem não havia alcançado a integração necessária para ser rotulado como um. Em outras palavras, houve uma descentralização da teoria e da prática de um dos pilares clássicos da psicanálise: o complexo de Édipo. Na perspectiva winnicottiana, chegar à conflitiva edípica já seria uma grande vantagem em termos de desenvolvimento, e a clínica sobre a qual Winnicott estava se debruçando e abrindo espaço era uma clínica de pacientes que não tiveram a oportunidade/condições de alcançar o dilema edípico. Isso mudou tudo.

Mas de quais mudanças se está falando?

A teoria, primeiramente, irá se debruçar sobre uma nova perspectiva de compreensão dos sujeitos: um olhar sobre os processos iniciais de maturação, sobre uma nova forma de compreender a organização egoica e de relação com o ambiente. Em termos técnicos, altera o olhar e a escuta do paciente, logo transforma o lugar do analista: não falamos mais de um analista opaco como um espelho – essa frase lembra algo? – mas, sim, de um profissional mais conectado com sua humanidade presente na cena analítica.

Utilizando as palavras do psicanalista, para fins de fidedignidade das ideias acima expostas, no seu texto *Formas clínicas da transferência*, de 1955, Winnicott (2000b, p. 396), em algumas linhas, desnuda o quanto a técnica não poderia ser mais a mesma:

Uma das características da transferência nesse estágio é o fato de que devemos permitir que o passado do paciente torne-se presente. ... Enquanto na neurose de transferência o passado vem ao consultório, nesse tipo de trabalho é mais correto dizermos que o **presente retorna ao passado, e é o passado**<sup>2</sup>...

Winnicott (2000b) segue reafirmando o quanto o analista, assim como a

<sup>2</sup> Grifo da autora

mãe suficientemente boa<sup>3</sup>, deverá realizar uma adaptação necessária para que o paciente, pela primeira vez, vislumbre a possibilidade de crescimento do seu verdadeiro self, assim como de experimentar uma sensação de integração.

É fundamental para o seguimento desta explanação reforçar o quanto importante foi essa mudança de paradigma, retomando a ideia de que os pacientes aos quais Winnicott dedica tal atenção são sujeitos que, em termos de desenvolvimento emocional, estão retidos (ou fixados) no período pré-edípico freudiano. Logo o laço transferencial se compõe com outra intensidade e singularidade, ou seja, é muito mais delicado. Nesse sentido, o *setting* também exigirá alterações: com pacientes fortemente traumatizados, há uma exigência de adaptação ativa do ambiente às necessidades deles. Observe que se fala de *necessidades*, não de desejo: ou seja, o que começou a ser plantado na teoria ferencziana, como foi apontado no artigo anteriormente, germina com a perspectiva winnicottiana, demarcando que essa proposta clínica abraça pacientes mais regressivos, ou, como se cunhava na época freudiana, pacientes difíceis.

No consagrado texto *O ódio na contratransferência* (2000c), Winnicott explorou um território ainda não escrito pelos psicanalistas e, com isso, demonstrou novamente a intensidade de uma clínica que se orienta a pacientes que requerem do analista cuidados enormes, inclusive a condição de sobreviver aos ataques e a seu próprio ódio. Para Winnicott (2000c, p. 287), tal qual a mãe de um bebê, o analista deverá dispor de “toda a paciência, tolerância e confiabilidade” para o tratamento de pacientes marcados por experiências iniciais fortemente deficientes, falhas ou distorcidas.

Nesse espaço singular de cuidado, o manejo deve ser preciso e, em um sentido estreito, deverá ser básico. O que se quer dizer com “básico”? Fala-se de proporcionar através do laço transferencial um primeiro ambiente, o qual forneça elementos necessários para uma integração e personalização mais madura, um ambiente que se mostre capaz de acolher, suportar e prover.

Esse básico, logo, trata-se de um *holding*, o qual se esperava do cuidador inicial e que, por alguma razão, não pode acontecer. Nas palavras de Winnicott (2000c, p. 287), o analista precisa ser disponível e objetivo, além de dever “parecer querer dar o que na verdade precisa ser dado apenas em razão das necessidades do paciente”. Ou seja, é uma clínica que exige uma presença viva e inteira do analista.

#### UMA ESCRITA INTEGRATIVA E CUIDADOSA: LUÍS CLÁUDIO FIGUEIREDO

As contribuições de Luís Cláudio Figueiredo fazem parte do cenário psicanalítico necessário para a compreensão da história da psicanálise (Figueiredo, 1991), assim como para a apropriação de novas perspectivas para a clínica e para a própria teoria (Figueiredo, 2012). Segundo o autor, a psicanálise neces-

---

<sup>3</sup> A mãe suficientemente boa é aquela que comporta em si a experiência profunda de ter sido cuidada e, assim, amada. Não só amada por um ambiente cuidador, mas ter sentido por si mesma, na pele e na alma, que foi amada. Essa condição a torna capaz de liberar espaço narcísico para cuidar de seu bebê sem preencher esse espaço com suas próprias demandas, suas necessidades ou seus desejos. A mãe winnicottiana suficientemente boa, sendo da ordem do espontâneo, não evitará o erro inevitável porque entende – de maneira inconsciente, provavelmente – que sua onipotência é infantil, logo impossível, e o que era então erro, dentro da relação mãe-bebê, criará o espaço para ilusão e espaço transicional desse bebê. Ela acerta errando, por assim dizer (Winnicott, 2000a).

## ARTIGO

sita ser incansavelmente reinventada, ainda que deixe claro que Freud é contemporâneo ao tempo em que se vive, desde que o “saibamos ler” (Figueiredo, 2012, p. 13).

Figueiredo (2012) aponta que há uma ética nas relações humanas, a qual é entendida como a disposição do mundo humano em receber novos membros. Essa ética é demonstrada e sentida através dos cuidados dos quais os humanos são alvo. Entretanto, para que ela de fato se instale e seja repassada como um *modus operandi* da humanidade, é fundamental que essa história tenha sentido, ou seja, tenha um nexos que conecte as experiências, os sentidos e os afetos para que, assim, humanize a vida. Para o autor, essa é a tarefa ética dos cuidados.

Uma função primordial é a do *holding*, a qual se trata da condição de sustentar o bebê, garantindo a sensação de continuidade e integração. Logo em seguida, outro processo entra em cena, o de reconhecer, o que significa, de acordo com Figueiredo (2012, p. 138), que “cuidar é, basicamente, ser capaz de prestar atenção e reconhecer o objeto dos cuidados no que ele tem de próprio e singular, dando disso testemunho e, se possível, levando de volta ao sujeito sua própria imagem”. Figueiredo (2012) costura aqui, como já o fez em escritas anteriores, contribuições de vários psicanalistas que, através de conceitos únicos, demonstraram que o cuidador também deverá ser uma fonte de inquietação e questões para o sujeito cuidado.

Em 2000, o autor em questão lança mão do que chamou de “presença implicada e presença reservada” (Figueiredo, 2012). Acreditando na insuficiência das descrições de neutralidade feitas pelos analistas, com o desenvolvimento de diferentes demandas e da própria psicanálise, foi preciso repensar a presença do analista no *setting*, especialmente para os casos tidos como mais difíceis. Dessa forma, o equilíbrio entre a implicação e a reserva também se torna um desafio, uma vez que o excesso de qualquer uma delas pode levar ao descuido ou à ausência (Malgarim, 2021). Fica claro com a vivência prática que, em verdade, uma presença depende da outra. A presença implicada, feita por psicoterapeutas e analistas, deve ser uma presença comprometida e atuante, entretanto a lógica que fica implícita na descrição do conceito é a de que “fazer algo” está estritamente relacionado com a condição de “não fazer” quando necessário, ou seja, a presença reservada.

Figueiredo (2009; 2012) ressalta que o cuidado não poderá ser da ordem do sufocamento, tal qual uma mãe que toma o bebê como sua propriedade, não atribuindo a ele uma sensação espontânea de que sua experiência “faz sentido”. Isto é, o bebê não é reconhecido como um outro separado da mãe devido a uma intensidade invasiva – nesse caso, devido a um “cuidado que não dá sossego” (Figueiredo, 2009, p. 129). Dessa forma, se a experiência sufocante persistir, gradativamente essa experiência claustrofóbica produzirá uma condição de dependência da atenção do cuidador, como num estado de alienação das suas próprias condições – latentes, talvez. Esse estado pode ser entendido como algo de traumatismo crônico.

A presença reservada oferece ao objeto de cuidado um espaço desobstruído, ou seja, não saturado. É nesse espaço vital, livre e desocupado que o sujeito exercitará suas condições de alucinar, brincar, pensar e criar. É função de quem cuida proteger e garantir esse espaço. De acordo com Figueiredo (2012), é na presença reservada do agente de cuidado que se cria o espaço transicional (Winnicott, 2000d).

O que seria muita implicação ou muita reserva com cada paciente?

Está patente à noção de mãe suficientemente boa que a mãe/o cuidador deva carregar em si registros de cuidado para, assim, poder transmitir essa noção de amor sob os registros de cuidado e atenção. Uma vez nessa posição, ela terá condições de não invadir seu bebê com suas necessidades e angústias. Assim, ocorrerá uma ação gradativa de desapegar-se, uma vez que essa presença reservada se trata da possibilidade de a criança brincar sossegada enquanto a mãe simplesmente está ali, ao lado e silenciosa, sem invasão, sem abandono.

Dessa forma, os dois, mãe e criança, podem desenvolver suas atividades de maneira paralela e sem distância afetiva. Nessa condição, Figueiredo (2009; 2012) aponta em seu texto algo especialmente bonito: a possibilidade de o cuidador se deixar cuidar por quem ele cuida. Ou seja, a mãe também sente que é cuidada pelo seu bebê e isso produz um espaço vital, não obstruído e, conseqüentemente, criativo nessa relação. Dessa maneira, o cuidado poderá ser transmitido e o amor é registrado nessa construção trabalhosa e geracional.

### CONSIDERAÇÕES FINAIS

Assim como a relação entre analista e paciente, a qual vai se construindo encontro a encontro, um trabalho teórico é produzido palavra a palavra, frase a frase. Estas linhas todas nada mais visam do que a declarar seu testemunho de como a clínica psicanalítica foi se transformando desde a época de Freud. Hoje identifica-se um forte movimento entre os psicanalistas o qual lança luz sobre o que se denomina “clínica do cuidado e da presença”, a qual vai se apresentando de maneira cuidadosa, ora implicada, ora reservada.

O cuidado com o paciente está presente na psicanálise desde sua origem. Contudo, hoje dispomos de recursos teóricos mais amplos para discutir as demandas clínicas, assim como a própria noção do que é cuidado e presença. Nesse sentido, um exemplo muito claro é a compreensão prática – e não apenas teórica – da singularidade da psicopatologia/sofrimento do paciente (assim como os diversos aspectos/facetas que o compõem), para uma condição adequada de *setting*.

Tanto pós-freudianos, como Ferenczi, quanto psicanalistas mais contemporâneos foram “atacados” quando apresentaram novas concepções da escuta clínica: falar de identificar necessidades e adaptar-se ativamente a elas foi um estremeamento significativo para as bases da psicanálise tradicional. E em verdade, ainda o é. Nos circuitos psicanalíticos ainda são muito frequentes confusões e distorções sobre conceitos como o de *tato*, o de adaptação do analista, *holding*, dentre outros mencionados no texto acima. Contudo, como claramente é referido nos textos citados, não se trata de ser “bonzinho”, nunca foi sobre isso. Trata-se de uma presença cuidadosa e atenta, a qual não se exime das suas próprias limitações, e que não submeterá o paciente a uma regra única, massificando o sofrimento.

Logo, afirmo que cuidado é a sintonia com o aspecto que o paciente está apresentando naquele momento da sessão e do seu tratamento. Não se trata de fazer uma escuta, mas sim de fazer A escuta daquela singularidade que se descortina diante de nossos olhos e ouvidos, abrindo nosso *setting* verdadeiramente para uma psicanálise menos moralista e cheia de duras preconcepções de como “deve” ser o paciente e/ou o psicanalista. Parece cada vez mais claro o cuidado que se deve tomar para não transformar o divã do psicanalista em um

## ARTIGO

divã de Procusto, mas ao contrário disso, fazer, de fato e de afeto, uma escuta de quem está ali na sua frente.

Parece-me pertinente neste momento frisar o quanto os analistas precisam se revisar constantemente: revisar a si mesmos, as suas teorias, sua técnica, sem perder de vista o que está acontecendo em torno, nos seus micro e macro ambientes. Dessa maneira, creio que essas práticas atualizadas e pensadas para a relação terapêutica necessitam de atenção, de escrita, de discussão e de divulgação.

Winnicott (2017) em 1952 escreveu uma célebre carta para Melanie Klein, na qual reafirmava sua convicção na vida da psicanálise, na medida em que essa se possibilitasse ser vista por diferentes olhares. Disse ele: “Suas ideias só viverão na medida em que forem redescobertas e reformuladas por pessoas originais, dentro e fora do movimento psicanalítico” (Winnicott, 2017, p. 44). O percurso que cada analista traçará para si mesmo me parece um constante equilíbrio entre se sustentar nas bases tradicionais da psicanálise e não perder a ousadia da criatividade.

## REFERÊNCIAS

- Ferenczi, S. (2011a). Elasticidade da técnica psicanalítica. In S. Ferenczi, *Psicanálise IV* (pp. 29-42, 2a ed.). São Paulo: WMF Martins Fontes.
- Ferenczi, S. (2011b). Princípio do relaxamento e neocatarse. In S. Ferenczi, *Psicanálise IV* (pp. 61-78, 2a ed.). São Paulo: WMF Martins Fontes.
- Figueiredo, L. C. (1991). *Matrizes do pensamento psicológico* (6a ed.). Petrópolis: Vozes.
- Figueiredo, L. C. (2009). As diversas faces do cuidar: Considerações sobre a clínica e a cultura. In M. S. Maia (Org.), *Por uma ética do cuidado* (pp. 121-140). Rio de Janeiro: Garamond.
- Figueiredo, L. C. (2012). A metapsicologia do cuidado. In L. C. Figueiredo, *As diversas faces do cuidar: Novos ensaios de psicanálise contemporânea* (pp. 131-151). São Paulo: Escuta.
- Freud, S. (2013). *Observações sobre um caso de neurose obsessiva (“o homem dos ratos”), Uma recordação de infância de Leonardo da Vinci e outros textos (1909-1910)* (P. C. Souza, Trad.). São Paulo: Companhia das Letras.
- Freud, S. (2010a). Observações sobre o amor de transferência. In S. Freud, *Observações psicanalíticas sobre um caso de paranoia relatado em autobiografia (“o caso Schreber”), artigos sobre técnica e outros textos (1911-1913)* (pp. 210-228; P. C. Souza, Trad.). São Paulo: Companhia das Letras.
- Freud, S. (2010b). Recomendações ao médico que pratica a psicanálise. In S. Freud, *Observações psicanalíticas sobre um caso de paranoia relatado em autobiografia (“o caso Schreber”), artigos sobre técnica e outros textos (1911-1913)* (pp. 147-162; P. C. Souza, Trad.). São Paulo: Companhia das Letras.
- Freud, S. (2016a). Além do princípio do prazer. In S. Freud, *História de uma neurose infantil (“o homem dos lobos”), Além do princípio do prazer e outros textos (1917-1920)* (pp. 161-239; P. C. Souza, Trad.). São Paulo: Companhia das Letras.
- Freud, S. (2016b). *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade, Análise fragmentária de uma histeria (“o caso Dora”) e outros textos (1901-1905)* (P. C. Souza, Trad.). São Paulo: Companhia das Letras.
- Fulgencio, L. (2016). *Por que Winnicott?* São Paulo: Zagodoni.
- Heimann, P. (1950). Sobre a contratransferência. *International Journal of Psycho-Analysis*, v. XXXI.

Kahtuni, H.C., & Sanches, G. P. (2009). *Dicionário sobre o pensamento de Sándor Ferenczi: Uma contribuição à clínica psicanalítica contemporânea*. Rio de Janeiro: Elsevier.

Kupermann, D. (2008). Presença sensível. A experiência da transferência em Freud, Ferenczi e Winnicott. In D. Kupermann, *Presença sensível: Cuidado e criação na clínica psicanalítica* (pp. 83-108). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

Laplanche, J., & Pontalis, J. B. L. (1998). *Vocabulário de psicanálise* (3a ed.). São Paulo: Martins Fontes.

Macedo, M. K. M., & Dockhorn, N. B. F. C. (2015). Psicanálise, pesquisa e universidade: Labor da especificidade e do rigor. *Perspectivas em Psicologia: Revista de Psicologia y Ciencias Afines*, 12(2), 82-90.

Malgarim, B. (2021). Amar no excesso, o avesso do cuidar: O mito do amor materno na perspectiva winnicottiana. *Revista Rabisco*, 11(1), 34-45.

Sandler, J.; Dare, C.; & Holder, A. (1976). *O paciente e o analista: Fundamentos do processo psicanalítico*. Rio de Janeiro: Imago.

Winnicott, D. (2000a). *Da pediatria à psicanálise: Obras escolhidas*. Rio de Janeiro: Imago.

Winnicott, D. (2000b). Formas clínicas da transferência. In D. Winnicott, *Da pediatria à psicanálise: Obras escolhidas* (pp. 393-398). Rio de Janeiro: Imago.

Winnicott, D. (2000c). O ódio na contratransferência. In D. Winnicott, *Da pediatria à psicanálise: Obras escolhidas* (pp. 277-287). Rio de Janeiro: Imago.

Winnicott, D. (2000d). Objetos transicionais e fenômenos transicionais. In D. Winnicott, *Da pediatria à psicanálise: Obras escolhidas* (pp. 316-331). Rio de Janeiro: Imago.

Winnicott, D. (2017). *O gesto espontâneo* (3a ed.). São Paulo: WMF Martins Fontes.

# O CORPO ATRAVÉS DO ESPELHO: IDEAL DE MAGREZA COMO OPERADOR DA SUBJETIVAÇÃO FEMININA<sup>1</sup>

THE BODY THROUGH THE LOOKING GLASS: THINNESS IDEAL  
AS AN OPERATOR OF FEMININE SUBJECTIVATION

EL CUERPO A TRAVÉS DEL ESPEJO: EL IDEAL DE DELGADEZ  
COMO OPERADOR DE SUBJETIVACIÓN FEMENINA

Carolina Rolim Sartoretto<sup>2</sup>

Carolina Neumann de Barros Falcão<sup>3</sup>

**Resumo:** Este artigo aborda o papel do ideal de magreza como um operador da subjetivação feminina. A magreza apresenta-se como uma questão para as mulheres, na medida em que discursos sobre a vigilância para a autoconstrução do corpo tornaram-se cada vez mais imperativos. Esse ideal influencia a produção de subjetividade feminina, estando a magreza relacionada com o valor socialmente atribuído às mulheres, tornando-se fundamental o estudo dessa temática. Apesar disso, considerar os imperativos culturais não descarta a importância da singularidade da constituição psíquica e produção de subjetividade, uma vez que os ideais são constituídos no plano individual a partir do coletivo. Assim, pensa-se a psicanálise como ferramenta de compreensão da cultura, contribuindo com essa discussão questionando a rigidez desses ideais. Nessa perspectiva, é de suma importância aprofundar o debate acerca da concepção de corpo ideal, além da desconstrução da noção de corpo magro como o único possível.

**Palavras-chave:** Psicanálise. Corpo. Subjetividade. Ideal de magreza.

*Abstract: This article addresses the role of the thinness ideal as an operator of female subjectivation. Thinness presents itself as an issue for women, as discourses on surveillance for the self-construction of the body became increasingly imperative. This ideal influences the production of female subjectivity, being thinness related to the value socially attributed to women, making the study of this theme fundamental. Nevertheless, considering cultural imperatives does*

<sup>1</sup> Artigo originado do Trabalho de Conclusão de Curso de Carolina Rolim Sartoretto, para a cadeira de TCC II do curso de Psicologia vinculado à Escola de Ciências da Saúde e da Vida da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Sob orientação de Carolina Neumann de Barros Falcão.

<sup>2</sup> Psicóloga (CRP 07/38407) formada pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). Membro associada e aluna do curso de formação em Psicoterapia Psicanalítica pelo ESIPP – Estudos Integrados de Psicoterapia Psicanalítica. E-mail: psicologa.carolinasartoretto@gmail.com

<sup>3</sup> Psicóloga, Psicanalista, Membro Pleno da Sigmund Freud Associação Psicanalítica. Doutora em Psicologia, professora do Curso de Psicologia da PUCRS. Co-fundadora do Laboratório de Sexualidade, Gênero e Psicanálise, na PUCRS. E-mail: carolina.falcao@puhrs.br



*not dismiss the importance of the singular psychic constitution and production of subjectivity, since ideals are constituted at the individual level from the culture. Thus, psychoanalysis is thought of as a tool for understanding culture, contributing to this discussion by questioning the rigidity of the ideals. In this regard, it is extremely important to deepen the debate about the ideal body conception, in addition to deconstructing the notion of a thin body as the only possible one.*

*Keywords: Psychoanalysis. Body. Subjectivity. Thinness ideal.*

*Resumen: Este artículo aborda el papel del ideal de delgadez como operador de la subjetivación femenina. La delgadez se presenta como un problema para las mujeres, en la medida en que los discursos sobre la vigilancia de la autoconstrucción del cuerpo se han vuelto cada vez más imperativos. Este ideal influye en la producción de la subjetividad femenina, estando la delgadez relacionada con el valor socialmente atribuido a la mujer, haciendo imprescindible el estudio de este tema. A pesar de eso, considerar los imperativos culturales no descarta la importancia de la singularidad de la constitución psíquica y de la producción de subjetividad, ya que los ideales se constituyen a nivel individual a partir de lo colectivo. Así, el psicoanálisis se piensa como una herramienta para comprender la cultura, contribuyendo a esta discusión al cuestionar la rigidez de estos ideales. En esta perspectiva, es de suma importancia profundizar el debate sobre la concepción de cuerpo ideal, además de la deconstrucción de la noción de cuerpo delgado como el único posible.*

*Palabras clave: Psicoanálisis. Cuerpo. Subjetividad. Ideal de delgadez.*

## 1 INTRODUÇÃO

Freud (2011) em seu texto *Psicologia das massas e análise do eu* já trazia o entendimento de que o ser humano é um ser social, na medida em que postula o entendimento de que o psiquismo não se pauta somente pela história individual, mas também pela cultura na qual se desenvolve e estabelece relações com os outros. O sujeito psíquico engloba o psiquismo e a subjetividade, e, apesar de a constituição do psiquismo e a produção de subjetividade estarem relacionadas, salienta-se a importância de diferenciação entre esses conceitos. Bleichmar (2010) postula que a constituição do psiquismo é dada por variáveis cuja permanência transcende certos modelos sociais e históricos, podendo ser cercada por um campo conceitual específico de pertencimento. Por outro lado, a produção de subjetividade inclui os aspectos que compõem a construção social do sujeito, articulando as variáveis sociais que a inscrevem em um determinado tempo e espaço do ponto de vista do contexto histórico e cultural (Bleichmar, 2010, p. 33).

Para a psicanálise, o corpo constitui-se na intersecção entre o psíquico e o somático, ou seja, entre o orgânico, o representacional e um encontro entre os dois, o pulsional. Portanto, o corpo é entendido como erógeno, sendo construído, edificado e produzido pelas experiências vividas e ocorrendo a partir de três registros: marcas traumáticas ou de prazer, mapeamento pulsional e constituição narcísica de uma imagem unificante (Fingermann, 2021). A subjetividade está relacionada com a construção simbólica do corpo. Portanto, além de se



## ARTIGO

fundar na ordem simbólica e no registro da linguagem, o psiquismo inscreve-se num corpo erógeno e pulsional. Nesse sentido, o corpo pode representar um marco central na identificação dos sujeitos (Fernandes, 2011). Além disso, o corpo é colonizado pela linguagem, que é influenciada pela cultura. Sendo assim, o sujeito incorpora a essa construção os padrões sociais e culturais de corpo e beleza. Nesse sentido, a percepção e a satisfação com a autoimagem são moduladas também pela norma do padrão estético como referência. A internalização dos padrões estéticos é, em grande medida, modelada por fatores externos ao próprio sujeito (Fortes, Winograd, & Perelson, 2018; Sousa Silva, Lima, Japur, Gracia-Arnaiz, & Penaforte, 2018).

Para alcançar o ideal de corpo, existe um conjunto de dispositivos que operam em torno dessa representação, como práticas e discursos que associam a beleza e a saúde em torno de uma norma. Isso se trata de um processo de disciplinarização do corpo, sendo este um adestramento corporal, uma conjugação rigorosa dos registros do corpo disciplinar e do corpo espécie, matérias-primas por excelência do poder disciplinar e do biopoder. Dessa forma, a subjetividade é entendida como constituída a partir da alteridade, de maneira que se compreende que as formações psicopatológicas originam-se também da cultura (Birman, 2020; Fontinele & Costa, 2019).

Dessa forma, partindo da psicanálise, o corpo pode ser entendido como espaço de produção de significados a partir da relação que estabelece com o contexto em que está inserido, estando, portanto, para além de seu estatuto biológico. Ele é o registro eminente no qual se enuncia o mal-estar. Nesse sentido, pensa-se no papel das produções culturais, na medida em que conteúdos relacionados ao corpo têm sido cada vez mais evidentes. Essas mídias reforçam o narcisismo e os padrões de beleza vigentes e alguns estudos avaliaram seu impacto sobre a imagem corporal (Birman, 2016; Lira, Ganen, Lodi, & Alvarenga, 2017; Pedral, Martins, & Penaforte, 2020; Silveira, Cruz, & Mélo, 2021).

De acordo com os resultados obtidos pela pesquisa realizada por Baker, Ferszt e Breines (2019), mulheres que se envolvem em comparações relacionadas à aparência no Instagram, por exemplo, podem ser vulneráveis a se sentirem insatisfeitas com sua imagem, tamanho e forma corporal. Pode-se pensar na participação das produções culturais (como filmes, programas de televisão, moda, propaganda, dentre outros), bem como das redes sociais frente às formas contemporâneas de subjetivação, na medida em que carregam um ideal que pode influenciar a construção da noção de si enquanto imagem constantemente atualizável. Esses ideais corporais compõem o imaginário de beleza, de forma que parece haver apenas duas possibilidades: o ideal e o não ideal. Além disso, a exigência de se encaixar nesse padrão recai sobre o indivíduo, desencadeando sofrimento (Alves & Lazzarini, 2020; Silva, Neves, & Japur, 2018).

As mídias sociais e produções culturais exercem um papel importante na construção das representações sociais acerca desse assunto, fomentando modelos e ideais relacionados ao corpo, principalmente para mulheres. Como consequência disso, percebem-se modalidades de sofrimento psíquico atreladas à supervalorização da imagem corporal, salientando-se a necessidade de estudos aprofundados sobre essa temática, dada a atualidade do assunto (Silva et al., 2018; Silveira et al., 2021). Além disso, é possível relacionar as relações com o corpo com dados atuais de cirurgias estéticas. Segundo a pesquisa realizada pela Sociedade Internacional de Cirurgia Plástica Estética (ISAPS, 2019) em 2019, o Brasil foi o país que mais realizou cirurgias plásticas no mundo. O número total de procedimentos foi de 2.565.675 intervenções. Dos procedimentos

cirúrgicos, foram realizados 1.493.673, sendo os mais comuns a lipoaspiração (15,5%), aumento dos seios (14,1%), abdominoplastia (10,4%), cirurgia da pálpebra (9,7%) e aumento de nádegas (7,7%). Utilizam-se os dados do ano de 2019 porque este foi o último antes do início da pandemia de *coronavirus disease 2019* (COVID-19). A ISAPS observou mudanças significativas nos procedimentos estéticos durante a pandemia, na medida em que o fechamento de clínicas devido a COVID-19 levou a uma redução de 10,9% nos procedimentos cirúrgicos (ISAPS, 2020).

Dentre os padrões de beleza existentes, neste trabalho enfoca-se o ideal de magreza. Desde os anos 1920, características esbeltas ganharam destaque, principalmente para as mulheres, sendo essa a história de uma magreza idealizada (Sant'Anna, 2014). Nesse sentido, Fortes, Amaral, Almeida e Ferreira (2013) destacam que mulheres podem enaltecer a aparência física direcionada para a magreza. Além disso, na década de 1950, o mercado publicitário investiu no anúncio de clínicas de cirurgia plástica e técnicas de emagrecimento. Nessa época, foi publicado um artigo no periódico *Correio da Manhã* que recomendava às mulheres manter a disciplina a fim de corresponder ao ideal de beleza da época: a silhueta magra (Dyra, 1956 como citado por Neiva, 2021). Esse percurso histórico da beleza traz repercussões até a contemporaneidade, na medida em que se percebe a busca por cirurgias estéticas voltadas para a magreza, bem como relatos de sofrimento psíquico relacionados à busca desse ideal inatingível.

Apoiada nisso, a proposta deste trabalho é articular a relação do ideal de magreza como operador na subjetivação feminina. Para isso, discutem-se as temáticas da produção de subjetividade e sua relação com a cultura; examina-se a influência da cultura no mal-estar; explora-se como as demandas culturais interferem na relação com o corpo; discute-se o ideal do sujeito na contemporaneidade; e explora-se a relação das produções culturais com o ideal de magreza.

## 2 ESTÉTICA E BELEZA AO LONGO DOS ANOS

Freud (2010b) já destacava que a felicidade na vida é buscada sobretudo no gozo da beleza, e apesar disso não oferecer proteção contra a ameaça do sofrer, seu proveito traz prazer, e “ninguém dirá que ela é importante para a vida como o domínio das forças naturais e outros fatores que ainda veremos, mas ninguém a porá em segundo plano, como algo acessório” (Freud, 2010b, p. 36). Ademais, refere que a beleza, juntamente com a limpeza e a ordem, ocupa um espaço privilegiado dentre as exigências culturais.

Sant'Anna (2014) discorre em seu livro *História da beleza no Brasil* sobre a construção do sentido de beleza ao longo das décadas no país. Inicialmente, o uso de maquiagens era entendido como um gesto sujeito à reprovação, na medida em que o rosto “pintado” parecia esconder uma falha do caráter. Em contrapartida, uma publicação de 1924 na revista *Fon-Fon* relatava um “novo tipo de mulher”, que utilizava maquiagens e outros produtos para beleza. Dessa forma, um imaginário foi construindo-se no enunciado de que autoconstrução do corpo exige vigilância constante. Desde a década de 1950, o mercado publicitário investiu no anúncio de clínicas de cirurgia plástica e técnicas de emagrecimento. Nessa época, foi publicado um artigo no periódico *Correio da Manhã* que recomendava às mulheres manter a disciplina a fim de corresponder ao ideal de beleza da época: a silhueta magra (Dyra, 1956 como citado por Neiva, 2021). O *Correio da Manhã* foi fundado pelo advogado gaúcho Edmundo Bittencourt

## ARTIGO

e se consagrou como um dos maiores jornais matutinos do país. Nas páginas femininas circularam, durante anos, ensinamentos e conselhos sobre o ser mulher, com dicas e orientações de como deveriam se comportar e se moldar. Nesse sentido, essa leitura recorrente pode ter contribuído para a educação das leitoras para um determinado tipo de ser e estar no mundo. A partir de então, a beleza começou a ser entendida como algo possível de ser obtido por meio de uma rotina de sacrifícios, de forma que qualquer mulher poderia ser bela, caso se esforçasse. Sendo assim, até hoje a busca pela beleza implica a aquisição de cosméticos e medicamentos, juntamente à disciplina alimentar, atividade física e submissão a cirurgias (Neiva, 2019; Neiva, 2021; Sant'Anna, 2014).

Sant'Anna (2014) salienta a difusão das fotografias como outro fator que acentuou a importância da aparência física. Ao mesmo tempo que a banalização de espelhos fez da contemplação da própria imagem uma necessidade diária, “ver-se no espelho ganhou um aspecto de diagnóstico, pronto para ensaiar mudanças prometidas pela propaganda cosmética e cirurgias plásticas” (Sant'Anna, 2014, p. 20). Medir-se e consultar-se com frequência diante de espelhos passou a ser uma recomendação recorrente nas páginas femininas do periódico *Correio da Manhã* (Neiva, 2021). Posto isso, as mulheres aprendem desde cedo que é preciso ser bela para agradar e, para isso, olham-se no espelho e comparam-se às imagens idealizadas. Se o espelho é um instrumento possível de desdobramento do eu, a imagem refletida deveria ser de magreza, na medida em que a gordura passou a ser considerada repulsiva. A partir dos anos 1920, o que é esbelto e ágil ficou ainda mais evidente, principalmente para as mulheres. Uma série de fatores culminou nesta transformação radical na história do corpo verificada no século XX, sendo essa a história de uma magreza idealizada (Beauvoir, 2009; Neiva, 2021; Sant'Anna, 2014).

Fontinele e Costa (2019) trazem o Instagram como um novo exemplo de dispositivo disciplinar contemporâneo, operando através da disseminação de verdades e normas corporais. O Instagram é uma rede social gratuita com altas taxas de engajamento que funciona através da disseminação de fotos e vídeos on-line entre os seus usuários, possibilitando interações nessas publicações (Fontinele & Costa, 2019). Essa rede social como um novo exemplo de dispositivo vai ao encontro dos resultados encontrados no estudo de Baker et al. (2019), de que mulheres que se envolvem em comparações relacionadas à aparência no Instagram podem ser vulneráveis a se sentirem insatisfeitas com sua imagem, tamanho e forma corporal. Fontinele e Costa (2019) salientam que, durante muitos anos, as publicações das revistas eram um dos principais dispositivos de controle do corpo na sociedade, prescrevendo a concepção de beleza e apontando comportamentos que deveriam ser seguidos a fim de se alcançar o corpo propagado como perfeito. Enquanto isso, na contemporaneidade, as redes sociais e produções culturais – como filmes e programas de televisão – agenciam novas formas de controle dos corpos.

A partir do exposto, pensa-se nas reverberações do percurso histórico da beleza, na medida em que a crescente importância do embelezamento é uma marca profunda do século XX. Neiva (2019) salienta que no periódico *Correio da Manhã*, beleza era entendida como juventude e magreza. A autora destaca que ao longo dos anos, a gordura passou a ser cada vez mais rejeitada ao mesmo tempo que houve a valorização do corpo magro e tonificado. Mesmo que o padrão de corpo feminino tenha apresentado variações, houve, no decorrer do século XX, um triunfo do ideal do corpo magro no país. Apesar da modificação dos padrões estéticos ao longo das décadas, a luta para atingir o ideal de beleza

vigente é algo que marca a relação da mulher com seu corpo em todas as épocas e culturas, de forma a escravizarem seus corpos em nome do ideal de beleza a que aspiram (Fernandes, 2021; Neiva, 2019; Sant'Anna, 2014).

O valor das mulheres enquanto sujeitos aparece definido por sua corporalidade, pois a partir do corpo se articulam questões morais, como felicidade, e questões estéticas, como a elegância (Energici, 2021). Pensando nisso, torna-se necessário explorar a produção da subjetividade, especialmente a das mulheres, diante dos imperativos contemporâneos de beleza, magreza e estética.

### 3 CONSTITUIÇÃO DO PSIQUISMO, PRODUÇÃO DE SUBJETIVIDADE E MAL-ESTAR

A constituição psíquica é entendida por Bleichmar (2010) como cercada por um campo conceitual específico de pertencimento, sendo da ordem da diferenciação tópica em sistemas regidos por tipos de representação. Além disso, é dada por variáveis cuja permanência transcende certos modelos culturais, sociais e históricos. Dessa forma, o que é constitutivo do psiquismo dá conta de certos aspectos científicos da psicanálise e que são sustentados com certa transcendência em relação aos diferentes períodos históricos. Ademais, a autora destaca a constituição do psiquismo enquanto uma “batalha” para sustentar os enunciados na atualidade, mas também para alcançar sua ascendência. Um exemplo disso é a segunda tópica proposta por Freud, pois podem sofrer variações culturais, porém, haverá elementos que se mantêm, impondo regulamentações para que os seres humanos possam viver em comum e sustentar-se.

Em contrapartida, a produção de subjetividade articula as variáveis culturais e sociais que a inscrevem em um determinado tempo e espaço do ponto de vista do contexto histórico e cultural, incluindo, dessa forma, os aspectos que compõem a construção social do sujeito (Bleichmar, 2010, p. 33). A partir disso, pode-se pensar a subjetividade enquanto processo de produção a partir do encontro com o outro e da apreensão parcial de elementos do contexto social. É marcada pela encorpação e a incorporação, articulando a dimensão histórica, social e cultural nos eixos constitutivos do sujeito. Além disso, encontra-se permanentemente remodelada em consequência dos processos de transformação contínua da ordem social. Dessa forma, ser sujeito é repensar diversas vezes seu percurso singular. Da mesma forma, em consequência dos processos de transformação da ordem social, ocorrem mudanças no modo de subjetivação, na medida em que este é influenciado pela cultura. Os processos de subjetivação são esses envolvidos na forma de construção da subjetividade (Birman, 2016; Guattari & Rolnik, 1996).

Tomando essa concepção de subjetividade, pensa-se na cultura e seu papel no sujeito, o qual é regulado a partir da longa duração das instituições e seu sistema de regras que oferecem segurança, caracterizando modelos instituídos de subjetividade (Birman, 2016). Isso vai ao encontro do proposto por Freud (2010b) em *O mal-estar na civilização*, em que cita três fontes do sofrer: a força da natureza, a fragilidade do corpo e a insuficiência das normas que regulam os vínculos humanos na família, no Estado e na sociedade. Com relação a esta última, o autor afirma que boa parte da culpa advém da civilização. Ao mesmo tempo, tudo aquilo utilizado como proteção da ameaça das fontes do sofrer é parte dessa cultura. Birman (2020, p. 46) afirma que ao articular o “mal-estar” com a “civilização”, o discurso freudiano provocou então uma dissonância na concepção de civilização, implodindo o sentido original desta. Dessa forma, revela-se no discurso freudiano uma crítica da modernidade e de seus pressu-

postos, pelo mal-estar subjetivo que esta seria capaz de ocasionar. Sendo assim, a crítica da modernidade está no fundamento do discurso freudiano e no enunciado do conceito de mal-estar (Birman, 2020, p. 46).

A partir disso, pode-se pensar nas formas contemporâneas de subjetivação e sua relação com o mal-estar. Birman (2016) aponta que na contemporaneidade o que está em pauta é uma leitura da subjetividade em que esta assume uma configuração estetizante, em que o olhar do outro no campo social e midiático passa a ocupar uma posição estratégica na economia psíquica. Por conseguinte, as culturas do narcisismo e do espetáculo construíram um modelo de subjetividade em que as possibilidades de reinvenção do sujeito e do mundo são silenciadas.

Dessa forma, Birman (2020) postula que os laços sociais restringem-se ao campo da imagem, reduzindo a cena social à retórica do narcisismo. A produção e a exaltação desenfreada das imagens de si, para o deleite do outro, num campo influenciado pela sedução, passa a ser o principal na estética performática do espetáculo. Essa transformação fundamental pressupõe uma mudança nas formas de mal-estar presentes na contemporaneidade. A partir disso, o autor afirma que o mal-estar contemporâneo se inscreve positivamente em três registros psíquicos: o do corpo, o da ação e o da intensidade (Birman, 2020, p. 51). Toma-se, aqui, o corpo como objeto de estudo de um dos registros do mal-estar.

O corpo é o registro antropológico mais eminente no qual se enuncia na atualidade o mal-estar (Birman, 2020, p. 55). Bocchi (2021) afirma que a discussão sobre os ideais contemporâneos de corpo e o vínculo com a produção do sofrimento psíquico já se encontra presente na literatura psicanalítica como uma resposta dos sujeitos ao mal-estar na cultura. Isso vai ao encontro do proposto por Fernandes (2011), salientando que em termos de publicações psicanalíticas houve um crescimento de estudos abordando as problemáticas corporais, assim como se percebe na clínica um aumento de demandas que passam por essas questões.

Birman (2020) propõe que existe um sentimento de culpa constante e uma posição de dívida em relação à performance corporal, dado que esta encontra-se sempre aquém do desejado. O corpo pode demandar e ser demandado – pelo outro, pela cultura, por si mesmo –, ao mesmo tempo que é passível de exprimir formas de sofrimento não apenas individuais. Partindo desse entendimento de corpo que é construído a partir das experiências e compreendido enquanto pulsional e colonizado pela linguagem, uma leitura psicanalítica do corpo deve considerá-lo como sexuado, social e relacional (Bocchi, 2021; Fernandes, 2021). Sendo assim, existe uma intersecção entre a economia libidinal e as estruturas sociais, de forma que estas últimas estão representadas nos discursos sobre a saúde, a alimentação e o corpo funcional. Dessa forma, percebe-se o corpo enquanto um espetáculo na contemporaneidade, um espaço de investimento da economia de mercado e um objeto de consumo devido à importância que as representações assumiram na sociedade do espetáculo (Bocchi, 2021; Fernandes, 2021; Fontinele & Costa, 2019).

Nesse sentido, percebe-se que, para as mulheres, o sentimento de dívida em relação à performance do corpo ocorre de maneira mais intensa. Em sua dissertação de mestrado, Nunes (2008) refere a angústia de alunas entre oito e nove anos de idade relacionada à sua aparência física, evidenciando que, mesmo na infância, a expressão de intensas inquietações sobre o corpo é

recorrente. Dessa forma, as mulheres são atravessadas pela busca incessante da beleza, buscando enquadrar-se nos padrões determinados.

Os resultados do estudo realizado por Fortes et al. (2013) corroboram esses pressupostos existentes na literatura, destacando que meninas adolescentes sentem-se pressionadas a alterar a forma corporal direcionada para a magreza, de forma que a internalização desse ideal é apontada como o principal fator de risco para alteração em construtos da imagem corporal. Outro fato evidenciado pelos resultados desse estudo foi que a exposição de corpos magros pela mídia é mais exacerbada em países ocidentais quando comparados aos orientais, o que pode repercutir negativamente na internalização do ideal de magreza com ligeira consequência na insatisfação com a imagem corporal.

A partir disso, pensa-se sobre as particularidades da subjetivação feminina, bem como a relação desta com o ideal de magreza enquanto operador. No presente artigo, parte-se do entendimento de gênero enquanto um produto de diversos saberes que se constituem a partir dos efeitos de poder advindos da linguagem, da cultura e do imaginário (Fontinele & Costa, 2019). Posto isso, desde o período gestacional, os corpos são investidos afetivamente pelos cuidadores e a nomeação de bebês de feminino ou masculino vem carregada de regulações e expectativas (Rodrigues, 2020). Além disso, essas regulações aparecem nas produções culturais, mídia e redes sociais, tendo impacto desde a infância, como evidenciado no estudo de Nunes (2008). Dentre essas, salienta-se aqui o ideal de magreza enquanto um operador estético nos processos de subjetivação. Na dissertação de mestrado de Nunes (2008) referida anteriormente, a autora aborda a angústia de alunas relacionadas à sua aparência física. Essas crianças encontravam-se no terceiro ano do ensino fundamental de uma escola de Porto Alegre, tendo apenas oito ou nove anos de idade. A expressão do desejo de realizar dietas e de usar roupas que valorizam determinadas partes do corpo foi recorrente. Tudo isso em um universo infantil onde a aparência física magra é almejada (Nunes, 2008). Esse estudo evidencia que as repercussões do ideal de magreza como um operador na subjetivação feminina já se fazem ouvir desde a infância. Fontinele e Costa (2019) destacam que essa normatização do corpo feminino é incentivada pelos enunciados que circulam nas redes sociais, os quais operam de forma muito similar às revistas especializadas em temas voltados ao público “feminino” como descrito por Sant’Anna (2014) e Neiva (2021).

Dessa forma, pode-se pensar na manifestação disso na atualidade através da busca por cirurgias estéticas, que se colocam em nossa cultura como um bem a ser consumido, no sentido de construir uma imagem corporal (Jucá & Vorcaro, 2018). Como trazido anteriormente, em 2019, último ano antes do início da pandemia de *coronavirus disease 2019* (COVID-19), o Brasil foi o país que mais realizou cirurgias plásticas no mundo (ISAPS, 2019). A lipoaspiração e a abdominoplastia encontram-se diretamente relacionadas com a busca pela magreza e aparecem como o primeiro e o terceiro tipos de procedimento cirúrgico mais comuns, respectivamente. Segundo a revisão de literatura realizada por Coelho, Carvalho, Paes e Ferreira (2017), a insatisfação corporal é apontada como um dos principais motivos para a busca de cirurgias plásticas estéticas. Se em demasia, pode se tornar um distúrbio de imagem e a realização do procedimento estético não é capaz de diminuir os níveis de insatisfação corporal desses sujeitos. Fernandes (2021) ressalta que essa preocupação com a magreza e aparência corporal revela-se como uma espécie de tirania: imperfeições e defeitos, às vezes mínimos, são experienciados como catástrofes. Dessa forma,



## ARTIGO

muitas vezes o que se encontra ameaçado é o sentimento de identidade e de integridade corporal.

Sendo assim, reflete-se sobre como a exposição excessiva a corpos cada vez mais magros leva à interiorização desse padrão e à contaminação do que se entende por um corpo belo. Ao mesmo tempo que as intervenções estéticas se mostram como um meio de acesso ao ideal de beleza, por outro lado, revelam-se como uma via de entrada para várias inquietações psíquicas. Alvo do ideal de completude, o corpo parece servir de forma privilegiada – por intermédio da valorização da magreza, da boa forma e da saúde perfeita – como estandarte de uma época marcada pelos ideais. Ademais, o corpo tornou-se uma estampa, de tal modo que a busca desesperada pela imagem ideal levou ao empobrecimento das formas de expressão corporal e dos próprios conceitos do que seria belo, saudável e normal (Fernandes, 2011; Fortes et al., 2018; Silva & Rey, 2011; Sousa Silva et al., 2018). Fortes et al. (2018) destacam que, apesar de muito recentemente existirem tentativas de valorizar corpos diversos, o respeito e a valorização dessa multiplicidade ainda são reduzidos.

Portanto, os imperativos estéticos podem gerar uma insatisfação crônica com a imagem corporal, a qual ocorre em função da obrigatoriedade do investimento na beleza. As repercussões disso fazem-se ouvir na clínica psicanalítica da atualidade através das toxicomanias, transtornos alimentares, padecimentos psicossomáticos e também pela busca do corpo ideal, o qual toma-se como objeto de estudo neste trabalho. O corpo aparece como estandarte de um ideal de perfeição que se busca insistentemente alcançar, sendo frequentemente apontado como fonte de sofrimento, constituindo-se como meio de expressão do mal-estar contemporâneo. Tendo em vista que a felicidade está relacionada a corresponder aos padrões estéticos, não satisfazer aos ideais sinalizados pela cultura coloca as mulheres em uma condição de sofrimento psíquico. Por conseguinte, o corpo constitui-se como fonte de sofrimento, frustração, insatisfação e impedimento à potência fálico-narcísica (Fernandes, 2011; Silva & Rey, 2011). Nesse sentido, fica evidente que os imperativos estéticos ocupam esse lugar dos ideais, de forma que, para compreender a importância desses ideais, torna-se necessário resgatar conceitos freudianos.

#### 4 IDEAIS E SUAS REPERCUSSÕES

No texto *Introdução ao narcisismo*, Freud (2010a) refere a formação de um ideal dentro de si, ao qual se dirige o amor a si mesmo, que o eu real desfrutou na infância, de forma que o narcisismo aparece deslocado para esse novo eu ideal. Não sendo possível manter essa perfeição narcísica da infância, o eu procura readquiri-la na forma nova do ideal do eu. Dessa forma, projeta diante de si “o substituto para o narcisismo perdido da infância, na qual ele era seu próprio ideal” (Freud, 2010a, p. 40). Na crise edípica aparece um terceiro e, portanto, a criança começa a descobrir que ela não contém todo o valorizado. Para recompor-se narcisicamente, é necessário identificar-se com o idealizado, que não é igual ao eu, sendo esta a via da identificação com o idealizado que não é parte dela, ou seja, o caminho identificatório (Hornstein, 1989). Destaca-se que a formação desse ideal aumenta as exigências do eu. Sendo assim, o desenvolvimento do eu consiste em um distanciamento do narcisismo primário, ocasionando um intenso esforço para reconquistá-lo. Isso ocorre através do deslocamento da libido para um ideal do eu originado do externo e a satisfação advém do cumprimento desse ideal.

Hornstein (1989) destaca que através de um processo identificatório, dá-se a aquisição de aspectos valorizados pelo discurso e pelo desejo, de forma que esse processo, para Freud, nunca é independente de um campo de desejos. Pela castração, a criança constituirá um ideal de eu com o qual tentará recuperar a perfeição narcísica primordial às custas de enunciados identificatórios que procuram diminuir a distância do eu com o ideal (Hornstein, 1989). Dessa forma, o conceito de ideal de eu permite situar o que vai ser recalcado em cada sujeito e o ideal aparece, dessa forma, enquanto organizador do recalque como condição para a sublimação. Sendo assim, os ideais aparecem enquanto organizadores do psiquismo.

A partir disso, pode-se pensar em outro postulado freudiano, trabalhado em *O mal-estar na civilização*. Nesse texto, Freud (2010b) propõe o conceito de consciência de culpa, entendida como a tensão entre o superego e o eu, manifesta como necessidade de punição. A civilização controla o prazer que o indivíduo possui ao agredir, pois é vigiado por uma instância no interior. Sendo assim, destaca duas origens para o sentimento de culpa: o medo da autoridade e, depois, o medo ante o superego. Por fim, refere que o que teve início no mundo interno se completa na cultura, pois se esse é o curso de desenvolvimento necessário da família à humanidade, então está ligado a ela. A consciência de culpa apresenta-se, então, enquanto medo da perda do amor, medo “social”; um superego social enquanto regulador dos seres humanos, na medida em que o superego da cultura, como o do indivíduo, “institui severas exigências ideais, cujo não cumprimento é punido mediante ‘angústia de consciência’” (Freud, 2010b, p. 117). Dessa forma, para considerar o superego cultural, torna-se essencial pensar a perspectiva da subjetividade de um período histórico. Mosquera (2021) destaca que o superego não é apenas uma instância psíquica, mas também produto do momento histórico. O autor refere que o superego cultural está situado na ordem da temporalidade histórica, estando sujeito a modificações pelas quais rompe os imperativos e as modalidades de gozo (Mosquera, 2021). Sendo assim, através do estudo do ideal do eu, pode-se entender a psicologia das massas. Além da questão individual há o social, sendo o ideal comum de uma sociedade. O não cumprimento desse ideal gera um sentimento de culpa, denominado angústia social (Freud, 2010a).

Freud (2010b) situa o sentimento de culpa como o maior problema da evolução cultural, de maneira que o preço desse progresso é a perda de felicidade, pelo acréscimo desse sentimento de culpa. Nesse sentido, cada um se adequa aos parâmetros culturais, pois precisa-se de uma cultura para se existir enquanto sujeito. Para isso, precisa haver a renúncia à felicidade mencionada anteriormente. Refere, ainda, que a angústia está por trás de todo sintoma, sendo difícil reconhecê-la. Ademais, postula que por esse motivo pode-se conceber que também a consciência de culpa produzida pela cultura não seja reconhecida como tal, permanecendo inconsciente ou sendo interpretada como um mal-estar, uma insatisfação, para a qual se buscam outras motivações (Freud, 2010b). Esses fatores influenciam a produção de subjetividade, de forma que a cultura produz sujeito, e sujeito produz cultura.

Como já mencionado anteriormente, certos ideais dessa cultura binária aparecem mais vinculados a aspectos masculinos e outros a questões associadas à feminilidade. A instituição do registro dos ideais das mulheres está diretamente relacionada com o ideal de beleza, na medida em que este está amplamente difundido na cultura. Nessa perspectiva, a identidade das mulheres apresenta-se como equivalente à harmonia da tríade beleza-saúde-juventude.



## ARTIGO

Posto que o ideal almejado encontra-se na ordem do inatingível, origina-se um ciclo de insatisfação e frustração. Percebe-se o desenvolvimento de alterações na percepção que temos em relação aos próprios corpos e aos corpos alheios frente à exposição excessiva a corpos cada vez mais magros (Silva & Rey, 2011; Sousa Silva et al., 2018). Nesse sentido, Silva e Rey (2011) destacam que essas questões propagadas na cultura influenciam diretamente a subjetivação das mulheres, bem como o imaginário cultural acerca do que é entendido como corpo belo. A partir disso, reflete-se sobre que destinos são possíveis frente a essas exigências.

A anorexia seria uma resposta subjetiva patológica possível, por meio da qual incide um superego que deixou marcas particulares na constituição da imagem corporal (Abínzano & Fernández, 2019). Na teoria lacaniana, a imagem é estruturada pela linguagem, na medida em que o processo de delimitar a constituição da imagem de um sujeito se faz principalmente na relação com o Outro da linguagem. Em *O seminário, livro 1: os escritos técnicos de Freud*, Lacan (1986) também introduziu a noção de superego como um imperativo e como “uma lei desprovida de sentido, mas que, entretanto, só se sustenta da linguagem” (Lacan, 1986, p. 11). Nesse sentido, os imperativos culturais incidem sobre o superego cultural, de forma que esse impõe os ideais para o sujeito, o que vai ao encontro do referenciado por Safatle (2021), de que imagens podem regular o desenvolvimento dos indivíduos. Dessa forma, articulam-se cultura, linguagem, superego e constituição da imagem corporal, a fim de entender um desdobramento, um destino possível da incidência do ideal de magreza como operador da subjetivação.

Outro exemplo na linha da patologia é a busca desenfreada e incessante por cirurgias plásticas e procedimentos estéticos, referida no tópico 3, “Constituição do psiquismo, produção de subjetividade e mal-estar”. Como referido anteriormente, no Brasil, a lipoaspiração e a abdominoplastia aparecem como o primeiro e o terceiro tipos de procedimento cirúrgico mais comuns, respectivamente (ISAPS, 2019). Ambos os procedimentos encontram-se diretamente relacionados com a busca pela magreza. Freitas (2019) refere que houve momentos em que a plástica significou corrigir imperfeições, mas que por outro lado há momentos, como o atual, em que a plástica significa a busca da felicidade através do “corpo ideal”. Nesse sentido, a autora reflete sobre como o excesso de cirurgias produz outras deformidades no corpo, evidenciando o mal-estar do sujeito inscrito no corpo. Sendo assim, o caminho para mudar algo no próprio corpo está mais viabilizado, existindo a possibilidade de “corrigir” características que fogem ao padrão instituído pela norma. As figuras que funcionam como modelos do padrão de beleza somadas à irrealidade dos padrões, bem como o alcance massivo desses conteúdos na cultura, impulsionam a busca por cirurgias, de forma a ocorrer uma homogeneização dos sujeitos (Domingues & Morgenstern, 2020). A busca pelo corpo que esteja situado dentro dos padrões de beleza, e para além, dentro do ideal de magreza, pode ocasionar insatisfação corporal, o que pode influenciar a busca por procedimentos estéticos, os quais podem culminar em prejuízos à saúde dos indivíduos, dentre os quais destacam-se aqui os psicossociais (Almeida & Gomes, 2021). Nesse sentido, a busca por cirurgias plásticas pode, em alguns casos, estar a serviço de uma não simbolização do sofrimento psíquico, situando-a na linha da passagem ao ato.

Pode-se pensar, também, a partir do destino da sublimação. Hornstein (1989) refere que a partir do texto *Introdução ao narcisismo*, entende-se que a sublimação está relacionada à realização de atividades que tenham valor para

o sujeito de acordo com seus ideais. Dessa forma, o autor destaca que é possível deparar-se com algo que possui valor socialmente, mas para um sujeito em particular não, em que operam os enunciados identificatórios. Nesse sentido, há uma tentativa de Freud de diferenciar o campo da sublimação do da idealização e da construção de um ideal (Hornstein, 1989). Outro ponto importante destacado pelo autor é que a sublimação é exigida tomando como ponto de partida o ideal, mas realizada pelo eu em função da multiplicidade identificatória: à medida que o eu vai se construindo, incorpora qualidades e traços dos objetos, e é isso que vai permitir que, ante as exigências do ideal, esse eu tenha recursos diversificados (Hornstein, 1989).

Sendo assim, para ser sublimatório é necessário que faça sentido e tenha valor para o sujeito. Nessa perspectiva, Lacan (1986) situa uma relação do ideal com a sublimação, pois esta última é um processo da libido objetual. A idealização, por outro lado, concerne ao objeto que é aumentado, e é possível tanto no domínio da libido do eu quanto no da libido objetual. Em *O seminário, livro 1: os escritos técnicos de Freud*, Lacan (1986) destaca que a idealização encontra-se no plano do imaginário, enquanto a sublimação está no plano simbólico, na medida em que a exigência do eu ideal toma seu lugar no conjunto das exigências da lei. Além disso, a idealização do eu pode coexistir com uma sublimação, sendo que a formação do ideal do eu aumenta as exigências do eu e favorece ao máximo o recalque. Nesse sentido, a sublimação oferece a forma para satisfazer essa exigência sem arrastar consigo o recalque, destacando que, nesse sentido, “trata-se de uma sublimação bem-sucedida” (Lacan, 1986, p. 157).

Nessa perspectiva, pode-se pensar: O que significa sublimação quando se trata do ideal de magreza? Tomando como ponto de partida a sublimação realizada pelo eu em função da multiplicidade identificatória, entende-se que a oportunidade de construção a partir de um ideal da possibilidade de um cuidado de si, bem como de prazer consigo mesma, situa-se na linha da sublimação. A possibilidade de realizar exercícios físicos prazerosos como uma forma de busca pela saúde, bem como uma forma positiva de relacionar-se com o próprio corpo, tomando-o como fonte de prazer, também pode ser compreendida como sublimação. Para isso, é necessário um ego com recursos para lidar com a demanda externa, e não se submeter a ela.

## 5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

No presente artigo, visou-se a articular a relação do ideal de magreza enquanto operador na subjetivação feminina. Para tanto, tornou-se necessário discutir as temáticas da produção de subjetividade, bem como sua relação com a cultura, além de examinar a influência da cultura no mal-estar; explorar como as demandas culturais interferem na relação com o corpo; discutir o ideal do sujeito na contemporaneidade; e, por fim, explorar a relação das produções culturais com o ideal de magreza. Para isso, realizou-se uma revisão narrativa da literatura acerca desse assunto.

Nesse sentido, encontrou-se que a beleza apresenta-se como uma questão para as mulheres, na medida em que discursos sobre a vigilância necessária para a autoconstrução do corpo foram se tornando cada vez mais imperativos. Essas imposições apareciam inicialmente em periódicos e revistas, como o *Correio da Manhã*, que recomendava às mulheres manter a disciplina a fim de ficarem magras. Dentre os padrões de beleza existentes, o

## ARTIGO

ideal de magreza apresentou-se como foco de estudo neste trabalho. Tendo isso em vista, reflete-se sobre como esse ideal influencia a produção de subjetividade, compreendida enquanto processo de produção a partir do encontro com o outro e da apreensão parcial de elementos do contexto social. No caso da subjetividade feminina, a magreza aparece intimamente relacionada com o valor socialmente atribuído às mulheres, sendo amplamente veiculado pela mídia.

Nessa linha, é necessária a existência de um ideal passível de ser alcançado, bem como um ego capaz de lidar com essa demanda e transformá-la também. Tomam-se como ponto de partida ideais impossíveis de serem alcançados. Por mais que o ego tenha recursos, ele fica aquém desse ideal, não sendo, então, sublimatório. A existência de ideais que se tornam destrutivos produz sofrimento, na medida em que são inatingíveis e o sujeito não encontra formas de lidar com isso, gerando um ciclo de dívida para com a cultura. Isso denota a severidade desses ideais. Entende-se que há algo que não é passível de generalização, na medida em que é singular, mas a força e a severidade desses ideais devem ser questionadas e repensadas. Sendo assim, destaca-se que é fundamental olhar para esses ideais construídos e reforçados pela cultura, porém, existe uma parte que é singular, na medida em que a magreza aparece como uma questão para todos, mas nem todos adoecem em função disso.

A partir disso, reflete-se que o enlace com a cultura não ocorre apenas no plano coletivo, mas também no individual. Entende-se que existe um superego individual e outro que opera no nível cultural, bem como um ideal interno e outro sustentado pela cultura. O superego aparece, então, enquanto veículo para os ideais, bem como representante dessa cultura no interior do sujeito, produzindo leituras do que é aceito pela sociedade ou não. Sendo assim, o superego é produto e representante da cultura, a qual funciona como o superego.

Por conseguinte, entende-se que existe uma dupla via de atuação dos ideais: a via coletiva, pela cultura, e a via singular de cada um. No plano coletivo, destaca-se a importância de políticas que questionem a severidade desses padrões, bem como a implantação de ações que visem à divulgação de corpos diversos. A psicanálise enquanto ferramenta de compreensão do plano social e da cultura pode ser uma aliada nesse sentido, ao apontar o mal-estar coletivo e poder servir de lente para a realização de atuações. No plano individual, pensa-se a necessidade de que o sujeito possa questionar esses ideais, encontrando outras vias possíveis de relação com o próprio corpo. Nesse sentido, a psicanálise enquanto atuação clínica pode ser uma via muito potente de atuação que visa a compreender o sujeito e sua relação singular com seu corpo e com a cultura.

Nessa perspectiva, concorda-se com Sousa Silva et al. (2018) sobre a suma importância de aprofundar o debate acerca da concepção de corpo ideal, além da desconstrução da noção de corpo belo como o único possível e visto como belo. Sendo assim, torna-se fundamental olhar para esses ideais construídos e reforçados pela cultura, não descartando a importância da singularidade da constituição psíquica e produção de subjetividade, uma vez que os ideais são constituídos no plano individual a partir do coletivo. A partir disso, indica-se a realização de estudos futuros acerca desse assunto, dada a atualidade e a relevância social do tema.

## REFERÊNCIAS

- Abínzano, R., & Fernández, L. P. (2019). El cuerpo y sus vicisitudes en la anorexia mental: Entre el odio y el superyó. *Desde el Jardín de Freud: Revista de Psicoanálisis*, 19, 117-130.
- Almeida, J. B. de, & Gomes, A. E. F. (2021). Associação entre a insatisfação corporal e sua relação com o crescimento de cirurgias plásticas estéticas. *Revista Ibero-Americana de Humanidades, Ciências e Educação*, 7(12), 1320-1336.
- Alves, W. S., & Lazzarini, E. R. (2020). Uma análise do eu em tempos de virtualidade e isolamento: Reflexões psicanalíticas. *Jornal de Psicanálise*, 53(98), 123-139.
- Baker, N., Ferszt, G., & Breines, J. G. (2019). A qualitative study exploring female college students' Instagram use and body image. *Cyberpsychology, Behavior, and Social Networking*, 22(4), 277-282.
- Beauvoir, S. (2009). *O segundo sexo* (Vol. II, 2. ed.). Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- Birman, J. (2016). *Mal-estar na atualidade: A psicanálise e as novas formas de subjetivação*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Birman, J. (2020). *O sujeito na contemporaneidade: Espaço, dor e desalento na atualidade* (3 ed.) Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Bleichmar, S. (2010). Producción de subjetividad y constitución del psiquismo. In S. Bleichmar, *El desmantelamiento de la subjetividad. Estallido del Yo* (pp. 33-50). Buenos Aires: Topía Editorial.
- Bocchi, J. C. (2021). Corpo, subjetividade e o discurso da saúde: Ensaio para profissionais de campo. *Motricidades: Revista da Sociedade de Pesquisa Qualitativa em Motricidade Humana*, 5(1), 80-92. Recuperado de <https://doi.org/10.29181/2594-6463-2021-v5-n1-p80-92>
- Coelho, F. D., Carvalho, P. H. B. D., Paes, S. T., & Ferreira, M. E. C. (2017). Cirurgia plástica estética e (in)satisfação corporal: Uma visão atual. *Revista Brasileira de Cirurgia Plástica*, 32(1), 135-140.
- Domingues, M. B. B., & Morgenstern, A. (2020). Afinal, onde está o falo? Os caminhos traçados por sua eterna busca. *Jornal de Psicanálise*, 53(99), 201-216.
- Energici, M. A. (2021). Siluetas femeninas en medios de comunicación: Estéticas para la subjetivación. *Dados: Revista de Ciências Sociais*, 64(4), 1-41.
- Fernandes, M. H. (2011). *Corpo* (4. ed.). São Paulo: Casa do Psicólogo.
- Fernandes, M. H. (2021). O corpo da mulher e os imperativos da maternidade. In D. Teperman, T. Garrafa, & V. Iaconelli, *Corpo* (pp. 79-94). Belo Horizonte: Autêntica.
- Fingermann, D. T. (2021). O que é um corpo? Como responde a psicanálise? In D. Teperman, T. Garrafa, & V. Iaconelli, *Corpo* (pp. 25-38). Belo Horizonte: Autêntica.
- Fontinele, T. P., & Costa, M. J. de A (2019). A normatização do corpo feminino e os modos de subjetivação na contemporaneidade. *Revista Subjetividades*, 20(1), 12-03.
- Fortes, I., Winograd, M., & Perelson, S. (2018). Algumas reflexões sobre o corpo no cenário psicanalítico atual. *Psicologia USP*, 29, 277-284.
- Fortes, L. de S., Amaral, A. C. S., Almeida, S. de S., & Ferreira, M. E. C. (2013). Internalização do ideal de magreza e insatisfação com a imagem corporal em meninas adolescentes. *Psico*, 44(3), 432-438. Recuperado de <https://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/revistapsico/article/view/12301>
- Freitas, D. R. (2019). Discurso, corpo e sujeito: A imagem (im)perfeita e a busca (in)cansável (Dissertação de Mestrado – Ciências da Linguagem). Universidade do Vale do Sapucaí, Pouso Alegre, Minas Gerais. Recuperado de <http://pos.univas.edu.br/ppgcl/docs/2019/dissertacoes/DARLENE%20RODRIGUES%20DE%20FREITAS.pdf>

## ARTIGO

- Freud, S. (2010a). Introdução ao narcisismo. In S. Freud, *Obras completas. Vol. 12: Introdução ao narcisismo, ensaios de metapsicologia e outros textos (1914-1916)* (pp. 13-50). São Paulo: Companhia das Letras. (Obra original publicada em 1914).
- Freud, S. (2010b). O mal-estar na civilização. In S. Freud, *Obras completas. Vol. 18: O mal-estar na civilização, novas conferências introdutórias à psicanálise e outros textos (1930-1936)* (pp. 13-122). São Paulo: Companhia das Letras (Obra original publicada em 1930).
- Freud, S. (2011). Psicologia das massas e análise do eu. In S. Freud, *Obras completas. Vol. 15: Psicologia das massas e análise do eu e outros textos (1920-1923)* (pp. 9-100). São Paulo: Companhia das Letras. (Obra original publicada em 1921).
- Guattari, F. & Rolnik, S. (1996). *Micropolítica: Cartografias do desejo* (4. ed.). Petrópolis: Vozes.
- Hornstein, L. (1989). Ideal do eu, eu ideal, sublimação. In L. Hornstein, *Introdução à psicanálise* (pp. 171-184). São Paulo: Escuta.
- ISAPS (2019). *ISAPS Global Survey Results 2019*. United States. International Society of Aesthetic Plastic Surgery. Recuperado de <https://www.isaps.org/wp-content/uploads/2020/12/Global-Survey-2019.pdf>
- ISAPS (2020). *ISAPS Global Survey Results 2020*. United States. International Society of Aesthetic Plastic Surgery. Recuperado de [https://www.isaps.org/wp-content/uploads/2022/01/ISAPS-Global-Survey\\_2020.pdf](https://www.isaps.org/wp-content/uploads/2022/01/ISAPS-Global-Survey_2020.pdf)
- Jucá, V. S., & Vorcaro, A. M. R. (2018). Adolescência em atos e adolescentes em ato na clínica psicanalítica. *Psicologia USP*, 29(2), 246-252.
- Lacan, J. (1986). *O seminário. Livro 1: Os escritos técnicos de Freud (1953-1954)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Obra original publicada em 1953).
- Lira, A. G., Ganen, A. D. P., Lodi, A. S., & Alvarenga, M. D. S. (2017). Uso de redes sociais, influência da mídia e insatisfação com a imagem corporal de adolescentes brasileiras. *Jornal Brasileiro de Psiquiatria*, 66, 164-171.
- Mosquera, O. (2021). Algunos aspectos del superyó productivo y la subjetividad de la época. *Dorsal: Revista de Estudios Foucaultianos*, 10, 93-115.
- Neiva, R. M. de O. (2019). Juventude e magreza: A educação do corpo feminino no Correio da Manhã (1901-1974). *Caderno Espaço Feminino*, 32(1), 4-16. Recuperado de <https://doi.org/10.14393/CEF-v32n1-2019-1>
- Neiva, R. M. de O. (2021). *Pedagogias da beleza: As páginas femininas do Correio da Manhã*. Uberlândia: Edufu.
- Nunes, L. (2008). *“Meninas são doces e calmas”: Um estudo sobre a produção de gênero através da cultura visual* (Dissertação de Mestrado). Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, Rio Grande do Sul, Brasil.
- Pedral, V. A., Martins, P. C., & Penaforte, F. R. O. (2020). “Eu que lute nessa quarentena pra ficar com corpo desse”: Discursos sobre corpo e alimentação nas redes sociais em tempos de isolamento social. *The Journal of the Food and Culture of the Americas*, 2(2), 69-88.
- Rodrigues, A. C. (2020). Psicanálise, despatologização e subjetivação. *Alter: Revista de Estudos Psicanalíticos*, 36(1/2), 181-200.
- Safatle, V. (2021). *Introdução a Jacques Lacan* (4. ed.). Belo Horizonte: Autêntica.
- Sant’Anna, D. B. (2014). *História da beleza no Brasil*. São Paulo: Contexto.
- Silva, A. F. S., Neves, L. S., Japur, C. C., Penaforte, T. R., & Penaforte, F. R. O. (2018). Construção imagético-discursiva da beleza corporal em mídias sociais: Repercussões na percepção sobre o corpo e o comer dos seguidores. *Demetra: Alimentação, Nutrição & Saúde*, 13(2), 395-411.

Silva, H. C. D., & Rey, S. (2011). A beleza e a feminilidade: Um olhar psicanalítico. *Psicologia: Ciência e Profissão*, 31, 554-567.

Silveira, E. B. C., Cruz, S. V. O., & Mélo, R. S. (2021). Miragens do Eu: Angústia, desejo e produção estética do corpo feminino ideal. *Tempo Psicanalítico*, 53(1), 249-278.

Sousa Silva, A. F., Lima, T. F., Japur, C. C., Gracia-Arnaiz, M., & Penaforte, F. R. O. (2018). "A magreza como normal, o normal como gordo": Reflexões sobre corpo e padrões de beleza contemporâneos. *Revista Família, Ciclos de Vida e Saúde no Contexto Social*, 6(4), 808-813.

# ATRAVESSANDO UMA LINHA DE SOMBRA: UMA APROXIMAÇÃO AO DESCONHECIDO<sup>1</sup>

CROSSING A SHADOW LINE: AN APPROACH TO THE UNKNOWN

CRUZANDO UNA LÍNEA DE SOMBRA: UNA  
APROXIMACIÓN A LO DESCONOCIDO

Camila Mangolim Berlino<sup>2</sup>

Paulo José da Costa<sup>3</sup>

**Resumo:** O que se viverá na situação analítica entre um paciente e seu analista, embora submetido a regras específicas, será sempre desconhecido. Isso pode ser ao mesmo tempo apavorante e instigante. Muitos autores falam sobre esse encontro; aqui, baseou-se principalmente em Bion e buscou-se o auxílio da literatura para que se pudesse aprofundar o entendimento do que se vive em tal situação. Pensou-se em uma travessia não apenas com características desconhecidas, mas através do Desconhecido. Assim, buscando uma aproximação possível desse fenômeno com a clínica psicanalítica, temos como objetivo no presente trabalho analisar a ideia de Desconhecido, a qual está presente no fazer psicanalítico. Tomamos o encontro com a literatura na análise do livro *A linha de sombra*, de Joseph Conrad, como um recurso para ilustrarmos e buscarmos ampliar a discussão. Aproximou-se da ideia de encontros que demandam desconstrução para que novos arranjos e mesmo criações inéditas possam emergir.

**Palavras-chave:** Desconhecido. Psicanálise e literatura. Clínica psicanalítica.

*Abstract: What will be lived in the analytic situation between a patient and his analyst will always be unknown, although subjected to certain rules. This can be both frightening and thought-provoking. Many authors discuss this meeting; this paper is based mainly on Bion and counted on the literature to seek a deeply comprehension of what is lived in such a situation. It was thought of a crossing not only with unknown characteristics, but through the Unknown. Searching for a possible approach of this phenomenon with the psychoanalytical clinic, we aim in this study to analyze the idea of the Unknown, which is present in the*

<sup>1</sup> Trabalho derivado da dissertação de Mestrado, intitulada "Navegar pelo Desconhecido: contribuições da literatura e da psicanálise", defendida pela primeira autora no Programa de Pós-graduação em Psicologia, da Universidade Estadual de Maringá, e orientada pelo segundo autor.

<sup>2</sup> Psicóloga clínica, mestre em Psicologia pelo Programa de Pós-graduação em Psicologia da Universidade Estadual de Maringá, docente do curso de Especialização em Psicoterapia Psicanalítica Contemporânea da Faculdade Cidade Verde e da Escola de Psicoterapia Psicanalítica de Maringá. E-mail: camangolim@gmail.com

<sup>3</sup> Psicólogo clínico, doutor em Psicologia Clínica pelo Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo, docente do Programa de Pós-graduação em Psicologia da Universidade Estadual de Maringá. E-mail: pjcosta@uem.br



*psychoanalytic practice. We took as a resource the encounter with literature in an analysis of Joseph Conrad's book The line of shadow in the attempt to illustrate and to extend the discussion. There was an approximation with the idea of meetings that demand deconstruction so that new arrangements and even new creations can emerge.*

*Keywords: Unknown. Psychoanalysis and literature. Psychoanalytic clinic.*

*Resumen: Lo que se vivirá en la situación analítica entre un paciente y su analista, aunque sometido a reglas específicas, siempre será desconocido. Esto puede ser a la vez aterrador e instigador. Muchos autores hablan de este encuentro; aquí, nos basamos principalmente en Bion y buscamos la ayuda de la literatura para que podamos profundizar nuestra comprensión de lo que se experimenta en tal situación. Se pensó en un cruce no sólo con características desconocidas, sino a través de lo Desconocido. Así, buscando una posible aproximación de este fenómeno con la clínica psicoanalítica, nuestro objetivo en este trabajo es analizar la idea de lo Desconocido, presente en la práctica psicoanalítica. Tomamos el encuentro con la literatura en el análisis del libro La línea de sombra, de Joseph Conrad, como recurso para ilustrar y buscar ampliar la discusión. Abordamos la idea de encuentros que exigen deconstrucción para que surjan nuevos arreglos e incluso creaciones novedosas.*

*Palabras clave: Desconocido. Psicoanálisis y literatura. Clínica psicoanalítica.*

## O INÍCIO DE UMA JORNADA

Apresenta-se uma imagem cotidiana da clínica psicanalítica. Um paciente chega ao consultório de seu analista. Está ali, imbuído de suas emoções e cheio de marcas de sua história de vida. Há anseios. Existe algo que o motivou a buscar um processo de análise. Algo que possivelmente não seria mais suportado da maneira que estava. Mas pairam os medos, de frustração, de reprovações, de julgamentos, da mirada de um olhar vazio ou descontraído, por exemplo. Há também o desejo do encontro. Compõe essa cena também o analista, que carrega em si um arcabouço aberto e inacabado de teorias e técnicas, mas está, antes de tudo, impregnado por sentimentos e imerso em sua própria história. Tem também seus medos, incertezas e inseguranças, pessoais e profissionais.

Assim é possível pensar no encontro entre um paciente e seu analista. Trata-se de um encontro entre duas pessoas. Ambos trazem suas bagagens, mas nenhum dos dois sabe exatamente o que acontecerá. Nem o que virá do outro, tampouco o que será despertado em si. Esse é um mistério da clínica, que pode ser ao mesmo tempo instigante e assustador. Afinal, o encontro entre um analista e seu paciente é marcado pela incerteza. E quando o encontro realmente acontece, quando cada um pode deixar seu solipsismo e ter trocas com o outro, algo pode revelar-se, modificar-se e se produzir. Este movimento existente na clínica psicanalítica é profundo e podemos pensar que só é possível se ambos, analista e paciente, se permitem estar na presença um do outro e se podem mergulhar em mares desconhecidos.

Pensar no encontro e na jornada que se passa na clínica assemelha-se a pensar no que foi vivido pelos navegadores que exploraram os mares. Quem ousou lançar-se a essas águas, com sua nau, bússola e tripulação, mas sem saber ao certo o que encontraria, era certamente detentor de muita coragem.



## ARTIGO

Mas é provável que também lhes assustassem as histórias do canto das sereias, da planificação do mar, os abismos que poderiam encontrar em suas extremidades, dentre tantas outras histórias fantásticas a respeito dos monstros e perigos dessa jornada. Tais ilustrações, ao lado de tantas outras possíveis, trazem alguma figurabilidade para o que se vive em uma sessão de psicanálise. Como pode então a dupla analítica atravessar mares desconhecidos, sem paralisar diante de seus medos? Como é possível transcendê-los e alcançar o novo, o criativo?

Não há receita ou resposta exata que solucione tais questionamentos. Há, porém, tentativas de aproximação, aprendidas através da experiência e que são divididas por diferentes autores. Pode-se lembrar aqui de Bion (1990). Ele fala acerca do desconhecido, dos perigos e angústias que este pode despertar. O autor conta a fábula do Cemitério de Ur, na qual o rei da cidade teria sido enterrado junto de toda a sua corte, com todos vestindo os mais finos ornamentos. Séculos depois ladrões teriam saqueado tais riquezas. Afirma que da mesma forma que os ladrões possivelmente sentiram medo ao romperem as tumbas, guardadas por sentinelas fantasmagóricas, também os psicanalistas sentem-se assombrados ao se aproximarem do inconsciente, ou seja, do que não se conhece (Bion, 1990).

Considerando que uma abertura a esse desconhecido poderia realmente propiciar o que se entende por expansão em psicanálise, Bion (1990) propõe então uma técnica aos analistas, a redução dos sentidos, tendo como norte a ausência de desejo, de memória e de compreensão no momento de uma sessão de psicanálise. Para ele, o acesso ao desconhecido é o que importa e este é infinito, escuro e informe. Sendo sua apreensão algo impossível, Bion (1974) propõe que através de determinada disciplina é possível estar no desconhecido. Trata-se de um trânsito pela escuridão. E aqui cabe lembrar que não somente os analistas, com seu arcabouço teórico e técnico, são capazes de atravessar mares assim tão nebulosos. Também os artistas possuem este dom, de se aproximar e transformar o inapreensível, de criar, como os escritores criativos, que são capazes de transitar muito antes por espaços que os psicanalistas ainda ensaiam percorrer (Freud, 1996b). Portanto, falar do misterioso desconhecido pode ser feito não apenas com a ajuda de experientes psicanalistas, mas também com a ajuda das artes. Nesse sentido, julgamos que uma boa obra para se pensar esta travessia é *A linha de sombra*, de Joseph Conrad (2003), como veremos a seguir.

O convite agora é para pensarmos o que se passa nas sessões, na dupla analista-paciente, nesta travessia, para que algo criativo possa surgir. Para tanto, é necessário adentrar o desconhecido com a ajuda de Bion, de autores correlatos e também de Conrad (2003), de modo que possamos fazer a nossa jornada na construção destas reflexões, com o propósito de analisar a ideia de Desconhecido, presente no fazer psicanalítico, utilizando-nos da obra literária acima indicada como um recurso para ilustrarmos e buscarmos ampliar nossa discussão.

### O DESCONHECIDO

Destacamos que, na parte apresentada acima, por vezes a palavra “desconhecido” foi empregada como uma qualidade, mas culminou por ganhar um artigo enunciando-a, passando a ser o desconhecido, um substantivo. Compreender esta passagem é muito relevante aqui. De um simples encontro com características incertas e inéditas, portanto desconhecidas, passamos a falar de um encontro atravessado pelo desconhecido. Isto porque o desconhecido

aqui não se refere às características de novidades apenas, engloba mais. Trata-se de toda uma dimensão presente nas sessões em que se propõe fazer psicanálise. Sim, um encontro analítico não é (ou ao menos não deveria ser) como outros encontros quaisquer.

Emolduradas por algumas regras que demarcam um tempo, um espaço, pautadas invariavelmente na abstinência do analista, as sessões de psicanálise favorecem o aparecimento da transferência-contratransferência; mais ainda, das trocas de identificações projetivas. Isso não possibilita apenas que se revele algo que sucumbia às forças encobridoras, nem somente que se reorganizem as partes que ali se encontram, tornando possíveis novas configurações ou metabolizações; suscita-se, especialmente, um campo de intensas trocas, em que novas configurações e representações podem ser criadas.

É interessante aqui pensar com Bion (1974) no conceito de O, signo circular representando o infinito. Para o autor citado, existe uma dimensão não apreensível, mas como ele diz, é do infinito, escuro e informe que algo evolui. Tal dimensão seria como o negativo de um rolo de filme fotográfico, de onde tudo se revela. Com características tão distintas, não pode ser alcançado pelos sentidos humanos, não é passível de representação.

Assemelha-se muito, portanto, à ideia de Real trazida por Trinca (2012). Trata-se de uma dimensão não habitável, dotada da ausência de representações. Em consonância com Figueiredo (1993), pensa-se no encontro com o Real como disruptivo, haja vista que irrompe e desorganiza tudo o que estava posto. Tal encontro é também enigmático, irrompe como que à espera de uma tradução. Não uma tradução para a qual já haja elementos; todavia, demanda a criação de novas histórias que possam traduzir o que se apresenta. Assim posto, este encontro com o Real não exige apenas um desvelar, como também a criação, a (co)construção. Assim seriam as características de um encontro em uma sessão de psicanálise, quando da proximidade com o objeto analítico. A antiga realidade, verdades e crenças caem por terra, desconstroem-se, para que o novo possa surgir.

Uma clássica alegoria que pode aqui ser útil para que se compreendam tais pontuações é a história de Édipo, de Sófocles (2008a). O jovem Édipo possuía uma crença a respeito de quem ele era, que o impeliu a deixar a sua cidade e ir a um encontro fatídico com o destino. Apesar de muitas vezes ter a própria crença questionada ao longo da saga, a arrogância o impedia de refletir, porque existia uma verdade insuportável, incapaz de ser contida na mente do herói. Contudo, ele seguiu em busca da verdade e quando pôde finalmente entrar em contato com ela, sucumbiu. Cegou-se. Mas tal cegueira, conforme Sófocles (2008b), pareceu transformar-se e adquirir características semelhantes ao cegar-se proposto por Bion (1994a). Um sentido foi perdido para atingir um sentir mais verdadeiro, em um uníssono com uma realidade antes não apreensível aos olhos humanos. Usando as lentes bionianas pode-se pensar que nas clássicas peças trágicas, Édipo precisou mergulhar no desconhecido para poder encontrar-se consigo próprio. E esta trajetória não se deu sem dor, sem desconstrução, sem mudanças.

Tendo em mente esta ideia de uma dimensão ontológica, como O e como a ideia de Real, para que se refira a este desconhecido de que aqui se trata, propomos a sua grafia com letra inicial maiúscula, Desconhecido (cf. Berlino, 2017). Embora tenha características muito semelhantes com O e com o Real, a ideia de Desconhecido aqui apresentada pretende guardar algumas

características próprias. A ideia de uma realidade última, da qual toda a vida emana, pode incorrer no risco de conter em si características deterministas, pode remeter à ideia estruturalista de que o que se passou com um ser humano em seus primeiros anos de vida determinará sua personalidade e toda a sua história, em vez de influenciá-la ou de marcá-la fortemente.

Propomos que se pense aqui com fluidez, quiçá que se abra para a compreensão dos pensamentos complexos. É possível que se considere uma realidade transcendente e suas emanações tal qual se pensa em marcas profundas deixadas no psiquismo nos primeiros tempos da infância e na formação inconsciente de alguém. Mas é indispensável que se prossiga. Quando Trinca (2012) e Figueiredo (1993) trazem a ideia, por exemplo, de um encontro disruptivo com o Real demandando a criação a posteriori de novas histórias que traduzam enigmas a priori, está presente aí a ideia de uma relação dialética, não apenas de emanação de uma realidade última, mas de (co)construção de realidades. É neste sentido que a concepção de Desconhecido caminha. Pensamos, a partir da ideia de pensamentos complexos (Chuster, Soares, & Trachtenberg, 2014), que um processo analítico abarca não apenas o representado e o não representado, mas também o novo, jamais antes imaginado, com múltiplas dimensões.

#### **A TRAVESSIA**

Como seguir por este Desconhecido? É a questão que aqui ressoa. Pensando nas teorias psicanalíticas, voltamos aqui o olhar para a proposta de Bion (1990): sem memória, sem desejo e sem compreensão. Bion (1990) parte, como já dito, da ideia de que a dimensão desconhecida não é passível de apreensão. Assim, imagina-se alguém que abre os olhos na escuridão e necessita de um tempo até suas pupilas se acomodarem, para que aos poucos os objetos comecem a ser distinguidos. Neste caminho vem a proposta da diminuição dos sentidos.

Parece bastante controversa a ideia de se abster de memória, de desejo e de compreensão. Mas reflexões importantes podem ser feitas aqui a respeito. Quando fala de memória, por exemplo, Bion (1990) refere-se à ideia de uma espécie de arquivo de fatos. Estes não são necessariamente fidedignos, pois cada vez que se recorda algo, a memória dificilmente será a mesma, pois é enganosa (Bion, 1990). Tende a ser evocada e a forçar sua presença em momentos nos quais a experiência emocional do presente parece desconfortável. Trata-se de uma espécie de fuga do aqui e agora da sessão. Mas pareceria estranha uma sessão de psicanálise sem passado, sem história. Rezende (2005) refere-se ao uso das recordações, em vez das memórias, durante as sessões. As recordações seriam, por sua vez, evoluções a partir da realidade sensível, denotam a experiência emocional da dupla. Estas seriam aliadas do par analista-analisando.

Outro ponto é a ideia de manter-se afastado dos desejos (Bion, 1990). O analista precisa se abster dos desejos de cura de seu paciente, de término de um período de análise ou de uma sessão. Enquanto a memória seria uma fuga do aqui e agora da sessão para um passado enganoso, o desejo também teria características de fuga pela antecipação de um futuro, também não existente e imprevisível.

A última proposta de Bion (1990) é que o analista evite a compreensão. Ora, se o Desconhecido é o que importa em uma sessão de análise, o que o analista já sabe é irrelevante, pois a ideia de compreensão envolve um domínio do saber, compreender. Nesta direção, estaria relacionado a uma dimensão de posse dos sentidos, o que contraria a ideia de estar em O, de evoluções e transformações.

Com esta técnica sugerida, a ideia é captar o que verdadeiramente se passa com a dupla, no campo analítico, no aqui e agora da sessão. Entretanto, esta proposição é bastante difícil e enunciada como dolorosa, mas assemelha-se também a um estado meditativo.

Bion (1990) apresenta a ideia de que no escuro está o caos, sendo necessária uma mente continente para que este caos possa se ordenar. Precisa haver aí a transformação de elementos primitivos e desordenados em elementos absorvíveis e organizados, pensáveis. Para tanto, é preciso que se desenvolva um aparelho que pense os pensamentos, e isto se dá na relação com o outro, um cuidador que desempenhe uma função de continência (Bion, 1966a).

Aliás, para que se conceba um trânsito pelo Desconhecido, pensamos ser basilar que haja um vínculo de amor e gratidão, nutritivo e esperançoso, com o ser humano possuindo uma necessidade básica de vincular-se com os outros. Tal ligação é fundamental não somente para a constituição do sujeito, para a sessão de análise, mas sobretudo para o processo criativo. Bion (1966a) afirma que os pensamentos existem a priori, mas é fundamental que se desenvolva um aparelho para pensá-los, e isto só se dá a partir de vinculações afetivas. Para Winnicott (1975), o espaço criativo é o transicional, que se desenvolve como um espaço imaginário paradoxal entre o eu e o outro. Assim, o que se vincula para que possa haver mundo interno, subjetividade e pensamento é o eu e o outro, ainda que se trate de um eu incipiente, indiscriminado do outro.

#### A TRAVESSIA POR UMA HISTÓRIA

Com este sobrevoo por alguns aspectos da teoria e técnica psicanalítica, que auxiliam na compreensão do atravessamento pelo Desconhecido, vale agora adentrar o universo das artes em busca de uma apreensão desta passagem.

Joseph Conrad (2003) publicou o livro considerado sua última obra-prima, *A linha de sombra*. Trata-se da narrativa em primeira pessoa da história de um jovem marinheiro que assume inesperadamente seu primeiro comando. O autor não se restringiu a narrar uma aventura, mas conferiu à obra um forte tom introspectivo, deixando o leitor atento não apenas às turbulências externas, mas especialmente àquelas que acontecem em uma dimensão subjetiva, conduzindo o leitor num mergulho no mundo interno do protagonista, tocando e sendo tocado pelos sentimentos dele; enfim, é a história de uma travessia, conforme segue a síntese.

Um jovem marinheiro tinha uma promissora carreira e ocupava um bom cargo em um navio. Sentia-se, porém, em situação de marasmo e enfado, não via sentido em suas escolhas e em seu trabalho. Então, pediu demissão, decidindo voltar para casa, sem certeza do que realmente desejava. Estando desempregado, sem saber o que fazer, o jovem se hospedou na casa dos oficiais marinheiros, à espera de um navio que o levasse de volta para casa. Não tinha ideia do que faria quando lá chegasse. Então, encontrou-se com o Capitão Giles, perito de navegação intrincada, consultor de tais assuntos. Nesse encontro, ele percebeu o embaraço em que se encontrava o jovem rapaz. Notou também uma trama que acontecia naquele local. Tratava-se do desvio de uma carta de convocação, destinada ao jovem. Ele alertou o rapaz, que a princípio tomou tal atitude como uma intromissão, mas logo teve um impulso para desvelar o que havia ali.

## ARTIGO

Era uma convocação da capitania dos portos. O marinheiro seguiu de tal maneira apressado para ver do que se tratava que foi em seu caminho se dando conta de que dizia respeito a algo muito importante: era o chamado para assumir o comando de um navio. O primeiro comando dele. O jovem aceitou a convocação, quase que impulsivamente. Tudo se deu de maneira bastante apressada e o rapaz foi ao encontro do navio destinado a ele. O clima da trama passou então de um marasmo misterioso para uma grande euforia. Existiram alertas para atenção a futuros problemas, mas como ele poderia se importar? Estava prestes a assumir o seu primeiro comando. O encontro entre o jovem e seu navio teve pinceladas de um amor à primeira vista.

Mas este navio estava há tempos atracado, em um porto pestilento. Ares de mistério envolveram a trama neste ponto. Contudo, a narrativa deixa claro que não se tratava de algo sobrenatural e sim de mistérios da humanidade. Isto é, por algum motivo pessoal, o antigo capitão não conseguia partir e faleceu nessas condições. Assim, a tripulação aguardava um comando que a pusesse a navegar.

Havia no navio um homem franzino, o Sr. Burns, primeiro imediato, que esperava se tornar o novo capitão. Mal pôde acreditar ao ver um jovem chegando para ocupar este lugar que tanto almejava. Nesse momento, o clima foi de austeridade, o que precisou se desfazer para que a tarefa de colocar o navio no mar fosse cumprida.

O jovem capitão precisou cuidar de muitas outras questões, que pareciam manter o navio preso ao porto. Primeiro foram problemas burocráticos, que o Sr. Burns arranjara antes da chegada do novo capitão. Depois, dificuldades mais graves surgiram. O porto em que estavam atracados era pestilento e a tripulação ali parada foi adoecendo. Apesar de todos os acometidos terem recebido tratamentos, o médico responsável alertou que precisariam de mais tempo antes de partir. Mas o jovem capitão já não aguentava mais a espera. Estando todos em condições razoáveis, decidiu que partissem.

Zarparam e o jovem acreditava que, no mar, poderiam encontrar a paz almejada e cumpriria sua missão. No entanto, novos imprevistos surgiram. Primeiro a falta de vento. A sensação do navio que não se movia foi se tornando muito angustiante. Depois, a tripulação voltou a ficar doente. Desta vez, em alto mar, sem movimento, descobriram que o estoque de medicamentos havia sido adulterado, possivelmente pelo antigo capitão. Tudo parecia desmoronar e conduzir a um fim catastrófico. O jovem capitão responsabilizava-se pesadamente por tal previsão.

Todos pareciam se revezar para ficar em pé e tentar manter o navio seguindo adiante. Quase moribundos, mas buscando formar um time vivo. Estas condições foram parecendo cada vez mais difíceis e, como se não bastasse, uma forte tempestade se anunciou. A trama chega ao seu ápice dramático.

O jovem capitão estava cada vez mais desolado, mas tentava manter-se firme em sua tarefa de levar o navio com a tripulação ao seu destino. Embora ele próprio tivesse pensado por vezes que o destino a que navegavam estivesse mais próximo do fim da vida, buscou executar o trabalho de capitão. Enfrentaram a tempestade.

Depois de tantas dificuldades, navegando por uma linha que parecia se passar entre a vida e a morte, entre a loucura e a sanidade, finalmente conseguiram chegar ao porto de destino. O jovem capitão afirmou não ser mais o mesmo, tendo atravessado uma linha entre a juventude e a maturidade.

## ENTRETECENDO HISTÓRIAS

Cada curva de vereda tem suas seduções. E não porque se trate de um país desconhecido. Sabe-se muito bem que a humanidade já trilhou aquela senda. É o encanto da experiência universal, da qual se espera extrair uma sensação incomum ou pessoal – um algo que seja só nosso (Conrad, 2003, p. 15).

É assim que logo no início do texto é apresentada a jornada do narrador, em que ele próprio conta sua história com a passagem do tempo. Conta de uma trilha pela qual outros antes dele já teriam seguido, mas foi necessário que ele próprio atravessasse. Trata-se de uma experiência subjetiva, particular em que ele fala da passagem da mocidade para a maturidade, separadas por uma linha de sombra.

Mas aqui tomamos tal narrativa como uma metáfora para que se pense em travessias pela vida, no trânsito pelo Desconhecido. E é com Freud (1996a) que buscamos compreender a importância das obras literárias para se pensar no ser humano, pois os escritores alcançam lugares a que a ciência ainda não pode chegar. Eles vão como desbravadores à frente na compreensão do que se passa no mais íntimo. É notório que tanto escritores como os psicanalistas têm diante de si o mesmo objeto e, por mais que possam tomar caminhos e ter tempos diferentes, chegam aos mesmos resultados de compreensão das leis que regem as atividades inconscientes (Freud, 1996a). Com isso, pensamos que Conrad (2003) antecedeu o presente trabalho, ao falar acerca do atravessamento do Desconhecido. Não porque se referiu a algo inédito à humanidade, mas seria o encontro com uma experiência individual.

Imaginamos aqui um novo bebê humano vindo ao mundo. Outros milhares já nasceram e cresceram. Já passaram pela experiência de descobrirem a novidade que é encontrar um seio e se nutrir. É possível que carregassem em si a expectativa de um seio, a concepção de que seriam alimentados, de que haveria um encaixe e que por trás deste haveria uma sustentação de uma família e de toda uma sociedade (Bion, 1966b; Chuster et al., 2014). Mesmo assim, aquela experiência daquele bebê, com aquele seio, é única e será marcante, colorindo o vínculo que ali se estabelece e influencia muito na constituição de vínculos posteriores.

Percebe-se assim que, para cada trânsito na vida, para cada nova senda, é possível que se extraia experiência emocional e aprendizado únicos. Tal qual aconteceu com o jovem marinheiro, já mais velho do que um bebê, mas também com expectativas de encontrar algo novo, diferente, que o nutrisse mais do que a realidade em que ele se encontrava. E o jovem, com o auxílio do Capitão Giles, vai ao encontro de seu primeiro comando.

Aqui me encontrava, investido no comando num piscar de olhos, não conforme o desenrolar normal das questões humanas, mas mais como que por encanto. Eu deveria estar mergulhado em assombro. Mas não estava. Eu me assemelhava muito às pessoas dos contos de fada. Nada nunca os assombrava. Quando uma carruagem de gala completamente equipada é tirada de uma abóbora para levá-la a um baile, a Cinderela não faz exclamação. Ela entra serenamente e vai ao encontro de sua boa fortuna (Conrad, 2003, p. 54).



## ARTIGO

É notável que tal comando surge na vida do jovem como um acontecimento por ele totalmente inesperado. Possivelmente havia uma história e uma carreira no mar que o levaram àquele lugar. Porém, a ideia de algo inédito e surpreendente o retira do lugar comum em que se encontrava. E este contato fica carregado de ares de ilusão, como se evidencia na passagem acima, na qual o marinheiro se compara com as personagens de contos de fadas. O ar de ilusão se aproxima de algo inerente a um processo de análise, pela importância de que se permaneça aberto ao que não se sabe (Favilli, 2014), sendo necessário para isso, segundo a autora, que se imagine que o que se encontrará será a bonança, da mesma maneira que os navegantes desbravadores deixaram seus portos acreditando. Cria-se, segundo ela, um espaço virtual, de ilusão. Ora, a referida autora está falando do que se passa em um processo de análise; Conrad (2003) falava de uma outra travessia. Mas, de certa maneira, ambos aqui se encontram, confirmando a ideia freudiana de que os escritores criativos se antecipam por tais veredas.

É interessante notar ainda na citação acima que o narrador parece antecipar o que está por vir. A personagem do conto de fadas por ele utilizada é a Cinderela, que recebe por magia um elegante traje, sapatos de cristal e uma pomposa carruagem. Porém, a magia tem um prazo de duração. Pontualmente, tudo se desfaz e a dama volta a ter os mesmos recursos de outrora. Da mesma forma, a ilusão do jovem capitão, que foi necessária para que ele pudesse ousar ir ao encontro de seu comando, é logo desfeita. Sem a ilusão, ele precisa lidar com problemas complexos, dispondo dos recursos que tem. Mas não é isso que faz parte do processo de crescimento?

E, sem dúvida, o futuro trouxe um monte de problemas. Havia dias em que eu costumava me lembrar do Capitão Giles com nada menos do que repulsa. Sua maldita argúcia tinha me posto neste emprego, enquanto sua profecia de “ficar com as mãos cheias” estava se realizando, fazendo com que tudo parecesse feito de propósito para pregar uma piada de mau gosto na minha jovem inocência.

Sim. Eu tinha as mãos cheias de complicações que eram muitíssimo válidas a título de “experiência”. As pessoas têm uma ótima opinião acerca das vantagens da experiência. Mas nesse contexto a experiência sempre significa algo desagradável, enquanto contrária ao charme e inocência das ilusões (Conrad, 2003, p. 81).

É neste ponto que o herói parece ter se encontrado com a realidade, sem tantas ilusões, dando-se conta de que a carruagem se refez abóbora, trazendo o pesar. Isso se passava quando ainda aportado, mas ele precisava lidar com obstáculos para poder colocar seu navio em movimento. Contudo, no momento de quebra de ilusões, ainda não se alcançaram as vantagens do aprender pela experiência. Seria um momento rumo ao crescimento, mas, conforme Bion (1973), as situações de crescimento e maturação trazem algo até mesmo odioso, envolvendo a necessidade da submissão do princípio de prazer ao princípio de realidade, sendo especialmente doloroso, segundo o autor, porque implica a perda do controle do prazer-desprazer em função de forças externas à personalidade.

Frente à grande frustração com a realidade que se apresenta, podemos pensar em dois diferentes caminhos: tolerá-la, modificando-a; ou não tolerá-la, fugindo dela (Bion, 1994b). No caminho da tolerância, tem-se a união de uma



preconcepção com a frustração, dando origem aos pensamentos. Para o referido autor, seriam situações como essas, de privação em momentos muito iniciais da vida, que originariam um aparelho para pensar os pensamentos e, concomitantemente, originar-se-ia o princípio de realidade. Toda essa construção favorece a tolerância à frustração e proporciona uma expansão do universo mental. Seria um caminho de criatividade (Bion, 1994b).

No outro caminho, da não tolerância à frustração, a conjunção de uma preconcepção com uma frustração torna-se não um pensamento, mas um objeto mau, passível apenas de evacuação. Assim, o aparelho de pensar fica impossibilitado de ser erigido e o que se tem pode ser considerado um aparelho de identificações projetivas, onde pensamentos e objetos internos maus ganham o mesmo sentido, podendo apenas ser evacuados, o que acarreta um mundo interno empobrecido e desnutrido (Bion, 1994b).

Podemos pensar no jovem capitão, então, como um exemplo de alguém criativo, com condições de optar pelo caminho da modificação da frustração, tolerando-a, suportando o ódio despertado por esta. Imaginamos aqui que o capitão poderia conter em sua mente o caos, por mais difícil que a situação pudesse ser. Até que, nutrido pela ideia de paz em alto mar, o jovem pode colocar seu navio em movimento.

Depois do pôr-do-sol eu saí de novo ao tombadilho para encontrar somente um vácuo inerte. A crosta fina e isenta de características marcantes da costa não se podia distinguir. A escuridão levantava-se em volta do navio como uma misteriosa emanção das águas mudas e solitárias. Eu me debrucei no balaústre e voltei meus ouvidos para as sombras da noite. Nem um ruído. Meu comando bem poderia ser um planeta voando vertiginosamente dentro de sua rota fixa, num espaço de infinito silêncio. Eu me agarrei ao balaústre como se meu senso de equilíbrio estivesse me abandonando para sempre (Conrad, 2003, p. 90).

O herói, já tendo transposto difíceis estados emocionais, pode depois adentrar a escuridão. Assim, com estes tons, começa a navegação na história aqui contada. Interessante pensar na ilustração: a escuridão, um espaço infinito e silencioso, elementos que parecem retirar o equilíbrio do protagonista. Conrad (2003) superou-se aqui na descrição de uma cena que pode muito bem ser pensada como um primeiro contato com o Desconhecido. Contato que parece ser possível quando de um desencarnar-se, quem sabe, acompanhado de um encarnar-se.

Correntes misteriosas nos levavam à deriva de lá para cá, com uma força sub-réptica manifesta na mudança de vista das ilhas que ladeavam a costa leste do Golfo. E havia ventos também, espasmódicos, e enganosos. Eles traziam esperanças apenas para projetá-las no mais amargo desapontamento, promessas de avanços terminando em terreno perdido, expirando em suspiros, morrendo para uma calma muda na qual as correntes faziam tudo como lhes aprazia – como aprazia um inimigo (Conrad, 2003, p. 101).

É uma falta de movimento, de energia propulsora, que toma conta da trama. Enquanto internamente o capitão vai ficando cada vez mais desesperado, uma impotência impera. É mesmo uma frustrante realidade se apresentando, apesar de todos os esforços para modificá-la. Mas imaginamos aqui esta

## ARTIGO

passagem também como uma alegoria para que se pense em uma condição psíquica, um duelo entre Eros e Tânatos. Um navio todo equipado para poder se movimentar, um jovem capitão desejoso de navegação, mas depara-se com a ausência de vento e com a tripulação adoecendo. A vida urgindo para acontecer, mas uma paralisia moribunda toma todo o espaço. Eros pode ser entendido como presente nas ligações, na continência, na criação, nos vínculos; Tânatos aparece na energia que se ausenta, no que se desagrega, na entrega à desistência. Tal luta aparece de maneira intensa na obra. Como se o caminhar rumo ao novo exigisse um mergulho na escuridão e este não poderia se dar sem deixar as pulsões à flor da pele. É na dança destas forças que se desenha o traçado da vida e, em momentos de criação, é preciso uma nova coreografia, por vezes um descompasso para novos passos.

Quanto a mim, nem a minha alma tinha têmpera dura, nem minha imaginação encontrava-se adequadamente sob controle. Havia momentos em que eu sentia, não só que iria enlouquecer, mas que já havia enlouquecido... Eu era como um carpinteiro louco fazendo uma caixa. Por mais que ele estivesse convencido de ser o Rei de Jerusalém, uma caixa que ele fizesse seria uma caixa sã (Conrad, 2003, p. 119).

Nesta passagem, o herói demonstra como a pressão, oriunda do caos, já superou os limites da sanidade. Ele necessitava de uma mente que pudesse conter também sua própria loucura. Mas, além disso, precisava continuar navegando. Era a maneira de sobreviver. Ele se agarrou à técnica de fazer uma caixa, como um caminho que encontrou para seguir adiante.

Pensamos aqui na técnica psicanalítica, na proposição de Bion (1990) para que se siga em frente, adentrando o Desconhecido: manter-se sem memória, sem desejo e sem compreensão. Seria esta como a ideia de um fio que, apesar de adentrar um labirinto, de enfrentar monstros, de inebriar-se, possa conduzir ao caminho de volta. Assim seria possível navegar pelo escuro e caótico.

Eu me movi para a frente também, fora do círculo de luz, para dentro da escuridão que se erguia à minha frente como uma parede. Com um passo eu a penetrei. Tal deve ter sido a escuridão antes da criação do mundo. Ela se fechara atrás de mim. Eu sabia estar invisível ao homem do leme. Nem eu tampouco via qualquer coisa. Ele estava só, eu estava só, cada homem estava só onde se encontrava. E todas as formas haviam desaparecido também, vergoneta, vela, guarnições, balaústres; tudo estava riscado ali pela apavorante uniformidade daquela noite absoluta (Conrad, 2003, p. 134).

Na obra, este seria um momento-chave: ou se chegaria a uma guinada, ou ao trágico fim. Era o encontro com a tempestade, depois de tanta espera. Embora a tripulação estivesse unida, com todas as suas forças tentando formar um todo vivo, o impacto esperado era grande e as condições eram, como se lê, de absoluta escuridão. Mais uma vez pensamos aqui nas ideias de Bion (2008), no mergulho na escuridão, para que desta possa se apresentar um feixe de luz. É impressionante como Conrad (2003) coloca o movimento depois da tempestade, sendo no encontro com a turbulência, anunciando-se como catástrofe, que o navio pode finalmente andar. Pensamos nos pontos de mudança na vida. Quando dotados de medo das caudalosas e turbulentas águas da vida, não se vive, paralisa-se, não se encontra expansão mental. A vida pode ser no conflito.

“O navio está nos levando agora. Só o que podemos fazer é dirigi-lo...” (Conrad, 2003, p. 145). Assim também é possível pensar a realidade, a vida, o mergulho no Desconhecido. Algo que leva, só o que se pode fazer é tentar dirigir. Sem controle algum sobre a escuridão, sobre o negativo do qual se revela a vida, só se pode contornar as intempéries, tolerar o caos, estar no Desconhecido, para então modificar e também criar a própria realidade.

#### APORTAR

Entendemos que aqui foi possível pensar um caminho para nos abriremos à reflexão acerca do Desconhecido, baseando-nos nas proposições bionianas e na obra de Conrad (2003), como um exemplo de travessia. Pudemos entremear algumas ideias psicanalíticas com o humano expresso no artístico, enquanto uma possibilidade dentre tantas outras. Deste modo, o Desconhecido, sendo um desdobramento do conceito de O, é uma proposta para que se pense em múltiplas realidades, em possibilidades de criação. Isto por envolver a ideia de sempre se buscar a abertura para o novo, para a expansão.

Nas ideias aqui apresentadas, o caminho rumo ao novo implica condições de se desenvolver um aparelho mental capaz de continência e de pensar pensamentos, favorecendo a expansão, a criação. Mas para isso é necessário que se vivencie também um espaço de ilusão. Depois, mesmo que a realidade se apresente rompendo com tal espaço, bons recursos internos podem manter a navegação. Então, segue-se adiante mesmo com ódio, mesmo com loucura, mesmo com o caos, pois manter uma abertura para o Desconhecido e conseguir tolerar toda a escuridão e os pesares deste disruptivo encontro não é fácil, mas parece ser fundamental para a criação da vida.

Destarte, paciente e analista, quando em encontros analíticos, têm diante de si uma travessia assustadora, rumo ao Desconhecido, mas igualmente fascinante quando podem e se permitem navegar por mares tão assombrosos, enfrentando momentos avassaladores, dos quais podem surgir descobertas, criações, onde o belo pode se traduzir em toda a sua potência multidimensional.

#### REFERÊNCIAS

- Berlino, C. M. (2017). *Navegar pelo Desconhecido: contribuições da literatura e da psicanálise*. (Dissertação de Mestrado). Programa de Pós-graduação em Psicologia, Universidade Estadual de Maringá – UEM, Maringá, PR, Brasil.
- Bion, W. R. (1966a). *O aprender com a experiência* (J. Salomão, P. D. Corrêa, Trans.). Rio de Janeiro: Zahar Editores. (Trabalho original publicado em 1962).
- Bion, W. R. (1966b). *Os elementos da psicanálise* (J. Salomão, P. D. Corrêa, Trans.). Rio de Janeiro: Zahar Editores. (Trabalho original publicado em 1963).
- Bion, W. R. (1973). *Atenção e interpretação* (C. H. P. Affonso, Trad.). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1970).
- Bion, W. R. (1974). *Atención e interpretación*. Buenos Aires: Paidós. (Trabalho original publicado em 1970).
- Bion, W. R. (1990). Notas sobre memória e desejo. In E. Spillius (Org.), *Melanie Klein hoje: Artigos predominantemente técnicos* (Vol. 2, pp. 30-34). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1967).
- Bion, W. R. (1994a). Sobre a arrogância. In W. R. Bion, *Estudos psicanalíticos revisados* (W. M. M. Dantas, Trad., pp. 101-108). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1957).

## ARTIGO

- Bion, W. R. (1994b). Uma teoria sobre o pensar. In W. R. Bion, *Estudos psicanalíticos revisados* (W. M. M. Dantas, Trad., pp. 127-137). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1962).
- Bion, W. R. (2008). *Brazilian lectures*. Londres: Karnac. (Trabalho original publicado em 1990).
- Chuster, A.; Soares, G.; & Trachtenberg, R. (2014). *W. R. Bion: A obra complexa*. Porto Alegre: Sulina.
- Conrad, J. (2003). *A linha de sombra* (M. A. V. Acker, Trad.). São Paulo: Folha de São Paulo. (Trabalho original publicado em 1917).
- Favilli, M. P. (2014). Psicanálise: território descoberto, território a descobrir. *Revista Brasileira de Psicanálise*, 48(1), 113-120.
- Figueiredo, L. C. (1993). Fala e acontecimento em análise. *Percurso*, 11(2), 45-50.
- Freud, S. (1996a). Delírio e sonhos na Gradiva de Jensen. In S. Freud, *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (J. Salomão, Trad., Vol. 9, pp. 13-88). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1907).
- Freud, S. (1996b). Escritores criativos e devaneio. In S. Freud, *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (J. Salomão, Trad., Vol. 9, pp. 131-143). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1908).
- Rezende, A. M. (2005). *Introdução à psicanálise de Bion: "Transformações" variáveis e invariantes* (Vol. 2). Campinas: Febrapsi. Recuperado em 30 jan. 2016, de <https://pt.scribd.com/document/383158803/Espaco-Antonio-Muniz-de-Rezende-150-Iniciacao-a-Psicanalise-de-Bion-Segundo-Volume>
- Sófocles (2008a). Édipo Rei. In M. G. Kury (Org. & Trad.), *A trilogia tebana: Édipo Rei, Édipo em Colono, Antígona* (pp. 17-99). 13. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Sófocles (2008b). Édipo em Colono. In M. G. Kury (Org. & Trad.), *A trilogia tebana: Édipo Rei, Édipo em Colono, Antígona* (pp. 100-198). 13. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Trinca, R. T. (2012). *O Real nos fatos clínicos psicanalíticos: Entre o esquecimento e a sua visitação*. (Tese de doutorado). Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo – USP, São Paulo, SP, Brasil. Recuperado em 11 maio 2015, de <http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/47/47133/tde-04102012-152945/pt-br.php>
- Winnicott, D. W. (1975). *O brincar e a realidade*. Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1971).



## DIOTIMA DE MANTINEIA: O FEMININO EM O BANQUETE DE PLATÃO

DIOTIMA OF MANTINEIA: THE FEMININE IN PLATO'S SYMPOSIUM  
DIOTIMA DE MANTINEIA: LO FEMENINO EN EL BANQUETE DE PLATÓN

Rafael Werner Lopes<sup>1</sup>

**Resumo:** O presente texto procura desenvolver, na forma de um ensaio, algumas reflexões sobre o tema do feminino na obra *O banquete* de Platão. A apresentação do tema será realizada à luz da figura de Diotima de Mantineia em dois sentidos principais: i) como denúncia da subjugação das mulheres numa cultura patriarcal; ii) e como mulher que personifica o feminino como força que está intimamente ligada ao desenvolvimento da filosofia socrática e às origens do pensamento ocidental.

**Palavras-chave:** Diotima. Platão. Feminino. Mulher. Patriarcado.

*Abstract: This text aims to develop, in the form of an essay, some reflection on the feminine in Plato's Symposium. The theme is presented through Diotima of Mantinea on two main objectives: i) as a denunciation of the women's subjugation in a patriarchal culture; and ii) as a woman who embodies the feminine as a force that is closely linked to the development of Socratic philosophy and the origins of Western thought.*

*Keywords: Diotima. Plato. Feminine. Woman. Patriarchy.*

*Resumen: El presente texto pretende desarrollar, en forma de ensayo, algunas reflexiones sobre el tema de lo femenino en El Banquete de Platón. La presentación del tema se realizará a la luz de la figura de Diotima de Mantineia en dos sentidos principales: i) como denuncia del sometimiento de la mujer en una cultura patriarcal; ii) y como mujer que personifica lo femenino como fuerza estrechamente vinculada al desarrollo de la filosofía socrática y a los orígenes del pensamiento occidental.*

*Palabras clave: Diotima. Platón. Femenino. Mujer. Patriarcado.*

Numa cultura patriarcal, marcada por preconceito e opressão, testemunhamos a violência ao feminino. Mas por que isso acontece? Por que a humanidade insiste em subjugar o feminino? E por que a violência também vem travestida de esquecimento?

---

<sup>1</sup> Professor e Psicanalista. Doutor em Filosofia. Áreas de concentração em ética e antropologia. Membro da Associação Livre Psi (ALPSI). Membro do Centro de Estudos Psicanalíticos de Porto Alegre (CEPdePA). E-mail: rafaelwernerfilosofia@gmail.com

## 1 ESCRITA E TRANSMISSÃO

A escrita é um potente veículo de transmissão e transformação. Ela é sempre reveladora de algo que a transcende, que se radica numa articulação oral e reflexiva, e se lança ao futuro como imortalização de antigos saberes. Ela pode ser tomada como forma de construção e desenvolvimento da história do mundo, como meio de disseminação de reflexões, ensinamentos, mas também como proteção de nossa memória. Dessa maneira, sua sobrevivência articula-se pelo cultivo de leitores e através do permanente exercício de análise e interpretação textual. É através da transmissão que nos tornamos capazes de não nos resignar diante dos impasses da vida e do entendimento, que nos tornamos capazes de, apesar de tudo, pensar, dizer, imaginar.

Numa arqueológica aventura reflexiva de nossa história, experiência tal que torna possível tomar o presente através de um exame do passado para se lançar ao futuro, fazendo notar a importância dessa tríplice dimensão temporal como meio de transformação social, podemos reviver o texto como palavra viva, sempre com novas perspectivas. É a partir disso que podemos trazer de volta as coisas que ficaram relegadas ao esquecimento ou que foram sufocadas em seus ensinamentos. Uma obra, além da possibilidade de ser tomada como descrição e registro de uma cultura do passado, num outro tempo histórico, pode abrir-se como texto destinado às gerações futuras, como reivindicação hermenêutica que se dirige à inesgotabilidade do saber para procurar sempre novas significações.

## 2 RETORNO A PLATÃO

Desde uma visão de mundo colonizada pela cultura grega como matriz da sociedade ocidental, Platão ocupa lugar central na história da filosofia. Sua obra ecoa em nossos dias como símbolo de interminável referência para pensar a humanidade em seus diferentes tempos históricos. Numerosas disputas sobre como seus textos devem ser lidos e interpretados animaram os debates filosóficos ao longo do tempo. Esse fenômeno levou a uma multiperspectiva da experiência de seu pensamento, impedindo a consolidação de uma visão unidimensional sobre seu acesso e recepção. Nesse sentido, a falta de uma posição consensual não constitui a fragilidade, mas a potencialidade de suas ideias, que sempre se renovam e atualizam. Isso transforma o texto escrito num fenômeno que se liberta de sua territorialidade e se projeta em dimensão trans-histórica, resistindo no tempo sempre com novas significações.

Tomado aqui como uma mensagem para o futuro, e invocando a posição do leitor de maneira sempre atualizada a nossos tempos, o diálogo *O banquete* (cerca de 380 a.C.) ocupa, na obra platônica, lugar de destaque e é fonte inesgotável para o filosofar. A propósito de um prêmio literário recebido por Agatão, uma comemoração entre amigos lança na história do Ocidente um dos mais famosos diálogos a respeito do amor. Nesse diálogo, Sócrates apresenta seu discurso a partir da rememoração dos ensinamentos de Diotima de Mantinea, uma mulher estrangeira, sacerdotisa e mestre nos mistérios do amor. Nele, o tema de Eros aparece como farol desde o qual se faz ver uma série de outros desdobramentos.

O texto está referido ao tempo no qual ele surge, mas também pode ser atualizado para nosso contexto e condição, como instrumento para fazer pensar a humanidade. Essa atualidade do diálogo platônico já se revela em seu preâmbulo, quando Apolodoro inicia sua narrativa sobre o evento em que Sócrates teria proferido seu discurso a respeito do amor, com o seguinte dizer: “Não me



## ARTIGO

considero desqualificado para ensinar-vos o que desejais saber” (Platão, 1987, 172a). Essa passagem convoca o leitor à participação de um discurso sempre vivo, que se articula numa renovação constante através de quem o lê, escuta e interpreta. Outro aspecto importante da narrativa de Apolodoro é que esta é realizada no caminho que é percorrido da região portuária de Falero para o centro de Atenas, passagem aqui tomada em tom alegórico que invoca uma possível crítica ao costume ateniense e ao desenvolvimento da vida cidadina.

No diálogo, os panegíricos de Fedro, Pausânias, Erixímaco, Aristófanes e Agatão potencializam o preparo à fala de Sócrates. A carga proléptica dirigida ao panegírico socrático, além da possibilidade de provocar uma desatenção ou esquecimento dos discursos dos outros simposiastas, parece também provocar uma cegueira diante de um importante giro que ocorre quando Sócrates começa a falar. Subvertendo as normas paiderásticas da antiga cultura grega, Sócrates precipita em seu discurso o nome de Diotima, nela estabelecendo a fonte desde a qual seu pensamento teria sido iniciado no amor e na arte do discurso. Com isso, lançamos a questão: Que significação pode ter a lembrança socrática dos ensinamentos de uma mulher? No simpósio, a instituição de uma cultura patriarcal também revela suas mais amplas e ancestrais forças formadoras no feminino. Essa força, que nossa cultura insiste em sufocar, ressurgiu na obra através do encômio socrático como uma outra possibilidade de pensarmos as fontes desde as quais a própria racionalidade ocidental foi constituída.

Platão faz notar, em seus diálogos, por meio da apresentação de seus temas, a vida cotidiana da cultura grega estruturada por seus costumes e contradições. Assim, fazendo emergir o conflito no banquete, em tom de registro e denúncia, o texto possibilita um importante debate acerca do tema do feminino na cultura grega antiga. O encômio socrático pode ser lido como restituição de aspectos relegados à margem do pensamento. Nesse sentido, o objetivo do presente texto é concentrar-se no discurso socrático sobre o amor para dar voz a Diotima de Mantineia como mulher que personifica a força do feminino em meio a uma cultura patriarcal que subjuga as mulheres e insiste em apagar sua importante posição na construção da racionalidade ocidental. Assim, o retorno a Platão pode ser lido como retorno na história com vistas a retomar o potencial revolucionário do tema do feminino como força constituinte do pensamento socrático e matriz simbólica da filosofia ocidental.

Num espaço de debate reservado aos homens, a força subversiva do feminino precipita-se nos ensinamentos socráticos. Além de invocar a figura da mulher, Sócrates reintroduz o mítico, o sensual e o feminino como matriz mais originária de todo ideário civilizatório que se articula em torno das ideias de razão e ciência.

### 3 BANIMENTO DAS MULHERES

Para compreendermos a relevância da figura de Diotima e a potencialidade incendiária do texto platônico, é importante tomarmos conhecimento acerca da posição que as mulheres ocupam na cultura grega. Deve-se ter em conta que Atenas é o centro intelectual e artístico da civilização grega (Mosse, 1983, p. 52). Nela, destituída de um “estatuto jurídico” (Mosse, 1983, p. 55) próprio, a mulher ocupa uma posição social sob os domínios de um tutor, o que representa um ausente reconhecimento de cidadania. Nessa perspectiva, uma mulher solteira e “administradora de seus bens é inconcebível” (Mosse, 1983, p. 55). Então, numa cultura patriarcal, em que as mulheres não podiam

ser vistas nem ouvidas, que insiste na natureza da mulher como ausente de liberdade, na qual prevalece seu confinamento à casa como espaço próprio do feminino (Safo de Lesbos, 2011, pp. 20-21), é necessário desnaturalizar o costume através da crítica. Num mundo marcado pela ausência de condições às manifestações intelectuais e artísticas das mulheres (Safo de Lesbos, 2011, p. 21), o diálogo platônico pode provocar importantes reflexões sobre essa triste condição. É necessário provocar tensões no estado atual de coisas, para fazer notar descaminhos e contradições.

A expressão dessa posição da mulher como ser subjugado e inferiorizado já dá suas pistas quando Erixímaco profere a seguinte ordem: “mandemos embora a flautista que acabou de chegar, que ela vá flautear para si mesma, se quiser, ou para as mulheres lá dentro” (Platão, 1987, 176e). Após banir a mulher e mandá-la flautear fora do recinto, Erixímaco estabelece o foco na elaboração de discursos, atividade restrita aos homens como únicos capazes e autorizados a tal atividade. O banimento da mulher como preâmbulo aos panegíricos aparece como denúncia da subjugação e silenciamento das mulheres numa cultura patriarcal, misógina, que nega o feminino como força primordial do mundo, condição que resiste no tempo e se perpetua na cultura hodierna.

Após a cena do banimento da mulher e do discurso de Fedro, no panegírico de Pausânias o amor é louvado por meio do feminino transfigurado na figura mítica de Afrodite. Pausânias apresenta Afrodite dividida em duas concepções distintas, a saber, celeste e vulgar. Conforme apresenta o conviva, assim como duas são as deusas, também dois são os amores: o amor celeste e o amor vulgar (Platão, 1987, 180d-e). Nesse discurso, a Afrodite celeste veio apenas do macho (Platão, 1987, 181c), isto é, sua gênese está radicada numa fonte masculina como atestado de sua celestialidade, de sua superioridade. À Afrodite vulgar está ligada, em sua gênese, a participação da fêmea. Em Pausânias, o amor ligado à Afrodite vulgar também é vulgar, pois é indigno quem se apaixona pelas coisas terrenas, pelo corpo (Platão, 1987, 183d-e). O macho está ligado com uma concepção de sexo mais inteligente e robusto. Em contrapartida, o amor celeste está ligado à Afrodite celeste.

Ao fim do discurso de Pausânias, Aristófanes tem uma crise de soluções que o impede de proferir seu panegírico, conforme a ordem preestabelecida entre os convivas. Nesse ponto adoto a importante dica que Kojève dirige a Lacan a respeito dos motivos pelos quais Aristófanes estava soluçando: “é difícil deixar de ver que, se Aristófanes está com soluços, é porque durante todo o discurso de Pausânias ele morreu de rir” (Lacan, 1992, p. 68). Aqui é importante lembrar que, ao início do banquete, Sócrates afirma que “se os que nos precedem discorrerem com fluência e beleza, dar-nos-emos por satisfeitos” (Platão, 1987, 177e), indicando que a necessidade de realização de um novo discurso fica ligada ao reconhecimento de que os panegíricos dos outros convivas não foram suficientes. Essa passagem invoca o engajamento da postura filosofante com o processo de desvelamento da verdade, fazendo notar que os filósofos devem estar direcionados à verdade como expressão daquilo que sempre escapa aos domínios humanos, mas que, por isso, também excita o pensamento para o que extrapola os limites da razão, lançando o pensar no desconhecido. Sócrates mostra que o saber não é uma propriedade humana e o filosofar não está voltado à exposição daquele que filosofa, mas está direcionado ao desvelamento da verdade. Assim, chegada a vez de Sócrates, os discursos não cessam e não bastam, o que nos leva ao reconhecimento da hipossuficiência discursiva dos simposiastas como motivo para o proferimento do discurso socrático e prosseguimento das reflexões sobre Eros.

#### 4 DIOTIMA E A EROSOPIA

Diotima, essa única personagem mulher na obra platônica, lança-nos à possibilidade de importantes reflexões sobre a forma como nos concebemos e como estabelecemos nossas relações sociais. Nos primeiros encômios, o feminino aparece transfigurado miticamente na imagem multifacetada de Afrodite, mas em Sócrates surge personificado como força primitiva e formadora na figura de uma mulher, como potência engendradora da vida e do mundo.

Após o preâmbulo dialético entre Sócrates e Agatão, que antecede o encômio socrático, na cena irrompe um giro, no qual a figura de Diotima é invocada para falar em lugar de Sócrates. A forma através da qual a mulher se faz presente é por meio da rememoração de Sócrates, que tenta lançar aos convivas o testemunho do tempo em que esteve com a sacerdotisa na qualidade de seu aprendiz. Essa passagem preambular dá pistas de uma espécie de dissolução temporal que invoca a atualidade dos ensinamentos do passado a sempre novas formas do presente. O diálogo com Agatão é replicação do método dialético transmitido por Diotima, conforme a seguinte passagem:

também eu quase que lhe dizia outras tantas coisas tais quais agora me diz Agatão, que era o Amor um grande deus, e era do que é belo; e ela me refutava, exatamente com estas palavras, com que eu estou refutando a este (Platão, 1987, 201e).

Sobre o testemunho dos ensinamentos de Diotima, Sócrates afirma: “era ela que me instruíra nas questões de amor – o discurso então que me fez aquela mulher eu tentarei repetir-vos” (Platão, 1987, 201e). A transmissão de antigos saberes está sempre associada à nossa frágil condição de seres pensantes e pode vir acompanhada pela distorção e afastamento de suas fontes originárias. Nesse exercício de rememoração, Sócrates faz ver que toda tentativa de reproduzir os ensinamentos do passado passa pela incorporação e atualização no presente, de maneira sempre parcial, incerta e sujeita à construção perspectivada daquele que discursa.

Ainda que a figura histórica de Diotima seja contestável, a figura mítica, ou ficcional, invoca o feminino em sua potente posição, provocando importantes desdobramentos na filosofia ocidental. Platão situa historicamente a sacerdotisa como habitante da cidade arcadiana de Mantinea, conhecida por seus templos, lugares oraculares e tradições religiosas. O diálogo *O banquete* faz referência ao início da Guerra do Peloponeso, em 440 a.C., quando uma peste havia assolado Atenas e a sacerdotisa fora convocada para empregar sua arte para fazer recuar a doença entre os atenienses. Conforme o registro platônico, “foi ela que uma vez, porque os atenienses ofereceram sacrifícios para conjurar a peste, fez, por dez anos, recuar a doença” (Platão, 1987, 201d).

Diotima representa no diálogo platônico a figura da mulher portadora dos mistérios sobre o amor e personificação da potência do feminino. Como mestre e sacerdotisa, a mulher inicia Sócrates na sabedoria do amor, na erosopia. Essa expressão revela profundos e misteriosos vínculos entre Eros e *logos*, entre o amor e a razão, na construção do saber. Para além dos ensinamentos comunicados por uma mulher, trata-se da reincorporação de uma prática e saber femininos, nos quais a valorização do corpo, da sensualidade, do mito, da ciência e da racionalidade se organiza na constituição da filosofia. Esse saber propõe um duplo movimento, que pode ser pensado em termos de uma passagem da divindade à humanidade, mas também como elevação desta àquela. Assim, o pensamento, tributário dessa condição feminina da erosopia da mulher

Diotima, é tomado desde o corpo, de todas as experiências sensuais e terrenas, como lugar inalienável da postura filosofante. A partir da existência corporal e do apetite animal, Diotima afirma o amor como fenômeno que se precipita no corpo e se amplia para além dele, mas sem provocar seu abandono e esquecimento. Essa integração e ampliação do amor em suas dimensões somática e psíquica sugerem uma ética que acolhe o *pathos*, que se organiza a partir de sua afirmação e reconhecimento.

Diotima ensina que Eros deve ser pensado como relação e carência, como marca da presença de algo que extrapola os limites do sujeito e insurge como reconhecimento da alteridade. Em seu discurso, Sócrates invoca a noção de amor como relação a algo, tal como atesta a seguinte passagem: “é de tal natureza o Amor que é amor de algo ou de nada?” (Platão, 1987, 199d). Dessa interrogação, o amor é afirmado como relação a algo. Nessa relação a algo, o amor é pensado em termos de carência. Essa noção aparece na seguinte passagem: “o que deseja, deseja aquilo de que é carente, sem o que não deseja, se não for carente” (Platão, 1987, 200b). Mais adiante reforça: “deseja o que não está à mão nem consigo, o que não tem, o que não é ele próprio e o de que é carente” (Platão, 1987, 200e). A carência incita à relação e desperta uma posição desejante, cenário no qual o amor e o filosofar serão pensados.

A carência é concebida como movente de toda busca, como anseio de saber. A erosofia traz a importância de pensar o amor no nebuloso perímetro entre ciência e ignorância. Diotima afirma que Eros está entre ciência e ignorância, pois busca a ciência, e ao buscá-la, o que o faz por não a possuir, também não se constitui como ignorância. Assim, “O opinar certo, mesmo sem poder dar razão, não sabes, dizia-me ela, que nem é saber – pois o que é sem razão, como seria ciência? – nem é ignorância” (Platão, 1987, 202a). Acerca desse entremeio de ciência e ignorância no qual o amor será pensado, também a seguinte passagem atesta essa qualidade: “Assim também o Amor, porque tu mesmo admites que não é bom nem belo, nem por isso vás imaginar que ele deve ser feio e mau, mas sim algo que está, dizia ela, entre esses dois extremos” (Platão, 1987, 202b).

A erosofia também concebe Eros no registro das relações comunicativas, trazendo as noções de escuta e transmissão a um plano no qual o amor se revela e nele se expressa, a partir das ideias de “interpretar e transmitir” (Platão, 1987, 202e). Essa noção também aparece na seguinte passagem: “Um deus com um homem não se mistura, mas é através desse ser que se faz todo o convívio e diálogo dos deuses com os homens, tanto quando despertos como quando dormindo” (Platão, 1987, 203e).

A rememoração socrática dos ensinamentos de Diotima traz, também, uma importante reflexão acerca da relação entre mito e *logos*. Associado ao banimento da flautista, da mulher – feito por Erixímaco, o que vem acompanhado do consentimento dos outros convivas – podemos repensar o ideário civilizatório que se organiza a partir de uma logocentralização que representa o banimento do mito como condição do desenvolvimento humano rumo ao *logos*. E Sócrates é símbolo da passagem do tempo mítico ao tempo lógico. Nessa perspectiva, as narrativas míticas aparecem em dimensão infravalorada, marcada pelos limites de uma racionalidade que atrofiou em seu percurso à ciência. Nesse sentido, o mito pode aparecer como expressão inferior e anterior ao domínio da razão. Mas eis que no encômio socrático uma importante tensão é criada, pois em meio a um cenário de predomínio da razão, a narrativa mítica, entre outros temas, insurge como expressão do que insiste alheio a todo saber,

como importante marca do que extrapola os domínios da racionalidade. Se na história da filosofia a razão deve suplantar o mito, no encômio socrático a razão é pensada junto e a partir do mito.

## 5 MATRILINEARIDADE MÍTICA E SOCRÁTICA

Diotima, de forma mítica, fala da origem de Eros como filho de Recurso e da Pobreza, da riqueza e da penúria. A referência à estrutura parental de Eros abre espaço para o reconhecimento de que é o traço materno que se expressa como sua fundamental característica, a saber, a carência. A exemplificação acerca do predomínio do traço materno na constituição e desenvolvimento de Eros pode ser vista na seguinte passagem:

ele é sempre pobre, e longe está de ser delicado e belo, como a maioria imagina, mas é duro, seco, descalço e sem lar, sempre por terra e sem forro, deitando-se ao desabrigo, às portas e nos caminhos, porque tem a natureza da mãe, sempre convivendo com a precisão (Platão, 1987, 203d-e).

Como herdeiro da mãe, Eros movimenta-se impulsionado pela falta, pela carência. Para reforçar a ideia sobre a herança e predomínio matrilinear no mito, vale destacar que a concepção de Eros transcorre por iniciativa de sua mãe, visto que no mito Recurso aparece numa passiva situação, pois a propósito de uma festa em comemoração ao natalício de Afrodite, “Depois que acabaram de jantar, veio para esmolar do festim a Pobreza, e ficou pela porta. Ora, Recurso, embriagado com o néctar – pois vinho ainda não havia – penetrou o jardim de Zeus e, pesado, adormeceu” (Platão, 1987, 203b). A seguir afirma que “A Pobreza então, tramando em sua falta de recurso engendrar um filho de Recurso, deita-se ao seu lado e pronto concebe o Amor” (Platão, 1987, 203b-c).

Assim como predomina a característica materna sobre Eros, é importante lembrar do predomínio da herança matrilinear que também influencia a arte dialética de Sócrates. Não esqueçamos de que a mãe de Sócrates era uma parteira, e dela ele herda sua capacidade de autodesignação como parteiro (Platão, 2010, 149a), imprimindo no exercício da filosofia o estatuto de parto. A arte maiêutica, base desde a qual o filosofar se constitui, é uma importante expressão de que o pensamento deve estar associado às mulheres e ao feminino, pois invoca para seu desenvolvimento as noções de geração e parturição. Assim, Sócrates incorpora o feminino como força fundamental na origem e no desenvolvimento do pensamento filosófico.

A erosofia realiza um giro pelas coisas sensuais e terrenas, concebe a existência a partir de uma integralidade somático-psíquica como condição para o desenvolvimento do saber desde a técnica da parturição. “É isso, com efeito, um parto em beleza, tanto no corpo como na alma” (Platão, 1987, 206b). Diotima ensina que todos trazem o poder de gerar segundo o corpo e o espírito, e esse poder de geração já está expresso no poder de procriação dos seres vivos.

•

Por que prevaleceu entre nós a imperiosidade da razão, da masculinidade associada ao homem, da superioridade da ciência sobre os discursos míticos? Ao que parece, a aversão ao que extrapola os domínios da razão, o que aparece no mito e nos mistérios, assim como o rechaço do diferente, influencia profundamente a forma como vivemos e nos relacionamos. A despeito da forma como

a cultura ocidental se desenvolveu e se organizou em torno da ciência e da razão, teria sido diferente a mensagem socrática?

Através dos ensinamentos da mulher Diotima, aprendemos que filosofar é contemplar o mundo, o humano e a si mesmo. Aprendemos acerca da importância do engajamento com a transmissão de antigos saberes. O educador ajuda a desentranhar o saber dos mistérios da vida e do mundo, trazendo ao nosso tempo o anseio de transformação rumo ao que nos é desconhecido. Os ensinamentos de Diotima apontam para uma renovação necessária que precisa continuar como trabalho em construção. Invoquemos o esforço na construção do saber, que exige investimento e curiosidade na pessoa de cada um de nós. A esse respeito, é bom lembrar do que é dito por Sócrates:

Bom seria, ó Agatão, ... se a sabedoria nos fosse assim tão dócil, que a pudéssemos fazer coar, por mero contato, de um espírito pleno para um espírito vazio, como se faz passar, através de um pedaço de lã, a água de um vaso cheio para um vaso vazio (Platão, 1987, 175d).

Isso demanda esforço e permanente luta. Ainda que necessárias, as palavras não bastam.

Em meio às tendências dominadoras que parecem surgir da dificuldade em lidar com a diversidade, necessitamos compreender a adversidade de nosso tempo como urgência da associação entre viver, pensar e lutar como meio de construir e afirmar a coletividade. Isso pode acontecer desde um retorno às fontes originárias de nossa cultura, onde a mulher, portadora do feminino, nos ensina que o amor (Eros) impulsiona a razão (logos) rumo ao desconhecido e buscando sempre a dilatação de nossas vistas a uma forma ampliada, na qual a existência pode ser pensada como coletividade potencializada pela alegria de viver a diversidade.

## REFERÊNCIAS

- Lacan, J. (1992). *O seminário. Livro 8: A transferência*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Lesky, A. (1989). *Historia de la literatura griega*. Madrid: Editorial Gredos.
- Mosse, C. (1983). *La mujer en la Grecia clásica*. Madrid: Editorial Nerea.
- Platão (1987). *Diálogos. O banquete – Fédon – Sofista – Político. (Os pensadores)*. Trad. E notas de José Cavalcante de Souza, Jorge Peleikat e João Cruz Costa. São Paulo: Nova Cultural.
- Platão (2010). *Teeteto*. Coimbra: Fundação Calouste Gulbenkian.
- Safo de Lesbos (2011). *Hino a Afrodite e outros poemas*. São Paulo: Hedra.



## O CORPO DA MÃE NA PSICANÁLISE DE LUCE IRIGARAY

THE MOTHER'S BODY IN LUCE IRIGARAY'S PSYCHOANALYSIS  
EL CUERPO DE LA MADRE EN EL PSICOANÁLISIS DE LUCE IRIGARAY

Paula Gruman<sup>1</sup>

**Resumo:** A partir da análise epistemológica realizada pela filósofa e psicanalista Luce Irigaray, este trabalho apresenta suas ideias sobre como a mãe é entendida na cultura ocidental. Para Irigaray, nossa sociedade repousa sobre um matricídio e caracteriza-se pela impossibilidade de representar "a mulher", "o feminino" e "a mãe" a partir de uma situação epistemológica diferente da masculina/fálica. O corpo da mãe é entendido por Irigaray como a infraestrutura de um sistema representacional que não a reconhece como uma sujeita. Neste artigo, sugiro que é possível trabalhar com a teoria de Irigaray para entender outras exclusões na cis-heteronorma e que a potência de seu pensamento está na ideia de que uma pluralidade de epistemes é necessária para pensar a diversidade de corpos e subjetividades.

**Palavras-chave:** Corpo. Psicanálise. Feminismo. Luce Irigaray.

*Abstract: Stemming from the epistemological analysis by philosopher and psychoanalyst Luce Irigaray, this paper presents her ideas regarding how the mother is understood in western culture. In Irigaray's view, our society lies on a matricide, and is defined by the impossibility of representing "the woman", "the feminine" and "the mother" from a different standpoint, other than the masculine/phallic. Irigaray understands the mother's body as the infrastructure of a representational system that does not recognize her as a subject. In this article, I suggest it is possible to work with such a theory in order to grasp how other exclusions are put in place in the cis-hetero-norm. The power in her thinking resides on the notion that a plurality of epistemes is needed for a more inclusive take on the diversity of bodies and subjectivities.*

*Keywords: Body. Psychoanalysis. Feminism. Luce Irigaray.*

*Resumen: A partir del análisis epistemológico realizado por la filósofa y psicoanalista Luce Irigaray, este artículo presenta sus ideas sobre cómo se entiende a la madre en la cultura occidental. Para Irigaray, nuestra sociedad descansa sobre un matricidio y se caracteriza por la imposibilidad de representar "la mujer", "el femenino" y "la madre" desde una situación epistemológica diferente de la masculina/fálica. El cuerpo de la madre es entendido por Irigaray como la infraestructura de un sistema representacional que no la reconoce como sujeta. En este artículo, sugiero que es posible trabajar con la teoría de Irigaray*

<sup>1</sup> Psicóloga pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), mestre em psicanálise e pesquisas interdisciplinares pela Université Paris-Cité e doutoranda em psicanálise e psicopatologia também pela Université Paris-Cité. E-mail: paulagruman@gmail.com



*para comprender otras exclusiones en la cis-heteronorma y que la potencia de su pensamiento reside en la idea de que es necesaria una pluralidad de epistemes para pensar la diversidad de cuerpos y subjetividades.*

*Palabras clave: Cuerpo. Psicoanálisis. Feminismo. Luce Irigaray.*

## INTRODUÇÃO

O útero pode não ser pensado por muitos homens como lugar de primeira morada, onde nos tornamos um corpo, mas sim ser fantasiado como uma boca devoradora, uma cloaca ou algo em que despejar fezes e urina, como ameaça fálica ou, na melhor das hipóteses, como local de reprodução. E, na ausência de representações válidas da sexualidade feminina, esse útero se confunde com a totalidade do sexo da mulher.

Para falar dela, não há palavras que não sejam vulgares, mutilantes. Os afetos que lhe correspondem serão, conseqüentemente, angústia, fobia, nojo, assombração pela castração (Irigaray, 1987a, p. 28, minha tradução).

A teoria psicanalítica e filosófica de Luce Irigaray pode nos ajudar a pensar o gênero hoje? Se, principalmente nas décadas de 1970 e de 1980, a filósofa interessou-se por descrever a ausência de representações da “mulher” e do “feminino” nos sistemas simbólico e imaginário ocidentais, por que seu pensamento poderia ser necessário ainda hoje, momento em que as próprias categorias que Irigaray diagnostica como ausentes da matriz representacional que analisa estão sendo devidamente questionadas? Dentro do feminismo, a categoria “a mulher” é repensada há décadas (Haraway, 2019; Butler, 2007) e tanto feminismos decoloniais (Gloria Anzaldúa, Cherríe Moraga, Oyèrónké Oyěwùmí, María Lugones, para citar algumas) quanto feminismos negros (Audre Lorde, Lélia Gonzalez, Sueli Carneiro, entre outras), além de feminismos capazes de pensar as transidentidades (como o de Paul B. Preciado), atestam a heterogeneidade da categoria “mulher”. Foi Donna Haraway (2019) quem afirmou que não há nada que naturalmente una as mulheres – nem útero, nem vagina, nem a condição de mães, nem mesmo a universalidade da opressão: não há universal. Não há a *mulher*, mas *mulheres*. Não há *feminismo*, mas *feminismos*. Será possível, ainda assim, empregar a teoria de Luce Irigaray hoje?

A obra de Irigaray é muito potente em demonstrar haver sistemas representacionais que conferem validade e inteligibilidade a algumas categorias humanas, enquanto a outras impõem a condição de imitações do original (o sujeito dito válido), de infraestrutura ou de rejeitos inomináveis. Para ela, tudo o que é suporte e que é excluído para que o sujeito dito válido exista está contido na categoria da “feminilidade” igualada à da “mulher” – frequentemente colapsada na matriz de sentidos ocidental com a noção de “mãe”. Ora, os sistemas de validade e de exclusão que descreve têm grandes semelhanças com os esquemas normativos descritos por Judith Butler (2007;2019). Entendo que vivemos em uma sociedade patriarcal que *ainda* considera como inteligível apenas *um* sujeito, o homem cisgênero e heterossexual, normalmente branco e do norte global. Assim, podemos nos perguntar se atualmente o mecanismo que Irigaray descreve segue sendo preciso. Seria possível que sim, mas que a categoria da feminilidade não seja a única a ter sua inteligibilidade dependente e restrita à do

“sujeito” que é de fato considerado inteligível? Não estaria em situação análoga à descrita por Irigaray, por exemplo, a população LGBTTIQIAP+?

Neste artigo, procuro analisar a temática do corpo materno em alguns momentos da obra de Luce Irigaray. Para a filósofa, a sociedade ocidental funda-se sobre um matricídio. Grande parte do objetivo de sua obra, após chegar à conclusão quanto a essa tentativa de aniquilamento simbólico do “feminino”, é o de encontrar a *mãe enterrada*. O corpo materno só pode ser tomado como válido e existente quando lhe for conferida inteligibilidade e somente se puder existir por si próprio: ou seja, quando “mulher” e “mãe” não forem mais entidades coladas e quando o corpo feminino e o materno não forem vistos como meios para um fim, mas existentes por si mesmos.

O grande problema que Luce Irigaray é tão hábil em apontar é que a metafísica ocidental valida um discurso único, que pretende encontrar “a verdade” a partir de um ponto de vista que se pretende neutro, mas que é necessariamente localizado (para usar o termo de Donna Haraway) e sexuado (nas palavras de Irigaray). Procuro, neste trabalho, mostrar, com Irigaray, como a descrição sobre os sentidos pejorativos e mortíferos conferidos à feminilidade maternal, na matriz de sentidos em que vivemos, pode ser potente para analisar ainda outras exclusões, que talvez se somem às que descreveu.

#### LUCE IRIGARAY ANALISA A EPISTEME OCIDENTAL

A atenção quase exclusiva – e tão angustiada ... – colocada sobre a ereção na sexualidade ocidental prova até que ponto o imaginário que a comanda é estranho ao feminino (Irigaray, 1977, p. 24, minha tradução).

Luce Irigaray, filósofa, psicanalista e linguista belga, iniciou seu projeto de realizar uma crítica do pensamento filosófico ocidental na década de 1970. Foi a partir da publicação de sua tese, *Speculum: de l'autre femme* (1974), que a psicanalista começou a ganhar notoriedade nos meios psicanalíticos e acadêmicos, tornando-se um dos nomes principais do feminismo diferencialista francês (Laufer, 2020) – que pensa a dita “diferença sexual”. Sua teoria centra-se sobretudo em uma análise epistemológica, uma que vê a linguagem e os sistemas de pensamento como necessariamente sexuais, ou seja, marcados pelo gênero, jamais neutros. Em *Speculum*, Irigaray realiza uma crítica epistemológica que vai de Freud a Platão. Em *Ce sexe qui n'en est pas un*, de 1977, ela aborda também o pensamento de Lacan e em seu *Éthique de la différence sexuelle*, de 1984, passa pelos pensamentos de Aristóteles, Descartes, Spinoza, Hegel, Lévinas, Merleau-Ponty, para citar alguns. No contexto deste artigo<sup>2</sup>, trabalharei principalmente com o que Irigaray abordou em *Speculum* e em *Ce sexe qui n'en est pas un*, além de certos artigos de seu *Sexes et parentés*, de 1987.

O trabalho de Irigaray caracteriza-se como um método de análise epistemológica que Margaret Whitford (1991b), estudiosa de sua obra, chamou de *psicanalisar os filósofos*. Ao realizar essa análise, Irigaray constata que, em muitos autores da filosofia, assim como nas obras psicanalíticas de Freud e Lacan,

<sup>2</sup> Cabe notar que, até hoje, no Brasil, a aproximação com a obra de Irigaray é parca, com raras exceções (Cossi, 2019; 2020), o que está intimamente associado à falta de traduções da obra da autora em solo brasileiro. *Este sexo que não é só um sexo: sexualidade e status social da mulher* (*Ce sexe qui n'en est pas un*) é seu único livro traduzido no Brasil, pela Editora Senac (2017).

uma teoria capaz de pensar as mulheres<sup>3</sup> não foi desenvolvida. Para Irigaray, a ciência e a filosofia fazem parte da visão de mundo de uma certa cultura em determinada época e contexto, de forma que refletem o imaginário e o simbólico de uma sociedade. Por essa razão, o “diagnóstico” que realiza é fundamental, já que aquilo que observa não se refere a um reino etéreo e metafísico, em que se verifica uma inexistência simbólica das mulheres; ao contrário, a ausência de um lugar na sociedade para as mulheres enquanto sujeitas<sup>4</sup> tem efeitos materiais e concretos, além de subjetivos – não serem vistas como válidas e inteligíveis está, para Irigaray, muito associado às violências, opressões e desigualdades a que a categoria das mulheres está submetida.

Dessa forma, a filósofa busca mostrar como o patriarcado, até hoje, foi inseparável das formulações filosóficas, o que significa dizer que não se conseguiu desenvolver uma noção de sujeito que fosse inclusiva das mulheres. O que busca não é definir o que é uma mulher, mas expor as fundações do patriarcado, seu funcionamento e seus efeitos nas teorias do sujeito de que dispomos. Entretanto, cabe lembrar que em *Éthique de la différence sexuelle* (Irigaray, 1984) ela propõe a existência de uma diferença sexual, um paradigma binário e que flerta com o essencialismo. Embora a relação da teoria de Irigaray com o essencialismo seja complexa e muito já se tenha debatido sobre o tema (Gallop, 1983; Kirby, 1991; Whitford, 1991a), a leitura essencialista é possível na teoria irigarayana. Entretanto, entendo, com Margaret Whitford (1991b), que o feminino e o masculino, para Irigaray, são fabricados, são efeitos de um sistema simbólico e imaginário que oferece poucas possibilidades representacionais e de subjetivação – fundamentalmente, a partir do falo e do modelo “do homem” de ser sujeito. Dessa forma, não há uma definição fixa do que seria “as mulheres” ou “a feminilidade”. Essas categorias sempre são, para ela, inseparáveis de fatores sócio-históricos e políticos. Da forma como entendo ao menos uma parte

---

<sup>3</sup> Irigaray trabalha a partir de uma matriz binária e cisgênero. Por essa razão, emprego “homem”, “mulher”, “masculino” e “feminino” nas partes deste artigo em que apresento e descrevo suas teorias. Embora Irigaray mantenha esses termos, essas são categorias cujas definições hegemônicas e já saturadas não me parecem palatáveis nos dias de hoje. Por isso, neste escrito, quando estou trabalhando a partir da forma como interpreto e aplico o pensamento de Luce Irigaray, sugerirei que leiamos “sujeito da norma” (no sentido butleriano) ali onde ela diz “homem” ou “masculino”. Quando Irigaray fala em Semelhante ou em Sujeito, o que iguala ao homem/fálico, o que considero potente é a ideia de haver uma categoria tida como inteligível e outra como ininteligível para uma determinada matriz de sentidos. Priorizarei, de seu pensamento, a concepção de uma matriz de inteligibilidade que é necessariamente excludente – uma norma, se formos pensar com Judith Butler (2007; 2019) – que separa os sujeitos e os corpos. O mecanismo descrito é em si a potência de seu pensamento, não suas descrições associadas a determinado corpo ou identidade. Essa exclusão de um ininteligível pode ser então estendida para todas aquelas categorias que se veem rejeitadas em uma norma. Encorajo entusiasticamente que o/a/e leitor/a/e foque no *mecanismo* descrito por Irigaray. Assim, talvez possamos ler o seu “as mulheres” como qualquer categoria alterizada de gênero.

<sup>4</sup> Embora “sujeito” seja uma palavra que comumente visa a se referir tanto a homens quanto a mulheres, optei por utilizar “sujeita” nesse trabalho, porque entendo haver uma importância em marcar tal categoria no feminino, já que entendo a categoria ontológica “sujeito” como também pertencente às mulheres. Justamente, a crítica ao estatuto de sujeito/a ser negado às mulheres é um dos pilares do pensamento de Irigaray, assim como seu postulado sobre o caráter sexuado da linguagem. Ser sujeito não precisa ser algo restrito aos homens. Entretanto, a partir da filosofia de Irigaray, o fato de empregarmos o masculino para falarmos dessa categoria pode nos indicar algo sobre nossa matriz de sentidos (para ela, masculina) e a inteligibilidade que tal matriz confere às subjetividades e aos corpos. Por essa razão, emprego então o termo “sujeita”.

significativa da obra de Irigaray, corpo, linguagem, imaginário e simbólico são elementos que andam juntos e que se fabricam mutuamente.

Irigaray lê os grandes pensadores como se estivesse escutando o discurso de um paciente, buscando identificar o que está inconsciente, o que foi recalcado, o funcionamento e a estrutura do discurso, as cesuras, os mecanismos defensivos e as fantasias que habitam os discursos sobre os sexos no Ocidente. Assim, estuda os filósofos, além de Freud e Lacan, prestando atenção às associações, aos sintomas, às forclusões. Ao fazê-lo, entende que existe uma estrutura especular na Razão tal qual ela está colocada no Ocidente, espelho este que julga inteligível um único sujeito e seu modo de pensar. Como bem mostra Butler, é através da exclusão de uma categoria de pessoas que algumas teorias do sujeito se solidificam:

Quando Irigaray se propõe a reler a história da filosofia, ela se pergunta como as fronteiras do pensamento se fixaram: o que deve ser excluído do domínio da filosofia pela própria filosofia para que ela progrida, e como os excluídos passam a constituir negativamente um empreendimento filosófico que pretende constituir a si próprio? Irigaray relega o feminino precisamente a essa exclusão constitutiva, de modo que é obrigada a encontrar uma maneira de ler um texto filosófico focando naquilo que ele se recusa a incluir. Não é uma questão [*matter*] fácil. Como se pode ler em um texto aquilo que *não* aparece dentro dos limites de seus próprios termos, mas que, no entanto, constitui a condição ilegível de sua própria legibilidade? De fato, como se poderia ler um texto em busca do movimento desse desaparecimento pelo qual se constitui o “dentro” e “fora” textual? (Butler, 2019, p. 75).

O discurso filosófico funciona, para Irigaray, sob a lógica do Semelhante, em que apenas o homem e os parâmetros masculinos são válidos. Nesse contexto, o feminino só pode existir em relação ao sujeito válido, através do espelhamento: direto, mimetizando o sujeito válido; invertido, constituindo-se como o Outro (a Outra) do sujeito inteligível, sua antípoda; ou como seu complemento. Senão, a alternativa seria a irrepresentabilidade total, constituindo-se como seu resto impossível de nomear. Na norma fálica (Martins, 2021), que opera no modo patriarcal de compreender o mundo, o pênis é a marca do sujeito. Sua ausência ou “falta” pertence ao Outro, às mulheres, esse “continente negro” (Freud, 1976a), misterioso e impensável para o sujeito. A filósofa chega à ideia de que o feminino representa o inconsciente recalcado e excluído na metafísica ocidental (Irigaray, 1974; 1977).

Luce Irigaray sempre foi controversa: o foi na psicanálise e nos meios acadêmicos, pagando o preço por isso – foi expulsa da Escola Freudiana de Paris (Cossi, 2020) e perdeu seu posto na Universidade de Vincennes devido a suas posições teórico-políticas (Irigaray, 2020) –, e o foi também nos meios feministas. Seu pensamento é hermético, difícil de digerir e polêmico por diversas razões, justas: o essencialismo levado aos seus limites, a falta de crítica social, de raça e de classe, sua não aproximação com feminismos decoloniais e seu aparente desinteresse em pensar identidades dissidentes do binarismo de gênero (Poe, 2011). Porém, se há algo que ainda nos parece necessário do seu pensamento hoje é sua concepção de que todo discurso é sexuado (Irigaray, 1977, 1985) – algo passível de aproximação com a noção de saber localizado, como pensado por Donna Haraway (1988) posteriormente.

Por essa razão, a psicanálise de Freud e sua teoria do psiquismo são inseparáveis, para ela, do fato de que Freud foi um homem, de forma que a psicanálise nasce como um saber que se situa do lado privilegiado da sociedade patriarcal. A impossibilidade de Freud de reconhecer a situação de seu discurso, ao ver o pênis como valor universal e transcendental, coloca-se como uma limitação de seu pensamento, uma que muito frequentemente nós tendemos a perdoar, considerando a época em que viveu. Mas isso não impediu Irigaray de afirmar que a teoria freudiana é governada por fantasias que não foram nem admitidas nem interpretadas, estando repletas de resistências e de defesas. Em sua visão, o pensamento de Freud é herdeiro de um discurso metafísico da filosofia clássica ocidental, que entende que o masculino é a *única* possibilidade para ser sujeito.

Tanto a psicanálise de Freud quanto a de Lacan partilham do que Irigaray intitula *discurso do Semelhante*, no qual as mulheres são apenas objetos ou meios para os fins dos verdadeiros sujeitos, os homens. Assim, o estatuto de sujeita não lhes é possível. No paradigma do *Um*, a alteridade se coloca como impossibilidade, visto que não estamos falando de subjetivações diversas e plurais, mas de uma única subjetivação e seu inverso, resto, objeto, complemento ou suporte. Na cultura ocidental, para Irigaray, temos apenas a ideia de *Um* sujeito e seu *Outro* (nesse caso, Outra). Por não ter existência em si, essa Outra não é sujeita, visto que existe tão somente em uma relação especular.

Entendo que, se Irigaray falou a partir de sua situação de mulher cisgênero trabalhando com o pensamento feminista na Europa dos anos 1970, nós, feministas do século XXI, podemos fazer uso de sua ideia quanto à existência de uma malha social, que podemos chamar, com Butler (2007; 2019), de norma, que categoriza alguns sujeitos como inteligíveis e outros como ininteligíveis. Essa trama, que funciona a partir da exclusão e da abjeção (Butler, 2007; 2019), produz e rejeita tanto corpos como subjetividades. Na teia normativa cis-heterossexual, não apenas a mulher é ininteligível e abjeta por seus próprios parâmetros (já que a cis-heteronorma é predominantemente masculinista e patriarcal), mas toda a categoria das “dissidências de gênero” o é ainda mais – as travestis, as *drag queens* e *kings*, as transidentidades, as homossexualidades, as intersexualidades, os não binarismos. A estrutura que produz corpos e subjetividades inteligíveis e não inteligíveis hoje, tão bem descrita por Judith Butler<sup>5</sup>, não partilha muitas características com a matriz de sentidos fálica de que nos fala Irigaray?

## O ESPELHO EM IRIGARAY

A teoria dos espelhos em Irigaray (1974) tem como cerne a noção da luz enquanto metáfora para a Razão. Assim, sua visão sobre os reflexos especulares é epistemológica. A ideia do pensamento e da sabedoria associados à “luz” data de séculos (basta lembrarmos do movimento iluminista). Em *Speculum*, Irigaray aborda o uso da Razão na filosofia ocidental, lançando mão de tal metáfora a partir do mito da caverna de Platão. A luz (o sol) deve ser entendida como uma lente, uma forma de ver e analisar o mundo, de produzir conhecimento: uma

<sup>5</sup> Relembro que Butler é leitora de Irigaray e que trabalhou com sua obra em ao menos três ocasiões: em *Problemas de gênero* (2007), *Corpos que importam* (2019) e *Os sentidos do sujeito* (2021). Irigaray é uma das autoras do *french feminism* (Laufer, 2020) – representado também por Julia Kristeva, Hélène Cixous, Antoinette Fouque, entre outras –, que influenciou grande parte das feministas americanas nas últimas décadas do século XX.

episteme. É isso que faz com que diga, em 1974, que toda razão provém de um sistema de espelhos que garante a iluminação, ou seja, um modo de empregar a razão, uma posição epistemológica.

Quando a autora diz que a teoria de Freud funciona a partir de uma lógica fálica, mesmo quando tenta pensar as mulheres, ela está fazendo referência ao que chama de espelhamento plano, o que redobra ou inverte a imagem do sujeito único. Justamente, o problema está não exatamente no tipo de espelhamento (o plano), mas em uma episteme monista, em que impera somente um tipo de uso da Razão e que corresponde a apenas *um* sujeito, o Semelhante. Ou seja, o problema reside em só haver um tipo de espelhamento válido. É a partir dessa lógica que Irigaray diz que toda teoria do sujeito sempre foi apropriada pelo masculino (Irigaray, 1974), pois o uso da razão hegemônico continua sendo o espelho plano, para ela, masculino.

Ao estarem submetidas a esse espelhamento, às mulheres fica interdita uma relação própria e original com o saber, o imaginário e as possibilidades representacionais. Sem ter seu próprio reflexo, elas ficam irrepresentáveis para um sistema que não é capaz de refletir a sua lógica, a sua episteme própria. Seria preciso romper com o modo único de espelhamento, abrindo a possibilidade para novas formas possíveis de reflexão. Conforme Luce Irigaray (1974, 1977), é necessário encontrar outras maneiras de conferir inteligibilidade aos fenômenos e de representar, criando novos prismas de análise, a partir de outros pontos de vista.

A forma como a luz incide no objeto molda a sua sombra. Isto é, as formas só existem em função do que a luz bloqueia, permite ver e acentua, assim como cada episteme possibilita ou não observar ou interpretar um fenômeno a partir de um determinado ângulo. Trata-se fundamentalmente da situação do saber, de onde e a partir de que arranjos se produz conhecimento (Haraway, 1988). Do mesmo modo, os espelhos em Irigaray são como lentes através das quais se formam conceitos e teorias. Com sua teoria dos espelhos, a filósofa chega à concepção de que a economia de sentidos ocidental não conhece a diferença nem a verdadeira alteridade. Nessa matriz representacional monista, os homens criam representações (deles mesmos e das mulheres) apenas sob um prisma muito específico que lhes é inteligível.

O espelhamento plano corresponde ao discurso do Semelhante, em que o homem produz representações autológicas em relação a si mesmo. Todas as formas se redobram na mesma representação, mesmo quando *parecem* tratar de algo diferente (Irigaray, 1974). Esse discurso toma tudo o que lhe é diferente em sua própria gramática, de tal forma que não há duas ou mais possibilidades de subjetivação, de interpretação dos fenômenos, de desejo, de produção de linguagem e de saber, mas um espelhamento do Sujeito no Outro, que será lido como faltante, oposto, resto ou incognoscível. Nessa lógica linear, os homens só colocam perguntas às quais seu sistema representacional é capaz de formular respostas.

Ora, para que esse eu seja valioso, é necessário que um “espelho” lhe reassure, re-assegure, quanto à sua validade. A mulher sustenta esse redobramento especular, transmitindo ao homem “sua” imagem, repetindo-o como “semelhante”. A intervenção de “outra” imagem, de “outro” espelho sempre representa o risco de uma crise mortal (Irigaray, 1974, p. 63, minha tradução).



É através da fabricação desse Outro, a mulher, que todo um universo representacional, inteligível para o sujeito, desenvolve-se. Irigaray entende que o uso da Razão (as teorias e suas ontologias) é o meio que os homens encontraram para tentar significar sua origem: a inicial vulnerabilidade e dependência de todo bebê, a fusão com o outro (que paradoxalmente também marca a alteridade) e a existência de um intervalo que une e separa os sujeitos, cujo primeiro modelo é a relação com o/a/e primeiro/a/e cuidador, frequentemente a mãe. Para Irigaray, a cultura ocidental repousa sobre um matricídio, um assassinato, e sobre a repressão, através do desenvolvimento de uma matriz de sentidos masculina, da mãe, ou seja, daquela que representa a origem vulnerável, frágil e dependente de todo humano. A tentativa de escapar da sensação de aprisionamento dentro do outro, de ter em uma mãe/mulher sua origem e primeiro lar, encarcera o sujeito-homem em uma episteme que o reflete, mas que também o impede de se relacionar verdadeiramente com a diferença.

No sistema dos espelhos planos, a condição feminina é a de mimetizar, sem adicionar nada de próprio (Irigaray, 1977) e, simultaneamente, a de ser a superfície mesma, a matéria, o corpo, a carne, o suporte imanente que sustenta o sujeito transcendental, supostamente imaterial. Nesse contexto, ela é o “útero” de um sistema com que colabora para manter e reproduzir (literalmente), mas que a exclui. Ela é um volume sem contornos, existência sem condição de sujeito. Nesse sistema, ela é *matéria* e *recurso* a ser explorado, além de rejeito. Irigaray chegará a dizer que, na episteme do espelho plano, a mulher é o *espelho em si*.

Luce Irigaray (1974) escreve sobre o mito da caverna de Platão a partir de sua teoria especular. A caverna platônica para Irigaray também é metáfora para um mito sobre a origem. Para ela, os homens moram numa caverna (remetendo ao útero), com um antro (em francês, homofonia para “entre”), um longo corredor (a vagina), que leva em direção à luz do dia, uma passagem-envelope entre a caverna e a luz. A tradição metafísica ocidental seria herdeira dessa lógica exemplificada no mito platônico lido por Irigaray, em que homens

Acorrentados pelo pescoço e pelas coxas, eles são mantidos com as cabeças e os sexos virados para a frente, para o que está em face (...) Presos por correntes que os impedem de voltar-se em direção à origem (...) Ficção perpetuada, por correntes, do linear, da perspectiva retilínea, do movimento contínuo em uma única direção. Em frente. (...)

Imobilizados pela impossibilidade de voltar-se (...) em direção à origem (...) Direção fálica, linha fálica, tempo fálico, tornando as costas à origem.” (Irigaray, 1974, pp. 302-303, minha tradução).

Esse seria o modelo do espelho plano, que funciona a partir de “retas”, “linhas”, que produzem um reflexo direto (fálico). Ao olhar “para frente”, os habitantes da caverna viram suas costas para a origem (o útero, a mãe, a caverna) que, contudo, segue sendo o suporte e o espaço da existência do sujeito. No mito, não há a possibilidade de voltar-se, de olhar para trás. Ou seja, não existe reflexão possível sobre a origem - o útero, a genealogia feminina. Um novo tipo de espelho, outra episteme, seria necessária para isso, um espelho côncavo ou, mesmo, um instrumento... como o espéculo.

O espelho côncavo, segundo a filósofa, seria o que possibilita uma visão do que é interno. O que permite que se veja a interioridade das coisas se



relaciona com a noção de uma visão adequada ao que chama de feminino ou de maternal, o vaginal e o uterino. É também nesse sentido que Irigaray propõe, não sem senso de humor, que talvez o que seja necessário para o modo “feminino” de ver as coisas seja trabalhar a partir do *espéculo*, o instrumento ginecológico que aparta os lábios vulvares e as paredes vaginais. Evidentemente, trata-se aqui de uma metáfora para sugerir um outro tipo de uso da razão, um que não trabalhe a partir de oposições nem de platitudes. Novamente, mesmo que Irigaray pense a partir do feminino, o que considero valioso dessas proposições é a noção de um outro tipo de saber, de uma episteme do que é fora da norma. Na norma fálica (Martins, 2021), as mulheres. Na cis-heteronorma, as homossexualidades, transidentidades, intersexualidades, entre outras identidades.

### O CORPO PRESSUPOSTO E O CORPO TEMATIZADO EM FREUD

Ao criticar Freud, Irigaray (1974, 1977) postula haver, em seu pensamento, um sujeito inteligível através de parâmetros masculinos, com o seu outro, a mulher – abjeta (Butler, 2007; Martins, 2021) dentro dessa norma. Aqui, a feminilidade é necessariamente ininteligível, pois é lida através de prismas de análise adequados ao Semelhante (Irigaray, 1977), o sujeito da norma. É por isso que quando Freud descreve a sexualidade feminina e a feminilidade, ele constrói o oposto do homem, seu objeto ou sua abjeta (Martins, 2021). Dessa forma, as mulheres sempre são definidas pela negatividade (Irigaray, 1974; 1977). Nas palavras de Irigaray, Freud, enquanto “(...) parte interessada de um certo logos e, portanto, de uma certa economia da ‘presença’, de uma certa representação da ‘presença’, não conseguirá representar a transformação da menina em mulher senão em termos de falta, ausência, falha etc.” (Irigaray, 1974, p. 46, minha tradução).

Freud (1976a; 1976b; 1976c; 2011a; 2011b) não deixa dúvidas quanto a considerar o feminino obscuro e misterioso. Ainda assim, não parece ter desistido da tarefa de tematizá-lo, definindo a diferença sexual a partir dos pressupostos masculinos. Recorrendo a analogias, comparações, dicotomias e tentativas de estabelecer uma complementaridade entre os sexos, Freud desenvolve uma teoria do inverso do masculino (Irigaray, 1974). Afinal, a castração não fala de uma lógica da *diferença*, mas de uma da *falta*: ela é um marcador de negatividade, não de relacionalidade.

(...) ser/tornar-se, ter/não ter sexo, fálico/não fálico – pênis/clitóris, mas também pênis/vagina – mais/menos, claramente representável/continente negro, logos/silêncio ou falatórios inconsistentes, desejo pela mãe/desejo de ser mãe, etc. (Irigaray, 1974, p. 20, minha tradução).

Ao abordar o tabu do incesto teorizando o Édipo, Freud não produz uma revisão das condições históricas que formaram sua concepção de sujeito. Fica forcluída do campo de análise teórica a existência de algo que dá condições a que esse sujeito exista. Ou seja, seu suporte, sua origem. Ao contrário, reproduz-se a noção de um sujeito que se ergue sobre um determinado solo, pisoteando essa terra sobre a qual se funda (Irigaray, 1974). Para Irigaray, a Razão erige-se a partir do *corpo da mãe*, que, na matriz de sentidos masculina, é igualada à natureza. A relação do sujeito com sua origem (sempre materna, para Irigaray) é excluída da economia simbólica do Semelhante. É o que faz com que a filósofa afirme que existe um matricídio na fundação de nosso sistema simbólico e linguageiro. Se o sujeito freudiano existe a partir do parricídio na horda primitiva

(Freud, 2012), Irigaray afirma a existência de um matricídio anterior, uma tentativa de apagamento da relação de todo sujeito com sua origem.

Irigaray considera que a sexualidade das mulheres sempre foi pensada a partir de parâmetros masculinos (1977). Trata-se para ela de uma verdade em Freud (1976b; 1976c), sobretudo nos textos da década de 1930, em que postula a (falsa) oposição entre atividade clitoridiana (viril) e a passividade vaginal (feminina). Para ele, o abandono da sexualidade clitoridiana seria condição para a feminilidade, já que o clitóris seria um órgão equiparável ao pênis, logo, ativo e necessariamente masculino. A mulher freudiana optaria ou por se manter clitoridiana, portanto, com um pênis diminuto e um complexo de masculinidade que a impede de aceitar a castração; viveria com uma inveja do pênis que a faz ser lida como imatura, histérica; ou seria uma “verdadeira mulher”, passiva e dona de uma sexualidade masoquista, podendo talvez encontrar um destino para isso através da maternidade.

Nesse contexto, a vagina aparece como “lar” do pênis, um continente e não um conteúdo, um local sem solidez própria e maleável para se adaptar ao conteúdo do outro (Irigaray, 1977). Lembremos que, “vagina” vem do latim, língua que significa a bainha do gládio (Laqueur, 2000), o envelope da espada. Vai se construindo em Freud uma equação simbólica (Segal, 1950) entre feminilidade e matéria-mãe-útero/envelope-vagina. Diferentemente do que talvez pudéssemos imaginar, cabe notar o quanto a narrativa freudiana sobre o clitóris é destoante de tudo o que o saber médico da época tinha como certo, momento em que, nas palavras de Thomas Laqueur (1990), qualquer parteira, mesmo com pouca instrução, conheceria o papel do clitóris em dar prazer às mulheres. Como diz o historiador, nunca uma narrativa cultural foi tão diretamente transposta a uma narrativa anatômica quanto no caso do clitóris em Freud (Laqueur, 1990).

O corpo dito feminino lido através de Freud faz com que as zonas erógenas sejam interpretadas a partir do pênis, com o clitóris aparecendo como algo inferior, ou a vagina como um buraco (Irigaray, 1977). Trata-se de uma ilustração de como Freud concebe a subjetividade feminina em oposição à sua noção de sujeito, o homem cisgênero heterossexual, provavelmente branco, sob ameaça de castração. Falar em anatomia e em sexualidade na psicanálise, discurso e prática que compõem o dispositivo da sexualidade (Foucault, 2012), está muito próximo de falar em subjetividade, visto que, nesse dispositivo, a verdade do ser é tomada em sua relação com a sexualidade. Então, se sentimos desconforto ao ler uma equação do tipo vagina = sem pênis = não sujeito (para Freud), precisamos poder lidar com esse incômodo, porque talvez ele possa não se referir a tudo o que Freud disse sobre as mulheres, mas também não deixa de ser verdade para muitos momentos de sua teoria. Essa equação parece nos informar sobre sua noção de sujeito em múltiplas ocasiões. Estando a condição do sujeito tão associada à sexualidade em Freud, fica evidente o quanto pensar a mulher a partir da ausência, como um espaço vazio para o pênis, indica-nos que o pênis, aqui equiparado ao homem, é o que existe. A mulher pensada a partir da vagina não existe realmente, pois é lida através do que a relaciona ao pênis.

Sustentar a existência de outras sexualidades – não só fálicas, não só penetrativas, não só vaginais – não é algo que vise a produzir uma inversão e, dessa forma, estabelecer uma positividade do feminino, com suas supostas características naturais. O que me interessa, a partir de Irigaray, é pensar sexualidades e subjetividades fora da norma, possibilidades plurais que não se definem em

relação ao falo, nem para além, nem para aquém, mas que têm seus *próprios* referenciais. A norma patriarcal produz como restos sujeitos que não contam. Para ela, as mulheres. Por nossa vez, podemos pensar também na população LGBTTIAP+. São essas identidades corporificadas que tendem a ocupar o lugar da matéria, do específico e não do neutro. Elas são um substrato material para a existência dos sujeitos que contam na norma, se formos usar as palavras de Butler (2019).

Pensar a partir de um binarismo sexual tampouco seria interessante, pois estaríamos excluindo muitas outras possibilidades de ser sujeito e de desejar. Entretanto, é preciso reconhecer, com Irigaray, que *nem mesmo* chegamos à *suposta* diferença sexual. Ainda hoje, ao menos uma psicanálise majoritária (Ayouch, 2018), tende a trabalhar com parâmetros únicos para a subjetivação, notadamente a partir das noções de falta e de castração, eixos de inteligibilidade que se referem a um tipo determinado de subjetividade. Atualmente, talvez não se trate de adicionar um modelo “do feminino”, como talvez quisesse Irigaray, nem de pensar “a diferença sexual” como natural, mas de entender que necessitamos de parâmetros de inteligibilidade *plurais*, que sejam capazes de conceber *as diferenças*, no plural. Irigaray consegue nos mostrar o quanto o pensamento de Freud não concebe a diferença: não há pluralidade. Se apenas uma subjetividade é inteligível e plenamente válida, vivemos num paradigma da *falta da diferença*, em que outras subjetividades ficam restritas a parâmetros muito estreitos ou são tidas como ininteligíveis.

Em Freud, o corpo que é pressuposto o tempo todo é do homem com pênis - o menino em situação edípica, os filhos da horda primitiva (Freud, 2012). Esse corpo é uma premissa, e, por isso, não é entendido ser necessário tematizá-lo. Mas na obra de Freud, o corpo da mulher (cis) é muitas vezes objeto de debate, já que não é pressuposto. Interessantemente, é justamente por não ser tomado como premissa que ele é debatido, estudado, pensado. Já o corpo do homem, tomado como pressuposto, é tido como um fato preestabelecido, de forma que não se julga necessário que seja colocado em questão. Vejamos que o homem não está destituído do corpo: também ele tem matéria. Todavia, sua tomada como premissa o iguala ao neutro e imaterial. À mulher, restam associações que se referem ao corpo e à materialidade: a natureza, o pulsional e o não simbolizado. Um sexo carrega o inteligível e o outro o sensível (Irigaray, 1977).

A identidade da mulher foi tradicionalmente associada ao corpo e à natureza, assim como a do homem foi localizada em sua transcendência como mente e cultura. A mulher é, dessa forma, colocada como a versão invertida e atenuada do homem, como um mero reflexo especular através do qual a sua identidade [do homem] é estabelecida. A matéria bruta da corporificação da mulher e a imediaticidade de sua experiência vivida fornecem o substrato corporal sobre o qual o homem se erige e em relação ao qual ele mantém uma distância segura (Kirby, 1991, p. 3, minha tradução).

Para Irigaray, o corpo na psicanálise existe apenas para as mulheres, que são as depositárias dos restos da linguagem (masculina). O masculino neutro e “incorpóreo” na verdade depende fundamentalmente de sua relação com a matéria – dada a equivalência fabricada entre corpo e mulher, logo, com a mulher –, porque, ao menos por enquanto, não verificamos uma existência humana que não esteja em relação ao corpo. Mesmo que se promova uma dissociação do homem (mente) em relação ao corpo (mulher), ainda assim o

corpo não é apagável, ele surge como o suporte que precisará aparecer, mesmo que deslocado (Irigaray, 1987a). Judith Butler considera que aquilo que Irigaray oferece de mais valioso está na sua ideia de que a exclusão do feminino e sua tomada como suporte da matéria é a *condição* mesma para a manutenção desse sistema excludente. Sobre Irigaray, Butler afirma:

Sua tese especulativa é de que os binários [forma e matéria, corpo e alma, matéria e significado] (...) são parte de uma economia falocêntrica que produz o “feminino” como seu exterior constitutivo. (...) A economia que pretende incluir o feminino como termo subordinado em uma oposição binária de masculino/feminino exclui o feminino, o produz como o que deve ser excluído para que a economia funcione (Butler, 2019, p. 73).

A lógica da dissociação da matéria busca uma neutralidade inexistente, porque toda existência é material, social e, portanto, situada. Se, historicamente, o papel do abjeto, o inominável, recaiu sobre as mulheres, hoje isso se mostra uma verdade incompleta face a outras abjeções que a norma produz. As categorias que são tomadas como abjetas são justamente as que mais são socialmente marcadas pela matéria. Isso já está bem estabelecido na teoria de muitas feministas negras, que consideram que a intersecção das marcas de gênero e de raça produz tipos de objetificação e de opressão específicos aos corpos de mulheres negras (Lorde, 2019; Gonzalez, 2020; Carneiro, 2019). Dentro da categoria extremamente heterogênea “mulher”, há existências que carregam ainda mais o peso “do corpo” que outras: são, como diz Vergès (2020), as mulheres que “limpam a cidade”, negras, imigrantes e de classe social baixa. Idem para os corpos correspondentes a identidades não hegemônicas para a norma: uma mulher trans ou homem trans, uma pessoa intersexuada, identidades não-binárias, entre outros exemplos. O masculino cisgênero e heterossexual como neutro e incorpóreo depende da exclusão de outros corpos, que sustentam a matéria para que o sujeito da norma exista.

A ideia da materialidade das mulheres, tidas como espaços que aguardam a colonização alheia, lugares de reprodução de sua própria exclusão, é retomada na crítica de Irigaray ao feminino lido como receptáculo. “A mulher”, em nossa economia de sentidos, é o solo sobre o qual o homem se erige e se sustenta (Irigaray, 1974). Destituído da materialidade, o homem é sujeito neutro, da linguagem e da Lei, enquanto a mulher é a matéria. A materialidade do homem é negada e deslocada para a mulher. Nessa lógica, a mulher é o fundamento, a base sobre a qual o sujeito se levanta. Ela é o corpo/matéria, a mãe/natureza (Irigaray, 1974) para a sua mente/razão/símbolo. Nas palavras de Irigaray:

Então, o que devemos manter presente seria que o homem é o procriador, que a *produção-reprodução sexual* é referenciável unicamente à sua “atividade”, a seu “pro-jeto” [em francês, jogo de palavras com “jet”, significando “jato”], a mulher sendo tão somente o receptáculo que recebe passivamente seu *produto*, mesmo que [esse receptáculo] tenha em algumas ocasiões pedido, facilitado ou mesmo exigido – valendo-se de suas próprias pulsões, cujos objetivos são passivos – sua colocação nela. Útero – terra, fábrica, banco – ao qual será confiada a semente-capital para que nele seja gestado, seja fabricado, seja frutificado sem que a mulher possa reivindicar nem sua propriedade tampouco seu usufruto, estando apenas passivamente submetida à reprodução. Ela mesma é possuída enquanto meio de (re)produção (Irigaray, 1974, p. 15, minha tradução).

Diversas vertentes do feminismo, mesmo muito diferentes entre si, tendem a compartilhar ao menos da crítica a como o corpo feminino é objetificado e controlado por seus ditos “fins” reprodutivos. A matéria é associada à maternidade e, na equação que encontramos no Ocidente, à feminilidade. Nas palavras de Butler: “A associação clássica da feminilidade com materialidade pode ser remontada a um conjunto de etimologias que ligam matéria com *mater* [mãe] e *matrix* [matriz] (ou útero) e, portanto, a uma problemática da reprodução” (Butler, 2019, p. 67).

A dicotomia entre matéria (corpo) e ideia (sujeito) parece partir do mesmo vértice da noção platônica do receptáculo: um lugar que gesta e nutre tudo o que existe. O receptáculo é um espaço sem forma predefinida, um continente que se caracteriza por ser a forma em si, embora com bordas pouco sólidas, maleáveis e transformáveis. Essa forma informe, no jogo de palavras de Irigaray (1974), seria o incontornável volume, *l'incontournable volume* em francês. Em francês, *incontournable* é aquilo que não tem contornos, que é impossível de delinear. Além disso, incontornável também significa aquilo que é inescapável e necessário, que não pode ser ignorado.

A fantasia dominante sobre a mãe, Irigaray sugere, é como um *volume*, um “receptáculo para a (re)produção do mesmo”, “o suporte da (re)produção – particularmente, do discurso – em todas suas formas”. Mas o homem precisa representá-la como um volume *fechado*, um continente; sua posse ou até mesmo sua casa. Ele precisa acreditar que o continente lhe pertence. O medo é o do “continente aberto”, o “volume incontornável”, isto é, o volume sem contornos (*sans contours*), o volume que ele não consegue “contornar” (*contourner*) ou cercar, possuir e capturar em suas redes, ou dominar e apropriar (Whitford, 1991c, p. 28, minha tradução).

Esse feminino sem representação, sem sentido possível, sem linguagem ou metáfora remete Irigaray à ideia do sensível para Platão. A mulher pensada como vagina ou útero é um meio<sup>6</sup> para um fim: a maternidade como lugar de reprodução e produção de sujeitos. Dentro de um sistema de pensamento assim, ela não tem existência em si:

O “receptáculo” recebe as marcas de tudo, engloba tudo - exceto a si mesmo - sem que sua relação com o inteligível jamais seja estabelecida. O receptáculo pode reproduzir tudo, “mimetizar” tudo (...) E sua função quanto à linguagem, quanto ao significante em geral, lhe seria inacessível pelo fato de que ele seria o seu suporte em si (...) ele não existiria por si próprio (Irigaray, 1977, p. 98, minha tradução).

A inteligibilidade que a economia de sentidos ocidental tenta conferir às mulheres através da maternidade - uma matriz da qual Freud é herdeiro e contribuidor - é uma falsa inteligibilidade, pois não se trata de uma concepção da diferença, apenas da negatividade: “a falta de pênis da mulher e sua inveja do pênis *garantem a sua função de negativo*, servem de representantes do

<sup>6</sup> Também no pensamento de Aristóteles está presente a ideia do feminino como receptáculo. Em sua filosofia, as mulheres contribuem com a matéria e os homens com a forma. Sua teoria sobre a reprodução fala de uma única “semente”, a *one seed theory* tão bem explicada por Thomas Laqueur (1990).

negativo, no que poderíamos chamar de *uma dialética falocêntrica*” (Irigaray, 1974, p. 60, minha tradução).

O “feminino” e, portanto, o “materno” seriam esse volume sem contornos, o ininteligível que é matéria e espaço para a existência alheia. No *Timeu* de Platão, o receptáculo é definido como um espaço, um lugar a se penetrar, capaz de gestar e nutrir algo que vem a ser *através* dele. Nessa obra, a *chôra* (em grego clássico: *χώρα*) é apresentada como um recipiente ou receptáculo, que pode ser interpretado como tendo uma conotação de origem, tal como um útero. *Chôra* também se refere ao território que está fora da pólis, um espaço que não é, não existe. As semelhanças de tal conceito com as noções ocidentais da mãe como matéria e inexistência foram ressaltadas por Judith Butler (1993). Referindo-se à análise de Luce Irigaray do *Timeu* de Platão, Butler entende que a *chôra* seria onde a materialidade e a feminilidade convergiriam, como uma condição para a existência: “a economia fantasmática de Platão priva virtualmente o feminino de uma *morphē*, uma forma, porque, como receptáculo, o feminino é uma não coisa permanente e, por isso, desprovido de vida e de forma, que não pode ser nomeado” (Butler, 2019, p. 98). No *Timeu* lemos que:

É por isso que dizemos que a mãe do devir, do que é visível e de todo sensível, que é o receptáculo (...) se dissermos que ela é uma certa espécie invisível e amorfa, que tudo recebe, e que participa do inteligível de um modo imperscrutável e difícil de compreender, não estaremos a mentir (Platão, 2011, p. 135).

A *chôra* só existe em função do que é capaz de conter. Suas conotações uterinas para a sociedade patriarcal parecem aqui auto evidentes, quando se considera que seria

(...) adequado assemelhar o receptáculo a uma mãe, o ponto de partida a um pai e a natureza do que nasce entre eles a um filho; e compreender ainda que, se a marca de impressão for diversificada e se apresentar à vista essa diversidade em todos os aspectos, o suporte que recebe o que vai ser impresso não estaria bem preparado se não fosse completamente amorfo e desprovido de todos aqueles tipos que esteja destinado a receber. Se o receptáculo fosse semelhante a alguma das figuras que entram nele, cada vez que entrasse alguma figura de natureza contrária ou heterogênea, assumiria mal a sua semelhança, na medida em que estava a exhibir a sua própria aparência. Por isso, é necessário que aquele que recebe em si todos os gêneros esteja desprovido de todas as formas (Platão, 2011, pp. 134-135).

## O CORPO DA MÃE

A relação com a mãe é um desejo insano, porque é o “continente negro” por excelência. Ela está nas sombras de nossa cultura, ela é sua noite e seus infernos (Irigaray, 1987a, p. 22, minha tradução).

Luce Irigaray deseja desenterrar o corpo da mãe. Sua análise epistemológica (Irigaray, 1987a) a levou à conclusão de que nossos sistemas simbólico e imaginário repousam sobre um matricídio primordial, mantido em silêncio e tido como condição para a ordem na pólis. Trata-se de uma recusa dos homens a reconhecer sua relação inicial e de dependência com a origem, o seu



nascimento a partir de um útero. Para a filósofa, “a totalidade de nossa cultura ocidental é fundamentada no assassinato da mãe. O homem-deus-pai matou a mãe para tomar o poder” (Irigaray, 1987b, p. 47). A mulher, não contando com suficientes recursos simbólicos na matriz de sentidos existente, fica cristalizada na noção de origem, correspondendo a uma caverna obscura e aterrorizante, um útero e uma vagina assustadores, capazes de, a qualquer momento, sugar o sujeito da norma para dentro de si, despiando-o de sua inteligibilidade e validade.

Na psicanálise lacaniana, frequentemente a maternidade e a feminilidade estão associadas ao Real, registro marcado pelo inominável, inapreensível e não significável (Williams, 2002). Na lógica do falo, tudo o que está associado puramente ao corpo, o que existe em relativa independência da linguagem – e friso aqui, *relativa* –, é tido como irrepresentável. Reafirma-se a noção de que o feminino está próximo de uma natureza incivilizada, e que o masculino é a cultura, o simbólico que traz consigo a Lei e a Linguagem. Mas, para Irigaray, isso não é um fato preestabelecido, mas um *efeito* da recusa do sujeito de encontrar outros sentidos para significar sua relação com a origem. Em seu pensamento, a linguagem surge onde a ordem fálica busca aniquilar sua relação com a matéria, representada pela mãe. É o que faz com que coloque a provocação: “O falo se erige onde estava o cordão umbilical?” (Irigaray, 1987a, p. 26, minha tradução).

Em nosso universo de sentidos, quem existe é transcendental, neutro e imaterial, o sujeito-homem. Quem tem matéria é corporificado; não existe por si próprio. Mas como tematizar aquilo que não existe? Nas palavras de Butler: “não podemos falar de algo para o qual não há nenhuma determinação ontológica (...) Assim, o receptáculo parece desde o início ser uma palavra impossível, uma designação que não pode ser designada” (Butler, 2019, p. 84).

Por encontrarem uma economia de sentidos que não as inclui, as mulheres buscam o mínimo de inteligibilidade possível para serem vistas como sujeitas e, portanto, como representáveis. Frequentemente, isso acontece através da falsa promessa social de inteligibilidade através da supostamente valorizada maternidade. Muitas mulheres, entretanto (a clínica psicanalítica não parece cessar de nos provar isso), logo descobrem que a promessa era enganosa e que a vida que carrega ao engravidar logo parece ser vista como mais importante do que a sua própria. As mulheres ocupam, assim, o lugar de infraestrutura da ordem social, reproduzindo uma sociedade que as exclui, sob a ilusão de que a maternidade as aproximaria do estatuto de sujeitas. Nesse sentido, a teoria de Irigaray dialoga com a de Silvia Federici (2017), que fala sobre como a mulher foi e é colocada em um lugar de reprodução social.

Na matriz fálica de significações, um mínimo de inteligibilidade *parece* possível através da maternidade, visto que “a mulher” é aparentemente igualada ao útero e à maternidade (Irigaray, 1977; 1987a; 1987b). No entanto, se nos recordarmos do espelhamento plano, notaremos que não se trata de um modelo de subjetividade próprio a elas, mas de uma formação a partir de uma matriz de sentidos masculina, que lhes é alheia. Com as mulheres sendo o lugar da matéria, como mães e como guardiãs da (re)produção social, vemos que a feminilidade, aqui em pretensa equivalência com a maternidade, é sempre corporificada. É o que faz com que Irigaray (1974) diga que as mulheres ocupam o polo da matéria no casal: continentes para conteúdo alheio, vagina que recebe o falo, útero-espaco-continente para um sujeito que vem a ser através dela, reproduzindo uma ordem simbólica e social que garante o lugar da mãe como



corpo e nunca como subjetividade. Nesse sistema, as mulheres não são lidas como sujeitos corporificados, mas como corpos sem sujeitos.

No nível individual, assim como no social, Irigaray (1987a) afirma que a lei do pai se insere no corpo a corpo com a mãe (as experiências iniciais de cuidado entre a mãe e o bebê). A entrada do pai faz com que essa relação do sujeito com seu espaço primordial seja forcluída. Esse primeiro corpo-casa estaria associado em nossa cultura à fusão terrorífica e ao aniquilamento subjetivo. Apenas através de sua forclusão seria possível o desenvolvimento da linguagem. Por ser depositária desses fenômenos ditos pré-linguageiros, a mãe deve ser excluída para que a ordem social e cultural seja estabelecida e mantida. Na análise de Irigaray, é possível afirmar que a linguagem e o simbólico fálicos nascem justamente como uma forma de forcluir ou recalcar essas experiências corporais primitivas, normalmente difusas e que acarretam ansiedades sem nome. Esse terror não é o da falta, não é o da castração, mas o do vazio representacional, o da ameaça da ininteligibilidade e inexistência – não se trata de perder uma parte, mas de despedaçar-se e perder-se em um abismo sem fim.

Para nosso imaginário e simbólico, só há civilização porque um pai adentrou essa relação fusional dual e instituiu a Lei, o simbólico. Trata-se de um aniquilamento, um assassinato da relação com a mãe, cujo luto é interdito, já que se trata de uma perda que é negada e, portanto, torna-se impossível de representar. Essa relação primordial se mantém então não interpretada e não representada, deixando cicatrizes devido à impossibilidade de processar e de elaborar a perda da relação com a origem. Por temer perder sua validade e condição de sujeitos, tal qual as mulheres parecem ter perdido, os homens sentem-se assombrados por sua relação com a origem:

Nesse proliferante desejo do mesmo, a morte será o único representante de um exterior, de um heterogêneo, de um outro: a mulher assumirá a função de representante da morte (do sexo), da castração (...), que é a mortificação do sexo que a mulher evoca (Irigaray, 1974, p. 27, minha tradução).

Os homens teriam um desejo de se apropriar da relação intrauterina e pré-histórica com o materno (Irigaray, 1974; 1987a). Dominar o maternal significaria que o fálico poderia se apossar de todos os sentidos possíveis. As experiências iniciais de todo bebê com o útero e com o corpo materno (Irigaray, 1987a) pertencem a uma lógica que não está em relação com a fálica patriarcal. A origem, representada pela relação com o útero, não passa pelo falo, mas pela gestação, pelo parto, pelo aleitamento e pelas vivências iniciais do bebê, experiências que nosso imaginário e simbólico não parecem conseguir simbolizar. É aqui que as significações fálicas tentam adentrar de forma a aniquilar a relação com a origem, tentando significá-la a partir dos parâmetros fálicos. Por se tratarem de experiências não representáveis, para nosso imaginário e simbólico masculinos, o que é relativo à origem e a essas experiências primordiais fica associado a uma queda sem fim, além de ao pavor do aniquilamento, do engolfamento, da psicose e das vivências irrepresentáveis.

Luce Irigaray entende a maternidade como *mais uma* prisão para as mulheres, a não ser que ocorra uma importante mudança social. Em sua visão, a maternidade é um lugar de silenciamento e invisibilidade, que sintetiza a condição feminina, socialmente fabricada, de ser *meio para um fim*. A correlação que a epistemologia fálica ocidental estabelece entre feminino e maternidade

faz com que o primeiro seja ininteligível e que a segunda seja o suprassumo da ininteligibilidade, uma origem que deve ser destruída para que o sujeito da norma exista. A categoria do feminino maternal acaba então associada ao irrepresentável para aquém/além da significação. Dessa forma, ou tenta-se forcluir a feminilidade e a maternidade, por serem impensáveis e sem significação, ou tenta-se recalca-las, o feminino e o materno como inconsciente recalçado, que retorna como sintoma.

Então, se a feminilidade é o continente negro da psicanálise, a maternidade é o continente negro desse continente negro: ela é o ininteligível extremo de nossa sociedade e cultura, fundamentadas em um matricídio (Irigaray, 1987a, 1987b). Uma vez que a maternidade é equivalente ao impensável nos valores falocêntricos, a instauração de uma lógica fálica com sentidos próprios ao masculino fez com que a rejeição e a tentativa de apagamento do corpo materno fossem um imperativo. Esse corpo, igualado à vagina, ao ventre e ao útero, equivale, na norma fálica, a vivências despedaçadas. Paradoxalmente, esse corpo é tematizado como a própria impossibilidade de simbolizar.

Logo, as experiências intrauterinas e as correspondentes ao desamparo inicial do bebê são tomadas como ininteligíveis. A entrada dos sentidos “do pai” na dupla mãe/bebê não é apenas a entrada estruturante de uma instância terceira: para Irigaray, a chegada desse pai é anterior a qualquer conflitiva edípica, correspondendo à própria cultura, o simbólico e o imaginário que estão tomados pelos sentidos do masculino e que, por essa razão, significam todas as relações a partir de sua trama de sentidos monista, que considera as vivências primitivas como impensáveis. Assim, “o pai” impõe uma separação que não é limitante e estruturante, mas um violento apagamento da relação corporal e íntima de todo sujeito com seu primeiro lar, o corpo da mãe.

A mãe fica como a marca de um estado de dependência total do sujeito fálico, que se vê em constante terror de perder seu estatuto de sujeito. O pai dominaria então a linguagem e colonizaria a relação do bebê com a mãe, eliminando qualquer conteúdo ininteligível para sua matriz de sentidos. Isso não quer dizer que sejam experiências necessariamente da ordem do irrepresentável, fragmentárias e avessas ao simbólico, mas sim de experiências irrepresentáveis para essa matriz de sentidos. Ironicamente, é justamente porque não há recursos simbólicos e imaginários para dar conta dessa relação inicial que ela continua sendo tão aterrorizante e apavorante, justamente porque ela não conta com uma rede de sentidos própria. O problema maior, e aqui retomo a importância dos saberes parciais e localizados (Haraway, 1988), é que se trata de um discurso único, que deseja falar a verdade sobre todo e qualquer fenômeno, quando, em realidade, precisaríamos estar pensando em uma pluralidade de mecanismos significantes e imaginários diferentes para dar conta de diversas possibilidades de experiências intersubjetivas e de apresentações identitárias e de sexualidade.

A relação inicial com a mãe está nas origens da subjetividade, da relação com si mesmo, com o psiquismo, o corpo, as sensações, a linguagem e os afetos. A impossibilidade de significar essas experiências iniciais faz com que sejam lidas como traumáticas, de forma que todos os piores temores do sujeito sob a égide do falo acabam associados a esse período primordial. Assim como o inconsciente é o externo que vive dentro do sistema que o exclui (o psiquismo), a mãe assassinada habita a cultura que a rejeita. A não significação dessa mãe, da relação com a origem e de seu assassinato, faz com que se perpetuem

fantasias nefastas e misóginas, como a mulher como uma ameaça de ser devorado, de loucura ou de morte – ou mesmo fantasias transfóbicas, do tipo pavor da mulher com pênis.

### CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste trabalho, procurei apresentar algumas ideias relativas à análise epistemológica proposta pela psicanalista, filósofa e linguista Luce Irigaray. Sua teoria sobre os espelhos é fundamental para a compreensão de seu diagnóstico do matricídio sobre o qual, em sua visão, assentou-se a cultura ocidental. Essencialmente, é a incapacidade de um dado sistema representacional, que se propõe universal, de significar experiências, sentidos e corpos a partir de uma lógica diferente da sua própria que faz com que a relação com o corpo da mãe remeta a uma caverna amedrontadora. Irigaray entende que as mulheres, lidas como mães, acabam por carregar *o corpo*, enquanto guardiãs da matéria.

O que busquei sugerir, ao longo deste artigo, é que, com as devidas ressalvas e adaptações, podemos transpor para outras categorias, excluídas em nossa cis-heteronorma, muito do que essa autora disse sobre a relação de nossa cultura com essa mulher-mãe ininteligível e inominável. Essas exclusões não são todas iguais. Elas têm diversas intersecções, particularidades e recortes, mas acredito ser possível dizer que a noção de um sistema que torna alguns corpos e existências válidos e outros não parece, infelizmente, ainda muito atual. O mais fundamental de sua teoria, que, afinal, é centrada em uma análise da episteme, é a noção de que uma única matriz de sentidos é incapaz de dar conta de todas as existências, corpos e subjetividades. Precisamos de linguagens, imaginários, simbólicos, saberes, teorias, epistemes - no plural.

Ainda que Irigaray tenha se interessado por pensar as mulheres cisgênero, entendo mesmo assim que um feminismo plural e dos dias de hoje pode se interessar por pensar, a partir de sua teoria, em como retirar a ênfase do fálico enquanto única referência para a sexualidade e para a subjetivação. Não se trata necessariamente de nos livrar dessa referência, mas de dar espaço para a *criação* e para a existência de *outras referências*, tanto anatômicas quanto imaginárias, simbólicas e relacionais. Se propusermos apenas a positivação da sexualidade da mulher cisgênero estaremos produzindo *novas abjeções*, impossibilitando pensar outras apresentações de gênero, fora do binarismo sexual. Ademais, preencher de atributos uma subjetividade dita feminina, que corresponderia a uma anatomia específica, parece muito restritivo mesmo para a categoria que supostamente representa.

Vejo importantes contribuições de Irigaray, mas entendo ser uma condição para que sua teoria seja mais inclusiva que seja lida a partir de uma interlocução com outras teorias de gênero, notadamente aquelas que trabalham a partir de uma matriz antiessencialista, tal qual a de Donna Haraway, a de Judith Butler ou a de Paul B. Preciado. Assim, é possível que sua teoria nos renda seus melhores frutos e que não gere nem reitere exclusões, principalmente relativas a apresentações de gênero que variem da mulher cisgênero. O que resta valioso hoje na teoria epistemológica de Irigaray é a noção de *criar um espaço para as diferenças* na produção de saberes. Pensar com Irigaray significa abandonar a ideia de um discurso único e apostar no potencial criativo presente em existir, pensar, viver e teorizar a partir de pontos de vista nunca neutros, mas sempre diferentes e singulares.

## REFERÊNCIAS

- Ayouch, T.(2018). *Psychanalyse et hybridité: Genre, colonialité, subjectivations*. Leuven: Leuven University Press.
- Butler, J. (1990). *Gender trouble*. New York: Routledge.
- Butler, J. (2019). *Corpos que importam: Os limites discursivos do "sexo"*. São Paulo: n-1 edições. (Obra original publicada em 1993).
- Butler, J. (2021). *Os sentidos do sujeito*. Belo Horizonte: Autêntica. (Obra original publicada em 2015).
- Carneiro, S. (2019). Enegrecer o feminismo: A situação da mulher negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero. In H. B. Hollanda (Org.), *Pensamento feminista: Conceitos fundamentais*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo. (Obra original publicada em 2003).
- Cossi, R. K. (2019). Luce Irigaray e a psicanálise: Uma crítica feminista. *Gerais: Revista Interinstitucional de Psicologia*,12(2),319-337. Recuperado de <https://dx.doi.org/10.36298/gerais2019120209>
- Cossi, R. K. (2020). Lacan e o feminismo francês: A história de uma (não) relação. *Psicologia USP*,31. Recuperado de <https://doi.org/10.1590/0103-6564e180043>
- Federici, S. (2017). *Calibã e a bruxa: Mulheres, corpo e acumulação primitiva*. São Paulo: Editora Elefante.
- Foucault, M. (2012). *História da sexualidade I: A vontade de saber*. São Paulo: Graal. (Obra original publicada em 1976).
- Freud, S. (1976a). A questão da análise leiga. In J. Strachey (Ed.), *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (Vol. 20, pp. 203-293). Rio de Janeiro: Imago. (Obra original publicada em 1926).
- Freud, S. (1976b). Feminilidade. In J. Strachey (Ed.), *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (Vol. 22, pp. 139-16). Rio de Janeiro: Imago. (Obra original publicada em 1933).
- Freud, S. (1976c). Sexualidade feminina. In J. Strachey (Ed.), *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (Vol. 21, pp. 138-150). Rio de Janeiro: Imago. (Obra original publicada em 1931).
- Freud, S.(2011a). A dissolução do complexo de Édipo. *Obras completas* (Vol.16). São Paulo: Companhia das Letras. (Obra original publicada em 1924).
- Freud, S.(2011b). Algumas consequências psíquicas da diferença anatômica entre os sexos. *Obras completas* (Vol.16).São Paulo: Companhia das Letras. (Obra original publicada em 1925).
- Freud, S. (2012). Totem e tabu. In S. Freud, *Obras completas* (Vol. 11). São Paulo: Companhia das Letras. (Obra original publicada em 1913).
- Gallop, J. (1983). Quand nos lèvres s'écrivent: Irigaray's body politic. *Romanic Review*,74(1).
- Gonzalez, L.(2020). Racismo e sexismo na cultura brasileira. In M. Lima, & F. Rios(Eds.), *Por um feminismo afro-latino-americano: Ensaio, intervenções e diálogos*. Rio de Janeiro: Zahar. (Obra original publicada em 1983).
- Haraway, D. (1988). Situated knowledges: The science question in feminism and the privilege of partial perspective. *Feminist Studies*, 14(3), 575-599. Recuperado de <http://www.jstor.org/stable/3178066>
- Haraway, D. (2019). Manifesto ciborgue: Ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX. In H. B. Hollanda (Org.), *Pensamento feminista: Conceitos fundamentais*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo. (Obra original publicada em 1985).

- Irigaray, L. (1974). *Speculum: De l'autre femme*. Paris: Editions de Minuit.
- Irigaray, L. (1977). *Ce sexe qui n'en est pas un*. Paris: Editions de Minuit.
- Irigaray, L. (1984). *Éthique de la différence sexuelle*. Paris: Editions de Minuit.
- Irigaray, L. (1985). *Parler n'est jamais neutre*. Paris: Editions de Minuit.
- Irigaray, L. (1987a). *Sexes et parentés*. Paris: Editions de Minuit.
- Irigaray, L. (1987b). Women-mothers, the silent substratum of the social order. In M. Whitford (Ed.) (1991), *The Irigaray reader* (pp. 34-47). New Jersey: Wiley-Blackwell.
- Irigaray, L. (2017). *Este sexo que não é só um sexo: Sexualidade e status social da mulher*. São Paulo: Senac. (Obra original publicada em 1977).
- Irigaray, L. (2020). Entretien par Garnier, Marie-Dominique. *Étrangère à quoi? Ou à qui? Chimères*, 1(96), 21-35.
- Kirby, V. (1991). Corporeal habits: Addressing essentialism differently. *Hypatia*, 6(3).
- Laqueur, T. (1990). *Making sex: Body and gender from the Greeks to Freud*. Cambridge & London: Harvard University Press.
- Laqueur, T. (2000). Amor veneris, vel dulcedo appeletur. In L. Schiebinger, *Feminism and the body* (Oxford readings in feminism). New York: Oxford University Press.
- Laufer, L. (2020). Le rire des féministes. *Descentrada: Revista Interdisciplinaria de Feminismos y género*, 4(1). Recuperado de [http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art\\_revistas/pr.11590/pr.11590.pdf](http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.11590/pr.11590.pdf)
- Orde, A. (2019). Não existe hierarquia de opressão. In H. B. Hollanda (Org.). *Pensamento feminista: Conceitos fundamentais*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo. (Obra original publicada em 1983).
- Martins, P. G. (2021). A norma do falo e a abjeção da mulher na psicanálise. *Revista Subjetividades*, 21(1), Recuperado de <https://doi.org/10.5020/23590777.rs.v21i1.e10945>
- Platão. (2011). *Timeu – Crítias* (R. Lopes, Trad.; Coleção Autores Gregos e Latinos, Série Textos). Coimbra: Universidade de Coimbra; Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos.
- Poe, D. (2011). Can Luce Irigaray's notion of sexual difference be applied to transsexual and transgender narratives? In M. Rawlinson, S. Hom, & S. Khader, *Thinking with Irigaray*. Albany: State University of New York Press.
- Segal, H. (1950). Some aspects of the analysis of a schizophrenic. *The International Journal of Psychoanalysis*, 31, 268-278.
- Vergès, F. (2020). *Um feminismo decolonial*. São Paulo: UbuEditora.
- Whitford, M. (1991a). Irigaray's body symbolic. *Hypatia*, 6(3).
- Whitford, M. (1991b). *Luce Irigaray: Philosophy on the feminine*. London & New York: Routledge.
- Whitford, M. (Org.) (1991c). *The Irigaray reader*. New Jersey: Wiley-Blackwell.
- Williams, C. (2002). Feminism, subjectivity and psychoanalysis: towards a (corpo)real knowledge. In K. Lennon, & M. Whitford, *Knowing the difference: Feminist perspectives in epistemology*. London & New York: Routledge. (Obra original publicada em 1994).

## O CORPO NAS SUAS DIMENSÕES CLÍNICAS NA ESCUTA DE UMA CRIANÇA<sup>1</sup>

THE BODY IN ITS CLINICAL DIMENSIONS IN LISTENING TO A CHILD  
EL CUERPO EN SUS DIMENSIONES CLÍNICAS AL ESCUCHAR A UN NIÑO

Magda Medianeira de Mello<sup>2</sup>

**Resumo:** Este artigo é uma reflexão sobre o tema do corpo o qual ocupa a psicanálise desde seus estudos iniciais e desliza até os tempos atuais com a descarga sem representação psíquica, diretamente no soma. A metodologia utilizada foi uma revisão narrativa da literatura ilustrada por fragmentos de um caso clínico de uma criança. A curiosidade sobre o tema incita interrogações que permitem a passagem por alguns textos históricos na obra de Freud, bem como textos que situam o sintoma no corpo com base no recalçamento até o tema das falhas nas representações e simbolização culminando na cisão. Por fim, algumas conclusões enlaçam-se com o material clínico.

**Palavras-chave:** Cisão. Corpo. Sintoma. Recalçamento. Representação.

*Abstract: This article is a reflection on the theme of the body, which has occupied psychoanalysis since its early studies and slides until current times with the discharge without psychic representation, directly in the soma. The methodology used was a narrative review of the literature illustrated by fragments of a clinical case of a child. The curiosity about the theme incites questions that allow the passage through some historical texts in Freud's work, as well as texts that situate the symptom in the body based on the repression until the theme of the failures in the representations and symbolization culminating in the schism. Finally, some conclusions are related to the clinical material.*

**Keywords:** Schism. Body. Symptom. Repression. Representation.

*Resumen: Este artículo es una reflexión sobre el tema del cuerpo que ocupa el psicoanálisis desde sus estudios iniciales y se desliza hacia los tiempos actuales con descarga sin representación psíquica, directamente en el soma. La metodología utilizada fue una revisión narrativa de la literatura ilustrada por fragmentos de un caso clínico de un niño. La curiosidad sobre el tema incita preguntas que permiten el paso a través de algunos textos históricos en la obra de Freud, así como textos que sitúan el síntoma en el cuerpo a partir de la represión al tema de los fracasos en las representaciones y la simbolización que culmina en la división. Finalmente, algunas conclusiones están relacionadas con el material clínico.*

**Palabras clave:** Escisión. Cuerpo. Síntoma. Represión. Representación.

<sup>1</sup> Este trabalho foi apresentado no simpósio da Sigmund Freud Associação Psicanalítica sob o título "O corpo como alvo: marcas da destrutividade" em outubro de 2022.

<sup>2</sup> Psicanalista, doutora em psicologia pela Universidad Autónoma de Madrid (UAM). Membro pleno da Sigmund Freud Associação Psicanalítica. Presidente da Sig (2022-2024). Professora. E-mail: magdamello23@gmail.com



## INTRODUÇÃO

A questão do corpo em psicanálise começou com *Estudios sobre la histeria* (Breuer & Freud, 1992) e antecedeu a fundação da psicanálise, quando Janet pensava em algum tipo de divisão para caracterizar a histeria. Assim, surge a dissociação a qual Freud vem postular nomeando a divisão entre consciente e inconsciente. Então, a ideia de sintoma histérico dá origem à construção da tópica do aparelho psíquico, por volta de 1900. O corpo da histeria é o corpo conversivo, usa o corpo como palco cênico da sexualidade: recalca e converte. Há eleição de um órgão de desejo do proibido. Freud inaugura a leitura do inconsciente e modifica os modos de ver as doenças.

Na hipocondria, por outro lado, há uma neurose em que a ausência de trâmite psíquico é descarregada no corpo ou nas ideias. São ideias hiperinvestidas de doença que por vezes atordoam o sujeito. Seguindo em breves distinções, nas psicoses, diante da fragmentação do eu, o órgão eleito é o sujeito e passa a persegui-lo. O paciente psicossomático, por outro lado, apresenta-se sem recursos, revelando um enorme prejuízo na capacidade de simbolização bem como no plano do pensamento. O traumático desloca-se na dimensão do desligado e do mortífero.

Se antes era recalçamento, hoje a cisão está em cena. O padecimento revela-se nas dores irrepresentáveis as quais não encontram eco dentro dos sujeitos. As novas imagens evocadas pelas formas clínicas que se apresentam alcançam o corpo, apontam para intensas frustrações e sofrimentos, constituindo-se como meio de mal-estar, uma vez que as intensidades ficaram sem palavras. A clínica acompanha esses movimentos pulsionais e busca novas formas de lidar com antigas roupagens do sofrimento, mas coloca seus holofotes nas feridas narcísicas. A psicanálise vai aperfeiçoando a arte da escuta, para alcançar os desafios.

Tanto em *Proyecto de psicología* (Freud, 1992a) quanto em *La interpretación de los procesos oníricos* (Freud, 1992b), Freud refere-se à experiência de satisfação, que consiste no apaziguamento de uma tensão criada pela necessidade; nesta experiência produz-se uma marca da descarga, ou seja, a satisfação liga-se à imagem do objeto que a proporcionou. Quando aparece novamente o estado de tensão, a imagem do objeto é reinvestida, produzindo algo análogo à percepção, que ele designa como alucinação. Assim, a satisfação real e a satisfação alucinatória estão na base do desejo, fazendo com que o aparelho psíquico seja antes de tudo um aparelho de alucinar. Vai ser somente com a inibição da descarga realizada pelo eu que este investimento poderá ser barrado, levando a um investimento fora de si. Lembrando que o primeiro movimento pulsional é a expulsão primordial para expulsar a mãe e inaugurar o processo de diferenciação. O aspecto destrutivo é quando o aparato de morte opera a favor de Eros: são paradoxos. O excedente pulsional denuncia o além do princípio do prazer. O corpo adoecido fala do silêncio do psiquismo.

Os pacientes limítrofes ou melancólicos e/ou cindidos apresentam-se ameaçados na identidade como sujeitos. Incapazes de alucinar, imaginar, postergar, ameaçados na possibilidade de ser e desenvolver a subjetividade. Em Cartagena (Roussillon, 2016), no Congresso da Fepal intitulado *Corpo*, Roussillon afirmou que, na psicanálise, todos os autores dialogam entre si: Freud, Winnicott, Bion, Klein, Laplanche e Green, o qual atualiza e sintetiza conceitos e enlacs da teoria clínica e da metapsicologia. No entanto, a base do transtorno do narcisismo ou limítrofe ou fronteiro é a experiência traumática que impede o sujeito de



integrar sua subjetividade, traumática primária a qual toca as raízes de base da estrutura psíquica. Há uma invasão do sentimento de decepção narcisista. O vínculo fica ameaçado e se torna melancólico. Não é objeto perdido, é objeto decepcionante. O problema da melancolia, por exemplo, é a decepção gerada pelo objeto, é o espelho que não refletiu... é o sujeito perdido e não o objeto perdido. São pessoas que se sentem perdidas. Não sabem como se encontrar dentro de si – modelo derivado do mais além, complexo, pois há um sentimento de catástrofe identitária. O que se passa nessa primeira etapa? O que o sujeito esperou ou esperava quando bebê e não veio? Sabe reconhecer algo que necessita, mas não espera alcançar. A análise vai oferecer a experiência para alcançar a construção de um devir.

Quando um bebê chora de fome ou algum desconforto, seu pranto varia de intensidade porque tem marcadores pulsionais, os quais clamam por cuidado. Se tudo der certo, recebeu, através da ação específica, tal como descrito no Projeto por Freud, um certo apaziguamento. Portanto, podemos nos interrogar sobre como o adulto correspondeu ao chamado. Quando não há resposta ao bebê, o que acontece? Experiência de decepção: o sujeito esperava receber, não encontra e entra em luto, pois deseja que o reconheçam e que se restitua o malfeito. O sujeito entra em agonia. Luta pela sobrevivência (chora/grita...), passa a autocensurar-se. De acordo com Paim (2020), o investimento destrutivo no corpo do bebê pelos objetos primordiais poderá inscrever vivências traumáticas que ficam impedidas de ganhar tradução, culminando na destruição.

A luta leva ao fracasso do sujeito e ele se esgota. Entra aí o estado traumático. O sujeito tem a impressão de que nunca vai terminar. O desespero parece nunca acabar. Uma experiência que não tem representação. Trata-se de um impasse, estancamento da circulação de afeto, sem solução. A angústia toma conta, invade e transborda sem nome. A luta interna revela o medo de não poder enfrentar o que não tem solução. Ele não pode fazer nada mais que sair da experiência. Isto aclara a clivagem ou cisão. Experiências postas em ato e no corpo em busca de sentido, experiências traumáticas que não se apagam. Na tentativa de preencher o espaço interior, incorpora o objeto. Cria uma espécie de corpo estranho o qual não reconhece. Um corpo estranho o ataca. Incorporação do corpo estranho, objeto decepcionante que não teve. Núcleos melancólicos no sofrimento narcísico identitário. Faltou a presença do semelhante. Esses pacientes têm dificuldade de simbolizar. Apresentam experiências que precedem o aparecimento da linguagem e persistem na ordem do não reconhecimento durante a infância, retornando muitas vezes contra o próprio sujeito, numa intensidade mortífera, destrutiva durante a vida. O caminho que o sujeito faz em relação ao objeto ganha formas de representação ou de fracassos. No processo representacional, no fracasso e triunfo da pulsão de morte o psiquismo toma formas menos estruturadas de subjetivação expressas no corpo. É a natureza inscrita no traumático.

De acordo com Freud (1992c) em *Más allá del principio del placer*, o traumático é uma grande soma de excitação que impede a circulação psíquica, permanecendo o excesso como forma de angústia, necessitando ser descarregada na ação/no corpo (somatização) indicando que o processo de elaboração encontra-se paralisado. Quanto mais insuportável para o psiquismo a realidade objetiva, mais a pessoa se afasta dela, desmentindo o ocorrido. O desmentido impera diante do excesso de excitação psíquico-traumática. Podemos afirmar que é o desmentido da percepção traumatizante. Assim, afirmamos que o processo de elaboração está impedido e que o princípio de realidade está fraturado.

O trabalho clínico é escutar o retorno desgovernado do traumático através da compulsão à repetição, para que se instaure a capacidade reflexiva e de pensar no paciente. São clivados e a experiência traumática retorna na relação transferencial, já que são mortos sem sepultura, vivem perdidos, sem referência. O corpo apresenta palpitações; às vezes tem sensação de confinamento, um corpo morto, perpassado pelo abuso das intensidades insuportáveis. Lembrando que se o corpo adoece, é produto da letalidade da pulsão de morte descarregada no corpo sem representação.

Para Green (2014), as pulsões de morte invadem o ego fragilizado, que consiste em transferência de força da pulsão destrutiva para o ego que se trave de uma energia de recusa. Ao invés de encontrar enlace entre ego, objeto e pulsões, encontra-se recusa à ligação e à vida. Destinos da pulsão de morte, ou seja, tendência ao desligamento. As metas de vida são negativizadas e direcionadas à destruição. O sujeito chega ao limite para desligar-se de si mesmo, colocando em cena a destrutividade. Torna-se impotente e desconectado de Eros. Utiliza-se de defesas arcaicas para dar conta da pulsão de morte. No texto "Considerações teóricas e suas articulações na clínica psicanalítica" presente no livro *A potência dos encontros com a psicanálise*, produzido pela Sigmund Freud Associação Psicanalítica, e seguindo esse tema na posição de uma das autoras citadas: "Dado ao predomínio do desligado, a pulsão se apresenta muito mais como força do que como sentido e por isso o trabalho analítico se direciona às representações, no sentido de uma simbolização" (Faviero, Mello, & Castiel, 2020, p. 144).

#### VINHETAS CLÍNICAS DA ESCUTA DE UMA CRIANÇA

Gabi, de 10 anos, vem para tratamento devido à manifestação de um câncer no cérebro, o qual apenas deu pequenos sinais, e ainda não o incapacitou.

Gabi é um menino ativo, alegre e tem muitos sonhos em nível de desejos: deseja ganhar muito dinheiro, trabalhar com bolsa de valores e investimentos, casar-se com uma mulher e ter filhos. "Ah, se não der certo com a mulher, troca, mas fica com os filhos." Sabe de sua doença, embora procurem não falar claramente em casa. Os pais e irmão têm medo de que ele entristeça.

Ele é o terceiro filho de um casal que se separou e que retornou em razão de a mãe estar grávida de Gabi. No entanto, antes dele, teve um menino que morreu de câncer ainda bebê. O casamento não andava bem, e a mãe engravidou. O pai retornou, mas não acreditava que o filho fosse seu. Aos cinco anos do paciente, chegaram a um extremo de desconfiança e fizeram o DNA: o filho era seu. O pai refere se sentir culpado e não sabe como reparar o equívoco. Procura oferecer tantas possibilidades materiais ao filho que a criança quase não tem um período livre sequer para si, para simplesmente brincar. O pai reconhece que o rejeitou.

A interrogação que persiste pela analista, nesse período, é: Quem olhou para o Gabi? Ou os narcisismos parentais foram palco exclusivo das atenções? Em geral, o pai, nesse caso, impõe o que pensa que seja importante para o filho. Invasivo, imagina que sabe tudo aquilo que eu e o menino conversamos e produzimos em sessão. Exemplifico com uma das tantas situações: a família o inscreveu num grupo de escoteiros com o irmão. Na primeira vez em que participou, já tinha acampamento e precisou dormir fora de casa. Ao protestar trazendo isso na sessão, ocorre um movimento de a mãe frequentar o grupo para que o menino se entusiasme. Então, em meio ao diagnóstico e ao pedido

de ficar em casa com eles, precisou ir aos escoteiros. A reação é entendida como falta de educação, o que culminou em um processo de suposta resiliência. Submeteu-se ao que não podia enfrentar. Assim, ocorreram sucessivas invasões. A ele são proporcionadas viagens tantas e uma agenda tão saturada que não há tempo para conviverem.

O tempo do menino e deles é todo preenchido: são inúmeras terapias espiritualistas e mais a hemoterapia, cromoterapia, aromaterapia e atividades como futebol e escoteiros. Cirurgias espirituais em que são repassados vídeos de cura para o menino assistir. Fica tão apavorado que me conta: “Hoje vou fazer cirurgia. O vídeo que eu vi mostra que ele coloca uma faca em cima da bolinha do câncer e tira, mas não dói”. Aqui é tamponada qualquer possibilidade de expressão do afeto da criança na família. Cabe dizer que as sessões de análise são o único lugar em que Gabi pode falar do que lhe preocupa: o câncer, o fim da vida, a morte.

Na sequência, apresentam-se algumas vinhetas acompanhadas de desenhos os quais representam a dor do paciente, apesar de usar as palavras para expressar suas preocupações. Na primeira sessão veio de óculos, havia feito cirurgia no olho devido à doença. Mesmo assim, diz que um olho está bom e que poderá desenhar. Coloca sua mão no papel e ele desenha, faz um sombreado e diz que são mãos de zumbis. Peço para que fale sobre o desenho, ao que o menino responde: “Zumbis, ora, que já passaram pro outro lado”.



*Desenho 1 – Mãos de zumbis*

A Maioria das sessões ocorre utilizando como pano de fundo o jogo da vida. Nesse jogo, vai falando seus desejos, suas preocupações. Por exemplo: de um carrinho cai um pino que representa um filho e ele diz: “Caiu um filhinho: não importa cair um, tem outros, não faz diferença”. Fomos trabalhando e o questionei sobre a razão de ele não se importar se um filho cai. Ele responde: “Tem mais um, não vão sentir falta”. Nesse meio tempo morre sua gatinha, pela qual ele tem muito apreço. Isso o toca de forma a trazer suas emoções... são momentos de tristeza em relação ao bichinho e, obviamente, o tema da morte. No entanto, logo em seguida, já providenciaram outra gatinha. É como se não fosse possível fazer o luto em nenhuma dimensão na família. O espaço vazio não pode existir.

Ainda sobre o jogo da vida: após jogarmos, deita-se no tapete e me pede para tapá-lo. Digo que não sei como, pois estou sem cobertor ali no consultório. Ele me diz: “Não, com caixa, a tampa do jogo”. Tapei e tive que pegar toda a caixa, a parte de cima e a de baixo. Ele encolheu-se para ficar todo tapado. Ele virou-se para cima, embaixo da caixa, e disse: “É um caixão, é assim”. O impacto gerado na contratransferência exigiu uma atividade mental da analista a fim de não paralisar frente ao efeito da imagem do menino morto. Então digo para falar mais. Ele demonstra um certo sarcasmo e em tom de deboche refere: “Ah, tu não sabes o que é um caixão?”

Eu lhe digo: “Talvez uma coisa que te assuste”.

Ele: “Não tenho medo da morte, mas sim da tortura, de como eu vou morrer. Vamos brincar de outra coisa?”

Quando num feriado viajei, trouxe-me um desenho de presente. Ele não sabia o que era, mas segundo informações da mãe, passou bastante tempo desenhando em casa para me trazer... Pontuei que o desenho estava lindo e se gostaria de me falar dele. Gabi respondeu: “Não sei, são flores”.



Desenho 2 – O infinito



Desenho 3 – Calendários

Recentemente passou a desenhar calendários de mesa, como quem deseja contar o tempo. Desenha para os melhores amigos também.

## EM PAUTA

São exemplos que refletem a dor psíquica desse sujeito em construção, diante do que se produziu no seu corpo. Não estou dizendo que ele fabricou isso, mas que o desligado da pulsão de morte indica uma fratura psíquica na qual o sofrimento se expressa de forma sinistra no corpo, onde a dimensão simbólica se vê prejudicada. As produções seguem a linha de despedida, tal como ilustramos abaixo com mais um desenho de Gabi.



*Desenho 4 – A cabeça*



*Desenho 5 – A transferência (presente para a analista)*

Com o agravamento da doença, chegamos a uma etapa do movimento dele em que foi necessário se afastar para se tratar e ser hospitalizado. Antes da nossa despedida realizou outro desenho, já apresentando dificuldades na escrita.



*Desenho 6 – O balanço*

A escuta propicia ligar o traumático e trabalhar o clivado e o retorno do traumático. É a possibilidade de abrir para a simbolização, fazer pensar a própria finitude em tenra infância.

Nas ideias de Green (2014), o trabalho do analista é colocar-se como objeto de e na transferência. Dado o predomínio do desligado, o trabalho analítico direciona-se no sentido de ligar o desligado e fazer circular na transferência a possibilidade representacional.



*Desenho 7 – A despedida*

Escutar a criança implica escutar os pais, uma vez que a força da cisão opera, nesse caso, em nível familiar. A criança, através da transferência, sente-se acolhida para falar das dores expressas no corpo. Ao ser objeto substituto de uma falta e dificuldades narcísicas impostas pela configuração familiar, as vias facilitadoras ficaram obstaculizadas impedindo a construção de sua subjetividade e do trâmite das intensidades da pulsão. O que inquieta é: como ser um outro para o outro? As intensidades vividas tiveram como efeito o impedimento das vias facilitadoras que estavam interrompidas na relação com o outro. O escoamento das intensidades possivelmente encontrou no corpo uma forma de historicizar sua dor.

## REFERÊNCIAS

- Breuer, J., & Freud, S. Estudos sobre la histeria (1992). In S. Freud, *Obras completas* (Vol. 2, pp. 1-25). Buenos Aires: Amorrortu. (Obra original publicada em 1893-1895).
- Faviero, E. V., Mello, M. M., & Castiel, S. V. (2020). Cisão: Considerações teóricas e suas articulações na clínica psicanalítica. In J. L. Dócolas, & C. B. Falcão (Orgs.), *A potência dos encontros com a psicanálise* (pp. 137-146). Porto Alegre: Artes e Ecos.
- Freud, S. (1992a). Proyecto de psicología. In S. Freud, *Obras completas* (pp. 323-387). Buenos Aires: Amorrortu. (Obra original publicada em 1895).
- Freud, S. (1992b). La interpretación de los procesos oníricos. In S. Freud, *Obras completas* (pp. 504-564). Buenos Aires: Amorrortu. (Obra original publicada em 1900).
- Freud, S. (1992c). Más allá del principio del placer. In S. Freud, *Obras completas* (Vol. 18, pp. 1-62). Buenos Aires: Amorrortu. (Obra original publicada em 1920).
- Green, A. (2000/2014). *El pensamiento clínico*. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- Paim, I. (2020). Complacência somática: Uma estranha condição entre o corpo biológico e o corpo pulsional. In G. J. B. Moura, A. C. Zuanella, S. P. Sampaio, & J. F. S. Barros (Orgs.), *Refletindo a psicanálise* (pp. 10-41). Editora Edufrpe.
- Roussillon, R. (2016). Teoria da simbolização: A simbolização primária. *Congresso "Corpo"*, Cartagena, Colômbia. Recuperado de <https://reneroussillon.files.wordpress.com/2014/08/teoria-da-simbolizac3a7c3a3o.pdf>





## A ESCRITA PSICANALÍTICA: SOBRE NÃO ESTARMOS TÃO CERTOS ASSIM...

A PSYCHOANALYTICAL WRITTEN: ABOUT NOT BEING SO SURE  
LA ESCRITURA PSICOANALÍTICA: NO ESTAMOS TAN SEGUROS ASÍ

Ana Cláudia Santos Meira<sup>1</sup>

**Resumo:** Este trabalho tem como objetivo refletir sobre uma qualidade importante para o escrito psicanalítico, qual seja, uma posição de não certeza. Toma o modelo da associação livre e da atenção flutuante, para propor que, além de regras técnicas da análise, pode pautar também a posição de quem escreve a clínica ou a psicanálise: de abertura, liberdade e circulação dos pensamentos e das elaborações. Também usa como metáfora o caminhar, como um movimento de circulação igualmente importante na busca de saber e conhecer o analisando, quando estamos na clínica; e as novas ideias que surgirão, quando estamos na escrita.

**Palavras-chave:** Escrita. Escrita psicanalítica. Associação livre. Atenção flutuante.

*Abstract: This paper aims to reflect on an important quality of psychoanalytic writing, that is, a position of uncertainty. It takes the model of free association and floating attention, to propose that, in addition to technical rules of analysis, it can also guide the position of those who write the clinic or psychoanalysis: openness, freedom and circulation of thoughts and elaborations. It also uses walking as a metaphor, as an equally important circulation movement in the quest to know the analysand, when we are in the clinic; and the new ideas that will emerge, when we are in writing.*

*Keywords: Writing. Psychoanalytic writing. Free association. Floating attention.*

*Resumen: Este trabajo tiene como objetivo reflexionar acerca de una importante cualidad de la escritura psicoanalítica, a saber, una posición de incertidumbre. Toma el modelo de la asociación libre y la atención flotante, para proponer que, además de las reglas técnicas de análisis, también puede orientar la posición de quien escribe la clínica o el psicoanálisis: apertura, libertad y circulación de pensamientos y elaboraciones. También utiliza el caminar como metáfora, como un movimiento de circulación igualmente importante en la búsqueda de conocer al analizando, cuando estamos en la clínica; y las nuevas ideas que surgirán, cuando estamos escribiendo.*

*Palabras clave: Escritura. Escritura psicoanalítica. Asociación libre. Atención flotante.*

---

<sup>1</sup> Psicanalista pelo CEPdePA, membro do Instituto de Psicanálise da SBPdePA, doutora em psicologia pela PUCRS, autora dos livros *Histórias de captura* e *A escrita científica no divã*, ambos pela Blucher. E-mail: anameira@gmail.com

Quando começamos um trabalho, temos uma ideia do que queremos escrever, elegemos um tema, demarcamos um foco, escolhemos uma situação clínica, sabemos por qual linha teórica seguir e já separamos livros, capítulos e artigos... Tão importante quanto necessário, partimos de um lugar específico e já temos definido o ponto da chegada, como uma viagem; necessário para não nos perdermos, para não desviarmos, para não nos espalharmos em demasia, para não ficarmos desorientados no meio de tantas possibilidades, na viagem e na escrita.

Em uma viagem, economizamos tempo e dinheiro se sabemos de antemão onde ir, como nos deslocar, o horário dos transportes, se fizermos um planejamento dos passeios, das atrações a serem visitadas, e um roteiro dos dias. Mesmo assim, dizem que a melhor forma de conhecer um lugar é perdendo-se nele. Na escrita psicanalítica, é assim: escreveremos melhor se *nos perdermos* no caminho do processo de elaboração de um trabalho.

Se acreditamos que, para nós, analistas, a escrita segue – por óbvio – a mesma lógica da psicanálise enquanto método de investigação e de tratamento, não podemos entendê-la de outra forma que não andante, solta, aberta e livre, tal como o inconsciente, este que, segundo Freud (2010c), comporta impulsos de desejos fortemente investidos, variados e mesmo contraditórios, que não se subtraem nem se eliminam. “Nesse sistema, não há negação, não há dúvidas nem graus de certeza” (p. 127). Os investimentos são atemporais, desordenados, móveis e dinâmicos, característicos do processo psíquico primário.

Ou seja, o inconsciente e a escrita serão naturalmente cheios de solturas, aberturas e liberdades. O primeiro, já o reconhecemos assim; mas entendamos precisamente o que seriam estes atributos, como seriam essas características na escrita psicanalítica.

#### PERDER-SE DE INÍCIO

“Ele [o analista] facilmente cairá na tentação de projetar sobre a ciência, como teoria de validade geral, aquilo que, em obscura percepção, ele enxerga das particularidades de sua própria pessoa, carreando descrédito para o método psicanalítico e desencaminhando os inexperientes.”  
(Freud, 2010a, p. 158)

Na escrita de um texto psicanalítico, falamos de um processo que só se dá *no andar da carruagem*, ou seja, para escrever, temos que começar e seguir escrevendo... Seria semelhante ao que Freud (2010b) propõe como resposta à incômoda pergunta de um paciente sobre quanto tempo durará o tratamento. Tomando a resposta do filósofo ao andarilho, na fábula de Esopo – quando o caminhante pergunta-lhe quanto tempo teria de jornada –, ele responde: “Anda!” (p. 171). Sem conhecer de antemão a amplitude do passo do andarilho, não poderia lhe dizer quanto tempo a viagem duraria.

Dá-se da mesma forma com a escrita. Começamos um trabalho com um *norte* que é naturalmente escolhido por algo que desperta nosso interesse naquele momento, por uma situação da clínica que se nos escapa, por algum conceito que não apreendemos, por alguma questão vista em seminário que ficou insuficientemente compreendida, por nossas vivências na Formação, por nossa observação dos fenômenos da cultura... Então, sim, partimos de um ponto em particular, um norteador; este norte, porém, precisará ser consideravelmente flexível, para que possamos redefinir a rota sempre que a escrita assim exigir...

## CONVIDADO

Porque isso acontece: o próprio processo de escrever vai nos fazendo enxergar, pensar, perceber coisas que, até então, não sabíamos ou não víamos, possibilitando descobertas inesperadas e provocando uma mudança de vértice.

É nesta mesma posição que precisamos estar na sessão com um analisando: embora saibamos muita coisa de sua história, embora lembremos dos assuntos da sessão anterior, embora já tenhamos em mente sua dinâmica ou tenhamos ideia de sua estrutura, precisamos chegar a cada novo encontro desprovidos de ideias predeterminadas ou de expectativas. E é somente a partir deste estado que o novo pode surgir e ser escutado, aquilo que do inconsciente se faz ver por cada formação substitutiva ou pela fala do analisando que, idealmente, é fluida.

Ao definir a atenção livre e flutuante como condição básica do escutar analítico, Freud (2010a) descreve a posição do analista de tudo notar, igualmente, mantendo “toda influência consciente longe de sua capacidade de observação e entregar-se totalmente à sua ‘memória inconsciente’, ou, expresso de maneira técnica: escutar e não se preocupar em notar alguma coisa” (p. 150). Assim, é aos poucos que uma construção vai se fazendo e refazendo:

Os elementos do material que já formam um nexo ficarão à disposição consciente do médico; outros, ainda não relacionados, caoticamente desordenados, parecem primeiro submersos, mas emergem prontamente na consciência, tão logo o paciente traz algo novo, ao qual aqueles podem se ligar e mediante o qual podem ter continuidade (Freud, 2010a, p. 150).

Logo, não temos uma ideia clara e completa de pronto, não temos todos os elementos à nossa frente dispostos; por isso, a necessidade de abertura e receptividade. Ao falar de uma posição aberta, de utilizar tudo o que lhe é comunicado – sem concepções ou pressupostos – para o reconhecimento do inconsciente, Freud (2010a) oferece a seguinte imagem: “Ele [o analista] deve voltar seu inconsciente, como órgão receptor, para o inconsciente emissor do doente, colocar-se ante o analisando como o receptor do telefone em relação ao microfone” (p. 156). O risco de não o fazer, Freud (2010a) o indica: se fixarmos propositalmente nossa atenção em um ponto específico, começaremos, de forma tendenciosa, a selecionar partes e excluir outras segundo nossas inclinações. “Justamente isso não podemos fazer; seguindo nossas expectativas, corremos o perigo de nunca achar senão o que já sabemos; seguindo nossas inclinações, com certeza falsearemos o que é possível perceber” (p. 149).

E quanto ao motivo disso, talvez Freud (2018) dê uma pista quando explica o funcionamento do aparelho psíquico, no complexo jogo entre as instâncias, em busca de lidar com o que causa desprazer. Para defender-se do desprazer no confronto com a percepção da realidade, podemos fugir: evitamos, afastamo-nos, ignoramos o elemento concreto que incomoda ou ameaça. Dos perigos internos, todavia, algo mais seria necessário:

De si próprio não se pode fugir, do perigo interno não há fuga, e por isso, os mecanismos de defesa do Eu estão condenados a falsear a percepção interna e nos possibilitar apenas um conhecimento defeituoso e deformado. Em suas relações com o Id, portanto, o Eu é paralisado por suas limitações ou cegado por seus erros, e o resultado disso, no plano do funcionamento psíquico, deverá ser o mesmo de quando se faz uma caminhada por uma região que não se conhece e não se tem boas pernas (Freud, 2018, p. 304).

Mais uma vez, acompanha-nos a metáfora da caminhada, deste andar – seja na dinâmica intrapsíquica, seja na análise ou na escrita psicanalítica – que necessita não só de pernas, como também de movimento por regiões que só serão conhecidas no andar; é neste aventurar-se por este até então desconhecido que teremos as maiores chances de encontrar algo que, por ser novo, lacunar e incerto, faça mais sentido e promova ligações. No prefácio das *Novas conferências introdutórias à psicanálise*, Freud (2010e) segue com esta preocupação:

A intenção que me guiou foi nada sacrificar a uma aparência de simplicidade, completude e unidade, não ocultar problemas, não negar a existência de lacunas e incertezas. Em nenhum outro campo de trabalho científico alguém poderia se gabar de propósitos assim tão sóbrios e modestos (Freud, 2010e, p. 125).

Assim seria também na escrita psicanalítica: na primeira etapa da elaboração de um texto, estaremos receptivos a tudo o que vem e, sem nos fixarmos em um ponto estático, abertos a sermos surpreendidos por fatos novos, ideias inéditas, reflexões inauditas e pensamentos originais. De novo, temos um ponto de partida estabelecido, mas, ao longo do processo de escrever, nossa posição será mais de busca do que de definições prévias.

Voltando à relação analítica, outra atitude interna desejada é que o analisando se coloque em uma posição de nada selecionar nem eliminar, de nada julgar nem censurar. Então, Freud (2010b) formula a regra fundamental da análise: a associação livre, que ele comunica a cada pessoa que deita suas questões no divã:

Ainda uma coisa mais, antes de você começar. Há um ponto em que seu relato deve ser diferente de uma conversa normal. Enquanto geralmente se procura, com razão, manter um fio condutor naquilo que se expõe, excluindo as associações e pensamentos secundários que perturbam a exposição, para não ir do “centésimo ao milésimo”, como se diz, você deve proceder de outro modo. Observará que, durante seu relato, ocorrerão pensamentos diversos que você gostaria de rejeitar, devido a certas objeções críticas. Estar tentado a dizer a si mesmo que isso ou aquilo não vem ao caso, ou é inteiramente irrelevante, ou é absurdo e, então, não é preciso comunicá-lo. Não ceda jamais a essa crítica, e comunique-o apesar disso, ou melhor, precisamente por isso, porque você sente uma aversão àquilo (Freud, 2010b, p. 180).

Freud (2010b) segue com esta proposta, quando solicita que este analisando diga tudo o que lhe vier à mente: “comporte-se, por exemplo, como um viajante que está sentado à janela do trem e descreve para seu vizinho, alojado no interior, como se transforma a vista ante seus olhos” (p. 181). Se imaginarmos a mesma orientação sendo-nos dada quando sentamos para escrever, estaríamos nesta posição: de contar no papel – nosso primeiro vizinho de vagão – os vários caminhos, ideias, pensamentos, formulações e reformulações que vamos, pelo andar do processo, fazendo, desfazendo e refazendo.

Se, na escrita, estivermos com a mesma tendência ao predeterminado, ou com a mesma pressa de um analisando que se põe reticente quanto ao andar, tentaremos algo que não tem como acontecer: apertar o passo para além do que é possível, o que leva somente à frustração. Então, outra rica metáfora para falar sobre o ritmo com que as mudanças psíquicas ocorrerão é o jogo de xadrez, no qual, como na análise, conforme a descrição freudiana, o “processo iniciado

## CONVIDADO

segue seu próprio caminho e não permite que se prescreva nem sua direção nem a sequência dos pontos que ataca” (Freud, 2010b, p. 174):

Quem desejar aprender nos livros o nobre jogo do xadrez logo descobrirá que somente as aberturas e os finais permitem uma descrição sistemática exaustiva, enquanto a infinita variedade de movimentos após a abertura desafia uma tal descrição (Freud, 2010b, p. 164).

Como na escuta de quem nos busca na clínica, estendamos esta metáfora para a construção de um texto em psicanálise: temos conhecimento dos movimentos iniciais e das primeiras jogadas, assim como uma meta; mas estaremos abertos e suscetíveis para que a variedade dos caminhos possíveis vá se mostrando. Diferente do xadrez — em que o final é o xeque-mate —, porém, digamos que, na primeira metade da escrita, percorremos um caminho de forma fluida e flutuante; na segunda metade, do meio para o final, é outra história! Assim vamos dar andamento e encaminhamentos, achados e definições, onde só podemos, contudo, chegar, se antes tivermos circulado livremente.

Na escrita, postamo-nos em ambas as posições descritas por Freud para o analisando e para o analista: de associação livre e de atenção flutuante, de quem fala e de quem escuta, de quem lê os autores e de quem transcreve suas ideias, de quem escreve e de quem se lê no próprio escrito. Assim, transitaremos pelo texto que vai sendo construído aos poucos.

#### ESCRITAS SEM CERTEZAS

Além das posições nas quais podemos nos colocar ao longo do processo de escrita, pensemos que também o texto que vai se construindo guarda uma qualidade importante para um analista, quando exerce seu ofício na sala de análise. Falamos aqui de uma escrita que não comporta afirmações absolutas e fechadas, o uso de superlativos e imperativos. Para dar exemplos bem concretos, palavras como *sempre*, *nunca*, *todos*, *nenhum*, *ninguém*, *nada* ou *tudo* não fariam sentido em um texto psicanalítico.

Para ilustrar esta posição que é, acima de tudo, subjetiva, tomemos um parágrafo da *Conferência 31* de Freud (2010f); nele, encontramos algumas frases ou expressões que grifarei por revelarem uma posição de “não certeza”, valiosa para o analista que escuta e para o analista que escreve:

*Não sei se com vocês sucede o mesmo que comigo. Desde que, sob a forte impressão desse quadro clínico, tive a ideia de que a separação de uma instância observadora do resto do Eu poderia ser um traço regular da estrutura do Eu, essa ideia não me abandonou mais, e fui impelido a investigar as demais características e relações dessa instância assim segregada* (Freud, 2010f, p. 195).

Além de Freud-escritor admitir-se não absoluto, não já sabedor, não no domínio de um conhecimento acabado, ele convida o leitor a estar em pé de igualdade com ele na posição de busca e de interrogar-se.

Outro exemplo do mesmo texto é quando Freud (2010f) apresenta suas ideias sobre a consciência:

*Não parece haver em nós algo mais que separamos regularmente do nosso Eu e a ele contrapomos tão facilmente, como a nossa consciência. Sinto*

*uma inclinação para fazer algo que promete me dar prazer, mas não o faço, argumentando que minha consciência não o permite. ... Eu poderia simplesmente dizer que a instância especial que começo a distinguir no Eu é a consciência, mas é mais prudente conservar essa instância como algo independente e supor que a consciência seja uma de suas funções...* (Freud, 2010f, p. 196).

As partes grifadas mostram esta posição não de afirmação – que é fechada e absoluta –, mas de proposta, de possibilidade, de alternativa, de algo que ele pensa, mas que pode se revelar de outra forma, ou ser vista de modo diverso por outra pessoa. Tal posição está evidenciada por Freud (2010f) já nos primeiros parágrafos da mesma conferência:

A verdade foi simplesmente que, em vista da natureza laboriosa do progresso feito pelo trabalho científico, até mesmo a psicanálise não conseguiu estudar todas as áreas simultaneamente e expressar suas opiniões sobre todos os problemas de um fôlego só. Mas, por fim, atingiu-se o ponto em que nos foi possível desviar nossa atenção do reprimido para as forças repressoras, e encontramos esse ego que parecera tão evidente por si mesmo, com a segura expectativa de que aqui novamente haveríamos de encontrar coisas para as quais não podíamos estar preparados. Não foi fácil, porém, encontrar uma abordagem inicial; e é a respeito disto que pretendo falar-lhes hoje (Freud, 2010f, p. 193).

Ele dá a conhecer ao leitor um processo que precisou acontecer dentro dele, em primeiro lugar: uma construção que não se fez e não se faz *de um fôlego só*, revela-nos o criador da psicanálise. O trabalho sobre o tema que elegemos – seja qual for – passará por ideias iniciais, o ponto de partida de que falamos, por um caminho que progride laboriosamente, por desvios, por expectativas e – importante – por encontros inesperados. Estes encontros só se darão, contudo, nesta posição de abertura e não certeza, que caracterizará tanto internamente o analista que escreve como externamente o texto que ele produz.

Seguindo e abrindo, Freud reconhece:

Não posso dizer com certeza por que isto tem de ser assim. Pensei, antes, que os senhores descobririam que, enquanto anteriormente eu lhes relatei principalmente fatos, embora estranhos e característicos, os senhores, agora, estarão ouvindo principalmente opiniões – isto é, investigações teóricas (Freud, 2010f, p. 93).

E expõe como é sua posição de movimento, não estática:

Fui obrigado a rejeitar também outras explicações do resultado que prevejo: agora acredito que é, de certo modo, uma decorrência da natureza do material em si, e de não estarmos acostumados a abordá-lo. Em todo caso, não me surpreenderei se os senhores se mostrarem ainda mais reservados e cautelosos no seu julgamento do que até agora (Freud, 2010f, p. 193).

Além de generoso, seu permanente diálogo com o leitor fala de uma humildade bem-vinda ao ofício da psicanálise, seja na clínica, seja na escrita. Um trecho onde isso fica claro é o ponto 8 de *O mal-estar na civilização*:



## CONVIDADO

Chegando ao fim desse caminho, o autor precisa desculpar-se com o leitor por não lhe ter sido um guia mais hábil, por não lhe haver poupado trechos monótonos e digressões penosas. Não há dúvida de que é possível fazer melhor. Tentarei, em seguida, compensar em parte esses defeitos (Freud, 2010d, p. 106).

Se Freud, com toda sua intimidade e habilidade com a escrita, assim se posta, como nós não o faríamos? Entendo a humildade – a que me referi – como a capacidade de saber-se não todo, não pleno, não certo; de manter-se em dúvida, porque a dúvida abre, ela expande nosso olhar e nossa escuta. Quando escutamos um analisando e temos convicção de saber do que ele nos fala, ao invés de indagarmos o que significa para ele tal acontecimento, fechamos a questão em nossa mente – quando ouvimos somente aquilo que já estava lá – e na mente dele, porque não renovamos o convite de *falar mais sobre isso*. Algo ali supôs-se certo, dado, sabido e, por isso, fechado.

**ABERTURAS NO FINAL**

Na conferência *Acerca de uma visão de mundo*, Freud (2010g) descreve a *Weltanschauung* como “uma construção intelectual que, a partir de uma hipótese geral, soluciona de forma unitária todos os problemas de nossa existência, na qual, portanto, nenhuma questão fica aberta” (p. 322). Apesar de entender que uma visão assim atende aos ideais de todo ser humano e dá-lhe segurança, ela está longe dos ideais da psicanálise e, acrescentamos agora, da escrita psicanalítica. É exatamente a realização de um trabalho escrito que ele compara com o processo de análise:

Levamos expectativas para o trabalho, mas temos que refreá-las. Através da observação, aprendemos algo novo – ora aqui, ora ali –, e, inicialmente, as peças não encaixam. Estabelecemos hipóteses, fazemos construções auxiliares, que retiramos quando não se confirmam; necessitamos de muita paciência, de prontidão para toda possibilidade; renunciamos a convicções prematuras, que nos obrigariam a não enxergar fatores novos e inesperados, e, por fim, todo o esforço é recompensado, os achados dispersos se combinam, obtemos uma visão de toda uma parcela do funcionamento mental, completamos nossa tarefa e estamos livres para a próxima (Freud, 2010g, p. 343).

Fica claro que Freud é um modelo – para além do *ser analista* – para sermos escritores de uma escrita psicanalítica. Diferente de outras matérias, ele reconhece que, na psicanálise, é-nos impossível chegar com certeza a um conhecimento: vamos indo. Um exemplo é quando ele afirma, em *O mal-estar na civilização*:

E bem podemos dar um suspiro, ao perceber que a alguns indivíduos é dado retirar sem maior esforço, do torvelinho dos próprios sentimentos, os conhecimentos mais profundos, aos quais temos de chegar em meio a torturante incerteza e incansável tatear (Freud, 2010d, p. 105).

E assim seguimos tateando, bem sustentados em autores que nos precederam, pois sabemos – quando caídos de nossas aspirações narcísicas – que estamos onde estamos porque aprendemos com quem preparou o caminho, e sabemos o que sabemos porque lemos quem se debruçou em seus escritos antes

de nós, e escutam uma série de coisas, ideias e conteúdos e construções, que nos permitiram, bem edificadas e apoiadas, dar um passo além naquilo que nós mesmos pensamos e ampliamos.

Para isso, no texto psicanalítico, mais do que certezas, nossas frases trariam hipóteses; mais do que convicções, elas trariam possibilidades; mais do que provas, pensaríamos em mostras; mais do que generalizações, ofertaríamos a *nossa* visão acerca do fenômeno que nos demanda atenção, do tema que elegemos, da interrogação que colocamos. Produziremos um texto aberto ainda que costurado; arejado ainda que profundo; com fendas e frestas suficientes para o pensamento circular; receptivo ao pensar do outro, leitor que tem abertas as suas próprias reflexões, como pudemos nós fazer, enquanto leitores dos autores que fundamentaram e impulsionaram nossa escrita.

E, nesse estado de não estarmos tão certos assim, é possível que cheguemos mais longe, no que de mais profundo há e nos interessa, nas questões do inconsciente com sua não fixidez e suas aberturas, com sua intensidade e seu movimento. Movimentando-nos mais livremente na escrita, ampliamos um saber que só se dá a partir da falta e da ausência daquilo que preenche (e que, quando preenche, não deixa espaço de circulação) e ofertamos a nosso leitor aberturas que trazem também a ele possibilidade de circular e de pensar para além.

#### REFERÊNCIAS

- Freud, S. (2010a). Recomendações ao médico que pratica a psicanálise. In S. Freud, *Observações psicanalíticas sobre um caso de paranoia relatado em autobiografia ("O caso Schreber")*, artigos sobre técnica e outros textos. São Paulo: Companhia das Letras. (Obra original publicada em 1912).
- Freud, S. (2010b). O início do tratamento. In S. Freud, *Observações psicanalíticas sobre um caso de paranoia relatado em autobiografia ("O caso Schreber")*, artigos sobre técnica e outros textos. São Paulo: Companhia das Letras. (Obra original publicada em 1913).
- Freud, S. (2010c). Os instintos e seus destinos. In S. Freud, *Introdução ao narcisismo, ensaios de metapsicologia e outros textos*. São Paulo: Companhia das Letras. (Obra original publicada em 1915).
- Freud, S. (2010d). O mal-estar na civilização. In S. Freud, *O mal-estar na civilização, novas conferências introdutórias à psicanálise e outros textos*. São Paulo: Companhia das Letras. (Obra original publicada em 1930).
- Freud, S. (2010e). Novas conferências introdutórias à psicanálise. Prefácio. In S. Freud, *O mal-estar na civilização, novas conferências introdutórias à psicanálise e outros textos*. São Paulo: Companhia das Letras. (Obra original publicada em 1933).
- Freud, S. (2010f). Novas conferências introdutórias à psicanálise. A dissecação da personalidade psíquica. In S. Freud, *O mal-estar na civilização, novas conferências introdutórias à psicanálise e outros textos*. São Paulo: Companhia das Letras. (Obra original publicada em 1933).
- Freud, S. (2010g). Novas conferências introdutórias à psicanálise. Acerca de uma visão de mundo. In S. Freud, *O mal-estar na civilização, novas conferências introdutórias à psicanálise e outros textos*. São Paulo: Companhia das Letras. (Obra original publicada em 1933).
- Freud, S. (2018). Análise terminável e interminável. In S. Freud, *Moisés e o monoteísmo, compêndio de psicanálise e outros textos*. São Paulo: Companhia das Letras. (Obra original publicada em 1937).

## ENTREVISTA COM JULIO CONTE<sup>1</sup> COM CONTRIBUIÇÕES DE AMADEU DE OLIVEIRA WEINMANN<sup>2</sup> E LIÈGE HORST DIDONET<sup>3</sup>

INTERVIEW WITH JULIO CONTE WITH CONTRIBUTIONS OF AMADEU  
DE OLIVEIRA WEINMANN AND LIÈGE HORST DIDONET

ENTREVISTA CON JULIO CONTE CON CONTRIBUCIONES DE  
AMADEU DE OLIVEIRA WEINMANN Y LIÈGE HORST DIDONET

– PARA COMPOR A ENTREVISTA DESTA EDIÇÃO, CONVIDAMOS O PSICANALISTA E DRAMATURGO JULIO CONTE (JC), QUE NA ÚLTIMA EDIÇÃO DO PORTO VERÃO ALEGRE NOS BRINDOU COM O ESPETÁCULO *AQUILO QUE NOS AMANHECE*. APÓS UMA DAS APRESENTAÇÕES, A SIGMUND FREUD ASSOCIAÇÃO PSICANALÍTICA, REPRESENTADA PELA PSICANALISTA MARTINA DALL’IGNA DE OLIVEIRA, MEDIOU UM DEBATE COM COMENTÁRIOS DE LIÈGE HORST DIDONET (LD) E AMADEU DE OLIVEIRA WEINMANN (AW), ALÉM DO PRÓPRIO JULIO CONTE E PARTE DO ELENCO. COMO INTRODUÇÃO À ENTREVISTA, AMADEU E LIÈGE COMPARTILHAM DE SUAS EXPERIÊNCIAS COMO ESPECTADORES E, APÓS, JULIO RESPONDE ÀS PERGUNTAS ELABORADAS PELA COMISSÃO EXECUTIVA DA *SIG REVISTA* (SR).

AW – *Aquilo que nos amanhece* é uma peça teatral criada e dirigida pelo psicanalista Julio Conte, inspirada no livro *Mínimos múltiplos comuns*, de João Gilberto Noll. Da literatura de Noll, Conte extraiu a ideia de microcontos, originalmente publicados na *Folha de S.Paulo*, em uma pequena coluna intitulada, não por acaso, “Relâmpagos”. Trata-se de flashes do cotidiano em sua breve fulguração. Fragmentos narrativos que se apagam justamente no momento de sua maior intensidade. Como escreve Foucault, em *A vida dos homens infames*: “o ponto mais intenso das vidas, aquele em que se concentra sua energia, é bem ali onde elas se chocam com o poder, se debatem com ele, tentam utilizar suas forças ou escapar de suas armadilhas”.

Na transposição da linguagem literária para a teatral, Conte apresenta oito histórias curtas, que se interrompem, se entrecruzam e compõem uma (quase) narrativa bastante fragmentária – o que angustia o espectador, em sua busca de compreensão. Não há personagens, no sentido de uma construção psicológica acabada, e a encenação é intensamente dramática (não realista). Porém, a invenção mais genial de Conte concerne ao uso da iluminação. A fim de explorar a ideia de fulguração, a peça ocorre na escuridão. Cada ator/atriz porta uma

<sup>1</sup> Psicanalista, diretor de teatro, ator, dramaturgo e etc. Escreveu e dirigiu várias peças de teatro. Membro Pleno do Centro de Estudos Psicanalíticos de Porto Alegre e Membro Fundador do Instituto WR Bion. E-mail: julioconte@me.com

<sup>2</sup> Professor do Departamento de Psicanálise e Psicopatologia e do PPG em Psicologia Social e Institucional, ambos do Instituto de Psicologia da UFRGS, e diretor da Clínica de Atendimento Psicológico da UFRGS. E-mail: weinmann.amadeu@gmail.com

<sup>3</sup> Psicóloga, Psicanalista Membro Efetivo da Sigmund Freud Associação Psicanalítica. E-mail: liegedidonet@gmail.com

pequena lanterna, que lança uma breve luz sobre um pedaço de corpo falante. O espectador vê-se lançado em uma espécie de inferno de Dante, alegoria dos tempos sombrios que esperamos deixar para trás.

Do ponto de vista psicanalítico, podemos dizer que *Aquilo que nos amanhece* remete ao que Lacan denomina “experiência do corpo despedaçado”. Somos reduzidos aos dois objetos constitutivos do estádio do espelho: olhar e voz. Tornamos puro olhar, no movimento de penetrar as trevas e ensaiar extrair delas algum esclarecimento. Mas também somos capturados por vozes de corpos dilacerados, as quais não conseguimos vincular a uma totalidade orgânica e/ou psicológica. Por que a imersão estética no “escuro do nosso tempo” (para lembrar Agamben), no que isso tem de desagregador, seria aquilo que nos amanhece?

LD – O caro convite para escrever sobre como foi a minha vivência em *Aquilo que nos amanhece* – peça inspirada em contos de João Gilberto Noll e dirigida por Julio Conte – me leva para uma não distante noite de janeiro no SIG em Cena do nosso Porto Verão Alegre. Pelas escadarias da bela Casa de Espetáculos subiam colegas, amigos, toda gente embelezada pela alegria do encontro, ao vivo, cores e sons, com o teatro, a literatura, a psicanálise! No Café, abraços e algumas palavras trocadas sobre o desafio que tínhamos nos proposto Amadeu Weinmann e eu: sem ter lido os contos e nem o roteiro, assistir à peça pela primeira vez e logo, desde o lugar de psicanalistas, comentá-la junto com o elenco e demais espectadores... Assim *we all, merely players of life*<sup>4</sup>, lotamos a charmosa sala William Shakespeare dispostos a nos deixar impactar pela arte. E fomos! Extremamente!

Atores e diretor “tocaram no poema” como queria Noll lembrando o pedido de Walt Whitman. Tocaram na literatura do escritor e outras histórias. Estavam lá, no palco que se faz mundo, com lanternas procurando por si mesmos, encenando com seus corpos e vozes o que escreveu Emily Dickinson. Da escuridão profunda da plateia nos pegaram pela mão e nos colocaram epidermicamente junto deles, no palco... Ainda assim como desejava João Gilberto sobre a sua literatura tornar-se teatro. “Um sonhar em público.” “A capacidade dos atores, através dos seus personagens, encenarem essa verdade humana que é o momento” definia, poeticamente para meu gosto, o escritor.

Pois uma experiência quase onírica... O escuro da sala e de nós mesmos deixava entrar restos do dia... As lanternas externas acendiam a luz interna e, tal como no sonho, era como se pudéssemos ser ali, ao mesmo tempo, o sonhador e cada personagem da peça. De repente, desperta a censura, de volta à vigília, mais parecia devaneios o que ouvíamos. Quiçá um monólogo e até mesmo algum diálogo.

Qual fosse o processo vigente, prazer-desprazer e realidade atuavam brilhantemente em nós. E a expectativa desta espectadora-analisante-analista em lançar mão da associação livre e da atenção flutuante – regra fundamental – para “segurar-se” no seu lugar, algum lugar familiar, foi reiteradamente quebrada pelo que, justamente, foge à regra e dá sentido a ela: a outra cena, o infamiliar, a luz da lanterna projetada no outro porque acesa em mim, a “verdade humana” escancarada em tão impactante espetáculo.

Em pé, longos e efusivos aplausos à qualidade subversiva da arte e dos artistas. O descentramento do sujeito nas palmas que transpiravam angústia...

<sup>4</sup> “All the world is a stage and we, men and women, are merely players of life” – frase que abre o monólogo de Jaques, personagem da peça “As You Like It”, de William Shakespeare.

Mergulhados na noite da intensidade do inédito, reivindicamos meia-luz e um pouco mais de tempo. A temporalidade do psiquismo é quase sempre mais lenta que a do acontecimento. Aos poucos e porque uns com os outros, cada um foi transformando coisa em palavra. A angústia, essa moeda entalada na garganta sufocando a fala, foi podendo ser trocada e dizíamos do quanto e como fomos afetados. E, para mim, esse “exercício desejante de ação que é a linguagem” – para homenagear mais uma vez o inspirador e preciso Noll – só foi possível naquela grande roda de gente arrebatada pela arte porque não nos sentimos sós na noite da intensidade do inédito. Assim como na literatura. E na psicanálise. Alcançar, tocar o outro, e o outro em si mesmo, ver a luz da palavra investida de sentido porque há o outro, ou outros, que nos escutam, que nos assistem, que nos leem. Porque há Eros, apesar de Tânatos, há encontro, vivências que podem ser tornadas experiências. Porque há o outro, há aquilo que nos amanhece.

**– SR: FREUD NOS DISSE QUE OS ESCRITORES ESTÃO À FRENTE DO SEU TEMPO, RELACIONOU A CAPACIDADE DE ESCRITA À DO BRINCAR E DO FANTASIAR. O TEMPO, NO SENTIDO QUE ELE PROPÕE, SE ENTRELAÇA, AO UNIR PASSADO, PRESENTE E FUTURO PELO FIO DO DESEJO, DIZ. COMO VOCÊ VÊ A OBRA DO ESCRITOR JOÃO GILBERTO NOLL A PARTIR DESTA PROPOSIÇÃO FREUDIANA? E PODERIA NOS CONTAR O QUE TE CHAMOU A ATENÇÃO, EM ESPECIAL, NO LIVRO E COMO PENSASTE A ADAPTAÇÃO PARA O TEATRO?**

JC – Primeiramente tenho que falar da minha admiração e amizade por João Gilberto Noll. Através de um amigo em comum, nos falamos no Teatro São Pedro depois duma apresentação de *Bailei na curva*. Ele havia retornado a Porto Alegre, depois do livro *A fúria do corpo* que virou filme, cuja temática era, assim como *Bailei na curva*, a ditadura militar sob a perspectiva do olhar descentrado do poder. Desde então nos falávamos, sempre com entusiasmo, em intervalos regulares de tempo mais ou menos longos, cuja distância não alterava a troca e o clima emocional. Foi presença constante em diversas peças no ensaio geral aberto para convidados, em que partilhava comentários críticos e pertinentes.

O que me chamou atenção na obra de Noll foram as narrativas abertas, personagens errantes, atravessados de incompletude, fragmentados, cheios de hiatos, cujas mãos arranhavam a realidade como unhas na parede de cal, deixando sangue nos tijolos e tinta incrustada nas unhas. Personagens amnésicos, nômades, andarilhos movidos por impulsos inespecíficos em busca de algo que nunca se revela. Noll incorpora, ao longo de sua obra, um espírito análogo ao de Samuel Beckett, radicalmente essencial. O mundo esfíngico, Noll convocando decifração de seus enigmas.

**– SR: QUAIS FORAM TUAS PRINCIPAIS INTENÇÕES/EXPECTATIVAS EM FAZER CHEGAR ESSA OBRA AO PÚBLICO COMO PEÇA TEATRAL? ACREDITA QUE ELAS TENHAM SIDO ATENDIDAS?**

JC – A intenção foi fazer uma obra que falasse com as sombras. Com os fantasmas inacessíveis do mundo interno, sem nomeá-los, no entanto. Não oferecer uma leitura passiva ao espectador, mas os convocando, a partir do impacto estético provocado pela imersão na névoa obscura, a uma reconstrução (interna) da narrativa a partir de interpretação dos estímulos. Tentei traduzir o fascínio pelo texto de Noll em suas narrativas incertas e fragmentadas, de uma beleza atroz, para o palco emocional onde transitam entre os paradoxos e nossa necessidade de coerência, de dar sentido ao sem sentido. Pensei em

personagens que lutam dentro de si para descobrir o que são, quem são, como lidar, que vozes os habitam em estado de espanto e descoberta. Além disso, do ponto de vista literário, achei por bem investigar a intrigante ideia de um minioromance, um formato original composto de dez ou doze frases que se dispersam em direção a possibilidades quase infinitas. Retratando deste modo, embora precária e parcialmente, este mundo pós-moderno que evolui dentro de nós, queiramos ou não, onde as narrativas se cruzam sem que uma seja superior à outra, assim com Freud evolui na segunda tópica do inconsciente sem recusar a primeira e sem hierarquizar as conceituações. Tolerando e convindo com a diversidade teórica. Agrupando na dissonância das palavras, busquei a lógica dos contrastes, um tema que me atrai. Intrigado pela necessidade de decifrar um mundo que não se entrega em interpretações hegemônicas, mas se abre em rede de significados que desafiam o senso comum.

**– SR: LUZ E SOMBRA, CLARÕES E ESCURIDÃO, NOS LEVAM A PENSAR NO RECALCADO QUE BUSCA CONTINUAMENTE SEU LUGAR NA CENA, REVELANDO A FRAGMENTAÇÃO E OS CONFLITOS DE CADA UM DE NÓS E DA NOSSA CULTURA. PODERIAS COMENTAR SOBRE O PROCESSO DE CRIAÇÃO DESSA PEÇA E SUAS INTERSECÇÕES COM A PSICANÁLISE?**

JC – Gosto das teorias psicanalíticas essencialmente quando elas advêm de imagens. Freud em carta para Lou Andrea Salomé escreve que devemos nos cegar artificialmente, para ver melhor e não sermos seduzidos pela luminosidade que, tal qual a imagem iluminada de Zeus, acaba por incinerar Semele, sua amante que insistiu, estimulada pela ciumenta Atena, em vê-lo na sua forma divina. Nos adverte sobre o risco de sermos vítimas do brilho violento da clareza e da compreensão de eventos em trânsito constante. Wilfred Bion em sua obra destaca esta frase acrescentando que, para isso, precisamos criar um fecho de profunda escuridão para que a luz emerja. Por contraste, a escuridão ilumina. Lacan teoriza com uma imagem poética em que o inconsciente é Baltimore ao amanhecer, na qual das névoas do amanhecer a cidade emerge das sombras. A estas referências psicanalíticas, teorias imagéticas da psicanálise, se soma a observação de um Brasil que esteve mergulhado pela escuridão mental, resistindo com laivos luminosos onde o afeto que se encerra em nosso peito juvenil não nos encerrasse, nem nos aprisione na brutalidade banal que assassina obras de arte. A psicanálise, tanto como o teatro, tem a função essencial de abrir as portas deste claustro, manter a vida em movimento de barcos, navegando o humano que se constitui na humanidade, pois como se viu, o fato de sermos humanos não nos garante que seguiremos sendo. O trabalho de se tornar não tem fim. A luta entre a escuridão e a luz é uma imagem imemorial deste entrave. Em direção incerta para o norte, utópico, seguimos tentando achar o caminho, errantes e cegos tal qual Édipos contemporâneos.

SUFRIMIENTO PSÍQUICO Y CREACIÓN<sup>1; 2</sup>

PSYCHIC SUFFERING AND CREATION

SOFRIMENTO PSÍQUICO E CRIAÇÃO

María Cristina Rother Hornstein<sup>3</sup>

Resumen: Se aborda el sufrimiento psíquico y sus vínculos con las posibilidades creativas. Se exploran tres niveles de causalidad a los que el sujeto puede recurrir para dar sentido al sufrimiento. Se enfatiza la condición de que, frente al sufrimiento, el sujeto no se limite a una única interpretación de lo ocurrido, sino que haya un interjuego entre los niveles de causalidad. A partir de viñetas clínicas, se ilustran las vías encontradas por el sujeto para dar sentido a lo que ha perdido. Las transformaciones estructurales y las resignificaciones de la historia vivencial del sujeto son tomadas como condiciones que brindan posibilidades de realizar inversiones por la vía sublimatoria.

Palabras clave: Sufrimiento psíquico. Creación y psicoanálisis.

*Abstract: It is discussed the psychic suffering and its links with creative possibilities. It is explored three level of causality in which the subject can make use of it in order to make sense the suffering. It is highlighted the condition when someone is facing the suffering that it is important to not limited the subject to just one interpretation but a feedback process between all casualty levels. From clinical vignettes it is showed some ways found by the subject to make sense to those things which he has lost. The structural transformations and resignifications of the subject's life are taken as conditions which enable the possibilities to do cathexis in a sublimating way.*

*Keywords: Psychic suffering. Creation. Psychoanalysis.*

*Resumo: Aborda-se o sofrimento psíquico e seus enlaces com possibilidades criativas. Explora-se três níveis de causalidade aos quais o sujeito pode recorrer no intuito de atribuir sentido ao sofrimento. Ressalta-se a condição de que, perante o sofrimento, o sujeito não se limite a uma única interpretação do ocorrido e sim, que haja um interjogo entre os níveis de causalidade. A partir de vinhetas clínicas ilustram-se formas encontradas pelo sujeito afim de dar sentido àquilo que perdeu. As transformações estruturais e as resignificações do histórico vivencial do sujeito são tidas como condições que dão possibilidades de realizar investimentos pela via sublimatória.*

*Palavras-chave: Sofrimento Psíquico. Criação. Psicanálise.*

<sup>1</sup> Trabajo presentado en SPS octubre 2011.

<sup>2</sup> Artigo originalmente publicado em 2012, na Edição 1 da SIG Revista de Psicanálise.

<sup>3</sup> Médica egresada de la UBA. Miembro Titular de la Asociación Psicoanalítica Argentina (APA). Profesora titular de la Carrera de Posgrado, "Especialización en Clínica psicoanalítica con niños y adolescentes". Profesora invitada en instituciones psicoanalíticas y Universidades de Buenos Aires, Rosario, La Plata, Uruguay, Brasil, Chile. Compiladora y coautora de: *Adolescencias: trayectorias turbulentas*, Paidós 2006. Bs. As. *Adolescencias Contemporáneas, un desafío para el psicoanálisis*, Psicolibro editores, Buenos Aires, 2015. E-mail: cristirother@gmail.com



“Quien así quiso y así fue querido  
 nació para la vida;  
 sólo pierde la vida su sentido  
 cuando el amor se olvida”  
 (Unamuno, 1993)

¿Cuáles son los interrogantes que privilegio ante los múltiples enigmas a los que nos enfrenta el sufrimiento psíquico?

¿Como diferenciamos angustia, dolor y sufrimiento?

¿Cuáles son los problemas teóricos y clínicos para abordarlo y cual nuestra ética ante el mismo?

¿Hay sufrimientos propios de la vida y otros consecuencia de conflictos mal tramitados?

### TRABAJAMOS, PENSAMOS, ESCUCHAMOS LAS VIDAS DE LOS OTROS

“La vida como nos es impuesta, resulta gravosa: nos trae hartos dolores, desengaños, tareas insolubles. Para soportarla no podemos prescindir de calmantes. [...] Los hay, quizá, de tres clases: poderosas distracciones, que nos hagan valuar en poco nuestra miseria; satisfacciones sustitutivas, que la reduzcan, y sustancias embriagadoras que nos vuelven insensibles a ellos. Algo de este tipo es indispensable.” (Freud, 1930)

A veces tendemos a ver la vida como el resultado de lo que cada quien logró o realizó, como si fuera tan sólo eso lo que conforma la existencia. Olvidamos, casi siempre, que cada vida es una trayectoria de logros y fracasos, de pérdidas y omisiones, de deseos incumplidos, de miserias, de traiciones, de proyectos abandonados, de asignaturas pendientes. Una trayectoria plagada de sueños, de vacilaciones, de ilusiones logradas o frustradas, de anhelos, de miedos que paralizan. La vida consiste tanto en lo que somos como en lo que no hemos sido, en lo que pudimos haber sido y en lo que queremos ser.

Quienes nos consultan padecen: conflictos, inhibiciones, síntomas, angustias. Se sufre por frustración, porque algo amado se perdió o por el temor a una pérdida de todo aquello significativo; por falta de amor, enfermedades, por cambios corporales (pubertad, embarazo, envejecimiento) ante la vivencia de vulnerabilidad, de finitud. El sufrimiento es siempre una respuesta ante una pérdida con mayor o menor componente narcisista.

“El yo es el genuino almacigo de la angustia” (Freud, 1926). El yo padece cuando se enfrenta al rechazo, a la decepción, a la pérdida de posesiones valoradas, sea otro sujeto, un aspecto de si mismo, una manera de ser, una posición en la vida, daños corporales. La baja autoestima es el sufrimiento de quien se siente a demasiada distancia de las metas que le propone su ideal. La autoestima fluctúa acorde a las experiencias gratificantes o frustrantes en relación a los otros, a sus logros. “La autoestima es afectada por la pérdida de fuentes externas de amor, por exigencias exacerbadas, por la incapacidad de satisfacer las expectativas del ideal, por frustración de los deseos, por enfermedades o por cambios corporales indeseados.” (Hornstein, 2011)

La angustia es producto del desvalimiento psíquico del lactante (Freud, 1926). Para el recién nacido toda ruptura del equilibrio es vivida como displacer. “Una madre suficientemente buena” que compensa ese displacer con la

*acción específica* no sólo calma la necesidad sino que agrega ese plus libidinal que transforma el displacer en una vivencia de satisfacción.

Desde el comienzo de la vida el estado de necesidad corporal se autorrepresenta como un estado de necesidad, de privación, de dolor psíquico. La angustia en el recién nacido aparece ante el aumento de “tensión de necesidad”, una vez que recibe la asistencia materna a posteriori, lo angustiante es toda situación que remita a la pérdida del objeto. Así nos dice el poeta:

“No te vayas de mi lado,  
cántame el cantar aquél.  
Me lo cantaba mi madre;  
De mocita lo olvidé,  
cuando te apreté a mis pechos  
Contigo lo recordé”  
(Unamuno, 1993)

### DEL SUFRIMIENTO INEVITABLE AL SUFRIMIENTO *NEURÓTICO*

“Desde tres lados amenaza el sufrimiento; desde el cuerpo propio, que, destinado a la ruina y la disolución, no puede prescindir del dolor y la angustia como señales de alarma; desde el mundo exterior, que puede abatir sus furias sobre nosotros con fuerzas hiperpotentes, despiadadas, destructoras; por fin, desde los vínculos con los otros seres humanos. Al padecer que viene de esta fuente lo sentimos tal vez más doloroso que cualquier otro.”(Freud, 1930)

Pensar e invertir son exigencias del yo para preservar su espacio. Sufrir es el precio para preservar su existencia. Toda apuesta vital tiende a lograr placer, lo cual es indisoluble del riesgo de sufrir. Hay quienes intentan evitar ese riesgo con desinterés por las cosas, por las personas, por sí mismo. No es poco frecuente que ese desinterés o la falta de proyectos se traduzca en aburrimiento, descuido, dejarse estar o en actuaciones que ponen en riesgo la vida que puede llegar hasta el suicidio. Sin ir tan lejos dejar de amar, dejar los intereses por personas y cosas lleva a una pobreza narcisista, objetual e identificatoria.

El yo “normal o sano”<sup>4</sup> tiene sus coartadas y busca causalidades, interpretaciones, sentidos para entender ese sufrimiento. Causalidades que hacen referencia al propio sujeto, cuando la persona es capaz de asumir cierta responsabilidad, a veces culpa, o compromiso con su padecer sea que sufra por un amor perdido o un fracaso en el ámbito laboral o profesional; en segundo lugar una causalidad proyectiva en la cual los otros o la realidad son las razones primordiales por las que sufre: es por culpa de mis padres, de mi pareja, del profesor que no tuvo voluntad de ayudarme en el examen...; y en tercer lugar se puede pensar que fue el azar, la razón de tal o cual padecimiento, o atribuirlo a razones biológicas (enfermedad física o problemas bioquímicos). Es deseable que ante todo sufrimiento el sujeto no se limite a una única interpretación; estos diferentes niveles de causalidad tienen que entrelazarse, intercambiarse.

---

<sup>4</sup>“La neurosis no desmiente la realidad, se limita a no querer saber nada de ella; la psicosis la desmiente y procura sustituirla. Llamamos normal o ‘sana’ a una conducta que aún a determinados rasgos de ambas reacciones: que, como la neurosis, no desmiente la realidad, pero, como la psicosis, se empeña en modificarla” (Freud, 1924).

Es problemático cuando alguna de esas causalidades se torna excluyente: “sólo yo tengo la culpa de que haya dejado de quererme”, “me echaron del grupo porque soy poco valiente”, “me enfermé porque no puedo soportar estar sólo” (primera causalidad); “estoy convencida que todo lo que me pasa tiene que ver con los maltratos que recibí en mi infancia” (segunda causalidad)... son algunos de los ejemplos que encontramos en la clínica y en la vida.

No toda persona que sufre consulta y menos si el sufrimiento supera cierto umbral. Para que alguien pida ayuda psicoterapéutica debe aceptar que algo de lo que padece depende de él. El sufrimiento confronta al sujeto con su psiquis y con su cuerpo como causa de sufrimiento.

Hay diversas maneras de ponerlo en evidencia: con ira, con enojo, con autorreproches, con tristeza profunda, con ambivalencia, con un sentimiento de dolor que compromete al cuerpo, fácticamente o con el uso de metáforas como “me duele el alma”, “me rompió el corazón”, “esta situación me carcome el hígado” o es “pura mala sangre”.

Como analistas intentamos que el sujeto reconozca que casi nunca es una víctima pasiva de las causas de su sufrir, ni tan poderoso como para ser él, único culpable.

La idea que proponemos con nuestras intervenciones, es ampliar el abanico de significaciones y generar diversas formas de causalidad psíquica.

#### SUFRIMIENTO Y TRAMA PULSIONAL

Freud opone pulsiones de vida y de muerte. Las pulsiones de vida congregan las de autoconservación y las sexuales (objetales y narcisistas). “La meta de Eros es producir unidades cada vez más grandes y, así conservarlas, o sea, una ligazón” (Freud, 1938). Analizo la frase: a) la conservación como una de las metas; b) su carácter expansivo crea “unidades” más grandes; c) la ligazón, que sostiene tanto la conservación como el carácter expansivo. La creación de lazos se opone a la pulsión de muerte. La pulsión de muerte desinveste al objeto, desinvestidura que amenaza a todo sustituto. “Deseo de no deseo”: será la meta de la pulsión de muerte. Lo deseado no es la muerte, sino el deseo de no tener que desear.

El cuerpo es investido por el yo como origen del placer, producto del cuerpo a cuerpo con el otro y con el discurso del otro sobre ese cuerpo (el cuerpo hablado). Pero el yo tiene tratos también con el cuerpo–sufrimiento. Desde esta antinomia se despliega la vida psíquica.

El exceso de sufrimiento promueve desinvestidura y favorece la acción de la pulsión de muerte. Si el proyecto erótico se preserva, se puede investir ulteriormente. Es lo que definimos como trabajo de duelo. A la pulsión de muerte algunos psicoanalistas la han borrado de la teoría. Otros la exaltan tanto que no aceptan la novedad. La compulsión de repetición es una simbolización que se repite. Pero ¿toda simbolización está condenada a la repetición? Después de Freud, el énfasis puesto en la pulsión de muerte ha impedido discernir cómo el interior de la repetición está afectado por la diferencia. Un tratamiento psicoanalítico implica el advenimiento de lo nuevo. No se trata de optar entre un psiquismo determinado y un psiquismo aleatorio, sí, desbaratar falsos dilemas: orden/desorden, permanencia/cambio, ser/devenir (Hornstein, 2000).

**DEL SÍNTOMA AL SUFRIMIENTO**

El sufrimiento es una categoría más amplia que el síntoma. Los síntomas son formaciones complejas que remiten a una historia, escenifican la novela familiar y la leyenda fantasmática. Al incluir lo traumático, la fantasía y los conflictos identificatorios, son una exigencia de trabajo para tramitar nuevas simbolizaciones y ligaduras.

El síntoma encuentra importantes intereses, cobra valor para la afirmación de sí, satisfacción narcisista en el caso de la neurosis obsesiva, se fusiona cada vez más con el yo. Esta reconciliación entre el yo y el síntoma favorece las resistencias. No es para desestimar el beneficio que sostiene al síntoma. Freud hablaba de la ganancia primaria como una solución del conflicto psíquico. Respecto a la ganancia secundaria dice que “viene en auxilio del afán del yo por incorporarse el síntoma y refuerza la fijación de este último” (Freud, 1926).

En términos de recursividad, la emergencia de un síntoma ¿retroactúa en la constitución de la subjetividad? La defensa secundaria (Freud, 1926) ilustra como el yo trata de incorporar al síntoma en su funcionamiento, transformarlo en rasgo de carácter, convivir con él. ¿No sería ésta convivencia constituyente de una nueva subjetividad?<sup>5</sup>

El yo sufre los efectos del síntoma y debe investir el sufrimiento que éste le produce para emprender un trabajo de elaboración que facilite su transformación. Busca negociar con todos sus componentes e intenta incorporarlo a su organización.

J. McDougall (1975) conceptualiza como actos sintomáticos aquellos en que el actuar remite a una falla de simbolización y en la aptitud para elaborar psíquicamente el impacto de ciertas vivencias. En lugar de un trabajo de elaboración mental se busca una rápida dispersión del dolor psíquico mediante estos actos sintomáticos. Tendencia a distintos tipos de acciones, pequeñas somatizaciones frente a traumatismos internos-externos que el sujeto desconoce como tales, maltratos corporales, obesidad, accidentes, patologías de la alimentación, adicciones, al alcohol, a la droga, (que combaten el vacío), la sexualidad compulsiva, etc. Son tentativas de autocuración frente a un sufrimiento intolerable.

**ANGUSTIA, DUELO, DOLOR**

“La angustia nace frente al peligro de la pérdida del objeto” (Freud, 1926).  
¿Cuándo la pérdida produce angustia, duelo o dolor?

El dolor está más vinculado al cuerpo, ruptura de barreras ante exceso de cantidades, efracción de los límites corporales. Herida, desgarradura, metáforas imperantes ante un dolor del alma, punzante, desgarrante, comunicable e incontenible.

El creador literario nos ayuda a hincar hasta la raíz del alma herida, por la palabra, por el desamor, por la nostalgia, igual que nos procura un placer estético, un goce genuino que ayuda a liberar tensiones y “Acaso contribuya en no menor medida [...] a habilitarnos para gozar en lo sucesivo, sin remordimientos ni vergüenza algunos, de nuestras propias fantasías.” (Freud, 1908)

<sup>5</sup> “Cuando una organización psíquica como la de la enfermedad ha subsistido por largo tiempo, al final se comporta como un ser autónomo; manifiesta algo así como una pulsión de autoconservación y se crea una especie de *modus vivendis* entre ella y otras secciones de la vida anímica, aún las que en el fondo le son hostiles” (Freud, 1916).

“Como una piedra, él arrojó la palabra.  
 Como una piedradura, una palabra viva.  
 La arrojó como si escupiera en el camino.  
 De esa manera dura fue arrojada,  
 Y la palabra rompió en pedazos el aire de la tarde”. [...]

XIV

“En la misma entraña insondable del estómago,  
 En aquel sitio en donde desde siempre  
 Había anidado la nostalgia.  
 Y allí quedó,  
 aún fría,  
 aún dura,  
 aún palabra.”

(Barugel, 2010)

La angustia suele ser comunicable, el dolor condena a la soledad.<sup>6</sup>

La amnesia dolorosa difiere de la amnesia por represión. La primera genera una ruptura en la historización mediante agujeros de representación que borran parte de la historia. “El dolor sería el custodio de la huella del objeto perdido, la última muralla contra la muerte psíquica y la ausencia de carga psíquica (desinvertidura)” (Gutiérrez-Green, 1991). Si nos remontamos a los orígenes del sujeto, tal vez porque hubo una madre deprimida, indiferente, distante, que no pudo ofertar una mirada libidinal.

La traición amorosa, el engaño, la mentira a veces arrasan con una ligadura afectiva irreparable para el narcisismo del doliente. Quien puede se defiende con la amnesia dolorosa, pero el sentimiento de vacío también duele y es ese dolor el que da señales de algo vivo. “El desvalimiento y el desconcierto del género humano son irremediables” (Freud, 1927).

Amar, desear, poseer, sea un vínculo, un trabajo, un objeto, a uno mismo, conlleva un riesgo que es la pérdida, ante la cual cada quien encuentra diferentes formas de darse respuesta a lo que perdió. Cuando más narcisista fue la relación con lo perdido mayor es el riesgo de desinvertimiento. En ciertos duelos patológicos el sujeto siente que lo que perdió arrastra una parte de su ser. Es el terror al vacío cuando la identidad tambalea lo que dificulta asumir responsabilidades, establecer compromisos, vínculos, establecer ligaduras:

Ana: “hice de Sergio el eje de mi vida. Cuando me dejó yo no sabía quien era. Mientras estuve con él fue tal el grado de sometimiento a él, a sus cosas, a sus deseos. El a su vez vivía sometido a sus hijos, a sus amigos, a hacer cosas para mantener un determinado estatus. Pero después de todo esto me doy cuenta hoy que pude recuperar mi libertad. Pude recuperar mis afectos. Todas esas relaciones que dejé por sometimiento a Sergio y que me hicieron sentir que yo me caía toda.”

Amar es riesgoso pero no hacerlo es padecer de una pobreza libidinal que ignora la riqueza del “alboroto de la vida”, como Freud caracterizaba a Eros.<sup>7</sup>

<sup>6</sup> Con el dolor el cuerpo se transforma en psiquis, y la psiquis en cuerpo. Para este yo-cuerpo o para este cuerpo psíquico, la relación continente contenido es la que prevalece, se trate del dolor físico o psíquico” (Pontalis, 1977).

<sup>7</sup> “Nunca estamos menos protegidos contra las cuitas que cuando amamos; nunca más desdichados y desvalidos que cuando hemos perdido al objeto amado o a su amor” (Freud, 1930).

### LOS DUELOS Y LA IDENTIDAD

Del desamparo inicial al desamparo puberal la historia del sujeto es una serie de duelos y de heridas narcisistas que exigen recomposición libidinal e identificatoria. Los duelos son constitutivos de la identidad cuando no son patológicos y promueven transformaciones estructurales, resignificaciones de lo histórico vivencial, remodelaciones fantasmáticas, desplazamientos libidinales y movimientos identificatorios. En ese trabajo psíquico es posible pasar del síntoma a la sublimación, a la creación, a investir nuevos objetos y espacios libidinales.

Los vínculos significativos, las relaciones laborales, profesionales, sociales son como piezas de un rompecabezas que configuran el armado y la dinámica identificatoria. La imagen que los otros significativos nos devuelven posibilita el propio investimento y la representación de aspectos del yo contribuyendo a la configuración de ciertos *prototipos relacionales* que le dan al sujeto la posibilidad de reconocerse a sí mismo en los sucesivos vínculos y metas. Es como *un hilo conductor* que contribuye a sostener la identidad. ¿Quién soy yo? remite a la historia que nunca deja de desplegarse, de crearse, para seguir trabajando sobre ese sentimiento de sí dependiente, como dijimos anteriormente, de las huellas que van dejando en nosotros los lazos con los otros y los logros que constituyen nuestro devenir (Rother Hornstein, 2003).

Cuando alguna de estas piezas se pierde si el sujeto no padece resquebrajamientos identitarios importantes pasan desapercibidas como sostenes narcisistas. De lo contrario pueden desencadenarse diferentes problemáticas: *patologías del sentimiento de sí* (cuadros *borderline*, paranoia y esquizofrenia); *patologías del sentimiento de estima de sí* (depresiones); *patologías de la indiscriminación objeto fantaseado–pensado con el objeto actual* (elecciones narcisistas, diversas funciones del objeto en la economía narcisista); y patologías del *desinvestimiento narcisista*, ponen en evidencia la no constitución de ciertas funciones yoicas o su pérdida por exceso de sufrimiento, que se manifiestan *en la clínica de lo estados de vacío del yo*. Las cuatro problemáticas tienen que ver con el yo: integridad, valoración, aceptación de la alteridad, dificultades en las funciones yoicas. Y remiten a conflictos distintos (Hornstein, 2000; 2006).

Perder al otro investido es también perder todo lo que liga a ambos sujetos, lo que el que ya no está representaba y ofertaba a quien ya no lo tiene. ¿Quién fue ese otro para mí? ¿Qué hizo el otro de mí? ¿Qué quiso de mí? ¿Qué quise yo de él? , son preguntas que invocan a ese armado identificatorio fallido.

### ADOLESCENCIA: SUFRIMIENTO Y CREACIÓN

El espacio-tiempo que separa el pasado del presente es una red espesa, multiforme – a veces ininteligible – de causas, de efectos, de fuerzas, que tenemos que interrogar para interpretar, conocer y elaborar.

La pubertad como hecho biológico y social es un trauma que impone al psiquismo un trabajo de elaboración para establecer nexos y resignificar parte del “mensaje enigmático” (Laplanche, 1988) presente en el deseo materno. Es un hito en la construcción identificatoria, que, si el adolescente tiene un yo que pueda ligar las experiencias infantiles y las del presente, reorganiza la amenazada identidad que tambalea ante los cambios.

La adolescencia entrama el cuerpo, lo psíquico y lo social al resignificar la historia, la sexualidad, el narcisismo, las pulsiones, las relaciones, el armando identificador y autoorganiza la subjetividad. Es un momento clave por los cambios a los que obliga, por la eclosión de cuadros psicóticos, depresiones o trastornos fronterizos; desorganizaciones y otras diferentes a las de la infancia y adultez. Es la particularidad de la pubertad, de la metamorfosis corporal, del empuje pulsional, del trabajo de duelo por los objetos primarios, del cuestionamiento del narcisismo infantil y las consecuentes elaboraciones psíquicas, tanto desde el punto de vista del erotismo como de las identificaciones, lo que le da una dinámica tan peculiar a la psicopatología de éste período en que el cuerpo recobra un protagonismo comparable al que tuvo en los comienzos de la vida. Se requiere no confundir crisis de identidad, momentos depresivos, trastornos de conducta (social, intelectual o somática), con patologías que etiqueten y cierren un proceso de reorganización y de tramitaciones simbolizantes.

El adolescente oscila entre dos posiciones: por un lado no modificar sus relaciones familiares. Al mismo tiempo reclama ruidosa o silenciosamente formar parte del mundo de los adultos, mundo que, junto a sus pares, interroga, cuestiona y transgrede en tanto sólo acepta parcialmente los valores, los modelos, los códigos que éste le impone.

Renunciar a los progenitores de la infancia, a la sexualidad infantil, a las formas defensivas propias de los niños, aceptar ser dueños de sus proyectos, los enfrenta a logros, a nuevas herramientas para tramitar la realidad. Situación que no invalida la permanencia de *“esa perversa lucidez de la nostalgia”* como decía García Márquez, nostalgia de esa relación primordial que Laura, de 12 años cuenta de este modo:

“Ya soy una adolescente desde hace 10 días. Entro en una nueva etapa en la que nunca quise entrar, pero ya no puedo volver atrás. La puerta de la niñez se ha cerrado para siempre pero en mi corazón siempre llevaré esa niña soñadora a la cual le gustaba jugar sin más preocupaciones que mi escuela, mis amigos y mi familia, a quienes le debo todo lo que soy y todo lo que tengo”.

Julieta de 15 años para referirse a lo mismo escribe una carta:

“Ahora recuerdo que me despedía de todo, mi escuela, mis amigos, mis juegos, toda una parte de mi vida, una parte de la cual duele mucho desprenderse, y que hoy todavía la tengo tan presente que cuando la recuerdo lloro, pero no de tristeza porque ahora, que el dolor más grande y el miedo ya pasó y sé que también les pasa a todos, ahora me gusta vivir lo que estoy viviendo”.

La pubertad incrementa la incertidumbre, renueva angustias, temores, miedos y pone en crisis identidades alcanzadas tanto de los jóvenes como de quienes los rodean: padres, maestros, educadores, profesionales de la salud.

Entender los sufrimientos, los códigos y propuestas de las nuevas generaciones, indagar, interrogar y no desestimar algunos indicios que pueden ser alertas de cuadros depresivos o patologías más severas, no patologizar los miedos, las inhibiciones o conductas que les son propias supone un desafío para los adolescentes, porque atraviesan, expresa o silenciosamente, esa etapa *“turbulenta”*, plena de incertidumbres, radicalizaciones, decepciones, miedos y angustias, y, los que los rodean, porque se enfrentan con la exigencia de estar actualizados.

Comprender estas realidades obliga a no dejar pasar indicios de problemáticas que reviven el desamparo del recién nacido, cuando sienten que no



## HISTÓRIA

encuentran adultos capaces de poner pautas de autoridad que no es lo mismo que autoritarias. Dejarlos volar sin dejar de cobijarlos y ampararlos.

Padres e hijos tienen que aceptar la diferencia generacional. Primer movimiento para evitar el abismo de la incomunicación y posibilitar la salida exogámica. El espacio social pone en primer plano a esos otros que no son la familia primaria y a los pares como modelos de identificación. Al mismo tiempo el joven pasa a ser un mediador privilegiado de los códigos que le son propios. Devendrá portavoz de valores e ideales de sus referentes generacionales.

Lucila de 15 años, le escribe a su hermana menor que termina el ciclo primario:

“... Me pongo a pensar y me doy cuenta de cómo pasa el tiempo. Ya mañana te vas de viaje de egresados, se termina otra etapa de tu vida. Qué difícil es dejar de ser chica y empezar a ver la vida de otra manera; ya no vas a ser más la nenita de la primaria, ahora vas a enfrentar cosas nuevas y desconocidas para vos. Me acuerdo de cuando yo estaba en séptimo, me parece tan cerca y tan lejano a la vez. Recuerdo que sentí algo extraño, era como estar triste y contenta al mismo tiempo, triste porque tendría que dejar cosas hermosas a las que estaba acostumbrada, por tantos momentos felices que quedarían en el pasado y a la vez contenta porque quería conocer lo que vendría ahora, y me preguntaba cómo sería eso que llaman adolescencia; y también te confieso que sentía muchísimo miedo. Miedo a lo desconocido, miedo a tantas preguntas sin respuesta que empezaron a nacer en mi, miedo a esa inseguridad que trataba de ocultar”.

Aceptar que los hijos crecen es aceptar el paso del tiempo y la realidad de la muerte, la pérdida de la autoridad y el liderazgo. Es aceptar el cuestionamiento, los interrogantes y el mensaje de la nueva generación. El hijo exige transformaciones de los padres ante la herida narcisista por la no concordancia entre el hijo anhelado y el hijo real. Si los padres no pueden elaborar las ansiedades que les despiertan sus hijos en crecimientos, menos podrán ayudar a éstos a mitigar y elaborar la propia.

Este flujo turbulento plantea al psicoanálisis una doble tarea: indagar en los procesos psíquicos en juego – la complejidad de los contenidos inconscientes, las exigencias del superyó, los modelos identificatorios, los ideales y proyectos de cada adolescente –, así como, comprender las nuevas subjetividades que se modelan dependientes de las aceleradas transformaciones en los valores, las modas y los códigos.

Para que el niño pueda enfrentar su adolescencia requiere de una serie de procesos simbólicos a realizar en compañía de sus adultos.

Los adolescentes comparten cierta confusión generacional de sus padres, cuando no aceptan el paso del tiempo y olvidan que sus hijos los requieren como adultos y garantes de sus identidades en plena transformación, como interlocutores y referentes de confianza y no como pares o amigos. Aceptar la diferencia generacional ayuda al diálogo y a la confrontación productiva propiciando junto a esa vitalidad estimulante propia de los adolescentes la creatividad y las inteligencias singulares que amortiguan así, ciertos aspectos de la violencia del estallido juvenil, contribuyendo a que los procesos de aprendizaje introduzcan solidez en el desarrollo de la cultura (Rother Hornstein, 2006).

“Tu también me haces preguntas y yo te escucho  
 y te digo que no tengo respuestas  
 que las respuestas has de encontrarlas tú solo.  
 Siéntate un momento hijo mío.  
 Aquí tienes pan, come  
 y leche, bebe.  
 Pero después que hayas dormido y renovado  
 tus vestidos, te besaré,  
 te diré adiós y te abriré la puerta  
 para que salgas de nuevo.  
 Largo tiempo has soñado sueños despreciables.  
 Ven, que te limpie los ojos  
 y acostúmbrate ya al resplandor de la luz.  
 Largo tiempo has chapoteado a la orilla,  
 agarrado a un madero.  
 Ahora tienes que ser un nadador intrépido.  
 Aventúrate en alta mar, flota.  
 Mírame confiado.  
 Y arremete contra la ola”  
 (Whitman, 1953)

## REFERÊNCIAS

- Aulagnier, P. (1978). *La violencia de la interpretación*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Aulagnier, P. (1982). Condamné a investir. *Nouvellerevue de psychanalyse*, XXV, 309-330.
- Aulagnier, P. (1991). Nacimiento de un cuerpo, origen de una historia. In P. Aulagnier, *Cuerpo, historia, interpretación: De lo originario al proyecto identificador*. Buenos Aires: Paidós.
- Barugel, L. (2010). *Contrapalabra*. Buenos Aires: Gran Aldea Editores.
- Freud, S. (1908). El creador literario y el fantaseo. In S. Freud, *Obras completas* (Tomo IX). Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1916-7). Conferencias de introducción al psicoanálisis. In S. Freud, *Obras completas* (Tomo XV). Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1920). Más allá del principio de placer. In S. Freud, *Obras completas* (Tomo XVIII). Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1924). La pérdida de la realidad en la neurosis y en la psicosis. In S. Freud, *Obras completas* (Tomo XIX). Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1926). Inhibición ,síntoma y angustia. In S. Freud, *Obras completas* (Tomo XXI). Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1927). El porvenir de una ilusión. In S. Freud, *Obras completas* (Tomo XXI). Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1930). El malestar en la cultura. In S. Freud, *Obras completas* (Tomo XXI). Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1938). Esquema de psicoanálisis. In S. Freud, *Obras completas* (Tomo XXIII). Buenos Aires: Amorrortu.
- Gutiérrez-Green, L. (1991). Le tombeau vide, douleur de l'oubli. *Rev. franc. psychanal*, 4.
- Hornstein, L. (2000). *Narcisismo: Autoestima, identidad y alteridad*. Buenos Aires: Paidós.
- Hornstein, L. (2011). *Autoestima e identidad*. Buenos Aires: Fondode Cultura Económica.

## HISTÓRIA

- Laplanche, J. (1988). El inconsciente y el ello. In J. Laplanche, *Problemáticas 4*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Marquez, G. G. (s.d.). *El amor en los tiempos de cólera*. Buenos Aires: Sudamericana.
- McDougall, J. (1975). *Théatres du Je*. Paris: Gallimard.
- Pontalis, J. B. (1978). *Entre el sueño y el dolor*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Rother Hornstein, M. C. (1989). La elaboración de los duelos en la adolescencia. *Revista de Psicoanálisis APA*, 4, tomo XLVI.
- Rother Hornstein, M. C. (1991). Adolescence: Un temps de rehistoricisation. *Topique, Revue Freudienne*, 47.
- Rother Hornstein, M. C. (1991). Historia libidinal, historia identificatoria. In P. Aulagnier, *Cuerpo, historia, interpretación: De lo originario al proyecto identificatorio*. Buenos Aires: Paidós.
- Rother Hornstein, M. C. (2003). Identidad y devenir subjetivo. In H. Lerner (Comp.), *Psicoanálisis: Cambios y permanencias*. Buenos Aires: Libros del Zorzal.
- Rother Hornstein, M. C. (2006). Entre desencantos, apremios e ilusiones: barajar y dar de nuevo. In M. C. Rother Hornstein (Comp.), *Adolescencias: Trayectorias turbulentas*. Buenos Aires: Paidós.
- Rother Hornstein, M. C. (2006). Identidades borrosas. In M. C. Rother Hornstein (Comp.), *Adolescencias: Trayectorias turbulentas*. Buenos Aires: Paidós.
- Rother Hornstein, M. C. (2006). Prólogo. In M. C. Rother Hornstein (Comp.), *Adolescencias: Trayectorias turbulentas*. Buenos Aires: Paidós.
- Unamuno, M. (1993). *Antología poética*. Buenos Aires: Espasa-Calpe.
- Whitman, W. (1953). *Canto a mi mismo*. Buenos Aires: Losada.



## A METAFÍSICA DO TESTEMUNHO DE JEAN NABERT: O RENASCIMENTO DO HUMANO APÓS O MAL SOFRIDO<sup>1; 2; 3</sup>

METAPHYSIS OF TESTIMONY OF JEAN NABERT: THE REBIRTH OF THE HUMAN AFTER THE EVIL SUFFERED  
LA METAFÍSICA DEL TESTIMONIO DE JEAN NABERT: EL RENACIMIENTO DE LO HUMANO TRAS EL MAL SUFRIDO

Carla Canullo<sup>4</sup>

Resumo: Jean Nabert destinou-se a permanecer nos bastidores da filosofia. Geralmente, é através da mediação de Paul Ricoeur que nos aproximamos da sua obra, pois este filósofo editou o trabalho póstumo *O Desejo de Deus*, atraindo a atenção dos leitores para o tema do testemunho. Este se enraíza na certeza absoluta habitando o sujeito que afirma seu ato de existir, ou seu "eu sou", apesar de todos os desmentidos da história. Ora, quando o mal é realizado ou sofrido, esta afirmação se ofusca: é necessário que um outro homem, ele mesmo, consciente do fato que o destino do outro não é diferente do seu, testemunhe que a existência não é condenada pelo mal sofrido e que outra possibilidade de esperança continua sempre aberta. É assim que a afirmação de existir e de valorar pode renascer em cada um graças ao testemunho de testemunhas que atesta o fato de que nada da "pequena bondade" da existência humana está perdido.

Palavras-chave: Testemunho. Filosofia. Existência humana.

*Abstract: Jean Nabert destined himself to remain on the sidelines of philosophy. Generally, it is through the mediation of Paul Ricoeur that we approach his work, as this philosopher edited the posthumous work The Desire of God, attracting the attention of readers to the subject of testimony. This is rooted in the absolute certainty inhabiting the subject who affirms his or her act of existing, or his or her "I am", despite all the denials of history. Now, when evil is done or suffered, this statement becomes obscured: it is necessary that another man, himself, conscious of the fact that the other's fate is no different from his own, bears witness to that existence is not condemned by the evil suffered and*

<sup>1</sup> Conferência apresentada no Projeto Clínicas do Testemunho – Ministério da Justiça, na Sigmund Freud Associação Psicanalítica, em 13 de setembro de 2014.

<sup>2</sup> Artigo originalmente publicado em 2015, na edição 6 da SIG Revista de Psicanálise.

<sup>3</sup> Tradução de Alexei Indursky. Psicanalista, Doutor em Psicanálise e Psicopatologia pela Universidade de Paris, Sorbonne. Membro da APPOA.

<sup>4</sup> Professora de Filosofia na Universidade de Macerata, Itália. Autora de Fenomenologia rovesciata e organizadora de *Narrar il pathos*. Tradutora de Jean-Luc Marion e Michel Henry. Autora de "Padecer la Inmanencia. Diálogos con Michel Henry" e "O Quiasmo da Tradução – metáfora e verdade". Viajou ao Brasil com o patrocínio do Proex-CAPEs pela Faculdade EST, de São Leopoldo. E-mail: carla.canullo@unimc.it

*another possibility of hope remains always open. This is how the claim to exist and to value can be reborn in every one thanks to the testimony of witnesses attesting to the fact that nothing of the "small kindness" of human existence is lost.*

*Keywords: Testimony. Philosophy. Human existence.*

*Resumen: Jean Nabert se destinó a permanecer entre bastidores de la filosofía. Generalmente, es a través de la mediación de Paul Ricoeur la forma por la cual nos acercamos a su obra, ya que este filósofo editó la obra póstuma *El deseo de Dios*, atrayendo la atención de los lectores hacia el tema del testimonio. Éste radica en la certeza absoluta que habita en el sujeto que afirma su acto de existir, o su "yo soy", a pesar de todas las negaciones de la historia. Ahora, cuando se hace o se sufre el mal, esta afirmación se ofusca: es necesario que otro hombre, él mismo, consciente de que el destino del otro no es diferente del suyo, testimonie que la existencia no está condenada por el mal sufrido y que siempre queda abierta otra posibilidad de esperanza. Así es como la afirmación de existir y de valorar puede renacer en cada uno gracias al testimonio de testigos que atestiguan que nada de la "pequeña bondad" de la existencia humana se pierde.*

*Palabras clave: Testimonio. Filosofía. Existencia humana.*

## JEAN NABERT (1881-1960)

Jean Nabert está destinado a permanecer nos bastidores da filosofia. Normalmente é pela mediação de Paul Ricoeur que há aproximação de sua obra, pois este filósofo editou a obra póstuma *Le désir de Dieu*, chamando a atenção dos leitores sobre o tema do testemunho. Ora, visto que estou frente a um público de psicanalistas, o apelo a Ricoeur me dá a possibilidade de focar um paradoxo.

É sabida a influência que a leitura de Sigmund Freud exerceu junto a Paul Ricoeur e, inclusive, a definição de Freud como o "mestre da suspeita" ao lado de Feuerbach, Marx e Nietzsche remonta a ele. Ora, em *Réflexion faite* – e eis o paradoxo – Ricoeur escrevia que a psicanálise freudiana "fez face à filosofia reflexiva ilustrada por Jean Nabert" (Ricoeur, 1995, p. 38). Desde os anos sessenta do século XX, o filósofo francês reivindica a tradição nabertiana, assinando-a como uma em meio as fontes de seu percurso. Dado que ele fala dessa tradição nomeando-a "filosofia reflexiva", deve-se inicialmente explicar o que essa definição significa.

No artigo "A filosofia reflexiva", publicado na *Enciclopédia francesa*, Nabert interroga-se sobre o sentido, bem como sobre o *status* da filosofia reflexiva. Ora, visto que toda filosofia reflexiva é, por definição, fundada sobre a reflexão, é necessário explicar o significado dessa expressão. A demarcação que separa "reflexão filosófica" e "filosofia reflexiva" passa pela significação diferente que o caminho da reflexão realizou em cada caso. O método reflexivo pode ser ou um método de análise regressiva, remontando às marcas de um absoluto que se *reflete* em uma consciência; ou bem pode conceber-se como um percurso pelo qual o sujeito se constitui e, graças ao qual, este se apropria das leis da atividade espiritual, características de todos os domínios. Essa segunda

alternativa é a que, na história da filosofia, permitiu identificar uma *filosofia reflexiva*.<sup>5</sup>

Ora, sublinhar o papel da “reflexão” insiste em observar uma diferença radical frente a Freud e à psicanálise. Com efeito, a filosofia reflexiva ignora a sombra do inconsciente e sua postura é que toda dimensão do humano pode vir à luz. No entanto, essa “luz” caracterizará somente o primeiro período da filosofia nabertiana, visto que o segundo período de sua produção será marcado pela experiência de fascínio vivida quando da Primeira Guerra Mundial, assim como pelos horrores da Segunda Guerra. Consequentemente, persistir nessa espécie de otimismo do espírito teria sido impossível.

### O QUE O EU REVELA

A fim de ir para-além da superfície luminosa da consciência, Nabert faz um trabalho que, talvez, não esteja muito longe do trabalho da psicanálise e que ele chama “trabalho de *exaustão*”. Esse consiste numa espécie de “busca profunda” da consciência que coloca as seguintes questões: De onde venho? Quem sou? Aonde vou?<sup>6</sup> Nabert perguntava essas questões nos anos 1930. Mais tarde, em *Elementos para uma ética*<sup>7</sup> (Nabert, 1943), a finitude da experiência se traduzirá em situações pré-filosóficas, tais como o sentimento de culpa, o fracasso e a solidão.

Esses sentimentos alimentam uma reflexão que atesta que o

eu toma-se e afirma-se para si como um potência de ligação, criadora de história, entre um eu puro que faz toda a substância moral de seu ser, e uma natureza que ele não pode desmentir, nem repudiar, sem se destinar à impotência e ao irrealismo (Nabert, 1943, p. 19).

Ora, refletindo sobre si e sobre as ações realizadas, a consciência se confrontará com duas possibilidades: ou bem deixar-se seduzir e persuadir por uma renovação radical do passado (como se o que foi feito nunca tivesse acontecido), ou bem ceder ao desespero de não poder apagar o que se gostaria de desmentir do passado. Essas duas possibilidades significariam, para a consciência, “aceitar ser vencida por ela mesma” (Nabert, 1943, p. 21). Para que isso não aconteça, é importante que ela se abra, seguindo o movimento de sua reflexão. A experiência da culpa faz viver a relação com um passado que “não pode absolutamente ser separado do movimento da reflexão que deve conjuntamente descobrir as condições da consciência de si e recolocar o eu em posse de seu ser” (Nabert, 1943, p. 25). Consequentemente:

Longe de ser um retorno estéril sobre seu passado acabado, a reflexão não se distingue dos operadores pelos quais o eu se retoma, no tempo mesmo em que ele procura ir até às raízes de seu próprio ser. Os momentos de sua reflexão são, para o eu, os momentos de sua libertação, porque eles o

<sup>5</sup> Cf. Nabert, 1994, pp. 398-399. “La « réflexion » nous emmène dans les alentours du discours sur le sujet; c’est à partir de ce motif que deux interprétations possibles de la réflexion se donnent, l’une relevant de la pensée kantienne et l’autre de l’œuvre du philosophe français Maine de Biran.”

<sup>6</sup> Essas são as perguntas que Nabert faz na obra inédita publicada na segunda edição da obra póstuma *Le désir de Dieu* (Nabert, 1996, p. 421). Sigla: DD.

<sup>7</sup> Sigla EE.



fazem adiantar-se em direção à certeza, da qual ele retira toda sua esperança (Nabert, 1943, p. 25).

O movimento da *reflexão* se esclarece aqui a partir da luz, da qual brilha a esperança. *Refletir* não quer dizer retornar de forma concêntrica sobre as ações que foram realizadas, mas trata-se de um movimento *regenerativo* conduzindo o eu *em direção* à sua própria raiz (da qual nasce e se nutre a *esperança*), ou seja, *em direção* ao “outro” que a torna verdadeira. Mas onde essa esperança faz-se esperança de si, onde pode ela se experimentar enquanto regeneração do “ser” do eu? A primeira regeneração reside na *compreensão* do passado; não do passado que constitui a soma de nossas ações, mas do passado que *já* somos.

É somente através da culpa e pela reflexão sobre a culpa que o eu descobre, não somente seu próprio passado, mas por trás dele, um passado que transborda o quadro de suas lembranças e de toda sua história empírica. Qualquer que tenha sido, efetivamente, sua iniciativa ..., a consciência discerne que essa iniciativa não teria sido suficiente para produzir a culpa se ela não tivesse encontrado a cumplicidade secreta de um passado mais longínquo que opõe um limite absoluto a toda ambição que se poderia nutrir, ou de a compreender ou de capturar sua geração. Esse passado não entra ... na consciência ou não se torna acessível senão se aproveitando da culpa (Nabert, 1943, p. 28).

A esperança “mistura-se a uma percepção mais aguda para o eu do que há em seu passado que atesta, para-além de seu próprio ato, de uma relação de fundo mais obscura donde procedem sem trégua novas dificuldades ou novas resistências” (Nabert, 1943, p. 31): percepção que está no horizonte da *regeneração do eu*. É através da “presença” desse “fundo” que o eu recusa ser *vencido* por essas culpas e por seu passado; recusa tornada possível pela esperança que ela nutre, ela mesma, desse mesmo *fundo* obscuro e absoluto que torna o eu convicto da possibilidade de regeneração de seu ser:

a culpa não pode ser o ponto de partida de uma regeneração da consciência pela descoberta de seu princípio, se ela não permite, se ela não favorece a *Invenção de uma necessidade interior capaz de englobar o passado para o devir do eu, no sentido de sua maior esperança* (Nabert, 1943, p. 31).

A descoberta, no entanto, dessa regeneração de nosso ser que *Elementos para uma ética* anuncia, sofre a pior das desmentidas em *Ensaio sobre o mal*<sup>8</sup>, cuja abertura é destinada a um outro sentimento, este do injustificável; esse sentimento que não é o mal e que, todavia, permite restituir a este todas as suas dimensões.

## O QUE SOMOS, O QUE NÃO SOMOS

Nabert abre o *Ensaio sobre o mal* através do sentimento do injustificável. Esse sentimento denuncia o fracasso de toda tentativa de justificar (ou de compreender) o mal (realizado ou sofrido) a partir das normas morais e dos julgamentos de valor. Com efeito, nenhuma moral ou valor poderia explicar

<sup>8</sup> Sigla EM.

uma morte prematura, o que os homens se infligem uns aos outros, as guerras declaradas sob o pretexto da raça ou das injustiças graves, das quais se é vítima sem nenhuma razão aparente. A consciência que sofre esses males não cessa jamais de denunciar o caráter irremediavelmente injustificável, que nenhuma justificativa moral ou teórica pode atenuar. Por outro lado, o sentimento do injustificável não pode, tampouco, se reconduzir à “reação de uma sensibilidade ferida” (Nabert, 1970, p. 21): sua crueldade exige a compreensão. Certamente, desde sempre o mal representou um desafio ao qual a filosofia buscou responder através de diferentes *démarches*, tal qual a *privatio boni* ou concebendo o negativo como uma espécie de obstáculo momentâneo que uma dialética saberia em breve englobar. Na contramão disso, o sentimento do injustificável garante a irredutibilidade do mal, *porque este é sentido irremediavelmente enquanto tal* e porque ele anula toda explicação vinda da moral e do dever-ser. Em face do mal, toda explicação fracassa.

Mas, reciprocamente, o irredutível desse sentimento empurra incansavelmente a consciência à busca do que lhe autoriza a denunciar esse mesmo injustificável. É assim que a demanda vinda da experiência se transforma em exigência do pensamento que se nutre da experiência vivida. Eis, portanto, a questão: “O que é que existe ... que autoriza a consciência a declarar (que esses males são) injustificáveis, se essa ideia implica, com efeito, algum julgamento de direito, e não simplesmente a constatação do que pode ter neles de intolerável para o indivíduo?” (Nabert, 1970, p. 49). Todavia, o que nos autoriza a denunciar a fraqueza da norma frente ao mal é a modificação do “ponto de vista” que o *trabalho da exaustão torna possível*. Com efeito, através desse trabalho apercebe-se não somente que o injustificável está aquém de toda norma moral, mas ainda que somos convocados a nos interrogarmos sobre o que a *norma* representa para a consciência denunciando o mal. Dito de outra forma, através desse trabalho a consciência não se contenta mais de procurar a pura e simples “justificativa” ou “explicação” do mal sofrido; o que ela realiza é um percurso que lhe revela a lei que permanece no interior da consciência e legitima sua acusação frente ao mal injustificável.

O trabalho de exaustão mostra aqui sua potência heurística. Passando do assombro causado pelo impacto do mal à questão concernente ao que autoriza esse mesmo sentimento, a própria reprovação do mal ocasiona a descoberta de uma “presença” mais profunda, mostrando ao sujeito que nenhum apelo à moralidade não poderia diminuir ou atenuar o sentimento do injustificável. Quando os recursos da moral fracassam, a consciência é obrigada a procurar as razões que legitimam sua reação ao mal e isso a partir do que, no ato mesmo dessa reação, lhe impede toda aquiescência. Essa busca coincide com o que se nomeou trabalho de exaustão, trabalho que elimina pouco a pouco o que não pertence ao sujeito, o que não lhe define, a fim de atingir o âmago do ato que denuncia o mal, a saber, essa “forma absoluta a qual nada é acrescentado, assim como nada é retirado se a temos como forma do absoluto espiritual” (Nabert, 1970, p. 52) e que, em *Elementos para uma ética*, não era nada mais do que o que desencadeava a regeneração do eu. Em consequência, por causa dessa forma do absoluto a questão do mal concerne menos à moral que o sujeito e é pelo reconhecimento dessa forma que Nabert pode anunciar a presença de dois planos na existência de cada vivente, ou melhor, que ele cerne, por assim dizer, ao mesmo tempo o que o ser humano “é e o que não é”.

“Dizer que não somos (real ou efetivamente) o que somos (absolutamente) é reunir a significação de uma experiência emocional a qual nenhum ho-

mem pode pretender escapar, por mais pleno e rico que seja, aliás, seu destino” (Nabert, 1970, p. 56). Nabert reafirma sem cessar essa permanência, na existência humana, de uma forma do absoluto, de um “eu sou” que ultrapassa toda determinação e toda afirmação, fundando-se sobre a única relação finito-infinito, forma do absoluto que ele nomeia *afirmação originária*. É essa afirmação que nos permite retornar ao que *Elementos para uma ética* nos ensinou a propósito da experiência da culpa, do fracasso e da solidão, bem como sobre os sentimentos que decorrem dessas experiências dos quais a reflexão se nutre. A trama dessa reflexão não é de forma alguma teórica, mas ela coincide com a *compreensão de si*. Dito de outra forma, trata-se de uma trama que se compreende reflexivamente, porque esses três dados representam a negação

de uma mesma ambição fundamental, de um mesmo desejo, que não concerne à assimilação de um objeto por um sujeito, mas à geração de um mundo de relações que tornaria as consciências transparentes umas às outras e cada uma a si mesma (Nabert, 1943, p. 62).

O se compreender reside nesse desejo de transparência.

Ora, o sujeito que reflete – já comentado antes – não preexiste a essa reflexão, pois ele nasce através e graças a ela. Ele *pode nascer* pela compreensão porque o eu, por seus dados negativos que aparentemente só o condenavam pelos erros cometidos e o condenavam à pior das solidões, descobre que seu ser mais autêntico, a saber a certeza absoluta de existir, não é menos do que a afirmação originária e absoluta, inclusive a afirmação que engendra o ser do eu.<sup>9</sup> Existe, portanto, uma reciprocidade entre essa afirmação e o ato pelo qual eu o afirmo, esse ato que vale somente se a afirmação se afirma em mim, por mim e se ela “garante minha afirmação e a sustenta” (Nabert, 1943, p. 67). Ora, somente a descoberta da afirmação absoluta, enquanto ato do sujeito, dá a questão do injustificável sua significação. A autocerteza da existência se afirma no encontro de uma interrupção violenta que o mal lhe inflige sem que nenhuma verdadeira motivação justifique essa investida, não se atesta senão por um “eu sou”, que permanece na mesma denúncia do mal enquanto injustificável. O “eu sou” que pronuncio tem relação tanto com o eu finito quanto com a afirmação absoluta afirmando-se através desse eu. A certeza absoluta não pode se verificar senão na história do eu, da qual ela é a fonte, esse eu graças ao qual advém “o encontro movente da consciência pura de si e do mundo” (Nabert, 1943, p. 71); reciprocamente, “ser, para o eu, é operar essa ligação” (Nabert, 1943, p. 71) pela qual ele nasce enquanto “sujeito”.

Ora, é assim que a história da subjetividade começa, a saber, pelo processo no qual a afirmação originária se verifica pela história de cada um. Por esse mesmo processo, o eu se caracteriza desde seu nascimento por um *degrau tão invencível quanto incontornável*, que interdita ao sujeito de igualar-se a si mesmo. Então, se de um lado somente existe consciência de si que procede da afirmação absoluta, de outro, pela afirmação mesma dessa certeza, o eu concreto se apropria de sua finitude incontornável, pois “a impossibilidade de se igualar a si *entra* na constituição da subjetividade” (Nabert, 1943, p. 72). Ora, essa possibilidade entra aí, pois é na subjetividade que sua prova advém; ainda, ela entra aí, pois é somente na subjetividade que a certeza da presença

<sup>9</sup>“L’être du moi ne peut naître que de la compréhension qu’il acquiert de soi par un affirmation qui engendre et le régénère” (Nabert, 1943, p. 67).

da *consciência pura* se dá. Ademais, ela entra aí, pois a consciência empírica, na história, somente se compreende graças à consciência pura. Certamente, a consciência empírica não se igualaria jamais à consciência pura, ao menos no mundo onde sua história se desenvolve. E, entretanto, entre as duas consciências, uma unidade há, todavia, que se dar, pois sem essa unidade o sujeito histórico não saberia narrar sua história. É por isso que nosso ser é sempre *desigual a si-mesmo* e marcado por uma desigualdade que não é nada menos que o hiato que marca o surgimento mesmo da subjetividade.

### O MAL E O SUJEITO

O mal junta-se a esse hiato ou separação da subjetividade, por causa da qual a consciência é inacabada. Esse não-acabamento lhe impede de se tomar de forma “límpida” e total, obrigando-a a se dar “pelo intermédio” da vida psicológica, na qual seus pensamentos e suas escolhas (realizadas ou não) se desenvolvem. Certamente, esse hiato não é o mal, pois para que haja o mal propriamente dito, é necessária a cumplicidade do querer. As formas principais do mal são duas, a saber, o pecado e o mal de secessão. Visto que o pecado acomete somente o sujeito que o cometeu, o mal de secessão é o mal que se inflige a outros humanos.

No entanto, essa diferença não impede que tanto uma quanto a outra forma coloquem em questão o ser mesmo do eu. Pelo pecado, o eu opera uma espécie de ruptura no interior de si mesmo, cuja consequência é o empobrecimento de seu ser. O mal de secessão constitui a ruptura do laço originário que une as consciências (Nabert, 1970, p. 90). Ainda, o pecado é ruptura da tensão que caracteriza o nascimento da subjetividade (sc. o laço entre a consciência pura e a consciência empírica) cuja consequência é a renúncia do eu a se igualar a seu ser mais autêntico. No entanto, o pecado, por assim dizer,  *mascara* o traço da violência que conota toda renúncia que segue o traço do absoluto, a saber, essa violência que manifesta sua potência destruidora pelo mal da secessão. À diferença deste, o pecado é “um ferimento que o eu fez em si-mesmo” (Nabert, 1970, p. 88), cujas consequências com relação à vida do sujeito são, de um lado, o retorno do questionamento a respeito “da totalidade de ser que somos”, portanto, sobre o coração mesmo do hiato subjetivo; do outro lado, a tomada de consciência de uma espécie de causalidade livre que somente nossas ações estão destinadas a manifestar, uma causalidade que atesta que o eu se recusa radicalmente “de fazer prevalecer absolutamente as exigências da moralidade sobre os interesses de si próprio” (Nabert, 1970, p. 94).

Se o sentimento do injustificável revela a estrutura da subjetividade, o sentimento do pecado manifesta “um fato originário que escapa às tomadas de consciência reflexivas, porque ele está na raiz de toda consciência possível e ele coincide com uma ruptura espiritual constitutiva de um eu singular” (Nabert, 1970, pp. 95-96). Desde então, mesmo que exista sempre uma norma frente a qual o pecado se toma enquanto tal, nenhuma justificativa pode atenuar o constrangimento tão profundo quanto doloroso que experimenta a ruptura do laço que o eu conserva com sua verdade. Desse ponto de vista, a diferença entre os culpados e os inocentes se atenua, pois o culpado é esse cujo ato revelou a perversão de uma liberdade radical que ele ignora, assim com o inocente.<sup>10</sup> Espantamo-nos mesmo da possibilidade de sermos os protagonistas

<sup>10</sup> Essa é a leitura proposta por Paule Levert em seu artigo “De la confession des péchés ou la dénonciation du Pharisien selon Jean Nabert”, *Revue de sciences religieuses*, XLIV, pp. 288-317, 1970.

de um ato tão cruel que, entretanto, é encorajado pela cumplicidade de uma vontade secreta que espera somente por um sinal – da parte do sujeito – para atestar sua presença. Dito de outra forma, nossos atos livres concretizarão uma liberdade, por assim dizer, “primeira” coincidindo com a complacência do eu para si-mesmo, inclusive com uma complacência, cujo eu não saberia se desfazer senão pela impossível renúncia de si-mesmo. E o fato de que essa complacência seja ocasionada por nossa liberdade é a prova que tanto o culpado quanto o inocente se caracterizam *pelo ato de se recusar ao eu puro que reside na subjetividade, ou pelo ato de se recusar ao verdadeiro Si*. No entanto, este é somente o primeiro nível do mal.

Em *Elementos para uma ética*, Nabert compara a consciência pura e a consciência empírica, o Um e a pluralidade das consciências e explica que a consciência pura representa para a consciência empírica o que o Um representa para a pluralidade das consciências.<sup>11</sup> O Um representa a *derivação comum* das consciências, ele é, ao mesmo tempo, o que funda e o que torna possível que sua comunicação se dê sob as formas do acolhimento e do chamado. Essas são as formas principais de relações que as consciências entretêm umas com as outras, relações essas, vale a pena sublinhar, das quais consciências se nutrem. Ora, são essas relações, bem como a reciprocidade que resulta delas, que nos reconduzem à consciência. Esta, com efeito, é correlativa de um grupo de atos que não têm, inicialmente, sentido senão um pelo outro e um para o outro antes de tomar sua origem em dois polos distintos (Nabert, 1943, p. 163); e ainda: “essas relações não se dissociam senão nas fronteiras da comunicação” (Nabert, 1970, p. 118). Os elementos da comunicação, a saber, o chamado e a resposta, representam uma primeira ruptura da unidade. Ora, essa ruptura se acresce quando a consciência se faz consciência individual e mesmo o fato que a consciência, por assim dizer, *se põe, cria* e estabelece essa ruptura, sem a qual não sealaria de subjetividade. Trata-se da queda do múltiplo de uma unidade primeira, pois o Um – longe de se exilar num ante-mundo – permanece na experiência da comunicação das consciências e se manifesta somente por essa comunicação. Por conseguinte, a fratura da subjetividade não é o resultado de uma ruptura originária, como o confirma a alternativa que se abre às consciências após essa secessão: ou bem elas se encontram umas com as outras pelo intermédio de uma comunicação concebida em referência à presença absoluta do Um<sup>12</sup>; ou bem – segunda alternativa – elas aprofundam essa secessão originária pelo mal “de secessão”. Ora, é porque o Um está na origem de toda relação que “não existe inimigo, adversário ou estrangeiro, tomado absolutamente, senão pela ruptura de uma relação, na qual as consciências tenham começado a se reconhecer sob o signo de alguma unidade espiritual” (Nabert, 1970, p. 115). Retirar-se de toda relação significa, para o eu, “exilar-se do que faz o seu ser, mas é correlativamente constituir o outro como outro, absolutamente, é excluir-se e excluí-lo de toda participação na unidade que fundava tanto o acordo quanto a oposição das consciências” (Nabert, 1970, p. 115-116). O mal mais radical reside assim nessa finitude, por causa da qual os homens se opõem entre eles e, cuja consequência é que cada um se autoriza a infligir ao outro os piores males. Antes de deixarmos essa concepção tão radical do mal, eu gostaria de propor uma última questão concernente ao binômio mal-finitude.

<sup>11</sup> Nabert propõe a mesma comparação em: Nabert, 1970, p. 118.

<sup>12</sup> Cf. a este respeito: Nabert, 1943, pp. 161-181.

Com efeito, se pelo mal de secessão o sujeito descobre sua finitude e se “o mal originário está nessa finitude, e concebe-se que cada consciência é mais apressada de se salvar ao remontar ao seu princípio que de se compreender pelas outras consciências, e pelo princípio de unidade imanente ao seu reconhecimento recíproco” (Nabert, 1970, p. 120), devemos confessar que chegamos a um paradoxo, pois a mesma finitude de sujeito seria o mal. Ora, essa identificação do mal e da finitude foi o motivo da revisão que Ricoeur, em 1957, consagrou ao *Ensaio sobre o mal*.<sup>13</sup> Com efeito, Ricoeur foi o primeiro a salientar que se “a tendência constante do livro (de Nabert) é a identificação da individuação das consciências e do mal”, o autor *reconduziria o mal à finitude*. A posição ricoueriana é que se deve separar o mal e a finitude para que se separe também “a pluralidade originária de vocações pessoais e do ciúme que separa e opõe as consciências”.<sup>14</sup> O que permitiria de não atenuar a positividade do mal, guardando também a “positividade” da subjetividade. De minha parte, gostaria de sublinhar que mesmo que se deva separar finitude e mal, a fim de preservar a positividade da subjetividade, existe ao menos uma trama do pensamento nabertiano a qual não se deveria renunciar. Se por um lado a finitude é inultrapassável, porque toda consciência singular se afirma pela ruptura da unidade, por outro lado essa unidade não abandona o plano da história e sua permanência no sujeito é o que permite a este de realizar os atos regenerativos. Dito de outra forma: o mesmo “princípio absoluto” – donde o sujeito destaca – faz com que o eu denuncie o injustificável e que ele seja capaz de ato de regeneração.

#### POR UMA METAFÍSICA DO TESTEMUNHO

O capítulo V do *Ensaio sobre o mal* aborda a questão das aproximações entre a justificativa do mal e a regeneração do humano. Já em *Elementos para uma ética* Nabert anunciava o “desejo de regeneração”, a saber a “aspiração invencível” que impede à consciência de contestar toda esperança de se regenerar. No entanto, nós já o dissemos, essa esperança não concerne somente ao eu que cometeu o mal, mas também à vítima. Ainda mais, o trágico do mal é “função de intensidade com a qual a forma do absoluto espiritual se toma numa consciência particular e, também, *toma esta última em meio das circunstâncias contingentes da experiência humana*” (Nabert, 1970, p. 155). Frente a essa irreduzibilidade do mal, as formas de justificativa mais comuns, tais como o recurso à lei e ao perdão, mostram sua impotência, pois a primeira fracassa frente ao injustificável, enquanto a segunda fracassa frente à separação irremediável dos sujeitos: Com efeito, pode-se “perdoar” a finitude (dos sujeitos) que coincide com o mal e pela qual este se origina? Evidentemente não, e é por isto que o desejo de regeneração não poderia ser concebido como um desejo de ser quitado do mal, pois nada poderia curar a ferida, donde o mal se origina, a saber, a ferida originária que marca o nascimento do sujeito.

Por conseguinte, somente uma justificativa que é também um “segundo nascimento” (Nabert, 1970, p. 134) pode satisfazer esse desejo, pois ela seria “um crédito efetivamente aberto à conta do infeliz e do malvado” (Nabert, 1970, p. 165). É preciso que os atos injustificados sejam “tomados em conta” por uma outra consciência destinada a restabelecer “um equilíbrio espiritual, em favor do qual o culpado se abra a uma esperança de regeneração e o infeliz a uma experiência compensatória” (Nabert, 1970, p. 165). Quando ela

<sup>13</sup> Cf. “Esprit” XII (Ricoeur, 1992, pp. 237-252).

<sup>14</sup> Cf. “Esprit” XII (Ricoeur, 1992, p. 248).



toma em sua conta o culpado ou a vítima, o sujeito se imbuí também de uma negatividade que poderia ter sido a sua. Reciprocamente, através desta tomada de conta, esse mesmo sujeito se faz “testemunha vivente” da esperança de que, na história, os traços do Um – do qual as consciências fazem provas através das relações que elas não cessam de entreter – não desapareçam. É assim que o desejo de justificativa reinstaura o espaço que a secessão das consciências destruiu, e é através desses atos regeneradores que os humanos *prestam testemunho* ao absoluto, tornando-se “testemunhos do absoluto”, um motivo que Nabert desenvolverá em *O desejo de Deus*.

O testemunho do absoluto testemunha que o *eu cuja finitude se identifica com o mal* pode encaminhar-se em direção à justificativa; ainda, por um excesso igualmente hiperbólico que esse do mal,<sup>15</sup> ele testemunha que uma possibilidade de não cair na desesperança permanece sempre aberta para o culpado, bem como para a vítima. Em resumo, ele testemunha que a possibilidade de que alguém acolha nosso ser ferido pode sempre se dar graças ao Um que a reciprocidade das relações restabelece mesmo após o pior dos males ser realizado ou sofrido. Através de sua metafísica do testemunho, Jean Nabert nos solicita a tomar à nossa conta o outro ser humano por um ato de reconhecimento de seu valor intrínseco. Certamente, a identificação entre finitude e mal permanece difícil; trata-se, no entanto, de uma dificuldade que se deve ultrapassar para que a justificativa não se imponha ao sujeito desde “o fora” e para que ela ocasione uma experiência *outra* frente ao mal que, todavia *não é outro* na concepção do sujeito.

#### DA ATESTAÇÃO AO TESTEMUNHO

Nabert nos ensina que o caminho da reflexão desenvolve a dinâmica que caracteriza todo sujeito, a saber, essa dinâmica na qual o mal, assim como o testemunho, se unem. Esse caminho nos mostrou que o injustificável se descobre frente à forma do absoluto permanecendo em cada consciência sob a forma da formação originária e do Um. Ora, é retornando a esse Um e ao que se chamou de “certeza absoluta” que o humano se regenera, redescobrimo o que permanece nele, apesar do mal sofrido. Agora, eu gostaria de realizar o caminho inverso a fim de melhor compreender como é possível que a consciência se proteja e se regenere a partir do testemunho.

Inicialmente, este último protege a consciência porque ele utiliza uma linguagem veraz. Com efeito, o testemunho instiga a consciência pressionando-a em busca da verdade que permanece nela sob a forma da afirmação absoluta. Certamente, o testemunho afronta-se à resistência que cada um opõe em face da exposição que ele demanda, pois deve-se declarar ao conhecimento de todos essas experiências que se esconderiam espontaneamente aos olhos dos outros; ademais, ele afronta-se aos sentimentos de cólera, vergonha ou violência que o mal não cessa de provocar. No entanto, o fato de “prestar um testemunho” não se reduz somente à atestação ou uma narrativa do mal. Se esse fosse o caso, a confissão do algoz e da vítima estaria destinada a nada mudar. O testemunho vai mais além. Primeiramente, porque a testemunha é aquela que se encarrega do se passou, ou seja, do que aconteceu na história da qual ele foi vítima ou autor. Ele não se limita a atestar um fato (por exemplo, um acidente), ele fala de uma transformação que se produziu na sua vida e na vida dos que o cercavam.

<sup>15</sup> Esta é a opinião de Ricoeur (1992, pp. 249-252).



É por isso que o testemunho é mais que uma atestação: ele é *mártir*, a saber, um testemunho dado à verdade para que alguma coisa outra e inaudita advenha.

Donde um segundo aspecto: a atestação pressupõe que o sujeito revenha sobre si, visto que o testemunho demanda sempre uma *dualidade*. A atestação é um ato que a consciência realiza se dizendo o que aconteceu. Sem embargo, para que um testemunho se dê é preciso a presença daquele que frente-a-frente prestará o testemunho; em resumo, é necessário que o testemunho se encontre “frente a” alguém que acolha seu relato. Em terceiro lugar, o ato de testemunhar não é reconhecido imediatamente enquanto tal, a saber como testemunho, pois a testemunha é “efetivamente tal”, à *medida que ela, ao longo de seu ato, toma consciência de que está fazendo*. A mesma compreensão que caracteriza a consciência – viu-se que esta é uma tomada de consciência que a “forma absoluta” promove – caracteriza o testemunho enquanto ato de tomada de consciência que o sujeito adquire. No entanto, não se trata de um ato que se faz solitariamente: o testemunho demanda o face-a-face com o outro, assim como alguém que nos demanda de lhe prestar um testemunho. Se este não é demandado, se não fosse um apelo à espera de resposta, ele não se daria: cada um se limitaria a se dizer a si mesmo o que sofreu, alimentando o rancor frente a aqueles que lhe infligiram a humilhação do mal. Se graças ao testemunho as coisas se passam diferentemente, é porque através dele o humano pode se regenerar. Veremos isso novamente no rastro de Jean Nabert.

Compreender-se como testemunho e graças à testemunha quer dizer compreender que nossa finitude se determina pelo absoluto que a atravessa de parte a parte. Ora, com efeito, experimenta-se o absoluto porque uma testemunha *nos* presta testemunho deste. Reciprocamente, através dessa prova eu me torno testemunha do absoluto frente aos outros. E mesmo se o ser humano “é o ser capaz de compreender, de buscar o testemunho e testemunhar” (Nabert, 1966, p. 273),<sup>16</sup> ele não é *imediatamente consciente* dessa potência, pois “o próprio do testemunho é de não ter sido querido enquanto tal, enquanto testemunho, mas de esperar ser compreendido como um testemunho” (Nabert, 1966, p. 273). Existe portanto, uma espécie de “inconsciente do testemunho” na espera de ser elevado à compreensão. Ademais, o papel do testemunho não se limita a redizer o que nós vimos, ele advém “de ato em ato” (Nabert, 1966, p. 274) e o ato, por excelência, é esse da afirmação absoluta. No entanto, não é suficiente que esta se autoateste, pois o próprio de todo ato é *se dar, produzir, advir*. A afirmação absoluta “eu sou” é um *ato* que se concretiza somente quando ele se profere, quando ele sai de si-mesmo para entregar-se ao testemunho. Dito de outra forma, ela se manifesta sobre o plano histórico como ato ou série de atos que se dão (ou se abrem) para que se testemunhe. Trata-se de atos, cuja origem é o ato do absoluto presente na determinação. Mas, dito isso, como testemunhar da absolutidade? Novamente, isso não é possível senão através de ato em ato.

“Que um testemunho – escreve Nabert – seja capaz de solicitar, de chamar uma consciência, uma promoção de si ... existiria uma melhor prova de que nós somos em presença de uma manifestação, de uma expressão absoluta do Absoluto?” (Nabert, 1966, pp. 286-287). “Promoção de si” é um ato que não é diferente do que se produz pela compreensão. Esta suscita um crescimento de si ocasionado pela consciência que *se desperta* graças ao absoluto que permanece no eu. Ora, o que provoca esse despertar

<sup>16</sup> Citação tirada da primeira edição (1966).

é o caráter absoluto dessa expressão que, para a consciência, é um convite constante a colocar-se interiormente ao nível dessa expressão. ... Tudo se passa, então, como se a revelação absoluta do absoluto, ao se afirmar ela mesma na consciência, traria esta para o plano, no qual ela torna-se de um só golpe digna e capaz de afirmar (Nabert, 1966, pp. 287-288).

O absoluto que permanece em toda consciência *se afirma* em sua *veracidade* cada vez que ele se *reafirma* pela consciência que repete o ato. Desde então, o que a consciência testemunha a outra consciência é nada menos do que essa afirmação absoluta que, por esse mesmo testemunho, se redescobre. Ora, esse testemunho é também uma espécie de *reconhecimento* da presença especial desse absoluto pelo qual o eu é “si-mesmo” e que faz com que a consciência seja absoluta e determinada. É assim que essa consciência descobre que seu “ser autêntico”, aquém ou para além dos desmentidos da história, é o mesmo que a tensão absoluta que permanece nela:

Ora, essa igualdade completa de seu ser e da tendência absoluta ao Absoluto que nenhuma consciência humana saberia afirmar de si e para si, é somente permitido de afirmá-la de uma outra consciência. Não afirmá-la em absoluto, ou demandar provas objetivas que não serão jamais suficientes para justificar plenamente a certeza, é recusar de dar satisfação a essa tendência absoluta ao Absoluto que é como a substância de cada indivíduo, ... é faltar a si mesmo ... Uma consciência obedece a si-mesma e a seu ser, quando ela afirma que numa outra consciência se efetua essa igualdade a si que é a expressão absoluta do Absoluto (que) ... vai de par com a operação, na qual não podemos mais distinguir o ato puro que afirmamos do ato puro afirmando-se em nós. Pois, essa operação não mantém ou não conserva sua autoridade senão sob a condição de chamar tudo imediatamente uma confirmação de si, e essa confirmação somente pode ser demandada a um testemunho, onde transparece, através dos elementos tomados do real, uma adequação radical da tese e de sua expressão concreta. ... Afirmando o caráter absoluto de um testemunho nós damos a esses graus e a essas formas uma caução suprema inspirada pelo mesmo ato que anima a afirmação originária (Nabert, 1966, p. 295).

A que e a quem prestar testemunho? Já foi dito, o testemunho se dá “de ato em ato” e, primeiramente é “do” ato absoluto que permanece em cada eu que se presta um testemunho, a saber, deste ato que coincide com a afirmação originária e absoluta que “resta em espera ... do testemunho que a verifica ou a confirma” (Nabert, 1966, p. 288). Em resumo, a afirmação originária (permanecendo em *todas* as consciências, *porque* ela caracteriza cada consciência) é estritamente unida ao testemunho através do qual ela se toma. Ademais,

se o Absoluto não é mais acessível por uma única dialética ou pelo pensamento, se o testemunho deve permitir remontar ao que é a fonte, é necessário que ele esteja efetivamente unido à sua origem, que a dualidade torne-se imediatamente unidade, que sob a via do sensível se descubra a plenitude do Absoluto (Nabert, 1966, p. 297).

E, ainda, se a consciência é capaz de realizar esses atos absolutos é porque esses atos são “testemunhos absolutos do Absoluto, são atos que afirmam

realmente, que transcrevem efetivamente a afirmação pela qual nós somos elevados à concepção de uma espontaneidade absoluta” (Nabert, 1966, p. 300). Para toda consciência, o ato absoluto coincide com a afirmação absoluta que cada um pronuncia, esse é o ato de despojamento de si e, por conseguinte, de se compreender; um ato que passa “pela compreensão de uma consciência inspirada pela afirmação do absoluto” (Nabert, 1966, p. 303) e que, no entanto, ultrapassa “a compreensão limitada às condutas propriamente humanas” (Nabert, 1966, p. 303). Trata-se do testemunho dado ao absoluto que ultrapassa o ser humano e que, no entanto, não se dá senão pelo ato desse mesmo testemunho.

“Receber um testemunho” significa, portanto, que a experiência emocional da desigualdade de si-mesmo se dá enquanto testemunho da presença de um absoluto despertando a inquietude que impede que a consciência se contente de si. Como pode, no entanto, que esse testemunho – que coincide com a consciência de si – se dê? A resposta nos obriga a retornar ao que foi dito a propósito do Um e disso que Nabert nomeia *o comércio das consciências*, a saber, essa troca pela qual toda consciência, por assim dizer, “se faz consciência”. Dito de outra forma, é porque o Um está no fundo de cada eu que ninguém é “para si” sem o outro e que não há consciência de si que não seja, ao mesmo tempo, consciência de estar frente-a-frente com um outro. É por isso que o eu é desde sempre “com um outro eu”, pois ele nasce “pelo” ou “do” mesmo fundo absoluto (ou Um) do outro”. O testemunho coaduna-se nessa tensão originária. Ser si-mesmo significa “ser si-mesmo e outro”. No entanto, esse “outro” não é de forma alguma atestado ou autoatestado pela consciência mas ele é reconhecido, ou melhor, ele é testemunhado graças aos “outros”, onde ele permanece enquanto princípio unitivo. Ora, dado que o princípio não se toma a si-mesmo e, por assim dizer, “descobre” que por sua mediação sobre o plano histórico deve-se procurar ao menos uma experiência que confirme o que se vem de dizer. Essa experiência é, talvez, uma das testemunhas da liberdade.

Com efeito, não se poderia discernir os testemunhos marcados pelo timbre da liberdade se uma correspondência entre nossa prova de liberdade e esses testemunhos não se desse. Porém,

deve-se demandar se essa consciência ... não é subordinada à presença de outros seres livres, cuja liberdade, mais assegurada e total, nos aparece como o reflexo de uma liberdade completamente liberta, em sua forma e conteúdo, das limitações que afetam o ser que nós somos (Nabert, 1966, p. 307).

Os atos que alguém realiza e que nós discernimos enquanto “atos livres”, reciprocamente nos fazem discernir do que nós somos. Nabert nomeia esse discernimento, ou esse reconhecimento, “testemunho absoluto” ao tema do qual escreve: “Nós teríamos menos estima por nós-mesmos se outras consciências não nos acordassem um crédito de confiança que nós nos aplicamos para não nos decepcionarmos muito; nós poderíamos duvidar, com toda sinceridade, de nossa liberdade se ela não fosse a todo momento pressuposta através de trocas com os outros seres” (Nabert, 1966, p. 307). E mais adiante:

Essa liberdade que nós acordamos a outrem é a imagem de uma liberdade maior, cuja ideia está no princípio de nossa afirmação. ... Existe, portanto, no princípio, no fundo da consciência, a ideia de uma liberdade total, cujo aprofundamento autoriza a afirmação da testemunha absoluta, do testemunho absoluto do Absoluto (Nabert, 1966, p. 307).

“Compreender-se enquanto sujeitos livres” é então possível pelo outro e com o outro, fazendo-se testemunho da liberdade do outro que, por seu ato livre e por sua existência, *endereça-se a mim com uma linguagem que compreendo porque ela é minha própria linguagem*. No entanto, através disso a consciência revela que o testemunho é mais que um ato entre os outros e que ele constitui a natureza, pois mesmo o *compreender-se* – que inaugurou essas páginas – faz que a consciência descubra seu “si” pelo testemunho que ela dá frente ao outro. Pois é somente ao nos fazermos testemunha do absoluto que nós descobrimos o absoluto, ou melhor: “Nós não podemos discernir o absoluto senão pelo absoluto que é em nós. A resposta só pode ser buscada na resposta que faz uma consciência capaz de alçar-se a uma afirmação do absoluto que está nela sem ser por ela” (Nabert, 1966, p. 276).

Se o mal permanece injustificável porque ele atenta à forma absoluta que resta na consciência, a persistência dessa forma é a condição de possibilidade do testemunho. No entanto, o que este ocasiona é mais do que uma pura e simples “atestação dos fatos que se passaram”, pois ele faz com que uma mesma prova (a prova do Um) torne possível a compreensão mutual da testemunha e deste que acolhe o testemunho. Tudo isso faz com que os atos de perdão, de amizade, de escuta, de acolhimento de deem. Esses atos não demandam que o mal seja esquecido ou apagado, mas que eles lhe tomam em sua conta, testemunhando que – mesmo após a pior das violências – o fermento ou o gérmen do absoluto (eu ousaria dizer: do bem) que permanece em cada um, possa renascer. *De começo em começo, de acordo com começos que não terão jamais fim.*

#### REFERÊNCIAS

- Bohigas, J. H. (1983). *Trascendencia y revelación de Dios*. Metafísica de las « cifras » según Karl Jasper. Metafísica do testimonio según Jean Nabert. Barcelona: Herder.
- Nabert, J. (1943). *Éléments pour une éthique*. Paris: Puf. Avec une Préface de P. Ricoeur.
- Nabert, J. (1970). *Essai sur le mal*. Paris: Aubier Montaigne.
- Nabert, J. (1994). *Expérience intérieure de la liberté*. Paris: Puf.
- Nabert, J. (1966). *Le désir de Dieu*. Paris: Cerf.
- Ricoeur, P. (1992). *Lectures 2. La contrée des philosophes*. Paris: Seuil.
- Ricoeur, P. (1995). *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*. Paris: Éditions d'Esprit.
- Sirgado, M. L. (2002). *Ganho, consciencia e intersubjetividade em Jean Nabert*. Lisboa: INCM.

## CASTORIADIS: A IMAGINAÇÃO RADICAL E O INCONSCIENTE PÓS-LACANIANO<sup>1; 2</sup>

CASTORIADIS: THE RADICAL IMAGINATION AND THE POST-LACANIAN UNCONSCIOUS

CASTORIADIS: LA IMAGINACIÓN RADICAL Y EL INCONSCIENTE POSTLACANIANO

Fernando Urribarri<sup>3</sup>

**Resumo:** A interpretação abstrata de Castoriadis sobre Freud centra-se na ideia da imaginação radical. A introdução deste conceito na psicanálise tem consequências que afetam todos os níveis do projeto freudiano. Na opinião de Castoriadis, as percepções fundamentais de Freud não estão em disputa discussão/controvérsia, mas a referência à imaginação faz possível articulá-las em novas formas e construir pontes novas entre a psicanálise e a teoria social. Em sua capacidade como fonte da representação e do sentido significado, a imaginação radical é – junto com a pulsão – a "cofundação co-fundadora da psique". Uma reflexão ulterior, conduz Castoriadis a radicalizar o conceito do inconsciente e a introduzir a noção da mônada psíquica. Ao mesmo tempo, porém, seu conceito revisado de sublimação liga a psique ao mundo social-histórico. Em todas essas considerações, há afinidades significativas entre o trabalho de Castoriadis e as correntes pós-lacanianas da psicanálise francesa.

**Palavras-chave:** Castoriadis. Freud. Imagem Lacaniana. Inconsciente.

*Abstract: Castoriadis interpretation of Freud centres on the idea of the imagination radical; the introduction of this concept into psychoanalysis has consequences which affect all levels of the Freudian Project. Castoriadis sees it, Freud's foundational insights are not indisput, but the reference to the imagination makes it possible to articulate them in new ways and build new bridges between psychoanalysis and social theory. In its capacity as a source of representation*

<sup>1</sup> Artigo publicado pela primeira vez no Brasil em 2015, na Edição 7 da SIG Revista de Psicanálise.

<sup>2</sup> Artigo publicado originalmente em inglês na Tbesic Elates, n. 71, p. 40-51, nov. 2002. Tradução de Anabella Valéria Weisman.

<sup>3</sup> Psicanalista, membro da APA (Asociación Psicoanalítica Argentina); professor convidado das Universidades de Paris X, Columbia of New York; discípulo e amigo de André Green e Cornelius Castoriadis, dirigiu dois Colóquios de Cerisy (Francia) dedicado a suas obras. Colaborou com A. Green na elaboração de seus livros desde 2001 até sua morte, e editou e prefaciou 5 volumes temáticos de seus artigos. Foi convidado a ministrar conferências em sociedades psicanalíticas de Paris, Londres, Roma, Berlin, Boston, México, Rio de Janeiro, São Paulo e Porto Alegre entre outras e publicado em suas revistas. No Brasil foram publicados seus livros "Do pensamento clínico ao paradigma contemporâneo. Diálogos con André Green" (Blucher 2019), e "Porque André Green?" (Zagodoni 2022). Em 2024 vai ser traduzido do francês "Depois de Lacan: a mutação contemporânea" (Zahir). E-mail: f.urribarri1@gmail.com

*and meaning, the radical imagination is – together with the instinct - a 'co-foundation of the psyche'; further reflection along those lines leads Castoriadis to radicalise the concept of the unconscious and introduce the notion of the primal monad, but at the same time, his revised concept of sublimation links the psyche to the social-historical world. In all these regards, there are significant affinities between Castoriadis's work and the post-Lacanian currents in French psychoanalysis.*

*Keywords: Castoriadis. Freud. Lacanian Imagination. Unconscious.*

*Resumen: La interpretación abstracta que Castoriadis hace de Freud se centra en la idea de la imaginación radical. La introducción de este concepto en el psicoanálisis tiene consecuencias que afectan a todos los niveles del proyecto freudiano. En la opinión de Castoriadis, las percepciones fundamentales de Freud no se discuten/controvierten, pero la referencia a la imaginación permite articularlas de nuevas maneras y tender nuevos puentes entre el psicoanálisis y la teoría social. En su calidad de fuente de representación y de sentido, la imaginación radical es – junto con la pulsión – la "cofundación cofundadora de la psique". Una reflexión ulterior lleva a Castoriadis a radicalizar el concepto de inconsciente y a introducir la noción de mónada psíquica. Al mismo tiempo, sin embargo, su concepto revisado de sublimación vincula el psiquismo al mundo sociohistórico. En todas estas consideraciones, existen importantes afinidades entre la obra de Castoriadis y las corrientes postlacanianas del psicoanálisis francés.*

*Palabras clave: Castoriadis. Freud. Imaginario Lacaniano. Inconsciente.*

O trabalho psicanalítico de Castoriadis é marcado por duas distintas e decisivas características. A primeira é que sua preocupação central e estratégia teórica nunca foram exclusivamente psicanalíticas. Seu eixo principal sempre foi as questões social-histórica, a instituição imaginária, e a imaginação radical. Neste contexto, a psicanálise é uma base conceitual chave. A elucidação da psique desempenha um papel importante e fundamental, porém é um aspecto parcial de um tópico mais amplo. Sua conceitualização é um momento intermediário em um projeto mais abrangente que logicamente determina isso. Por exemplo, seu trabalho mais extenso, profundo e sistemático acerca da psique está contido no sexto capítulo de seu maior livro, denominado *Instituição Imaginária da Sociedade* (1987), cujo tópico geral é "o social-histórico".

O segundo aspecto é que Castoriadis considerou o trabalho de Freud não apenas como fundamental, mas, também, essencialmente verdadeiro e atualizado. Por isso ele se declarou "um freudiano fervoroso". Consequentemente, sua explicação da psique é baseada no modelo freudiano. Em suas próprias palavras, ele quer lançar luz sobre o modelo freudiano de uma perspectiva diferente, desde um ângulo novo e complementar. Ele propõe começar

da concepção freudiana, a qual não estamos prestes a melhorar ou reformular, mas sim esclarecer de outra forma, baseado em dois temas que provaram, sem sombra de dúvidas, ser pontos cegos: a instituição social-histórica e a psique como imaginação radical. (Castoriadis, 1987, p. 274).

Todavia, Castoriadis acabou por desenvolver uma abordagem original e perspicaz para os problemas psicanalíticos e produziu um trabalho psicanalítico considerável. Sua abordagem se deu em torno de dois principais eixos. O primeiro diz respeito ao projeto psicanalítico como parte do projeto de autonomia, com uma articulação única da teoria, da práxis e do projeto (que serve como um modelo para uma visão mais ampla da autonomia). A segunda diz respeito à elucidação do modo de ser da psique humana, tanto em sua singularidade irreduzível, como em seu relacionamento necessário e inseparável com o social-histórico. De forma semelhante, dois temas são centrais para a interpretação de Freud desde a perspectiva de Castoriadis. Um é o que eu denominaria de a introdução da imaginação radical na psicanálise. O outro é a elucidação da relação entre psique e sociedade no processo da socialização, baseado em um conceito original e ampliado de sublimação (Urribarri, 1998; Roudinesco, 1997).

Isso significa que Castoriadis – em claro contraste a Jacques Lacan – não tenta elaborar um modelo geral por si próprio e substituir o freudiano. O que tenta fazer é reativar o legado freudiano. A divergência de Lacan é uma das razões pela qual o trabalho psicanalítico de Castoriadis deve ser visto como uma parte da corrente pós-lacaniana, que tem transformado a psicanálise francesa contemporânea desde o início dos anos de 1970 (Green, 1990; Urribarri, 2001). O resultado geral (do trabalho de Castoriadis, assim como de outros autores pós-lacanianos) é uma ampliação do modelo freudiano e uma radicalização do projeto psicanalítico como um projeto de autonomia (Urribarri, 2002).

Nesse artigo discutirei três aspectos da re teorização de Castoriadis sobre o inconsciente: (a) a introdução à imaginação radical na psicanálise; (b) as consequências principais dessa inovação temática para a elucidação da psique e seu característico modo de ser (que constitui o núcleo do inconsciente), assim como os contrastes resultantes de ambas as concepções freudiana e lacaniana; e (c) a relação entre as ideias de Castoriadis e de Lacan no contexto da corrente pós-lacaniana na psicanálise francesa.

## 1 A INTRODUÇÃO DA IMAGINAÇÃO RADICAL NA PSICANÁLISE

Para colocar a questão da imaginação radical em perspectiva, devemos começar com a recapitulação de algumas ideias familiares. Como o ser humano é, para Castoriadis (1987), tanto um ser psíquico quanto social, a imaginação radical (vou me referir a ela como RI) é posta em ambos os níveis: como a imaginação radical da psique e como imaginário radical (ou *imaginaire instituant*) no nível social-histórico. No nível da psique, a RI é definida como o surgimento de um fluxo espontâneo de (e fonte da criação de) representações, afetos e desejo. Isso não cria primariamente imagens, mas um novo significado. O caráter radical desta “primeira” imaginação se distingue de suas contrapartes secundárias: as imaginações reprodutiva, espelhada e combinatória, entre outras. Finalmente, RI é, para Castoriadis, aquilo que diferencia a psique humana da psique animal. A última trabalha de acordo com a funcionalidade biológica e é determinada pelo instinto. A psique humana, ao contrário, não é funcional no que diz respeito à sua base biológica.

Para resumir, a RI tem quatro características: a espontaneidade e a heterogeneidade de seu fluxo; a criação de novos conteúdos; a emergência de novas formas; e a singularidade do fluxo imaginário. Em minha visão, a introdução da RI na psicanálise constitui uma operação conceitual específica, cujo significado



geral podemos e devemos tentar definir. O significado da operação geral determina o conjunto de reflexões de Castoriadis sobre a psique e sua relação com o modelo freudiano.

Minha tese é que esta operação consiste em introduzir um complemento à concepção freudiana da psique humana. Castoriadis propõe adicionar a imaginação radical à concepção básica de pulsão.

Conforme Andre Green (1990) indicou, o conceito-chave na psicanálise não é o inconsciente, mas a pulsão. O conceito de pulsão define a fundação da psique e fundamenta a teoria psicanalítica. Do mesmo modo, com a RI, Castoriadis tenta definir a base da psique e acrescenta uma nova fundamentação teórica para sua compreensão. Em outras palavras, Castoriadis aceita a ideia freudiana da pulsão como o alicerce da psique. O que ele indica, por exemplo, é que uma pulsão representa a energia decorrente de uma fonte somática, e que, como tal, não pode criar de si mesma e por si mesma uma representação. Este é exatamente o ponto no qual Castoriadis situa a RI como a fonte das representações e, assim, como cofundadora da psique. O resultado é a ideia de uma heterogeneidade irreduzível da psique, a qual é pulsão e representação. É energia (*Drang*, força) e sentido. Isso é o que nosso autor expressa quando fala sobre a criança como “um bocado de pulsões e imaginação”; ou quando fala sobre o caráter pulsional e monádico do umbigo dos sonhos, ou quando ele argumenta que pensamento – à medida que é mais do que a lógica formal – envolve a imaginação e a paixão humana (pulsões) ao mesmo tempo.

## 2 A ELUCIDAÇÃO DO MODO DE SER DA PSIQUE

### 2.1 SENTIDO

O primeiro princípio fundamental consiste em definir o sentido como a dimensão principal e elemento constitutivo da psique humana. O próprio ser da psique é definido como “sentido encarnado, sentido materializado” (Castoriadis, 1984, p. 10).

O sentido imaginário é especificamente psíquico. É criado pela psique de acordo com seu modo singular de ser. Como tal, é radicalmente diferente e irreduzível, tanto para o sentido funcional e ensídico da psique animal, quanto para as significações sociais. Para retornar à RI, a operação básica da psique é a imaginação. Isso implica um ponto importante de discordância com o pensamento freudiano. Como André Green (1990) indicou, Freud vê a liberação e a descarga de tensões desagradáveis como a função básica da psique. Castoriadis elucida assim o modo de ser da psique nos termos da RI, posicionando a criação do sentido imaginário, como sua dinâmica principal. Pode-se falar de uma predominância ou primazia do sentido imaginário e, portanto, da imaginação radical, dentro da psique humana.

Esta posição difere marcadamente da identificação de Lacan do sentido inconsciente com o simbólico (inspirado pela extrapolação estruturalista de Levi-Strauss da linguagem ao social), da noção da primazia do significante e sua (ilusória) formalização lógica. Castoriadis sublinha a primazia da imaginação como a fonte de sentido psíquico: aberto à elucidação e ao entendimento (como a interpretação psicanalítica ilustra), mas irreduzível para o funcionamento lógico (e a formalização) bem como para as significações sociais. Esta visão tem consequências no longo prazo, não menos importantes para a concepção do sujeito e sua relação com o social: para ser breve, a metafísica e a ideologia

## HISTÓRIA

da alienação ontológica da psique à linguagem e da ordem simbólica, assim como a ideia de uma passividade interior e intrínseca do sujeito em relação ao sentido e significação.

Para Castoriadis, a demanda da psique para a significação imaginária é uma pré-condição de socialização. O desenvolvimento da psique, concebida como socialização, é definida como a mudança de sentido psíquico originário à predominância de significações sociais imaginárias, organizadas na/pela instituição social da linguagem. Esse processo “violento”, mas sempre parcial, necessita da participação ativa do sujeito. Se alguém não pode investir ativamente e criar sentido e prazer dentro de significações sociais, o processo de socialização não funciona e resulta em disfuncionalidades psíquicas graves (exemplificadas pelo autismo e personalidades “como se”).

Para o ego de um ser humano socializado, a primazia da imaginação radical também implica a habilidade potencial de questionar e examinar lucidamente as significações sociais (como, por exemplo, um discurso social, assim como uma identificação ou desejo individual ou pessoal). Isso é dizer que a imaginação radical é um dos fundamentos metapsicológicos de subjetividade reflexiva e criativa (embora não seja uma condição suficiente para sua formação).

## 2.2 REPRESENTAÇÃO

O trabalho psíquico é um processo que gera e dá forma ao sentido por meio da representação. A representação, ao contrário do afeto, tem uma qualidade, a qual torna possível produzir e organizar o sentido. Representar é ligar elementos diferentes numa forma, numa figura – em poucas palavras, uma representação, que (por definição) é parte de uma rede de representações. Essa é a razão da representação ser o modo fundamental do sentido na psique. Ela é sua principal e privilegiada sustentação (Castoriadis, 1987). A representação é o que permite à psique imaginar: ver algo onde não há nada. A representação é também o que permite o *quid pro quo* de ver algo como algo mais que ele não é. A representação é a condição e os meios de simbolização e, assim, da linguagem. A representação permite também à pulsão ter um embaixador, um representante, na psique. Graças à representação, a pulsão pode ser traduzida e expressa psiquicamente.

Para Castoriadis – ao contrário de Freud – as representações não podem ser derivadas das percepções. Mas, para ambos, “o inconsciente fala vários dialetos”, e, assim, a representação é concebida como heterogênea e plural. Em contraste com a subsunção reducionista de Lacan sob o significante linguístico – “o inconsciente é estruturado como uma linguagem ou “o inconsciente é uma linguagem” – Castoriadis mantém os diferentes tipos de componentes da psique estabelecidos por Freud (e tenta esclarecer a relação entre eles): a representação psíquica da pulsão, a representação-coisa, a representação-palavra e o afeto.

## 2.3 AFETO

Para Castoriadis, um dos componentes essenciais da psique é o afeto – mesmo no nível inconsciente. Sobre este importante ponto, ele radicaliza a posição tomada por Freud, que sempre foi ambivalente acerca do status topográfico do afeto e rejeita a exclusão absoluta do afeto feita por Lacan.

Castoriadis considera o afeto como sendo um dos elementos de fluxo da RI. Intrinsecamente, o afeto é desfuncionalizado e autonomizado. O afeto não é subordinado à representação, mas articulado com ela. O afeto pode causar e dinamizar o processo psíquico por si próprio. Não há nenhum relacionamento inequívoco entre o afeto e a representação. Isso significa que, ao contrário do resto das criaturas viventes, para o ser humano o afeto não está sujeito ao instinto biológico e aos imperativos funcionais da autoconservação. Essa é a razão por que o prazer e o desprazer não são nem simples sinais, nem partes de um aparelho de comportamento instintivo. A independência da sexualidade humana da função reprodutiva mostra que o prazer pode ser procurado como um fim em si mesmo. A autonomização significa também que a relação íntima do afeto com o corpo leva à criação: primeiramente como a criação do fluxo afetivo (como singular e determinante da singularidade de cada sujeito), e em segundo como a possibilidade de criação de novos afetos.

#### 2.4 PRAZER

Conforme um afeto dominante, o prazer deve ser compreendido na relação com a demanda de sentido e o papel da representação. O resultado pode ser esboçado em duas indicações:

1. O sentido e o prazer são inseparáveis para a psique.

A psique original – e, então, o inconsciente – vive inteiramente sob o balanço do princípio do prazer. Neste estágio, a busca pelo sentido e a busca pelo prazer são inseparáveis. A psique original constitui-se como uma mônada fechada e funciona de acordo com seu próprio esquema: ego = completo = prazer = sentido. Esse esquema define a matriz final do sentido para a psique. Em um lado, estabelece o caráter inseparável do prazer e do sentido. No outro, estabelece a autoimagem e o autoinvestimento como alicerces últimos do sentido.

2. Para o ser humano há, quase desde o início, a predominância do prazer representacional sobre o prazer do órgão.

Aqui, por um lado, tem-se a ideia central de Castoriadis acerca do prazer representacional. Sua fonte freudiana é óbvia. É claro que, também, está associada com uma série de outras ideias freudianas. Em primeiro lugar, as ideias são a de “satisfação alucinatória” e de prazer fantasiado. A ideia do prazer representacional remete, igualmente, a outras contribuições do próprio Castoriadis, na medida em que reflete a habilidade da RI de criar representações como uma fonte de prazer. Por outro lado, há uma ideia implícita que eu gostaria de enfatizar. Trata-se do princípio do alicerce duplo da psique: pulsão e imaginação. A pulsão e a RI são as fontes do prazer do órgão e do prazer representacional, respectivamente.

A tese sobre a predominância do prazer representacional é também muito importante para a teoria da socialização. Dentro desta estrutura, o processo de sublimação é redefinido como uma trajetória de socialização do prazer representacional, e os objetos da sublimação são conceituados como significações sociais. Gostaria de salientar que a elaboração do que propus chamar de um conceito expandido de sublimação (Urribarri, 1999) é uma das contribuições mais importantes de Castoriadis para a elucidção da psique e a sua relação com a sociedade.

## 2.5 A PSIQUE ORIGINAL E A INCONSCIENTE

A primeira expressão da imaginação radical, a criação da realidade psíquica, tem relação com a autoconstituição do que Castoriadis chama a *mônada psíquica*. O termo “mônada” se refere ao fechamento original e completo da psique sob o balanço do princípio do prazer e ao encontro da satisfação de um modo autista. Nessa fase original, a representação, afeto e o desejo são unidos de uma maneira indissociável. Esta contração ou indissociabilidade do fluxo psíquico – que será modificado com o início do processo de socialização – define o que é chamado sentido originário ou monádico. “Nesta posição inicial radicalmente imaginária do sujeito encontra-se a primeira identificação; mais precisamente, a pré-identificação pressuposta em toda identificação” (Castoriadis, 1987, p. 297). Ao mesmo tempo, este sujeito psíquico original experimenta-se como uma fonte de prazer e como capaz de realizar este prazer; experimenta-se como satisfação imediata de cada desejo que possa surgir.

A pressão exercida pela necessidade somática e a presença de outro ser humano conduz à ruptura da mônada psíquica. Nesse momento, a psique se divide em três partes. Primeiro, um núcleo monádico que constituirá uma espécie de base para a psique, é separado. Segundo, há uma constituição separada do que denominamos de realidade psíquica, pela qual se entende o inconsciente como um fluxo da imaginação radical: esta é a fonte de alteração permanente, constituída pelos três “vetores” representação, afeto e desejo – não mais unificados, mas, agora, existindo relativamente independentes uns dos outros. E por último, há *uma imaginação constitutiva*, que articula a representação em conjunto com a “informação” vinda dos sentidos.

O rompimento da mônada dá origem ao conflito psíquico. Isto ocorre, por um lado, entre a realidade interna, como constituído pelo fluxo psíquico, e o mundo social. Por outro lado, o conflito é constituído pela tensão perpétua entre o núcleo monádico e o fluxo psíquico. O núcleo monádico rejeita este fluxo contínuo e espontâneo, que não mais se ajusta a ele.

Tudo isso conduz a uma teoria revisada do inconsciente. Sua heterogeneidade é reforçada e radicalizada. A teorização da modalidade monádica de ser da psique original leva Castoriadis a supor a existência de um núcleo monádico ou fundo do inconsciente.

O processo original é caracterizado pela unificação e pela contração da representação, afeto e desejo. Desde o ponto de vista da evolução normal da psique, o processo originário tem que ser articulado – e integrado – dentro do processo primário (que ao mesmo tempo “é magnetizado” pelo original). Mas o núcleo monádico permanece como um fundo na psique, e o processo original está sempre vivo e trabalhando. A organização do inconsciente dentro do processo primário e da fantasia inconsciente é, conseqüentemente, um momento secundário. Castoriadis chama isso de “a fase triádica”: a organização do inconsciente “alcançou” a separação e a diferenciação da representação, do afeto e do desejo; e isto torna possível a organização da fantasia nuclear inconsciente baseada na diferenciação e interrelação organizada (*misenscene*) do sujeito, do outro e do objeto.

Isto é mais que apenas uma inovação teórica. Piera Aulagnier (1975) demonstrou o papel clínico decisivo da elucidação do processo originário – e da falha da sua articulação com os processos primário e o secundário – na compreensão e no tratamento de pacientes psicóticos.

## 2.6 CRIATIVIDADE

Com respeito à RI, a psique é uma fonte da criação ontológica. Na psicanálise, na qual o funcionamento psíquico é tradicionalmente visto como focado no passado e na repetição, este reconhecimento da dimensão criativa é uma inovação significativa. Ao mesmo tempo, a emergência da alteridade radical e a novidade absoluta na psique implicam uma temporalidade que não pode nem ser reduzida à linearidade, nem à repetição. A RI abre, assim, uma nova perspectiva para pensar sobre o tempo psíquico. RI, em sua capacidade como fluxo criativo da realidade psíquica, é a própria criação de uma temporalidade singular para o sujeito. É por causa dessa temporalidade intrínseca que, para a psique, há uma história verdadeira. É por causa desta história que a mudança psíquica não é mera evolução, nem aprendizagem. Cada estágio no desenvolvimento psíquico é a criação de um mundo em seu próprio direito que dura na psique como um estrato (Castoriadis, 1997). Essa estratificação é sinônimo de uma temporalidade heterogênea. Esta temporalidade inerente e irreduzível da psique é a condição que permite sua incorporação de – e na – história social.

A elucidação da dimensão criativa da psique, e de sua estratificação heterogênea resultante, conduz Castoriadis a desenvolver uma teoria lógica nova: a lógica dos magmas. Nesta visão, o inconsciente – e a psique em geral – têm tanto uma dimensão lógica (que corresponde à lógica ensídica nos termos de Castoriadis: as lógicas formais e dialéticas baseadas na metacategoria de determinação) e uma dimensão poética (aberta ao novo, fonte de criação). Este última sempre pende sobre a primeira, mas não pode ser reduzida a isso, ao nível lógico, e nunca pode, portanto, nunca ser formalizado (em uma maneira matemática ou lógica). A psique tem um modo magmático de funcionar: seu processo pode ser elucidado, interpretado, mas não explicado. Isto é porque a ideia (ou o ideal) da psicanálise como uma “ciência do inconsciente” (Lacan) vai de encontro à natureza do próprio inconsciente.

## 2.7 O INCONSCIENTE E A IMAGINAÇÃO RADICAL

Neste ponto isso pode ser conveniente para tentar esclarecer um equívoco comum. Deixe-me fazer isso dando-lhes primeiramente uma definição “negativa”: a RI não é um outro nome para o inconsciente.

Como podemos definir a relação entre a RI e o inconsciente? *Figures du pensable*, publicação póstuma de Castoriadis, inclui uma entrevista que fiz com ele sobre sua teoria da psique. Lá, ele estabelece o seguinte: o inconsciente é uma das realizações da imaginação radical; a mais importante para nós, psicanalistas (Castoriadis, 1999, p. 242). De fato, a RI é coextensiva com toda a psique. Onde há uma representação, a imaginação necessariamente desempenha um papel. A capacidade de criar a representação, que é uma característica da RI, é postulada por Castoriadis como “transversal” com respeito à topografia psíquica. Isso participa decisivamente em espaços psíquicos diferentes e em processos diferentes. A topografia psíquica que define o inconsciente como um sistema não pode ser usada para situar e definir a RI. Ela está presente e ativa em ambos os lados da barreira do recalçamento.

Por outro lado, a introdução da RI torna possível melhorar nossa compreensão do inconsciente. Um bom exemplo desse esclarecimento do modelo freudiano é a questão do representante psíquico da pulsão, que constitui o núcleo do inconsciente. O surgimento do representante psíquico do impulso

pode somente ser compreendido como um trabalho da imaginação radical. Reconhecer a criatividade da psique é a condição para alguém ser capaz de tornar este processo psíquico fundamental inteligível.

Também podemos observar o funcionamento elementar do ego, e veremos claramente a RI em ação. Por exemplo, a RI participa decisivamente, mesmo na percepção. A percepção é somente possível graças ao que Castoriadis chama de “a imaginação perceptual”, a qual é uma dimensão da RI. Partindo de um estímulo externo registrado pelos sentidos, tais como uma onda leve (que, como sabemos, possui falta de qualidades cromáticas), a imaginação perceptual é capaz de criar uma cor que seja uma representação perceptível.

RI também desempenha um papel decisivo no ego consciente, visto que esta última não é pura identidade e repetição. A habilidade de pensar e de acolher novas ideias requer imaginação (sem imaginação radical, sublimação – o processo-chave da socialização humana e do desenvolvimento do ego – seria impossível). Se a imaginação não fosse parte do ego, não haveria a reflexão ou a poesia. A subjetividade autônoma, a reflexividade e a práxis são também expressões principais de RI no nível do ego.

### 3 PÓS-LACANISMO: ALÉM DE LACAN

A contribuição decisiva de Lacan, durante este período inicial, foi a de forçar as pessoas a pensar – e esse é o “paradoxo” de sua carreira que, conforme os anos passaram, ele passou a fazer tudo ao seu alcance para garantir que ninguém possa pensar por mais tempo. (Castoriadis, 1984, p. 99).

O modelo de Lacan, inspirado pelo estruturalismo, é um modelo profundamente reducionista. Reduz o imaginário ao especular, isto é, à segunda ou reprodutiva imaginação. Reduz o ego ao imaginário, definido como a alienação e o autoengano. Exclui assim a possibilidade de pensar lucidamente, e consequentemente da práxis. Reduz a representação para o significante linguístico, e o inconsciente para linguagem. Reduz a linguagem à dimensão enérgica do código, excluindo sua dimensão poética. Sob o termo simbólico, ele reduz o social ao instituído, de modo que a mudança social radical se torna impensável. Isso significa, também, que a época e a história, o surgimento do novo, são excluídos por definição. As existências individual e social são reduzidas à imagem da circulação repetitiva e infinita em uma faixa de Moebius (ver Lacan, 1967).

O trabalho psicanalítico de Castoriadis pode ser lido como uma resposta crítica – e uma alternativa – à estratégia de Lacan de substituir um modelo mais reducionista para o freudiano, e ao discurso ideologicamente reacionário derivado desta operação (Castoriadis, 1984). Ao mesmo tempo, ele aceitou algumas de ideias de Lacan e reconheceu seu papel importante na renovação da psicanálise nos anos de 1950. Tomou o lema de Lacan, “retorno a Freud”, mas interpretou-o de uma forma que fosse além de Lacan.

Esta posição em relação ao trabalho de Lacan é uma das razões pelas quais o trabalho psicanalítico de Castoriadis poderia ser visto como uma parte da corrente pós-lacaniana, que agora está ganhando espaço na psicanálise francesa. Essa tendência começou nos anos de 1960 como uma reação contra o discurso reducionista e dogmático de Lacan (bem como sua prática antiética da sessão ultracurta e o “culto da personalidade autoritária” em torno dele). Isso foi iniciado por um grupo de notáveis jovens psicanalistas (alguns deles discípulos anteriores de Lacan), como Jean Laplanche, J-B. Pontalis, André Green, Guy Rosolato, Conrad Stein, Didier Anzieu, Joyce McDougall, Piera Aulagnier e



Cornelius Castoriadis, entre outros. Ao contrário do lacanismo, o pós-lacanismo não é definido por uma organização institucional ou por um movimento unificado, mas como uma corrente intelectual funcionando de forma “transversal” dentro do campo cultural, acadêmico e profissional. Este grupo de pensadores desenvolveu seus projetos de forma diferente, singular, porém, convergente – e às vezes complementar. Alguns deles foram associados, desde o início da década de 1970, com as mais importantes coleções de livros e jornais como *Nouvelle Revue de Psychanalyse* (editado por J-B. Pontalis com André Green e Anzieu, entre outros), *Topique* (editado por Piera Aulagnier), *Etudes Freudiennes* (editado por Conrad Stein), e *Psychanalyse a L’universite* (editado por Jean Laplanche).

“Nem sem Lacan, nem somente dentro de Lacan” pode ser visto como o seu lema inicial. Mas, então, foram além de suas próprias premissas originais, superaram a fase negativa ou “crítica” e começaram a desenvolver uma perspectiva intelectual nova, uma nova aproximação detalhada para a teoria psicanalítica e prática. Depois do início na década de 1960, e com maior desenvolvimento na década de 1970, o pós-lacanismo entrou, assim, em uma fase de consolidação no início de 1980. Sua dominância na cena francesa é comumente reconhecida agora – mesmo por Elisabeth Roudinesco (1986), a historiadora lacaniana da psicanálise francesa.

Podemos dizer que os pós-lacanianos mantiveram a maior das perguntas de Lacan, mas não as suas respostas. Mas, na tentativa de encontrar novas respostas, eles também criaram novas perguntas. Como? Pela desconstrução de impasses teóricos e práticos de Lacan; pela radicalização do retorno a Freud; pela renovação da práxis clínica como um projeto de transformação; pela expansão do trabalho clínico aos pacientes não-neuróticos; pela reabertura do diálogo com os autores psicanalíticos estrangeiros (como Klein, Winnicott, Bion, Stoller e outros), bem como com as ciências sociais, a arte e o pensamento contemporâneo; pela pesquisa sobre novos tópicos; pela criação de novos conceitos e perspectivas. Resumidamente: por uma refundação do projeto psicanalítico baseado na ideia de sua irredutibilidade a algum outro domínio ou “ciência” (linguística, biologia, matemática, etc.) e na recuperação e renovação do método freudiano, e a articulação renovada da práxis psicanalítica com o projeto de autonomia.

Concluo, afirmando que posicionar o pensamento psicanalítico de Castoriadis dentro da corrente pós-lacanianiana pode ser útil de, pelo menos, duas maneiras (Urribarri, 2002). Primeiramente, uma leitura de seu trabalho no “diálogo” com os alguns dos autores em questão – por exemplo, André Green e Piera Aulagnier – pode lançar uma nova luz sobre ambos os lados. Em segundo, isto pode ajudar a reconhecer Castoriadis como o grande pensador psicanalítico que é – e não para reduzir seu pensamento a esta dimensão singular, mas para evitar a redução usual no sentido oposto.

#### 4 OBSERVAÇÕES

1. Por causa do espaço disponível limitado, e a fim de focalizar na introdução da psique, vou supor a familiaridade com a dimensão social-histórica da imaginação radical como imaginário radical. Isso é dizer que eu convido o leitor a um diálogo baseado em um conhecimento compartilhado de ideias gerais de Castoriadis na instituição imaginária da sociedade.

2. Para mais informações adicionais, veja os seguintes trabalhos: Laplanche (1971); Green (1973); Aulagnier (1975); Pontalis (1977); e Urribarri (2001) e próximos.



## REFERENCIAS

- Aulagnier, P. (1975). *La violence de l'interprétation*. Paris: Seuil.
- Castoriadis, C. (1984). *Crossroads in the labyrinth*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Castoriadis, C. (1987). *The imaginary institution of society*. Cambridge: Polity Press.
- Castoriadis, C. (1997). The state of the subject today. In C. Castoriadis, *World in fragments* (pp. 137-171). Stanford, CA: Stanford University Press.
- Castoriadis, C. (1999). *Figures du pensable*. Paris: Seuil.
- Green, A. (1973). *Le discours vivant*. Paris: PUF.
- Green, A. (1990). *On private madness*. London: Free Associations.
- Lacan, J. (1967). *Ecrits*. Paris: Seuil.
- Laplanche, J. (1971). *Vie et mort en psychanalyse*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Pontalis, J.-B. (1977). *Entre le rêve et la douleur*. Paris: Gallimard.
- Roudinesco, E. (1977). Sublimation. In E. Roudinesco, *Dictionnaire de la psychanalyse*. Paris: Fayard.
- Roudinesco, E. (1986). *La bataille de cent ans*. Paris: Fayard.
- Urribarri, F. (1998). Psyche: Imagination and history. Castoriadis' psychoanalytical thought. *Free Association Review*, 7(43), part 3.
- Urribarri, F. (1999). Castoriadis: La sublimacion extendida. *Zona Erogena*, 45, B, 53-58.
- Urribarri, F. (2001). Despues de Lacan: El postlacanismo. *Zona Erogena*, 49, 3-6.
- Urribarri, F. (2002). Castoriadis: From imagination to autonomy. A post-Lacanian perspective. *Constellations*.



# EL PSICOANÁLISIS INTERPELADO POR LAS SEXUALIDADES DISIDENTES: PUNTUALIZACIONES PARA UNA CLÍNICA ANTIPATRIARCAL Y POSHETERONORMATIVA<sup>1</sup>

PSYCHOANALYSIS INTERPRETED BY DISSIDENT SEXUALITIES:

PUNCTUALIZATIONS FOR AN ANTIPATRIARCAL

AND POST-HETERONORMATIVE CLINIC

A PSICANÁLISE DESAFIADA POR SEXUALIDADES DISIDENTES: PONTOS

PARA UMA CLÍNICA ANTIPATRIARCAL E PÓS-HETERONORMATIVA

Facundo Blestcher<sup>2</sup>

**Resumen:** Las transformaciones actuales en los procesos de producción de las subjetividades sexuadas ponen en crisis las narrativas tradicionales del patriarcado y conmueven los dispositivos del orden sexual moderno. Las sexualidades disidentes interpelan al Psicoanálisis y exigen una deconstrucción de los imperativos falocéntricos y heteronormativos infiltrados en sus teorizaciones. Considerando que la sexualidad no se subordina a las prescripciones sociales que pretenden disciplinarla, resulta prioritario reconocer las trayectorias deseantes y las composiciones identitarias contemporáneas y analizar los obstáculos teóricos, clínicos, éticos y políticos que promueven la patologización de las diversidades o la reproducción del régimen normalizador en la praxis psicoanalítica.

**Palabras claves:** Sexualidades. Géneros. Patriarcado. Heteronormatividad. Psicoanálisis.

*Abstract: The current transformations in the processes of production of sexed subjectivities put in crisis the traditional narratives of patriarchy and move the modern sexual order devices. Dissenting sexualities interpellate Psychoanalysis and demand a deconstruction of the phallogentric and heteronormative imperatives infiltrated in their theorizations. Considering that sexuality is not subordinated to social prescriptions that seek to discipline it, is a priority to recognize the desiring trajectories and the contemporary identity compositions and analyze the theoretical, clinical, ethical and political obstacles that promote the pathologization of diversities or the reproduction of the normalizer regime in psychoanalytic praxis.*

*Keywords: Sexualities. Genders. Patriarchy. Heteronormativity. Psychoanalysis.*

<sup>1</sup> Artigo originalmente publicado em 2016, na Edição 9 da SIG Revista de Psicanálise.

<sup>2</sup> Psicoanalista, profesor universitario en Argentina, Brasil y Uruguay. Miembro del Consejo Asesor del Foro de Psicoanálisis y Género de la Asociación de Psicólogos de Buenos Aires. Past President de FLAPPSIP (Federación Latinoamericana de Asociaciones de Psicoanálisis y Psicoterapia Psicoanalítica). E-mail: facundoblestcher@gmail.com.

*Resumo: As transformações atuais nos processos de produção das subjetividades sexuadas colocam em crise as narrativas tradicionais do patriarcado e abalam os dispositivos da ordem sexual moderna. As sexualidades dissidentes desafiam a psicanálise e exigem uma desconstrução dos imperativos falocêntricos e heteronormativos infiltrados em suas teorizações. Considerando que a sexualidade não está subordinada às prescrições sociais que visam discipliná-la, é primordial reconhecer as trajetórias desejadas e as composições identitárias contemporâneas e analisar os obstáculos teóricos, clínicos, éticos e políticos que promovem a patologização das diversidades ou a reprodução do regime de normalização na práxis psicanalítica.*

*Palavras-chave: Sexualidades. Gênero. Patriarcado. Heteronormatividade. Psicanálise.*

Hace algunos años, sin embargo, que desde el interior de la clínica misma se marcan las insuficiencias de nuestra teoría ante los nuevos modos de ejercicio de la sexualidad que señalan los límites de una práctica sostenida en enunciados que ya registran poco alcance para el cercamiento de los fenómenos que enfrentamos ... Ya es hora de que nos demos cuenta de la disociación que se ha establecido entre el respeto que la obra freudiana sigue mereciendo, y la tirria que provocan a veces en la sociedad civil los enunciados repetidos, coagulados o incluso moralistas de los psicoanalistas que sostienen verdades acuñadas hace un siglo sin preguntarse por su vigencia y sin reposicionar sus núcleos de verdad en la época actual.

Silvia Bleichmar

Que el Psicoanálisis atraviesa un período de crisis no parece una observación antojadiza ni tampoco la anticipación paranoide de un cataclismo. Asediado por el discurso capitalista que apunta a una desmentida del sufrimiento psíquico a partir del recurso a la neurociencia y a las diferentes modalidades de la pretendida autoayuda o de las terapias breves, a la vez que propende un modo de ejercicio desregulado del goce pulsional en una escalada de consumo que acaba por provocar más insatisfacción que placer, la interrogación acerca de lo inconsciente parece contraponerse a la lógica imperante en la época. Sin embargo, las dificultades que ponen en riesgo la vigencia de nuestra praxis también pueden localizarse intramuros: más allá de su propia maquinaria de reproducción y de la complacencia narcisista de gran parte del estamento que desestima sus signos de extenuación, un empobrecimiento de las condiciones de producción del pensamiento psicoanalítico parece haberse instalado en sintonía con cierta dominancia cultural. El recurso a una jergafasia que funciona como contraseña de reconocimiento y pertenencia a agrupamientos cada vez más endogámicos, la reiteración de fórmulas canónicas con escaso alcance explicativo y desprovistas de la pasión que estimula la interrogación fecunda, y el debilitamiento de los intercambios libres por la sofocación que produce la alienación hipnótica en transferencias devocionales, pueden ser algunos de los indicadores más ostensibles de la situación por la que atraviesa nuestra disciplina.

Algunos de los síntomas más formidables de este decaimiento conciernen a uno de los descubrimientos capitales de la teoría freudiana: la sexualidad. Una primera vertiente de esta verdadera alteración se advierte en una progresiva desexualización del Psicoanálisis, por la cual la sexualidad pulsional, desfuncionalizada y atacante se ha ido solapando en el registro del deseo, la demanda y el narcisismo. Entendemos a la sexualidad en sentido ampliado como plus de placer irreductible a la autoconservación biológica y constituida a partir de la pulsación primaria que el otro ejerce en los primeros tiempos de la vida, marcando el estallido del orden natural y el ingreso a un universo simbólico y sexual que, sin embargo, no es equiparable a la intersubjetividad.

¿Qué queda de lo pulsional, parcial y erótico, de la excitación material y “carnalmente” inscrita a partir de la sexualización precoz que adultas y adultos ejercen sobre el cachorro humano, cuando toda la dinámica se pretende subsumida en un espiritualismo deseante? La apelación a un goce que habría de reconducirse a lo real – que no cesa de no inscribirse, según la conocida expresión – no resuelve los impases que ese modelo acarrea. El sometimiento de la sexualidad pulsional al circuito intersubjetivo de la demanda es solidario con una resubjetivación del inconsciente que le asigna intencionalidad y restringe su estatuto a la materialidad significante.

La oscilación entre el endogenismo biologicista y el idealismo nominalista – dos versiones de una misma concepción estructuralista – no parecen haber evitado los extravíos de una epistemología formalista cuya capacidad para la interpretación de los modos específicos de constitución del sujeto psíquico debe hoy ser sometida a caución.

Otro tópico no menos sintomático, que se despliega paralelamente a la ya mencionada desexualización de las concepciones dominantes, se refiere a la comprensión – o la ausencia de esta – de las llamadas “diversidades sexuales”. Si Freud promovió una deconstrucción de la moral sexual cultural y estableció el carácter disruptivo y desadaptativo de la sexualidad humana, impugnando toda pretensión de domesticación y regulación normativizante, resulta llamativa la persistente dificultad de ciertos planteamientos postfreudianos para pensar la diversidad sexual y someter a crítica los mandatos falocéntricos y heteronormativos infiltrados en sus presupuestos.

La cuestión de las sexualidades disidentes comporta una problemática actual y actualizada, ya que las transformaciones históricas y políticas en curso ponen en crisis las narrativas tradicionales del patriarcado. Estas mutaciones del orden sexual moderno no dejan de hacerse sentir en el campo de los procesos de producción de las subjetividades sexuadas, impulsando la proliferación de una multiplicidad de identidades sexuales, emplazamientos genéricos y modos de despliegue de los erotismos que reclaman una consideración rigurosa desprovista de prejuicios. A esto se suman neoparentalidades, avanzadas técnicas reproductivas que desacoplan procreación y relación genital (fertilización artificial, donación de óvulos o semen, subrogación gestacional), adopciones por parte de personas homosexuales, transexuales o transgéneros y cambios en las modalidades de la crianza que agitan fantasmas y tensionan las significaciones instituidas sobre el sistema sexo/género, la organización del parentesco y la significación de la diferencia sexual. Para el Psicoanálisis y quienes lo practicamos, representa una ocasión propicia para instaurar una escena de interpelación en la cual nuestras teorías sean contrastadas no solamente con la clínica sino fundamentalmente con la metapsicología.

Esta revisión se torna aún más acuciante y necesaria en virtud de la restauración conservadora que se cierne sobre nuestro continente. Si en las últimas décadas se produjeron en Sudamérica una serie de procesos populares y progresistas que impulsaron la ampliación de derechos (que incluyó, entre otros, el reconocimiento del matrimonio igualitario, leyes de identidad de género, programas de educación sexual integral y políticas públicas de salud sexual y reproductiva en muchos de nuestros países), en los últimos años es notable un retroceso que no solo pone en jaque las conquistas sociales alcanzadas sino, en muchos casos, el estado democrático mismo. La ideología neoliberal, con el apuntalamiento que le brindan los discursos religiosos y biopolíticos, reinstala un imaginario conservador que no es ajeno a ciertos fenómenos recientes. Podemos enmarcar en este contexto tanto la autorización judicial para el tratamiento psicoterapéutico de la homosexualidad en Brasil, como el incremento de las violencias homofóbicas y transfóbicas y de los femicidios y travesticidios en Argentina.

Frente a esta encrucijada, es posible observar que la revisión de viejas respuestas y la apertura de nuevas preguntas que inciten al debate y al desmontaje de los enunciados hegemónicos no parecen vectorizar decididamente los intereses de la comunidad psicoanalítica. Pueden expresarse repudios o solidaridades sin que esto conduzca a una lectura sintomática de los propios presupuestos teóricos y clínicos que reproducen el dispositivo de normalización de las sexualidades y que, paradójicamente, entran en confluencia con la moral conservadora. Este atolladero suele justificarse desde una perspectiva ahistoricista que anula toda novedad que no esté a priori contemplada en la estructura de partida, o desde un relativismo para el cual el fluir de los fenómenos no puede cercarse en sus determinaciones. Pensado desde otra óptica, podemos considerarlo como una verdadera *anomalía* – en el sentido fuerte con que Thomas Kuhn ha designado la alteración en la estabilización de paradigmas – que no solo perturba el progreso de la teoría, sino que reproduce las significaciones instituidas y las desigualdades sociales entre los géneros.

Por otra parte, podemos entender este obstáculo epistemológico como una resistencia *del* Psicoanálisis y de ciertos sectores del movimiento psicoanalítico, que responde a un movimiento de clausura equivalente a una represión sobre los procesos de pensamiento. En esta misma dirección, Silvia Bleichmar (2014) ha planteado la necesidad de someter a depuración nuestros paradigmas de base, con el fin de recuperar sus núcleos más fecundos y desprenderse del lastre de las dominancias ideológicas del siglo XX que signaron la subjetividad y la producción psicoanalítica misma.

En tanto la sexualidad no se limita a los arreglos sociales que pautan el binomio masculino/femenino, ni a la genitalidad articulada por la diferencia de los sexos, examinar los trastornos y aporías de nuestras concepciones relativas a la constitución de la subjetividad sexuada constituye una auténtica *exigencia de trabajo*. La incidencia de una posición tal no es solamente teórica y clínica, sino también ética y política.

## 1. PSICOANÁLISIS Y SÍNTOMAS DE LA SOLUCIÓN PATERNA

El abanico de las alternativas para los emplazamientos sexuales parece expandirse en una proliferación que incomoda a las taxonomías y estereotipos establecidos por los dispositivos de normalización a los que cierto psicoanálisis también nutre. Nos encontramos ante un contexto plural y diverso: personas

que, desde la infancia, solicitan el reconocimiento de su género tal como lo vivencian y perciben, aun cuando se encuentre en aparente discordancia con el sexo anatómico asignado en el nacimiento; sujetos que denuncian el carácter restrictivo del binomio masculino/femenino para instituir otras alternativas de identificación genérica; jóvenes que despliegan trayectorias deseantes homo y heteroeróticas sin que estas pasiones se excluyan entre sí, ni provoquen forzosamente conflicto, ni determinen un rasgo identitario inamovible; personas *trans* o *intersex* que resisten la imposición de someter sus cuerpos a tratamientos correctivos que los tornen más aceptables para los discursos dominantes que repudian toda ambigüedad; subjetividades alternativas o innovadoras que ponen en jaque las formas de nominación de las identidades y los erotismos como formas de encorsetamiento de la sexualidad y propician un deslizamiento de los sistemas clasificatorios convencionales; colectivos que defienden políticamente el derecho a la elección del emplazamiento sexuado singular como condición para la construcción de la igualdad, entre muchos otros posibles existenciales.

El *dispositivo moderno de la sexualidad*, descrito extraordinariamente por Foucault, instituyó un imaginario histórico-social que encaminó deseos, encarriló erotismos, disciplinó cuerpos, prescribió violencias y proscribió prácticas a partir de un proceso de producción subjetiva fundado en lógicas logofalocéntricas y heteronormativas. Las subjetividades sexuadas construidas bajo su imperio no pueden ser disociadas del sistema patriarcal al cual se subordinan, aunque en esta obediencia resida la causa de sus máximos sufrimientos.

Si el descubrimiento freudiano puso de relieve los malestares generados por la moral sexual cultural a través de distintos mecanismos represores – legitimados por los aparatos disciplinarios médicos, jurídicos y religiosos –, la posición analítica debe también advertir la infiltración – en cierta medida inevitable – de los modos históricos de subjetivación en sus teorizaciones para evitar su plegamiento permanente. El orden sexual moderno encontró, también en el psicoanálisis, un vehículo para la repetición de una serie de dicotomías que, cristalizadas en oposiciones excluyentes, pudieron promover un aplastamiento de la comprensión de la heterogeneidad de la vida psíquica y de la diversidad de experiencias subjetivas: hombre o mujer, masculino o femenino, activo o pasivo, heterosexual o homosexual. Aun conservando estas distinciones, la cuestión es advertir que el binarismo subyacente establece una disyunción que da por sentada la concordancia entre sexo biológico, género, identidad sexual y orientación deseante como parámetro de normalización: macho-varón-masculino-heterosexual o hembra-mujer-femenina-heterosexual, siempre en términos *cis*. Esta operación anima la patologización de todo emplazamiento sexuado que no se subordine al patrón convencional tanto como legítima desigualdades y tolera violencias cuyos efectos dramáticos todavía padecemos.

El estremecimiento de las topografías tradicionales del sistema patriarcal (Butler, 2006) se inscribe en un marco de alteración de las coordenadas de inteligibilidad de la sexualidad vigentes. La emergencia de zonas intermedias, transicionalidades e hibridaciones inéditas hasta el presente hacen estallar las delimitaciones, clasificaciones y prácticas legitimadoras del aparato conservador.

Diversas interpretaciones han alegado que las modificaciones sociales y antropológicas en curso comportarían una demolición del universo simbólico, abriendo a insospechadas perturbaciones en la constitución de las subjetividades a causa de la *declinación del padre* (Tort, 2016). Tales inquietudes parten de la confusión entre el orden simbólico y un específico imaginario histórico-social en el que nos hemos conformado y que para muchas y muchos parece el único



factible. La descomposición de “un mundo” no es equivalente a la demolición “del mundo”. La conmoción de un sistema de creencias largamente sedimentado, erigido en sentido común y naturalizado a contrapelo de toda comprensión genealógica, impide pensar e invertir otros mundos posibles.

La teoría y la práctica psicoanalítica no ha quedado al margen de los procedimientos históricos que han garantizado la dominación de la figura del padre. Numerosas concepciones y categorías han operado como representaciones sexuales de la dominación masculina (André, 2014), perpetuando – aun en contradicción con las metas de todo proceso analítico – la sujeción a los ideales e imperativos del patriarcado.

Los esfuerzos por sostener la impronta patriarcal se orientan a la repetición de una lógica binaria que asigna una valencia diferencial a los sexos e instituye el predominio del principio masculino. Lo femenino pasa a integrar un campo semántico signado por la desigualdad y la subordinación – pasividad, receptividad, castración consumada – en el que se agrupa tanto a las mujeres, como a niñas y niños, homosexuales, travestis y transgéneros, minorías étnicas y cualquier otro colectivo que jerárquicamente sea colocado en una posición de dependencia, sumisión u obediencia.

Múltiples transformaciones históricas del siglo XX fueron empujadas por el creciente protagonismo de las mujeres a partir de la denuncia de las desigualdades del patriarcado y la disputa feminista por la existencia, la palabra y la distribución del poder, con resultados heterogéneos, pero desestabilizando la hegemonía masculina fuertemente asentada en las subjetividades y en las instituciones sociales. En la actualidad, el punto de ruptura parece desplazarse hacia los discursos hegemónicos sobre la masculinidad y anunciar el *fin del dogma paterno* (Tort, 2011).

No obstante, la crítica a ciertos discursos dominantes no puede ser confundida con una demolición global del régimen social y su sustitución por un ordenamiento original. Las grietas en las concepciones monolíticas del patriarcado marcan puntos de fisura y conducen a diversas soluciones sintomáticas que pretenden, como en toda formación de compromiso, restaurar un orden previo a partir de un movimiento regresivo. Podemos identificar la eficacia de estos procedimientos en las representaciones sobre las diversidades sexuales que aun gozan de buena salud en cierto psicoanálisis dogmático.

La supervivencia de estos patrones corre en paralelo con la naturalización de una *masculinidad hegemónica* sostenida en ideales e imperativos de autonomía, dominio, control y potencia sexual. El reforzamiento de las insignias viriles y de la atribución fálica resulta solidario con la soberanía asignada a los varones sobre la función simbólica y con la difusión de un modelo de masculinidad misógino, sádico y homofóbico.

Actualmente, la pluralidad de formas de subjetivación de los varones nos conduce a pensar las masculinidades en plural. Sin embargo, la conceptualización psicoanalítica clásica plantea una evolución natural y lineal de la sexualidad masculina: el varón conserva la zona erógena y el objeto de la sexualidad infantil y la interdicción paterna al interior del complejo de Edipo abre a la elección de objeto heterosexual por renuncia a la madre. Bajo este esquematismo, múltiples avatares subjetivos quedaron subsumidos en una serie de fórmulas explicativas que superpusieron trastornos de género en la infancia, elección homoerótica de objeto y angustias homosexuales de varones heterosexuales en

una perspectiva que no exigía explicación alguna de la génesis de la masculinidad y de sus ensamblajes.

Los desarrollos actuales que exponen las paradojas de la sexualidad masculina (Bleichmar, 2005; 2014), a partir de la compleja imbricación entre sexualidad, sexo, género y sexuación, encuentran confirmación en los estudios antropológicos que postulan a la virilidad como una conquista que se adquiere y que solicita una confirmación permanente, dado que el sujeto puede ser más o menos fácilmente destituido de ella.

Por otra parte, el desmontaje de los prejuicios que definió la normalidad de la orientación deseante según el ideal heteronormativo condujo paulatinamente al abandono – al menos en la teoría oficial, aunque no suprimida totalmente de las prácticas – de la equivalencia entre homoerotismo y patología. Sin embargo, la homologación entre homosexualidad y perversión aún se propaga en numerosos claustros, sin que las contradicciones internas de la teoría y el correlato con la clínica alcancen para mellar tan errónea preceptiva. La apelación a ingeniosos galicismos y a un supuesto empleo de la categoría “perversión” en términos exclusivamente psicopatológicos – que, supuestamente, no debiera provocar ningún reparo – encubre una pretensión que, aun travestida, no oculta su alcance moralizante.

Un extravío semejante se evidencia en la patologización a priori de toda posición genérica que no se subsuma en los encasillamientos restrictivos de la masculinidad o femineidad convencionales.

Las subjetividades disidentes, alternativas, contraculturales o innovadoras han padecido los efectos de severos dispositivos de poder que han promovido su segregación. La persistente lucha de los colectivos LGBTTTIQ ha revelado una operatoria desubjetivante de carácter bifronte: por un lado, sostenida en la criminalización de las diferencias y, por el otro, replicada especularmente en la patologización de aquellas identidades y prácticas sexuales que no se subordinan a las prescripciones establecidas.

El empleo del diagnóstico como instrumento de patologización puede ser concebido como un dispositivo sintomático dirigido a sostener la solución paterna. Ante la angustia de desconocimiento y su incidencia inquietante sobre las certezas celosamente establecidas, este recurso ofrece un falso resguardo defensivo que ataca nuestras mismas posibilidades de pensamiento. El empleo de la noción “trastorno” para designar a todas aquellas formas de emplazamiento identitario que no se adecuan a los imperativos cisnormativos, refleja otro de los atascos en los que la conceptualización se halla detenida. Una vez que la pluralidad de orientaciones sexuales puede ser reconocida, expresiones como “trastorno de género”, “disforia de género” o “trastornos de la identidad sexual” vienen a restablecer la aspiración de una lógica universal que regle toda sexualidad, ahora revestida con los ropajes de los performativos genéricos, pero al servicio de la misma operación de desconocimiento. La formulada correspondencia entre travestismo y perversión, o entre transexualismo y psicosis – definidas por la dominancia de los mecanismos de renegación o forclusión que determinarían el emplazamiento estructural del sujeto ante la castración –, para mencionar solamente dos formulaciones prototípicas, comporta tanto una simplificación abusiva no fundada en parámetros metapsicológicos como una propuesta desubjetivante que no respeta las complejidades de la constitución psíquica:

... es habitual invocar al psicoanálisis para interpretar transformaciones sociales que se distancian respecto de las normas de un modo que es juzgado patológico ... se considera, implícitamente, y es el caso de ante todo de muchos psicoanalistas, que los instrumentos que utiliza el psicoanálisis son ajenos a la historia, en tanto habrían surgido exclusivamente del psicoanálisis y del dispositivo de "neutralidad" que supuestamente lo caracteriza (Tort, 2016, p. 29).

La insistencia en formulaciones tales como "el goce de *la* histérica", "el fantasma *del* obsesivo", "la renegación de la diferencia de los sexos *del* homosexual", "el rechazo del significante fálico de *la* lesbiana", "el transexual edificando su delirio sobre la forclusión del Nombre del Padre" o "el niño, futuro transexual, ubicado como falo feminizado de la madre", entre muchas otras, revelan ejemplarmente la coagulación de representaciones históricas y modalidades particulares de fantasmaticación elevadas a formulaciones psicoanalíticas. En ellas se trasluce una sustancialización mistificadora que se contrapone a una comprensión de las subjetividades y sus vicisitudes singulares, y una ideologización que resulta preocupante no solo por su carácter erróneo, sino por su incidencia en las significaciones colectivas y en los dispositivos clínicos, académicos, jurídicos y educativos.

El abordaje de los procesos de producción de subjetividad en el horizonte de las nuevas parentalidades padece las mismas formas de sintomatización a las que estamos aludiendo. Las nociones estructuralistas desde las que se abordan teórica y clínicamente las modalidades de conformación y ejercicio de las parentalidades apelan a categorías como "función materna", "función paterna", "Ley del Padre" y otras fórmulas semejantes. Desde nuestra posición, aun cuando pudieron resultar pertinentes para propiciar una formalización que descapturara las operaciones humanizantes de los agentes reales que las ejercen, estas nociones pueden devenir un lastre al promover – incluso inadvertidamente – la reproducción de las representaciones de la sociedad patriarcal y de la ideología dominante acerca de la diferencia sexual.

Más allá de las metamorfosis en las configuraciones vinculares, las modalidades reproductivas y los sistemas de crianza, es preciso reubicar la constitución del sujeto en la situación antropológica fundamental: *la asimetría – sexual y simbólica – entre adulto/a y niño/a*. El psiquismo se constituye a partir de la acción sexualizante y narcisizante de adultas y adultos, quienes ejercen una pulsación primaria que funda exógenamente la sexualidad y propicia simultáneamente ligazones para las excitaciones que inscribe en el psiquismo incipiente de niñas y niños.

El deseo de progeneración condensa fantasías inconscientes y anhelos narcisistas de perpetuación y trascendencia a partir del reconocimiento de la castración ontológica. No depende del carácter de la elección de objeto ni del posicionamiento identitario del sujeto. Sostener que el deseo de descendencia en personas que no responden al ideal heteronormativo sería una condición patógena para la estructuración psíquica de niñas o niños exhibe la cristalización de una postura analíticamente indefendible. Si la identificación es la operación fundamental instituyente de la subjetividad y estructurante del conglomerado ideativo en el que el sujeto se reconoce a sí mismo, niñas y niños no se identifican al objeto real sino a los enunciados y formas representacionales con los que se organiza la circulación simbólica y libidinal con adultas y adultos. No hay

homotecia entre estructura edípica de partida – instancia parental – y psiquismo infantil, sino transformación, traumatismo y metábola.

También la teorización del *complejo de Edipo* ha sufrido un “extravío familiarista”, compatible con la perpetuación del mito del padre, que entorpece la comprensión de las nuevas realidades. Recuperar su significatividad requiere discernir entre: *estructura del Edipo*, que desde la perspectiva levistraussiana define la regulación de los intercambios sexuales entre las generaciones y la inserción simbólica en la cultura; *complejo de Edipo*, tiempo de ordenamiento de la sexualidad infantil y sus constelaciones deseantes en función de las pautaciones de la instancia parental; y *organización familiar*, en tanto agrupamientos sociales fundados en relaciones de alianza y parentesco en un momento histórico determinado. Si bien las nuevas parentalidades pueden dar origen a figuras novedosas de los enlaces originarios, consideramos fundamental poner el centro del Edipo en la interdicción y acotamiento que cada cultura ejerce sobre la apropiación del cuerpo infantil como objeto de goce de adultas y adultos.

## 2. UNA PRAXIS PSICOANALÍTICA ANTIPATRIARCAL Y POSHETERONORMATIVA

El nomadismo de las subjetividades contemporáneas y la fluidez y variabilidad de sus existenciarios revelan la potencia creadora de la actividad humana en tanto imaginación radical. La producción de realidades inéditas se encadena con la construcción permanente de nuevos mundos que se hallan animados por el deseo. Habitar una identidad que resulte suficientemente confortable para la representación de sí mismo y que convoque al reconocimiento del otro, poniéndolo al amparo de los propios aspectos inconscientes perturbadores y de la tensión agresiva de la intersubjetividad, es una tarea ardua pero necesaria a los fines de “*ser y sentirse real*”, según la conocida expresión de Winnicott para describir la convicción de un self que se vivencia como verdadero.

La potencia transformadora del Psicoanálisis y su capacidad de resolución del sufrimiento psíquico no proceden de su subordinación a los enunciados adaptativos que promueven la alienación del sujeto en la preceptiva imperante. La vigencia de sus paradigmas y la preservación de su fecundidad nos obligan a repensar la implicación de nuestras prácticas en el horizonte de las lógicas colectivas, a fin de desterrar toda coartada o justificación que, en lugar de denunciar las formas del malestar social actual y propiciar la autonomía del sujeto, refuerce las operaciones de segregación y exclusión.

La tarea que proponemos concierne al deslinde entre *teoría psicoanalítica* y *teorías sexuales* infantiles con las que todo sujeto, incluidos también las y los psicoanalistas, en diferentes momentos de nuestra historia individual y colectiva, inauguramos vías de simbolización de los enigmas que nos agitan. El deslizamiento ideológico que va desde la fantasmaticización de la sexualidad hasta su elevación a teoría oficial ha conducido a una acumulación de *mito-teorías* que entorpecen la comprensión de las singularidades al subordinarlas a supuestos universales saturados de representaciones y narrativas características del dogma paterno y sus ficciones.

Las impregnaciones ideológicas de estas concepciones exigen un trabajo de crítica rigurosa que releve la complejidad de las determinaciones deseantes, fantasmáticas, ideológicas e históricas en las que se inscriben los procesos de sexuación (Blestcher, 2017). Esta tarea toca el nudo de nuestra concepción sobre la sexualidad y revela la persistencia del prejuicio para soportar la angustia

ante lo diferente (tanto la diferencia que implica la otredad, como la alteridad radical con relación a lo inconsciente).

En la constitución de la identidad interviene una multiplicidad de factores: identificaciones, significaciones sociales y relaciones de poder. Cuando un sujeto se apropia de algunas de las categorías que pretenden definir su emplazamiento sexuado, procura dar cuenta de sí, a la vez que apela a la intersubjetividad, advirtiendo que “ese ‘sí mismo’ ya está implicado en una temporalidad social que excede sus propias capacidades narrativas” (Butler, 2009, pp. 18-19). El yo es incapaz de sostenerse a sí mismo prescindiendo completamente de la matriz de normas sociales y mandatos culturales que lo asedian y crean condiciones de conflicto. Lejos de quedar reducido a una función de desconocimiento y defensa con relación a lo inconsciente, la instancia yoica remite a un plano de creencia necesario para el investimento de una existencia que pueda ser habitada.

La identidad sexual no es consecutiva a la elección de objeto sino el resultado del complejo ensamblaje de las inscripciones sexuales primarias, las representaciones de género, la sexuación articulada por la diferencia de los sexos y las modalidades dominantes de la orientación del deseo. Los prerrequisitos de su estructuración provienen de los enunciados nucleares que organizan la argamasa representacional del yo, propuestos como proyecto identificadorio y sometidos a reensamblajes en virtud de la sexuación que articula atributos de género y diferencia de sexos. El yo, soporte de la identidad, se sostiene como un conglomerado representacional en el cual los atributos de género ocupan una posición importante. Estos lo sitúan con referencia a las constelaciones históricas que cada época ofrece según los modos dominantes de subjetivación, pero no agotan una sexualidad cuya regulación sin resto se verifica como imposible.

La permanencia a la que el yo aspira no se reduce al plano de la autoconservación biológica, requerida para la supervivencia, sino que incluye la preservación narcisista de las representaciones que lo definen como sujeto. Estos enunciados nucleares de la identidad instituyen un sistema de creencias cuya realidad funda un singular posicionamiento subjetivo tanto en relación consigo mismo como a la realidad compartida. Por eso mismo, la organización identitaria a la que el sujeto haya arribado debe ser respetada en tanto condición de estabilidad del funcionamiento de la tópica psíquica, y solo sometida a análisis cuando deviene causa o condición del padecimiento subjetivo.

El nombrado *fin del dogma paterno* impone reconocer que **Padre** es una construcción histórica, solidaria de la dominación masculina, que ha asegurado a los varones el monopolio de la función simbólica. El desfallecimiento de su soberanía hace zozobrar los imaginarios patriarcales, pero no conduce al derrumbe del orden simbólico, ni se restañe con la restauración de un régimen normalizador en el cual la figura paterna volviera a acuñarse como principio de emancipación de la subjetividad.

Corresponde entonces revisar ciertas categorías como *Nombre del Padre* y *Ley del Padre* para desvincularlas de las figuraciones de la solución paterna. La ficción del padre y su función como logos separador que habilita la exogamia a partir de la prohibición del incesto y permite el ingreso en la cultura, plantea un abroquelamiento formidable entre ley y autoridad, y aun cuando se afirme su carácter formal, propicia la confusión entre el proceso por el cual un sujeto se instaure por referencia a lo simbólico con la presencia de un padre real en el seno de los vínculos primarios.

... la invocación por parte de muchos psicoanalistas de una presunta “función paterna” ajena a la historia, implica mantener en posición sobresaliente a una figura “simbólica” que mantiene hasta el punto de la caricatura las antiguas funciones sociales del Padre ... No hay “función paterna” por fuera de las relaciones de sexo y de género. Las funciones de los padres o de las madres dependen del dispositivo parental histórico y geográfico (Tort, 2016, pp. 46-47).

Des-sedimentar la versión estructuralista del padre de la ley (interdicción) y la madre narcisista (estrageo) exige poner el eje en la función terciaria que impone a la instancia parental la renuncia a la apropiación gozosa de la hija o del hijo, más allá de la adherencia a los arreglos familiares convencionales.

Por todo lo señalado, consideramos que una tarea de crítica debiera poder recuperar lo no pensado y rever lo ya establecido. La deconstrucción del dogma patriarcal en Psicoanálisis representa un desafío teórico que puede localizarse en las siguientes coordenadas:

1. Deconstruir el valor asignado a la *diferencia sexual* como determinante primario y fundamental de la constitución subjetiva y su homologación con la *diferencia simbólica*. Que la diferencia sexual haya sido el parámetro que, en el contexto de las relaciones familiares del siglo XX, vertebró el sistema de bipartición de géneros y sus asimetrías posicionales, no puede conducir a la equiparación entre reconocimiento de la diferencia de sexos y registro de la alteridad.

Cuando se ontologiza la “diferencia de los sexos” dentro del psicoanálisis, la teoría psicoanalítica se convierte en la teoría sexual infantil de su autor ... Desontologizar el psicoanálisis significa, entonces, no considerar la diferencia anatómica de los sexos como el significante atemporal de nuestra subjetivación, o el mismísimo modelo de la diferencia – de cultura, de clase o de ideología –, lo que impide pensar tanto la singularidad de cada una de esas diferencias como la diferencia en el seno de las sexuaciones (Ayouch, 2016, p. 85).

2. Examinar sistemáticamente y someter a genealogización la significación que fue adquiriendo el operador “castración” en su deriva desde un modo de teorización sexual infantil para la resolución del enigma de la diferencia de sexos hasta su formulación como articulador primordial de la estructuración subjetiva. La hipertrofia que ha padecido esta categoría acaba por empobrecer su alcance explicativo y propicia la reducción de una notable heterogeneidad de determinaciones a una sola invariante estructural, en desmedro de la complejidad de factores que participan en la estructuración psíquica.

3. Desnaturalizar los discursos sobre las *diversidades sexuales* y someter a la prueba metapsicológica las concepciones psicoanalíticas que han quedado atravesadas por las prescripciones cisnormativas y heterosexistas asociadas al régimen familiar moderno. Los modelos familiaristas que subyacen a ciertos desarrollos psicoanalíticos conducen a un debilitamiento de la comprensión de las nuevas subjetividades y un retroceso que contradice el carácter revolucionario del descubrimiento freudiano al tornarlo sintónico con los mandatos de la moral sexual cultural. Quienes tenemos la experiencia de acompañar a personas travestis, transexuales o



transgéneros en el curso de sus análisis no compartimos su patologización a priori, ya que – como en todo ser humano – las formas de ejercicio de la sexualidad o sus posicionamientos identitarios no definen por sí mismos su estructuración psíquica ni su eventual psicopatología. Esto no equivale a anular el saber psicopatológico del psicoanálisis ni desconocer la causalidad del sufrimiento psíquico, sino fundarlo en criterios metapsicológicos consistentes respetando la singularidad de cada constitución subjetiva.

4. Remover el prejuicio que define el anhelo de maternidad y paternidad en personas homosexuales, transexuales o transgéneros – sea que se concrete por medio de relaciones genitales o intervenciones médicas – como inevitable condición patógena para la constitución subjetiva de niñas y niños. El deseo de hija/o conjuga fantasías inconscientes y aspiraciones de perpetuación y trascendencia que no dependen de la identidad de género ni de la elección de objeto. Por eso mismo, impugnar el deseo de paternidad o maternidad en varones y mujeres homosexuales o trans por contraponerse a la heteronorma exhibe un error teórico proporcional al prejuicio con el que se contamina la comprensión psicoanalítica de la constitución del sujeto con los anacronismos morales más reaccionarios.

Finalmente, resulta imprescindible examinar las representaciones de género de las y los analistas – tanto como sus determinaciones ideológicas y de clase – para que la aplicación del método no se vea obturada por los escotomas que pueden entorpecer su posición. Identificar y trabajar las resistencias internas del Psicoanálisis para alojar los cambios en las sexualidades contemporáneas permitirá que su potencia transformadora del sufrimiento humano no desfallezca fagocitada por los intentos de restauración conservadora que se disimulan en los restrictivos dispositivos normativos de la vida social.

La reapertura del enigma que motorice lo mejor de nuestros recursos teóricos y clínicos para la resolución del padecimiento psíquico nos coloca ante la exigencia de superar el dogmatismo normalizador y las certezas celosamente preservadas para estar, como en otros momentos, a la altura de nuestra contemporaneidad.

## REFERENCIAS

- André, J. (2014). *La sexualidad masculina*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Ayouch, T. (2016). *Géneros, cuerpos, placeres. Perversiones psicoanalíticas con Michel Foucault*. Buenos Aires: Letra Viva.
- Bleichmar, S. (2005). *Paradojas de la sexualidad masculina*. Buenos Aires: Paidós.
- Bleichmar, S. (2014). *Las teorías sexuales en psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.
- Blestcher, F. (2017). La sexualidad infantil más acá del género y la sexuación: Extravíos y encaminamientos de la teoría sexual. In R. Moreno García (Org.), *Sobre o infantilismo da sexualidade*. Porto Alegre: Sulina.
- Blestcher, F. (2017). Infancias trans y destinos de la diferencia sexual: Nuevos existenciales, renovadas teorías. In I. Meler (Comp.), *Psicoanálisis y género. Escritos sobre el amor, el trabajo, la sexualidad y la violencia*. Buenos Aires: Paidós.
- Butler, J. (2009). *Dar cuenta de sí mismo. Violencia ética y responsabilidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Tort, M. (2011). *Fin del dogma paterno*. Buenos Aires: Paidós.
- Tort, M. (2016). *Las subjetividades patriarcales. Un psicoanálisis inserto en las transformaciones históricas*. Buenos Aires: Topía.



## ¿PUEDE EL DERECHO HACER LUGAR AL TRAUMA? VERDAD JURÍDICA Y VERDAD SUBJETIVA<sup>1; 2</sup>

CAN LAW GIVE WAY TO TRAUMA? LEGAL TRUTH AND SUBJECTIVE TRUTH  
PODE O DIREITO DAR LUGAR AO TRAUMA?  
VERDADE JURÍDICA E VERDADE SUBJETIVA

Mariana Wikinski<sup>3</sup>

**Resumen:** Este artículo discute los conceptos de Verdad Jurídica y Verdad Subjetiva en su relación con el testimonio del trauma ante la Justicia. La práctica jurídica se rige predominantemente por el Derecho positivo, que se asienta sobre los pilares de la supuesta objetividad y la supuesta neutralidad de los operadores jurídicos. Esta posición epistemológica supone una determinada noción de Verdad que ignora el carácter político e histórico de su definición y, al mismo tiempo, ignora la noción de Verdad Subjetiva como verdad del sujeto. Esta confrontación epistemológica adquiere características cruciales cuando se trata de dar lugar al testimonio del testigo que sufrió el trauma, y sobre el cual debe brindar aclaraciones en juicio.

**Palabras clave:** Testimonio. Trauma. Verdad. Derecho. Subjetividad.

*Abstract: This article discusses the concepts of Legal Truth and Subjective Truth in their relationship with the testimony of trauma before Justice. Legal practice is predominantly governed by positive law, which is based on the pillars of the supposed objectivity and supposed neutrality of legal operators. This epistemological position supposes a certain notion of Truth that ignores the political and historical character of its definition, and, at the same time, ignores the notion of Subjective Truth as the subject's truth. This epistemological confrontation takes on crucial characteristics when it comes to giving way to the testimony of the witness who suffered the trauma, and about which he must provide clarifications in court.*

*Keywords: Testimony. Trauma. Truth. Law. Subjectivity.*

<sup>1</sup> Publicado en el libro "Trabajos de subjetivación en torno a la última dictadura militar". (comp. Julieta Calmels y Luis Sanfelippo). Ed Teseo. Bs.As, 2019.

<sup>2</sup> Artículo originalmente publicado em 2020, na edição 16 da SIG Revista de Psicanálise.

<sup>3</sup> Psicoanalista. Autora del libro "El trabajo del testigo. Testimonio y experiencia traumática" (Ed. La Cebra, Bs.As., 2016 ) traducido al portugués como "O trabalho da testemunha. Testemunho e experiência traumática" (Ed. Annablume, 2019). Co. Compilaora del libro "Clínica Psicoanalítica ante las catástrofes sociales", Ed. Paidós, Bs.As. Ex presidenta y actual miembro de la Asociación Colegio de Psicoanalistas. Miembro del Equipo de Salud Mental del CELS, Centro de Estudios Legales y Sociales (organismo de DDHH). E-mail: mwikinski@gmail.com.

*Resumo: Discute-se, neste artigo, os conceitos de Verdade Jurídica e Verdade Subjetiva em sua relação com o testemunho do trauma frente à Justiça. A prática jurídica é regida predominantemente pelo Direito positivo, que é sustentado nos pilares da suposta objetividade e da suposta neutralidade dos operadores jurídicos. Essa posição epistemológica supõe uma determinada noção de Verdade que desconhece o caráter político e histórico de sua definição, e, ao mesmo tempo, desconhece a noção de Verdade Subjetiva enquanto verdade do sujeito. Esse confronto epistemológico adquire características cruciais quando se trata de dar lugar ao testemunho da testemunha que sofreu o trauma, e acerca do qual deve prestar esclarecimentos no tribunal.*

*Palavras-chave: Testemunho. Trauma. Verdade. Direito. Subjetividade.*

Lo que necesita ser oído en la corte es precisamente lo que no puede ser articulado en el lenguaje jurídico.  
(S. Felman, O Inconsciente Jurídico)

El reclamo de Justicia que sostuvo una porción mayoritaria de la sociedad en la Argentina postdictatorial, produjo desde 1985 un fenómeno infrecuente en otras regiones de Latinoamérica: el contacto del ciudadano común con un universo jurídico que – a veces como promotor y a veces como obstáculo – habría de tener en gran parte a su cargo la posibilidad de dar lugar a la consigna creada y sostenida desde la recuperación de la democracia: *Memoria, Verdad y Justicia*.

No ha sido este un reclamo generalizado en los procesos de justicia transicional<sup>4</sup>, por cierto. La palabra “Justicia” contenida en esta consigna puso en marcha mecanismos de lucha por parte de una sociedad que consideró que los tres términos se implicaban mutuamente, y que ninguno de estos tendría valor si no se acompañaba de la plena vigencia de los otros dos.

Una amplia porción de la sociedad, decíamos, dirigió entonces su mirada (en algunos períodos de un modo cotidiano) hacia ese universo antes ajeno, pero ahora usina de una narrativa, de una práctica y de decisiones que habrían de tener un alto impacto en el devenir de la Historia y en la memoria de los ciudadanos y las ciudadanas.

Dirigir hacia allí la mirada implicó interesarse por el sentido de las leyes, movilizarse para acompañarlas o repudiarlas, presenciar concretamente la escena en la que se desarrollaban los juicios o seguir esta escena a través de los medios, tratar de comprender el alcance de los fallos, interrogarse acerca de un lenguaje propio del ámbito de la Justicia pero que en situaciones ordinarias habría resultado desconocido. Las consecuencias de lo que allí se ponía en juego resultaban de una enorme importancia histórica, y sin duda la recuperación y vigencia de una Ley ordenadora, la superación y el sepultamiento del mundo a-jurídico que había impuesto la Dictadura Militar, representaban por fin la esperanza de dejar atrás un período oscuro de nuestra Historia<sup>5</sup>.

<sup>4</sup> “Justicia transicional” es el conjunto de medidas que se toman en largos procesos de reordenamiento jurídico y político, luego del ejercicio de formas autoritarias de gobierno con suspensión de garantías, regímenes dictatoriales, políticas de genocidio, etapas de represión, o violaciones a los derechos humanos.

<sup>5</sup> J. Calmels (2015) señala la importancia determinante de la existencia de un Estado sujeto a la Ley, como inscripción simbólica: “... salir de la escena del horror supone tres movimientos. Por un lado la interrupción de los hechos de violencia ... y, por otro, un movimiento del sujeto para pasar a otra escena. Pero junto a ello también es necesario un movimiento de las instituciones del Estado” (p. 93).

Esta aproximación del “hombre común” al mundo de lo jurídico, no lo acercó sin embargo a su lenguaje ni le reveló las claves que podrían permitirle interrogarse acerca del pilar sobre el cual el Derecho erige su práctica: una aparente neutralidad que lo habilita para sostener una construcción representacional y discursiva inmune a las críticas, pura, superior, autorizada para el ejercicio de un poder incuestionable, como si la práctica del Derecho no fuera creada y ejercida por hombres y mujeres comunes, marcados por su época.

Esa Ley que se erige como “autoridad” frente al hombre minúsculo, deja de ser una pura abstracción en tanto su aplicabilidad incide de una manera directa en la vida social y en la Historia de un país. Pero pierde aún más su carácter abstracto cuando aparece en la escena concreta de un juicio y se encarna en el cuerpo y la voz de magistrados y partes, en el ritual, en la burocracia jurídica, en su lenguaje. Allí los antagonistas exponen sus argumentos y la apelación a la Ley se hace palpable, visible, audible. Esa escena, en la que han transcurrido todos los juicios por delitos de lesa humanidad cometidos en Argentina entre los años 1976 y 1983, representa dramáticamente – y aún lo hace – el juego de fuerzas que se despliega incluso después de 40 años en la búsqueda de memoria, de verdad y de justicia.

El universo jurídico contiene una lógica particular, ajena al ciudadano común, y es en especial el universo jurídico de inspiración positivista el que normativiza el vínculo del hombre con la Ley y el que establece las pautas que ordenan la recolección de pruebas, la declaración de los y las testigos, y el devenir completo del acto jurídico que culminará en el dictado de las sentencias. Hablamos de una Ley y de una Justicia que se imponen dando por sentado que operan como reguladoras de la violencia – y que nunca la producen –, que enuncian una verdad – y no que esa “verdad” es producto de una hermenéutica singular, y que ningún particularismo afecta su ejercicio.

En el ejercicio del Derecho tal como lo conocemos, ha quedado del lado del “lego” el esfuerzo de aproximarse a la “objetividad” de la lengua, la lógica y los rituales de aquello que genéricamente podríamos llamar la Ley.

### LA SUBJETIVIDAD EN LO JURÍDICO

Son dos las perspectivas epistemológicas que rigen por un lado la lógica de lo jurídico (en su vertiente positivista) basada en el causalismo, la “objetividad” de la Justicia y la concepción del hombre como un ser racional e intencional en sus conductas, y por el otro la de aquellas disciplinas – como el psicoanálisis – que se proponen dilucidar los mecanismos que gobiernan la vida psíquica de los hombres. Dos géneros discursivos convergen o colisionan de un modo complejo en todas aquellas instancias en las que sería necesario que se produzca una confluencia.

Hemos descrito ya en el libro *El trabajo del testigo* los obstáculos subjetivos que este debe atravesar en la construcción de su testimonio.<sup>6</sup>

Nos aproximaremos esta vez al concepto de Verdad que atraviesa cada una de estas perspectivas epistemológicas, puesto que es el modo en el que esta es conceptualizada lo que se sacude y sufre quizás una dramática torsión cuando la víctima debe – en el contexto de un juicio – presentar testimonio acerca del trauma padecido.

---

<sup>6</sup>M. Wikinski (2016)

Freud (1939) en su texto *Moisés y la religión monoteísta* (texto contemporáneo con las *Tesis sobre Filosofía de la Historia* de Walter Benjamin), plantea la diferencia entre la verdad material y la verdad histórico-vivencial y utiliza tres vocablos diferentes para referirse al concepto de Historia: *Geschichte*, para referirse al acontecer histórico real. *Historie* para referirse a la “historia conjetural”, la que se construye llenando lagunas. E *historich* para referirse a lo histórico vivencial, es decir cómo la historia es vivida. Esto nos confronta con la complejidad que se pone en juego en el psicoanálisis para explorar la inscripción del “acontecimiento real” en el psiquismo. La memoria, el recuerdo, la represión, el olvido, son abordados por la teoría psicoanalítica ubicando al acontecimiento real como una marca que necesariamente habrá de ser transfigurada, transformada, reinscripta bajo otra forma, dependiendo del equilibrio que logre establecer el aparato entre las fuerzas psíquicas puestas en juego.

La verdad histórico-vivencial será el tejido, la interpretación que el aparato psíquico podrá construir, una trama constituida por el entrecruzamiento de verdad material y verdad subjetiva, realidad material y realidad psíquica.

Es de este modo, en una dialéctica entre historia y arqueología como, según Laplanche (1983), se produce el recuerdo.

Historia como construcción de una trama narrativa que alude al acontecimiento, pero que al mismo tiempo no puede atraparlo *in toto* en su relato. Arqueología como el trabajo de elucidación y reencuentro con el recuerdo que permanece inscripto sin que podamos advertirlo.

Es inevitable un desacople: nada se olvida verdaderamente, como dice Laplanche. Pero también es cierto que nada se recuerda verdaderamente. Especialmente en la construcción del testimonio de lo traumático. La historia en su entramado inevitablemente inscribe lo recordado en la red del presente. La arqueología rescata el objeto intacto, pero en el mismo acto de descubrirlo lo resignifica (Wikinski, 2016, p. 81).

Siempre habrá un resto inaprensible. Pero sin embargo la Justicia le exige al testigo/superstes<sup>7</sup> que ofrezca una imagen exacta del “acontecimiento vivido”, sin desfiguraciones, en coordenadas temporales precisas, y subordinando a todas las instancias del aparato psíquico, también sus propios aspectos inconscientes, al dominio de un pensamiento racional. Se lo solicita paradójicamente que, para probar que efectivamente ha sido una víctima, se comporte narrativamente como si no lo hubiera sido.

Si siempre, tal como lo plantea Ana Berezin (2010, p. 108) “... acontecimientos históricos y producciones fantasmáticas entran en una conjugación dialéctica, se interpenetran”, ¿de qué manera la verdad sostenida por la víctima, inevitablemente atravesada por el efecto traumático y desubjetivante de su experiencia, produce alguna determinación en el criterio de verdad que la Justicia establece, en tanto este resulta habitualmente fundado en pruebas incontrovertibles y objetivas? ¿Qué implicancias tiene para el testigo que declara en un juicio acerca de su propio sufrimiento traumático el enfrentarse con esa concepción de lo jurídico que de pronto resulta encarnada en la figura de aquel

<sup>7</sup> El *superstes* es el testigo que ha de dar cuenta de una situación padecida por él mismos. El testis da cuenta de una situación padecida por un tercero.

que lo interroga y le solicita que diga “nada más que la verdad”, que le exige un discurso sin fisuras, sin quiebres, sin lagunas?<sup>8</sup>

Tan cierto es que el testigo no puede pretender sólo desde su testimonio construir verdad histórica, como que no debe exigírsele que lo haga. Y nos referimos a esa paradójica forma de “exigencia” que supondría objetarle la construcción de un relato subjetivo (Wikinski, 2016, p. 19).

¿Habría alguna posibilidad de que el espacio de lo jurídico aloje los efectos del trauma? ¿O se trata del desencuentro de dos lógicas estructuralmente incompatibles?

Cuando hablamos de trauma, hablamos de aquello que no encuentra facilitado su acceso a la conciencia y a la palabra. Desde el momento en el que el aparato jurídico requiere abordar el trauma como efecto de un presunto delito, este resulta inevitablemente transfigurado, transcrito a otra lengua. Por eso planteábamos en el libro *El trabajo del testigo* que la víctima/testigo debe hacer el esfuerzo no sólo de transformar su experiencia traumática en materia lingüística, sino que además debe transformarla en materia jurídica.

Ese “teatro de la objetividad” que es representado en la escena del juicio, cuenta con protagonistas que lo conocen, lo definen y lo configuran, y protagonistas ajenos a él, como por ejemplo los y las testigos sobrevivientes. Estos últimos son precisamente los portadores del trauma. ¿Podríamos pensar que el Derecho deposita en estos testigos una exigencia de objetividad que no aplica sobre sí mismo?

Marcio Seligmann-Silva (2014), en el Prefacio al libro de Shoshana Felman *O Inconsciente Jurídico*, escribe:

Esa instancia que se quiere imparcial y digna de mediar en los conflictos entre las partes es, en verdad, ciega para las cuestiones subjetivas, para los traumas y dramas sociales que están allí, en el medio de la sala del tribunal, pero son al mismo tiempo obliterados y enmudecidos (Seligmann-Silva, 2014, p. 8, la traducción es mía).

A la complejidad que el concepto de Verdad presenta en términos psicoanalíticos, se añade su complejidad en términos jurídicos. Esto nos obliga a revisar los recursos hermenéuticos, la pretensión de objetividad, y los procedimientos que utiliza la Justicia para construir una versión acerca de los hechos que investiga y culminar luego con el dictado de una sentencia.

Desarrollaremos entonces a continuación una reflexión en torno de la construcción de la idea de Verdad, para luego detenernos en un análisis crítico acerca del ejercicio del Derecho, y el lugar del *superstes* en la escena jurídica.

<sup>8</sup> M. Foucault (2010), en su libro *El Coraje de la Verdad* alude a la figura del *mártir tes aletheias*, alguien que en su propio cuerpo, en su vida, en su ascesis, sus renunciamentos, es testigo de la verdad. Por su parte R. Cover (2002) escribe: “La palabra ‘mártir’ proviene de la raíz griega *martys*, ‘testigo’, y de la raíz aria *smert*, ‘recordar’. El martirio funciona como un *re*-recordar, cuando el mártir en el acto de atestiguar, se sacrifica en nombre del universo normativo que es de ese modo reconstituido, regenerado o recreado” (p. 118).

## LA IDEA DE VERDAD

¿Qué es entonces la verdad? Un ejército móvil de metáforas,  
metonimias, antropomorfismos, en resumidas cuentas, una  
suma de relaciones humanas que han sido realizadas,  
extrapoladas,  
adornadas poética y retóricamente y que, después de un  
prolongado uso, a un pueblo le parecen fijas, canónicas,  
obligatorias.  
(F. Nietzsche, Sobre Verdad y Mentira en sentido extramoral)

La creencia ingenua en la objetividad del método histórico  
fue una ilusión. Pero lo que viene a sustituirlo no es  
un insulso relativismo. No es arbitrario ni caprichoso algo  
que somos nosotros mismos y podemos escuchar del pasado.  
(H.G. Gadamer, Verdad y método II)

El epígrafe de Gadamer nos orienta en un pensamiento que cuestiona ya desde hace muchas décadas la supuesta virtud adjudicada a la “objetividad” en el desarrollo de algunas disciplinas científicas. No discutiremos aquí la falsabilidad del método en algunas ciencias vs. la no falsabilidad en otras. Pero aún si aceptáramos el encuadre epistemológico que valida algunos métodos en detrimento de otros, deberíamos preguntarnos cómo ocurre que la “ciencia jurídica”, enclavada sin duda en el contexto de las ciencias humanas, parece desprenderse de la sospecha que abarca a todas ellas, y se erige por momentos como si su Verdad fuera irrefutable.

Resulta imposible desentenderse de una mirada crítica para abordar el tema de la Verdad, y admitir que ni siquiera este concepto – que siempre alude a una “virtud” – está eximido de las determinaciones que producen en su definición los dominios del saber y las prácticas sociales, y que por ende y paradójicamente podría no ser fiable, honesta, “adecuada a la realidad de los hechos” y objetiva su definición misma.

Nada más escandaloso, entonces, que historizar la idea de Verdad – como lo hace Foucault – para poder reconocer en su derrotero las marcas de las condiciones históricas y políticas en las disputas acerca de su sentido y en la constitución del sujeto de conocimiento, es decir, de ese sujeto que cree aproximarse a un orden de Verdad.

No por casualidad en *La Verdad y las formas jurídicas*, Foucault (1980) se centra en las prácticas judiciales para emprender la historización de los diferentes modelos de Verdad y describir entonces cómo el sujeto de conocimiento resulta constituido por un orden político.<sup>9</sup>

<sup>9</sup> En las conferencias que ofreció en el Collège de France entre los años 1983 y 1984 (recogidas en el libro *El Coraje de la verdad*, op.cit), Foucault desarrolla el concepto de *parrhesía* para referirse a un modo específico de enunciación de la verdad, consistente en un decir todo lo que se piensa frente a otro calificado para esa escucha (siempre hay un otro), aún poniendo en riesgo su integridad. Si bien este modo de enunciación de la verdad contiene elementos en común con el decir testimonial (un otro calificado que escucha, e incluso el riesgo puesto en juego), no se caracteriza por el carácter exhortativo que tiene el testimonio ante la justicia. Hay un fondo de decir voluntario, del cual el testimonio carece. En nuestro presente (y en lo personal), asocio el ejercicio de la *parrhesía* al de la palabra del colectivo Historias Desobedientes, hijos de represores que deciden contar, hablar, decir lo que saben, diferenciándose de su funesto origen y denunciando a sus progenitores.

La tragedia de Edipo es analizada por Foucault para demostrar el pasaje de una concepción de verdad basada tanto en la mirada de los dioses y de los adivinos como en el ejercicio del poder, hacia la concepción de una verdad basada en el testimonio del hombre común, el pastor que vio, que recuerda, y por eso habla.

Puede decirse, pues, que toda la obra [Edipo] es una manera de desplazar la enunciación de la verdad de un discurso profético y prescriptivo de otro retrospectivo: ya no es más una profecía, es un testimonio. Es también una cierta manera de desplazar el brillo o la luz de la verdad del brillo profético y divino hacia la mirada de algún modo empírica y cotidiana de los pastores (Foucault, 1980, p. 40).

Así, en el pasaje de ese discurso que dice la verdad porque la anticipa, hacia ese discurso que la dice por lo que vio en el pasado, se abre un campo historizador, un campo en el que tiene valor el testimonio como palabra que no necesita ya de la flagrancia del delito para poder probarlo. Pero aún así la verdad no queda en ese momento adherida a la constatación, puesto que esos hombres comunes, los pastores, no dijeron algo diferente de lo que ya habían dicho los dioses.

En el Edipo de Sófocles ya no se trataba de una verdad fundada en el juramento a los dioses, como aparece en la obra de Homero, ni en el ejercicio del poder (el Rey Edipo en realidad nada sabe) sino en un saber sin poder (el de los simples pastores).

La “prueba” ofrecida en el derecho germánico a través de las ordalías – y así será hasta el siglo XI – no tenía que ver con el establecimiento de una constatación acerca de los hechos ocurridos, sino más bien con una prueba de inocencia que emanaba de los dioses. Tampoco durante el feudalismo la Verdad estuvo asociada al reconocimiento de los hechos y la obligación de presentar pruebas, sino a la fuerza política y al lugar social de quien la enunciaba. La “prueba” era la palabra de otros que atestiguaban acerca de la importancia social de quien era acusado, que de ese modo evitaba ser declarado culpable. Se trataba de un pacto binario, inocente o culpable, victoria o fracaso, y además se establecía entre dos, sin un tercero. La sentencia, pronunciada por un tercero no aparecerá sino hasta después del siglo XII.

La obra de Foucault combate un mito de Occidente que nace quizás con la tragedia de Sófocles: que el saber, es decir el conocimiento de lo que es verdadero, nada tiene que ver con el poder. Este mito opera en nuestro imaginario aún, suponiendo a la Justicia siempre en un lugar imparcial, despojado de intereses. Las condiciones políticas, expone Foucault, no son un velo para el sujeto de conocimiento, sino que lo constituyen<sup>10</sup>.

No habrá establecimiento de la Verdad en el territorio jurídico, ni en ningún otro territorio (tampoco el científico) que no esté determinado por el orden

<sup>10</sup> F. Gros (2010) en el apartado *Situación del curso* del libro *El Coraje de la Verdad* (op.cit.) escribe: “Foucault insiste en la idea de que la identidad del decir filosófico estriba justamente, desde su fundación socrático platónica, en una estructura de llamada: no estudiar nunca los discursos de verdad sin describir al mismo tiempo su incidencia sobre el gobierno de sí o de los otros; no analizar nunca las estructuras de poder sin mostrar en qué saberes y qué formas de subjetividad se apoyan, y no señalar nunca los modos de subjetivación sin comprender sus prolongaciones políticas y las relaciones con la verdad de las que se sostienen” (pp. 354-345).



político. La idea de Verdad ha sido por ende objeto de arduos debates filosóficos, éticos, epistemológicos e ideológicos desde que el hombre se piensa a sí mismo.

La Verdad, que se autodefine siempre en un sentido inmanente, que aparenta entonces no remitirse más que a sí misma, que nos deslumbra presentándose como dimensión última y ordenadora de una perspectiva totalizadora, oculta en su esencia su origen espurio, nos “miente”, no es más que una de las verdades posibles que se abre en nuestra lectura de la realidad, una entre otras, en un determinado momento histórico, desde un determinado ángulo, en el contexto de un determinado orden político<sup>11</sup>.

Es en el encandilamiento que la idea de Verdad produce, donde radica probablemente el mayor de los malentendidos que habita en el mundo jurídico.

El efecto performativo y el verdadero ejercicio del poder que se producen desde el discurso jurídico radican a nuestro entender específicamente en el ocultamiento de su carácter hermenéutico, y en el encubrimiento de su capacidad para ejercer un control de tipo “imperial” sobre una producción totalizadora y unificadora de sentido. Y aquí radica también su violencia<sup>12</sup>.

Sin embargo nos interesa recalcar, nuevamente apelando al epígrafe que abre este párrafo, que tampoco se trata de un relativismo absoluto que supondría dar valor a *cualquier* representación de la verdad, en función de su carácter subjetivo. “No es arbitrario ni caprichoso algo que somos nosotros mismos y que podemos escuchar del pasado”... escribe Gadamer. Y entonces, como pasado que nos constituye, y aún dentro de la complejidad que la idea de Verdad representa, reconocemos el “derecho a la verdad”, que deviene en deber del Estado de indagar acerca de lo sucedido en cada caso. Quizás el resultado sea una aproximación asintótica a la verdad histórica, pero esta aproximación resulta indispensable en todo proceso reparatorio. Como lo advierte muy lúcidamente D. Feierstein (2015), una mirada crítica sobre la compleja vinculación entre Derecho y Verdad, como imperativo ético, jamás debe autorizar a una renuncia jurídica al conocimiento de la verdad, ni liberar a los operadores jurídicos de su responsabilidad en esta búsqueda<sup>13</sup>.

<sup>11</sup> F. Nietzsche en su texto *Sobre Verdad y Mentira en sentido extramoral* (1873), da un paso más allá. Como “maestro de la sospecha” al fin, pone en entredicho la existencia misma de la Verdad, y su enlace con la palabra: “La cosa en sí (esto sería justamente la verdad pura y sin consecuencias) es también totalmente inaprehensible y en absoluto deseable para el creador del lenguaje. Este se limita a designar las relaciones de las cosas con respecto a los hombres y para expresarlas recurre a las metáforas más atrevidas. ¡En primer lugar, un estímulo nervioso extrapolado en una imagen!, primera metáfora. ¡La imagen transformada de nuevo, en un sonido articulado!, segunda metáfora. Y, en cada caso, un salto total desde una esfera a otra completamente distinta y nueva. ... En cualquier caso, por tanto, el origen del lenguaje no sigue un proceso lógico, y todo el material sobre el que, y a partir del cual trabaja y construye el hombre de la verdad, el investigador, el filósofo, si no procede de las nubes, tampoco procede, en ningún caso, de la esencia de las cosas”. En la misma línea, aplicada al proceso judicial, Calvo González (1998) plantea la distancia irreductible entre los “hechos” y el relato, es decir la única “realidad de los hechos” en el proceso judicial es la “narrativa”, que es distinta a los “hechos vividos” y constituye finalmente la “verdad judicial”.

<sup>12</sup> R. Cover (2002, p. 91) escribe: “La significación de los principios jurisdiccionales a través de los cuales los tribunales ejercen la violencia reside en que separan el ejercicio de la autoridad o violencia por parte del juez del acto primario de hermenéutica que ese ejercicio efectúa”.

<sup>13</sup> “Siguen resultando llamativa la falta de elucidación sobre el imponente papel que puede jugar esta escena [judicial] en todo trabajo de elaboración de situaciones traumáticas. Apenas quienes provienen del ámbito psicoanalítico y algunos militantes de derechos humanos, so brevivientes de la experiencia concentracionaria o familiares de las víctimas han vislumbrado la importancia histórica de dicho proceso” (Feierstein, 2015, p. 257).

## LA TEORÍA CRÍTICA DEL DERECHO

¿No es tiempo de pensar al derecho como circulación incesante de sentido, más que como discurso de verdad?  
(Francois Ost, citado por C. Cárcova,  
Las Teorías jurídicas post-positivistas)

Es profusa la obra de juristas y filósofos del derecho que ponen en cuestionamiento la creencia axiomática en los pilares de objetividad, neutralización de la violencia y monopolio de la Verdad que parecen caracterizar al ejercicio del Derecho clásicamente. Proponen la confluencia de diferentes perspectivas disciplinares y discuten la línea que supone una división taxativa entre Derecho y Política, de modo que desacralizan y desnudan aquellos aspectos de la práctica jurídica que resultan habitualmente escamoteados y eludidos en el pensamiento doctrinario tradicional.

Esta perspectiva analiza los enlaces entre verdad, poder y subjetivación y sus entrelazamientos en la práctica concreta de los actos jurídicos, desde la producción de normas hasta sus efectos en la producción de subjetividad.<sup>14</sup> En nuestro país la Teoría Crítica del Derecho está representada por Carlos María Cárcova, Enrique Marí, Alicia Ruiz, Ricardo Entelman y Christian Curtis, entre otros.

En la misma línea en la que Hayden White pone a trabajar y cuestiona el método de indagación de la Historia, planteando su construcción como una narración, como un relato acerca de los hechos, y en la misma línea en la que Thomas Kuhn pone en entredicho la verdad irrefutable y definitiva del conocimiento científico, la Teoría Crítica del Derecho advierte acerca de los aspectos ficcionales que rigen en el seno de las prácticas jurídicas.

Nos referiremos entonces brevemente a algunas de las cuestiones centrales que se discuten en el ámbito de la Teoría Crítica del Derecho: la actividad hermenéutica en la práctica jurídica, su performatividad, la construcción ficcional y narrativa, y la cuestión relativa a la confluencia de discursos disciplinares.

## HERMENÉUTICA Y PERFORMATIVIDAD

Entre los estupendos poderes de la Corte Suprema de Estados Unidos, hay dos que de acuerdo con la lógica deberían ser independientes, y sin embargo están ligados. Uno – a través de la búsqueda articulada de principios – es el poder de interpretar la historia. El otro – a través de la decisión de casos – es el poder de hacerla.  
(M. Howe, citado por R. Cover,  
Derecho, narración y violencia)

Es precisamente en la desmentida de su carácter hermenéutico donde determinados discursos jurídicos se plantean a sí mismos como discurso

<sup>14</sup> Silvia Bleichmar (1999) plantea una fecunda diferencia entre los conceptos *constitución del psiquismo*, vinculado a variables que trascienden los aspectos sociales, y *producción de subjetividad*, que alude a la construcción social del sujeto, su inscripción en un tiempo y un espacio históricos determinados.

oficial. Es decir, el ejercicio del poder inherente a la práctica jurídica no se agota en la inevitabilidad de su acción hermenéutica, sino en la desmentida del origen subjetivo de una determinada interpretación y su efecto performativo. Las palabras “hacen cosas”, escribe Gadamer (1998).

Pensar al derecho como una práctica social discursiva significa asumir que consiste en algo más que palabras; que es también comportamientos, símbolos, conocimientos. Que es al mismo tiempo, lo que la ley manda, los jueces interpretan, los abogados argumentan, los litigantes declaran, los teóricos producen, los legisladores sancionan o los doctrinarios critican y, además lo que a nivel de los súbditos opera como sistema de representaciones (Cárcova, 2009, p. 163).

Y luego Cárcova describe tres niveles en la estructura del discurso jurídico: el de las normas, el de las interpretaciones acerca de ellas (hechas por los “operadores del derecho”) y el de los súbditos. En este último nivel es donde adquieren eficacia “los elementos imaginarios, juegos ficcionales y los mitos operativos del derecho” (Cárcova, 2009, pp. 163-164).

Estos niveles pueden diferenciarse sólo con intención analítica, no son ‘lugares’ ni momentos definidos, sino instancias de producción de sentidos que se interceptan y reconstituyen, condensándose circunstancialmente en una decisión judicial, en una ley sancionada, en un contrato o en cualquier otro producto jurídico, para transformarse inmediatamente en una nueva fuente de sentido (Cárcova, 2009, p. 164).

La aplicación de la Ley no acontece por fuera de un “cuadro de subjetividades”, un “entramado de ficciones” (Cárcova) que poseen carácter performativo, que constituyen sentencia, cosa juzgada, jurisprudencia, fijación de los hechos en la memoria histórica. Una práctica discursiva que encubre su carácter hermenéutico, se ofrece a sí misma como expresión única de la Verdad.

Resulta inevitable señalar asimismo el efecto performativo en la construcción de la verdad histórica que posee la sentencia de un caso. Calvo González (1998) no sólo pone en duda la veracidad de los hechos tal como aparecen en la argumentación de las partes en un proceso, (puesto que son relatados con el único fin de lograr un objetivo específico en el juego de fuerzas) sino que además señala a la intención del narrador de obtener la “inmortalidad narrativa de la cosa juzgada” como uno de los resortes de la práctica discursiva. Finalmente *vere* (verdad)- *dicto* (dicho) no es más que la “verdad dicha”.<sup>15</sup>

<sup>15</sup> G. Agamben (2005) escribe: “La realidad es que, como los juristas saben perfectamente, el derecho no tiende en última instancia el establecimiento de la justicia. Tampoco al de la verdad. Tiende exclusivamente a la celebración del juicio, con independencia de la verdad o de la justicia. Es algo que queda probado más allá de toda duda por la fuerza de cosa juzgada que se aplica también a una sentencia injusta. La producción de la *res judicata* [cosa juzgada], merced a la cual lo verdadero y lo justo son sustituidos por la sentencia, vale como verdad aunque sea a costa de su falsedad e injusticia, es el fin último del derecho” (pp. 16-17).

## FICCIONALIDAD Y NARRATIVIDAD EN EL DERECHO

Si los hechos hablaran por sí mismos  
 bastaría con “reproducirlos” en el juicio;  
 pero sucede que los hechos son “mudos”  
 y esto obliga a que para “oírlos” procesalmente  
 se los deba reconstruir como una narración  
 (J. Calvo González, La verdad de la verdad judicial)

Se trata pues de la verosimilitud de un “mundo posible”,  
 como diría Eco, en el mundo posible de Hamlet  
 o en el mundo posible de Lo que el viento se llevó  
 o en el mundo posible del expte. 6345/05  
 del Juzgado Civil X, Secretaría Y,  
 caratulado “Pérez, Juan c. García, José s/ordinario”  
 (C. Cárcova, Las Teorías Jurídicas Post- positivistas)

Narración y ficción. Dos términos afines a la literatura aparecen de pronto en la Teoría Crítica del Derecho vinculados a una disciplina que se erige a sí misma en el pináculo de la objetividad. Pero es su ineludible carácter hermenéutico lo que nos obliga a explorar la narratividad y la ficcionalidad presentes en sus prácticas.

Evocando a R. Dworkin, Carlos Cárcova plantea que así como ocurre en la historiografía, “la coherencia narrativa funciona como el principio de aceptabilidad racional que regula la experiencia jurídica” (Cárcova, 2009, p. 176). El juez construye un relato, “edita” los hechos, selecciona lo que considera relevante, construye una narración que contiene sus propias marcas subjetivas.

El carácter narrativo que adquieren el relato y la interpretación de los hechos que realiza el juez, tiene como punto de partida una obviedad que señala Calvo González (Cárcova, 2009), y que pareciera ser ignorada por el positivismo jurídico: los hechos pertenecen al pasado, estamos lejos de su verdad fáctica. ¿Cómo pretender entonces que no sean objeto de una *interpretación* en tanto siempre se reconstruyen como narración?

Es así entonces que no sólo la totalidad del aparato jurídico se sostiene sobre la base de dos ficciones (todos los hombres son iguales ante la Ley, y la Ley es conocida por todos), sino que además en el despliegue mismo del juicio se ponen en escena las “estrategias narrativas de verdad” (González, 1998) que construye cada una de las partes con el objeto de proponer una coherencia narrativa que sostenga la propia Verdad, y al mismo tiempo eche por tierra la del oponente. El juez entonces – y esta no es una aclaración menor – está lejos de sacar conclusiones a partir de la verdad fáctica: se ve obligado a sacar conclusiones acerca de la verdad del proceso (Cárcova, 2009). Si damos lugar a la idea de que en todo procedimiento judicial se pone en juego algún grado de ficcionalidad, deberemos afrontarlo con la misma “suspensión de la incredulidad” con la cual Coleridge nos propone aproximarnos al mundo de la novela.

El conocimiento y fijación de la “verdad histórica” quedarán supeditados a la construcción de aquello que resultó *verosímil* en el andamiaje constituido por el entrecruzamiento de los múltiples discursos desplegados en la escena del juicio, discursos que no necesariamente están determinados por la búsqueda de la verdad, sino por el cumplimiento de una estrategia procedimental y persuasiva con arreglo a fines, y que luego el juez interpretará, y editará para producir

sentencia. En ese trabajo de “edición” el juez se transformará a su vez en un nuevo narrador.

Las diferencias entre presunción y ficción, y lo ficcional en el Derecho – como lo desarrolla E. Marí (1987) – han sido puestos en debate ya en el siglo XVIII de la mano de los escritos de Jeremy Bentham. Excede ampliamente los objetivos de este artículo profundizar en estos desarrollos, pero sí tiene sentido recordar que el término *ficción* no siempre estuvo asociado a aquello alejado de la realidad o de la verdad, sino que fue reconocido como un recurso jurídico cuya utilización resulta adecuada en determinadas circunstancias.

Creo entender que la diferencia entre su función, definida en un determinado encuadre dentro la ciencia jurídica, y la función que le podemos atribuir desde la perspectiva crítica, radica en la desmentida de su existencia y uso en las prácticas doctrinarias que se encumbran a sí mismas como determinadas únicamente por la verdad de los hechos.

### LA (NO) CONFLUENCIA DE DISCURSOS TRANSDISCIPLINARES EN EL DERECHO

El ejercicio de las prácticas jurídicas es objeto aún de algunas otras desmentidas, es decir cuestiones de efecto absolutamente determinante, pero no reconocidas, ni reveladas.

Partiremos de una afirmación: todo enunciado, sea explícito o no, es la respuesta a una pregunta. Los enunciados propios de la escena de lo jurídico tienen en ese sentido (como todo enunciado) una dimensión dialógica. “... la comprensión de un enunciado tiene como única norma suprema la comprensión de la pregunta a la que responde” (Gadamer, 1998, p. 58).

En el “juicio del siglo” (juicio a O. Simpson, en EEUU, en el año 1995) según la perspectiva de S. Felman (2014), se puso en evidencia la imposible confluencia entre teoría jurídica y teoría psicoanalítica. Felman plantea que el juzgamiento de Simpson intentó controlar el trauma, pero fue finalmente la estructura del trauma la que controló el juzgamiento. La autora recorre el desarrollo de los juicios de A. Eichmann y O. Simpson con un argumento como punto de partida: los juicios son ciegos en relación a lo traumático, y de este modo repiten el trauma y su estructura; y agrega que el siglo XX, siglo de las teorías del trauma, es también el siglo de los grandes hechos traumáticos de la Historia que han sido abordados con instrumentos jurídicos. Ubica el caso de K-Zetnik como expresión hiperbólica de la imposibilidad de alojar lo traumático en el escenario de lo jurídico, y plantea que se trata de “convertir esa imposibilidad narrativa en significado jurídico” (Felman, 2014, p. 213, la traducción es mía). Se recordará que en el desarrollo del juicio a Eichmann (en el que – a diferencia del juicio de Núremberg – se tomaban los testimonios como parte de prueba), el escritor K-Zetnik sufre un colapso al declarar acerca de su experiencia<sup>16</sup>. Colapso de la palabra, diríamos. Pero ¿cómo no enmarcar este colapso de la palabra, padecido por un escritor, en el contexto de un juicio en el que su verdad se ponía en entredicho?

Esto nos conduce a pensar cuál es la pregunta – sea o no formulada explícitamente – a la que responde ese particular modo de enunciado que es el testimonio de lo traumático.

<sup>16</sup> La secuencia del juicio en la que se presenta la declaración y se produce el desmayo de K-Zetnik se encuentra en <https://www.youtube.com/watch?v=m3-tXyYhd5U>

La predominancia de una indagación acerca de los “hechos objetivos”, desplaza el eje del relato. No se espera de quien debe formular su testimonio que diga *lo que le ocurrió* (con las emociones que esto despierte, con el miedo, con el rencor, la culpa....) sino *lo que ocurrió* (una verdad sin emociones). Se encuentra entonces frente a una imposibilidad radical, puesto que la única referencia a la que puede aludir sin faltar a la verdad, es a la representación de la experiencia tal como está inscrita en el psiquismo. No es esto lo que se le demanda: se le formula una pregunta imposible de responder.<sup>17</sup>

Como se verá en el apartado en el que nos referiremos al alegato presentado en el juicio ESMA III, la inclusión de categorías no jurídicas, categorías más bien del orden de lo psíquico, habilitaría quizás la posibilidad de que se formulen las preguntas adecuadas.

Pero quizás sea un error suponer que – en tanto no sea evidente – *ningún* discurso extra-jurídico comanda el curso de la estrategia procedimental. Es posible conjeturar que alguna concepción del aparato psíquico, de la construcción de la memoria y el recuerdo, de la inscripción del trauma, orientan la indagación cuando se ejerce desde una práctica jurídica positivista. El problema es que no está explicitada o reconocida su incidencia, y por ende tampoco puede ser rebatida. Ese otro discurso resulta eclipsado e invisibilizado, oculto en los pliegues de lo jurídico, adquiriendo por eso mismo una potencia axiomática. Es quizás en el valor que se le adjudica al testimonio de lo traumático (o más bien a veces en el des-valor) en donde se perciben las costuras.

E. Mari (1993) analiza el texto de Foucault “Moi...Pierre Rivière” y remarca la desaparición – en el expediente que describe el caso – de los discursos ajenos al campo jurídico, discursos que determinan una trama, pero que resultan ocultos en tanto se hace necesario construir un objeto jurídico uniforme, homogéneo en términos semánticos, producto puro del pensamiento de los juristas, que debe relegar esos otros discursos al mero plano de discursos “auxiliares”. Refleja de este modo el juego de fuerzas entre los discursos en pugna para un determinado momento histórico.

No estamos muy lejos de algunas notables exclusiones en el discurso jurídico actual. Lo “verificable” será de algún modo sólo aquello que se buscó verificar. Quiero decir, no es posible encontrar respuestas a preguntas que no han sido formuladas. No habrá posibilidad alguna de que la respuesta “cree” la pregunta, si el lenguaje jurídico cierra sus compuertas al ingreso de otras lógicas y sólo escucha la respuesta que estaba esperando de antemano escuchar. Sólo el entrecruzamiento de saberes disciplinares de diferentes orígenes podría conmover la dirección de la indagación, y en ese sentido – quizás paradójicamente –, es alejándose de las pautas que rigen la producción discursiva en el Derecho, como podríamos aproximarnos a cierta noción de Verdad en el testimonio, por el mero hecho de dejarlo ser “palabra” cercana al emplazamiento que el trauma realmente posee en el psiquismo.

---

<sup>17</sup> H. G. Gadamer (2012): “... cuando uno ha sido requerido como testigo en un tribunal, debe también hacer enunciados. De ellos, de lo que uno ha dicho ante el tribunal, se hace a continuación un protocolo que uno debe firmar. Queda fijado por escrito sin el contexto de la conversación viva. No puedo poner en duda que he dicho lo que recoge el protocolo. Por tanto, no puedo denegar la rúbrica. Pero, como pobre testigo, ya no puedo influir en absoluto en los contextos de habla en que surgió mi testimonio, ni tampoco en qué contexto de pruebas queda insertado con el fin de encontrar y fundar la sentencia. El ejemplo muestra con especial claridad qué es un enunciado que ha sido separado de su contexto pragmático” (p. 144).

El discurso jurídico debe comprenderse y evaluarse no sólo por lo que descarta de sí, sino por lo que atestigua con esa exclusión (Mari, 1993, p. 290).

¿Qué lugar tiene entonces el trauma en tanto concierne a una verdad absolutamente subjetiva, en tanto debe ser *dicho*, explicitado por el testigo/superstes para incidir en la narrativa acerca de lo ocurrido? ¿Podría acaso ser abordado por fuera de una mirada que contemple alguna confluencia disciplinar en el Derecho?

#### **(ALEGATO) EN DEFENSA DEL VALOR DEL TESTIMONIO ANTE LA JUSTICIA. UN INTENTO DE DIÁLOGO TRANSDISCIPLINARIO**

Si retomamos ahora en breve síntesis lo que venimos de desarrollar, llegaremos a la conclusión de que al Juez le es dado (porque es inevitable) interpretar, narrar, ficcionalizar... pero el testigo/superstes, para que su testimonio sea "creíble", debe atenerse a la producción de un discurso "objetivo", adecuado a la verdad histórica, despojado de su carácter traumático y de su carga emocional.

Hemos profundizado ya en el libro *El trabajo del testigo. Experiencia traumática y testimonio* (Wikinski, 2016), nuestras elaboraciones en relación a los cuatro obstáculos que el testigo debe atravesar para construir su testimonio: la narración de lo traumático, la vergüenza, el testimonio ante la justicia, y el hablar en nombre de otro.

En el juicio ESMA III, el Centro de Estudios Legales y Sociales (representado por la abogada Luz Palmás Zaldúa), presentó su alegato como querellante, retomando algunas de estas ideas e incluyendo un fragmento dedicado a remarcar la validez de los testimonios como prueba. Su condición de *única prueba* en este juicio y en todos los juicios por delitos de lesa humanidad (puesto que todos los documentos han sido eliminados) hacía indispensable la tarea de plantear ante los y las jueces los mecanismos psíquicos que requiere su construcción. Habíamos observado cómo en estos juicios los testimonios de los y las sobrevivientes fueron sistemáticamente puestos en duda (sobre todo de un modo estratégico por las defensas de los imputados, por supuesto), en tanto presentaban fracturas, fallas en el recuerdo, diferencias con testimonios presentados hace 30 años o en juicios anteriores.

Esta estrategia resultaba tanto más inequitativa en tanto advertimos que ni siquiera la práctica concreta del Derecho contiene en sus mecanismos un núcleo irrefutable de Verdad. En el texto (elaborado por quien suscribe, por la Lic. Rosa Matilde Díaz Jiménez y la abogada Mónica Zwaig), y del que transcribiremos aquí algunos fragmentos, nos proponíamos exponer ante los y las jueces cuáles son las características de lo traumático, las huellas que esto produce en el psiquismo, en la construcción de la verdad subjetiva y en el discurso de la víctima.

Allí planteamos:

Los testigos declaran en defensa de la verdad de aquello que han padecido. Debemos entonces operar muy cuidadosamente en la consideración del valor de estos testimonios, puesto que si son única prueba, si no podemos contrastar sus testimonios con pruebas de tipo documental, es por acción deliberada de aquellos cuyos delitos venimos a probar. Debemos



asimismo considerar en profundidad que aquello acerca de lo cual vienen a dar testimonio, ha dejado una impronta perdurable no sólo en el cuerpo del testigo/víctima, sino también en su discurso, en sus recuerdos, en el modo en el que estos pueden ser organizados y transmitidos, en la angustia que acompaña al relato, en los olvidos. La puesta en duda de tan solo una palabra y del valor probatorio de los testimonios de las víctimas nos conduciría al peligroso borde de dar continuidad al silenciamiento, sometimiento y degradación que vienen a denunciar. ... El delito perfecto es el que elimina las pruebas de su ejecución. Hemos asistido en este juicio a la última y única prueba que podría constatar la existencia del delito. Esta es el testimonio de las víctimas. Enfrentamos entonces en este Tribunal la opción de convalidar y dar curso a la consecución del delito, desconociendo el valor probatorio de estos testimonios, o sostener su validez interceptando de este modo la cadena ininterrumpida de eliminación de las pruebas que comenzó con la desaparición del primer detenido/desaparecido y se perpetúa hasta nuestros días. ... si cuestionáramos la voz de las víctimas primero por estar afectada por el trauma y luego por estar afectada su memoria por el paso del tiempo, terminaríamos ejecutando nosotros mismo en este acto el tramo final del terrorismo de Estado dado que destruiríamos la última prueba que el plan criminal no alcanzó a eliminar.

Suficientemente complejo resulta ya no contar con la voz de los imputados en el esclarecimiento de los hechos que se juzgan, como para poner en duda la voz de los testigos/víctimas. ...

***... no es posible la transmisión de lo traumáticamente vivido, sin que las múltiples huellas de esta experiencia estén presentes en el relato.***

Si nadie declara en nombre de la víctima, si las pruebas han sido eliminadas, y si la propia voz de la víctima es desestimada por serlo, ¿qué recursos probatorios podrían permitirnos tener la esperanza de que pueda hacerse justicia en el caso de estos y otros atroces delitos cometidos?

Con esto queremos afirmar que es precisamente en los quiebres, los olvidos, las fisuras, en fin, es en el “desorden” en el aparato psíquico donde el trauma deja su huella.

Corresponde entonces a nosotros, quienes recibimos estos testimonios, abordar la inevitable paradoja de que el trauma compruebe su existencia precisamente en las fisuras de lo que podríamos dar en llamar “discurso coherente”, ya que ***es de todas formas inviable comprobar la existencia de un delito anulando las huellas de su incidencia.***

De este modo introducimos ante los y las jueces la cuestión de la experiencia traumática que es atravesada por el testigo y que lo atraviesa, quizás anticipando la resistencia que el aparato jurídico habitualmente presenta en la valoración del testimonio de las víctimas, al desconocer la importancia determinante del núcleo que lo constituye: el estar atravesado por el trauma que viene a denunciar.

En tanto una de las estrategias de la defensa había sido el ataque a los y las testigos (y a su testimonio) asignándoles – en tanto sobrevivientes – el carácter presunto de “colaboradores”, nos hemos referido a continuación a este punto:

... pareciera que no ha sido suficiente como estrategia de las defensas poner en cuestionamiento el testimonio de las víctimas por el hecho de estar atravesado por el trauma que viene a denunciar, sino que a esto se ha agregado una nueva fuente de sospecha: la víctima/sobreviviente como “colaboradora”. No hace falta abundar en argumentos para demostrar la inmoralidad de semejante planteo cuando es esgrimido por parte de la defensa. ¿Podría un sujeto acusado de torturar, y antes de demostrar su inocencia, considerarse a sí mismo con la altura moral para juzgar a alguien que utiliza cualquier recurso – el que sea – para protegerse del efecto devastador de la tortura, cuando lo que el torturador mismo se propone es precisamente que la víctima se doblegue, que no tenga posibilidad alguna de disponer de su cuerpo, su pensamiento, su voluntad? ¿O será que la defensa erró su camino e intenta demostrar hasta qué punto fue perfectamente eficaz la tortura cometida por sus defendidos, como para haber logrado torcer los ideales de las víctimas?

A continuación describimos específicamente la incidencia de lo traumático en el relato:

¿Cómo podríamos suponer nosotros que quien ha atravesado esta experiencia, quien “ha visto la Gorgona” – en palabras de Primo Levi – podrá construir un relato impecable, coherente, despojado de emociones? ... ¿Cómo suponer – además – que esta clase de relato podría ofrecerse precisamente en el momento de declarar ante un tribunal, en el momento en el que se juega de un modo crucial la posibilidad de hacer o no justicia por lo padecido, en el momento en el que quizás por primera vez puede construirse este relato, en el momento en el que se declara frente a quienes lo torturaron, o frente a sus propios familiares que muchas veces escuchan este testimonio por primera vez, en el momento en el que el testigo se siente invadido por la responsabilidad de no olvidar nada, de contar ahí mismo con la única oportunidad de ser escuchado públicamente? ...

Las circunstancias bajo las cuales se encontraban las víctimas suponían precisamente impedir que su aparato perceptivo pudiera recoger adecuadamente indicios acerca de las coordenadas témporo-espaciales de existencia, o construir una lectura adecuada acerca de lo que estaba ocurriendo. ...

Interesa especialmente señalar entonces que los hechos denunciados implicaron en todos los casos un ataque a la percepción de las víctimas.

... cuando somos objeto de un ataque a la percepción, nos encontramos frente a una contradicción o una diferencia entre lo percibido y la interpretación que acerca de ello nos imponen. ... Y sin embargo, después de haber padecido durante su cautiverio un ataque sistemático a su percepción, cuando citamos a un testigo/víctima para que dé testimonio de aquello que percibió, le estamos solicitando que confíe plenamente en sus sentidos y transmita lo que desde allí puede reconstruir. Le exigimos que deshaga el camino trazado durante su cautiverio, que nos ofrezca con una seguridad absoluta un relato acerca de aquello que dice haber percibido, como si sus recursos perceptivos hubieran estado disponibles e inalterados

durante el curso de la experiencia traumática de la que debe dar cuenta ante este tribunal.

Y luego agregamos:

La verdadera “revictimización” de las víctimas no se produce por el mero hecho de que son convocadas a declarar. La verdadera revictimización, ya sin comillas, ocurriría si nuevamente les impedimos que ejerzan su lugar como querellas activas.

En el alegato citamos a continuación las palabras de Jean-Francois Lyotard en su libro *La diferencia* (1991, p. 20):

En general, el querellante se convierte en víctima cuando no le es posible ninguna presentación de la sinrazón que dice haber sufrido. Recíprocamente, el ‘delito perfecto’ consistiría, no en dar muerte a la víctima o a los testigos (eso significaría agregar nuevos delitos al primero y agravar la dificultad de borrarlo todo), sino en obtener el silencio de los testigos, la sordera de los jueces y la inconsistencia (locura) del testimonio.

#### A MODO DE CONCLUSIÓN

Si revisamos en breve síntesis lo que acabamos de plantear, podemos llegar a la conclusión de que el Derecho contemporáneo de Occidente podría obtener su legitimidad:

- en la falaz consideración de que la Verdad es un valor que trasciende los tiempos;
- en la consideración de que aquello que será tomado como *la Verdad* no está determinado por un orden político e histórico que deja precisamente del lado del ejercicio del Poder aquello que será denominado como tal;
- en la falaz consideración de que “los hombres” son iguales ante la Ley y que la Ley es conocida por todos;
- en la falaz consideración de que el Juez aplica la Ley en función de una serie de normas y que estas no son objeto de interpretación;
- en la falaz afirmación de que las sentencias obedecen a una reconstrucción de hechos fácticos y no son el efecto de un esfuerzo de “coherencia narrativa” por parte de los jueces;
- en la subordinación de todo discurso y lenguaje ajeno a la doctrina jurídica a las pautas de unidad y coherencia semántica del lenguaje del Derecho.

Hemos desarrollado fuertes argumentos (sostenidos básicamente desde la Teoría Crítica del Derecho) para poner seriamente en duda que la Verdad se ubique siempre del lado de la Justicia.

Si nos interesa poner en entredicho la universalización de la que es objeto la idea de Verdad cuando es encarnada por el discurso jurídico, es porque existe una inequitativa relación con este concepto, dependiendo del lado del estrado en el que esté ubicado quien habla. La Justicia se exige a sí misma un nivel de veracidad considerablemente menor del que exige al relato que construye el testigo.

Existe una cierta oposición entre lo que se espera de un simple testigo, y lo que se espera de un testigo sobreviviente. Del primero, del testis, se espera que haga un *esfuerzo por recordar*. El *superstes*, en cambio probablemente haya vivido haciendo un *esfuerzo por olvidar*.

El testigo no lo vio todo. Si afirma haberlo visto todo no es digno de crédito. Si se le da crédito es en cuanto que no lo vio todo y que vio sólo un determinado aspecto (Lyotard, 1991, p. 62).

Foucault en *El Coraje de la verdad* (2010) describe cuatro acepciones de la palabra *alétheia* el vocablo que designa la Verdad. La primera es que lo verdadero es lo que no está oculto, disimulado, lo absolutamente visible. Luego, lo que no ha recibido ninguna adición, ni mezcla, ni complemento de algo ajeno que disimule su realidad. Tercero, lo que es recto, lo que es debido. Cuarto, lo que persiste más allá de todo cambio, lo inmutable, esa verdad que por ser evidente, por no ser disimulada por nada, por carecer de desvíos, perturbaciones y curvas, puede mantenerse siendo lo que es: incorruptible. Es una noción de verdad que no alude, como nos lo señala Foucault, sólo a los enunciados, sino a maneras de ser, de hacer, de accionar, de hablar. Un hablar en el que nada se disimula, un hablar recto, conforme a la ley. Esta fórmula de la verdad, obliga al *superstes* a develar lo que quizás estuvo oculto para sí mismo, aquello que quiso olvidar. Y también nos permite pensar la Verdad más allá del decir, como lo que permanece, como aquello inscripto que hace a la constitución del sujeto.

Pero si al *superstes* se lo exhorta a decir y su *decir* verdadero es evaluado con las reglas de la justicia de corte positivista ¿qué relación con la Verdad presenta entonces el silencio que oculta lo sabido, el silencio corporativo y deliberado de los acusados? Ese silencio que es ocultamiento puro, ¿no estará más lejos de la verdad que la palabra inexacta del testigo?<sup>18</sup> ¿No resulta al menos opinable que se pueda acusar de falso testimonio a quien habla (si se advierten en su discurso quiebres, fallas, inconsistencias) y esté a salvo de cualquier admonición quien sabiendo una verdad, la oculta? También aquí se plasma una de las formas que adquiere la ficcionalidad en el Derecho. Nadie está obligado a declarar contra sí mismo: el acusado, por ende, no está obligado a decir la verdad.

Este hecho no es menor cuando se trata de investigar acontecimientos históricos cuyas huellas han sido deliberadamente ocultadas y eliminadas. Así como Auschwitz marca "los confines en que el conocimiento histórico encuentra recusada su competencia"<sup>19</sup>, el conocimiento jurídico debe reconsiderar cuáles con las fronteras que está dispuesto a atravesar para acceder a esos confines

<sup>18</sup> En relación al valor del silencio en sus múltiples formas de aparición, recomiendo la lectura de los excelentes textos de Carlos Gutiérrez *Huellas de lo borrado*, y de Gervasio Noailles *La defensa del crimen*, ambos en el libro *Destinos del testimonio: víctima, autor, silencio* (2014).

<sup>19</sup> J. F. Lyotard (1991): "¿Corresponde al historiador tener en cuenta no solamente el daño sino también la sinrazón? ¿No la realidad, sino la metarrealidad que es la destrucción de la realidad? ¿No el testimonio, sino lo que queda del testimonio cuando éste está destruido (por el dilema), el sentimiento? ... es menester que el historiador rompa con el monopolio concedido al régimen cognitivo de las proposiciones sobre la historia y se aventure a prestar oídos a lo que no es presentable según las reglas del conocimiento. ... En este aspecto Auschwitz es la más real de las realidades. Su nombre marca los confines en que el conocimiento histórico encuentra recusada su competencia. Esto no quiere decir que entremos en el campo de lo insensato. La alternativa no es: o la significación establecida por la ciencia o el absurdo, incluso místico" (pp. 75-76).

que representa la experiencia concentracionaria en Argentina, de modo que su competencia no resulte recusada en tanto preste oídos sordos al lenguaje “del sentimiento” (Lyotard) que queda afuera de su territorio.

Nos preguntábamos al principio si el Derecho puede hacer lugar al trauma. En tanto la escena jurídica dé la espalda a la confluencia de discursos transdisciplinarios que abarquen diferentes perspectivas epistemológicas, aquellos fenómenos que no estén encuadrados en un esquema racional de pensamiento, serán objeto de sospecha. Y el testimonio de la experiencia traumática se estructura precisamente en los bordes del dominio racional de la memoria, el pensamiento, el recuerdo, lo sensorial.

El Derecho puede ser una herramienta de disciplinamiento, pero también puede sin duda ser una herramienta de transformación. Hemos sido testigos de sentencias ejemplares en los juicios por delitos de lesa humanidad, sentencias que contribuyeron sin duda a la fijación de una memoria histórica y que, en su potencia performativa, instalaron nuevas relaciones entre Verdad, Poder y Subjetivación.

Pero hay aún una distancia a recorrer para que el Derecho pueda formular las preguntas adecuadas, y para que entonces – por fin – pueda tener lugar la aparición del trauma que a veces habita en las palabras.

#### REFERENCIAS

- Berezin, A. (2010). *Sobre la crueldad. La oscuridad en los ojos*. Buenos Aires: Psicolibro Ediciones.
- Bleichmar, S. (1999). Entre la producción de subjetividad y la constitución del psiquismo. *Revista del Ateneo Psicoanalítico*, 2.
- Calmels, J. (2015). Las dimensiones del trauma. Reflexiones desde la experiencia argentina. In Ministerio de Justicia y DDHH, Presidencia de la Nación, *Experiencias en salud mental y derechos humanos. Aportes desde la política pública* (pp. 87-97). Buenos Aires: Secretaría de Derechos Humanos.
- Cárcova, C. M. (2009). Ficción y verdad en la escena del proceso. In C. M. Cárcova, *Las teorías jurídicas post positivistas* (cap. III, pp. 27-43; cap. XII, pp. 155-165). Buenos Aires: Abeledo Perrot.
- Cárcova, C. M. (2011). Notas acerca de la teoría crítica del derecho. In C. Courtis, *Desde otra mirada* (pp. 15-33). Buenos Aires: Eudeba.
- Cárcova, C. M. (2019). Racionalidad formal o racionalidad hermenéutica para el derecho de las sociedades complejas. *Revista da Faculdade de Direito UFPR*, 64(2), 211-226.
- Cover, R. (2002). *Derecho, narración y violencia*. Barcelona: Gedisa.
- Feierstein, D. (2015). *Juicios. Sobre la elaboración del genocidio II*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Felman, S. (2014). *O inconsciente jurídico. Julgamentos e traumas no século XX*. São Paulo: Edipro.
- Foucault, M. (1980). *La verdad y las formas jurídicas*. Barcelona: Gedisa.
- Foucault, M. (2010). *El coraje de la verdad*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Freud, S. (1939). Moisés y la religión monoteísta. In S. Freud, *Obras completas* (Vol. XXIII, pp. 1-132). [S.l.]: Amorrortu.
- Gadamer, H.-G. (1998). *Verdad y método II*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Gadamer, H.-G. (2012). *Arte y verdad de la palabra*. Barcelona: Paidós.

- González, J. C. (1998). La verdad de la verdad judicial. In J. C. González (Coord.), *Verdad [Narración] Justicia* (pp. 7-38). Málaga: Universidad de Málaga.
- Gros, F. (2010). Situación del curso. In M. Foucault, *El coraje de la verdad* (pp. 351-366). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Gutiérrez, C. (2014). Huellas de lo borrado. In C. Gutiérrez, & G. Noailles, *Destinos del testimonio: Víctima, autor, silencio. Los testigos en los juicios por crímenes de lesa humanidad* (pp. 87-99). Buenos Aires: Letra Viva.
- Laplanche, J. (1983). Psicoanálisis: ¿historia o arqueología? *Rev. Trabajo del Psicoanálisis*, 2(5), 143-164.
- Lyotard, J.-F. (1991). *La diferencia*. Barcelona: Gedisa.
- Mari, E. (1987). La teoría de las ficciones en Jeremy Bentham. In E. Mari et al., *Derecho y psicoanálisis*. Buenos Aires: Hachette.
- Mari, E. (1993). "Moi, Pierre Rivière..." y el mito de la uniformidad semántica de las ciencias jurídicas y sociales. In E. Mari, *Papeles de filosofía* (pp. 249-290). Buenos Aires: Editorial Biblos.
- Nietzsche, F. (1873). *Sobre verdad y mentira en un sentido extramoral*. Recuperado de <https://www.lacavernadeplaton.com/articulosbis/verdadymentira.pdf>
- Noailles, G. (2014). La defensa del crimen. La estrategia procesal del ex comisario Miguel Etchecolatz. In C. Gutiérrez, & G. Noailles, *Destinos del testimonio: Víctima, autor, silencio. Los testigos en los juicios por crímenes de lesa humanidad* (pp. 111-119). Buenos Aires: Letra Viva.
- Seligmann-Silva, M. (2014). Introducción. In S. Felman, *O inconsciente jurídico. Julgamentos e traumas no século XX* (pp. 7-13). São Paulo: Edipro.
- Wikinski, M. (2016). *El trabajo del testigo. Testimonio y experiencia traumática*. Buenos Aires: La Cebra.

## O EU SOBERANO E A INTOLERÂNCIA PELA VIA DAS DERIVAS IDENTITÁRIAS

SOVEREIGN SELF AND INTOLERANCE THROUGH IDENTITY DRIFTS  
EL YO SOBERANO Y LA INTOLERANCIA POR VÍA DE LAS DERIVAS IDENTITARIAS

Mauricio Martins Reis

**LIVRO: O EU SOBERANO: ENSAIO SOBRE AS DERIVAS IDENTITÁRIAS**

**AUTORA: ELISABETH ROUDINESCO**

**RIO DE JANEIRO: ZAHAR, 2022, 299 p.**

A psicanálise confere a palavra desimpedida ao outro. A escuta da livre associação do paciente institui o campo da alteridade na clínica. O sentido em psicanálise possui, portanto, o duplo alcance de uma orientação e de um significado bem característicos: ele é antes de mais nada acolhedor, além de efetivar a marca complexa de possibilidades interpretativas múltiplas, no compasso da vida de um sujeito em meio aos enlaces entre inscrições subjetivas e percepções da realidade. Por outro lado, quando um psicanalista promove a (psic)análise para pensar determinado problema ou conjuntura do mundo, ou seja, efetivando a importante tarefa da reflexão, necessariamente traz consigo as sensibilidades do saber – e do desejo – investidos no seu ofício.

O novo livro da pesquisadora e psicanalista Elisabeth Roudinesco, *O eu soberano*, oferece importantes assinalamentos a respeito da proliferação e do fortalecimento contemporâneos de movimentos de emancipação a partir de marcadores identitários os mais diversos. A pluralidade das identidades que buscam o reconhecimento cada vez maior em convergência com a atual hegemonia político-jurídica das democracias substantivas, afinadas com o respeito aos direitos humanos, vai marcada por vozes sintonizadas pelo pertencimento, cuja expressão abrange vínculos étnicos, raciais, de gênero e sociais. Poderíamos supor que a especificidade da escuta, a atravessar inevitavelmente o escopo de uma investigação histórica conduzida pela sensibilidade psicanalítica da autora, levaria ao respaldo, por inteiro e integralmente, do discurso reivindicatório das identidades, quanto mais pelo envolvimento direto da matéria-prima humana – viva e traumática – com que são revestidas para o concernente apelo à sua dignidade em termos de acolhimento, cuidado e reparação.

Não é essa, contudo, a experiência a ser evidenciada pelos argumentos e observações contidos ao longo do texto. A recepção do discurso identitário nas suas mais diversas vertentes vem acompanhada por reflexões, flagrantes e insinuadas, sobre o significado mesmo de alteridade para todos aqueles que se (pre)ocupam com as ressonâncias do sofrimento alheio. Aponta-se ali que atualmente o diabo humano da violência e da desigualdade não mora apenas nos detalhes, mas na eloquência de certos discursos cujo timbre se arrisca a ocasionar mais segregação do que acolhimento, mais acirramento do que democracia, mais dispersão do que pluralismo. As identidades, segundo a autora, seriam



ofuscadas pela superposição pós-moderna de derivas identitárias correspondentes; nos termos propostos, passa-se a analisar a assimilação da identidade a um enraizamento hierarquizável ameaçador que ignora (talvez recalçando) o vínculo primevo da existência de uma identidade universal, múltipla e independente das contingências do corpo biológico ou do território de origem.

Não se trata de as identidades perderem o sentido e a legitimidade reivindicatória por importarem sempre e necessariamente em desvios de intolerância com consequências graves para a sociedade em geral. Ao contrário, postula-se no livro que as identidades devem se proteger dessas derivas para que conservem o núcleo da alteridade do qual todas elas partiram: é preciso recuperar o respeito recíproco de uns para com os outros na igualdade das diferenças, tomando-se como premissa que os marcadores identitários nos diferenciam justamente porque eles pressupõem uma identidade primordial cuja base nos permita sonhar com uma sociedade mais justa e igualitária. Uma deriva radicalizada em neuroses identitárias, portanto, potencializaria o contrassenso da segregação em torno do predominante desejo da visibilidade: eis a hipertrofia do eu caracterizadora da nossa época, na qual “cada um tenta ser si-mesmo como um rei, e não como um outro” (2022, p. 10). Os encerramentos discursivos a que se arriscam produzir os manifestos identitários na realidade de hoje – e as opiniões militantes em geral –, catalisados pela instantaneidade das máquinas virtuais, tendem a propagar a indiferença e a beligerância entre as pessoas e entre grupos sociais mais ou menos organizados. A hospitalidade desaparece, e em seu lugar se ramificam hostilidades dispersas, protegidas por bolhas comunicacionais.

Assim, Roudinesco se debruça no fundo sobre o engajamento crítico da psicanálise, a nos mobilizar para um estado em alerta sobre o seu estatuto de subversão, por certo aberto e fronteiriço, mas precavido para não se deixar mimetizar em determinações programáticas – por mais bem-intencionadas que sejam – que, ensimesmadas, culminam por contraditoriamente ignorar a dimensão ética da alteridade. A psicanálise, embora necessariamente funcione teórica e clinicamente a partir da viga-mestra do inconsciente, com ele não se confunde. A lógica do inconsciente opera a mais absoluta falta de lógica, sua atemporalidade caótica revela a marca do que ali jamais faz barreira, onde os impulsos pulsionais se amalgamam contraditoriamente numa pressão tendente à descarga. Então o inconsciente não pode conhecer o estatuto da subversão, porque ele não pode ser outra coisa senão o mandatário dos impulsos anárquicos que não conhecem outra ordem que não a de serem descarregados.

Paradoxalmente, existe por igual uma violência no campo onde a contraposição às normatividades se resume ao programa da falta de sentido e do caos. Os abusos totalitários não apenas se mostram nos sistemas impositivos da ordem e do monopólio, da razão e dos bons costumes; o totalitarismo também incide no anseio da normatização às avessas, preconizadora da cultura narcísica do eu soberano. A ordem e a proibição da ordem representam antitéticos tirânicos, ambas tocando, cada qual a seu modo, a extremidade perversa da intolerância. O livro parece oferecer certo acabamento às cogitações vislumbradas por Roudinesco há alguns anos; por exemplo, em diálogo com Jacques Derrida, ela já denunciava no início dos anos 2000 os perigos de uma desconstrução sem limites advindos da crítica ao falocentrismo, exemplificando com o “simulacro de uma conquista da feminilidade” o poder de revide igualmente fálico de que as próprias mulheres poderiam ser um dia as suas principais vítimas (Derrida, 2004, pp. 232-233).

Em contrapartida, a psicanálise pode consolidar de vários modos a crítica dita subversiva a operar com sucessivas reconstruções em benefício do indivíduo e do tecido sociocultural. É imperioso o resgate da convocatória a propósito da subversão efetuada pela psicanálise, cuja radicalidade, em vez de calcificar positivamente modos de existência, identidades e regimes sociopolíticos, estabelecerá limites éticos sem os quais o psicanalisar se tornaria impossível, ou pelo menos, o que não é muito melhor, sobreviveria trôpego sob os ditames dos interesses em voga e colonizável pelo investimento narcísico dominador de um, de poucos ou de muitos. Assim sendo, nada escapa à volúpia das pulsões humanas, demasiadamente humanas, nem mesmo as representações que ostentam no seu semblante uma intenção acima de qualquer suspeita: os marcadores identitários, embora responsáveis pelo discurso que efetivamente explicita abomináveis crimes ao longo da história, igualmente podem assumir o roubo violento por eles denunciado, daí que a atenção flutuante do psicanalista precisa distar das obturações discursivas que encerram, cancelando, a palavra do outro, do próximo.

Surge então o modulador ético na escuta de Roudinesco em torno dos derivados identitários, para o bem e para o mal: “nem muito perto, nem muito longe” (2022, pp. 12, 74, 113). Como nos dizem René Major e Chantal Talagrand (2017, p. 20), o ânimo subversivo da psicanálise mobilizada por Freud consiste em uma revolução congruente com certos postulados, não se tratando em absoluto de um convite “à desordem dos sentidos”. Noutros termos, a fidelidade psicanalítica existe, repousando em certas convenções para poder se apresentar como subversiva na temporalidade de sua formulação crítica, apesar de ela ao mesmo tempo contestar o destino de subserviência típico de fidelidades obscuras e dogmáticas. Para poder ser subversiva, a psicanálise precisa ser crítica e, portanto, não deve estar condicionada pelos exageros de qualquer linha de pensamento, por mais que a coerência esteja em jogo na defesa de uma letra com valor de face humanitário.

#### REFERÊNCIAS

- Derrida, Jacques, & Roudinesco, Elisabeth (2004). *De que amanhã: Diálogo* (A. Telles, Trad.). Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Major, René, & Talagrand, Chantal (2017). *Freud* (J. R. Simões, Trad.). Porto Alegre: L&PM Editores.
- Roudinesco, Elisabeth (2022). *O eu soberano: Ensaio sobre as derivas identitárias* (E. Aguiar, Trad.). Rio de Janeiro: Zahar.

*Psicanalista em formação pela Sigmund Freud Associação Psicanalítica, Doutor (PUCRS) e Pós-Doutor (UNISINOS) em Filosofia, com ênfase em Hermenêutica, Fenomenologia e Psicanálise, Doutor e Mestre em Direito (UNISINOS).  
E-mail: mauriciomreis@terra.com.br*



NESTA TERRA DE NINGUÉM,  
EXISTE APENAS UMA PELE  
IN THIS NO MAN'S LAND, THERE IS ONLY ONE SKIN  
EN ESTA TIERRA DE NADIE, SOLO HAY UNA PIEL

Maria Izabel dos Santos Freitas

**LIVRO: HISTÓRIAS DE CAPTURA: INVESTIMENTOS MORTÍFEROS NAS RELAÇÕES MÃE E FILHA**

**AUTOR: ANA CLÁUDIA SANTOS MEIRA**

**SÃO PAULO: BLUCHER, 2021, 356 P.**

A sombria poética encontrada no título e nas palavras introdutórias da obra psicanalítica *Histórias de captura* logo de partida invoca o leitor não só a pensar teoricamente o tema das relações primitivas entre mãe e filha, mas também a reviver mentalmente as suas memórias afetivas infantis, induzindo a compreender a temática – imaginariamente – na “própria pele”. Ocupando o lugar de analista ou analisando, ao lê-lo, é impossível se distanciar totalmente do lugar de filho, já que, como bem refere Ana Cláudia ao longo do texto, todos trazemos uma mãe dentro de nós. Todos nós somos filhos de uma mãe. E, independentemente do destino que enfrentaremos ao sair do útero materno, todos brotamos de uma terra de origem, de um corpo que nos gerou vida.

Há quem tenha a sorte de que a origem não seja o único destino. Ao se desprender do útero, a criança recém-nascida precisará ser investida (organicamente e, como efeito, subjetivamente) pelo corpo da mãe. O seu olhar, voz, cheiro, colo, palavra, seio e abraço de ninar serão fontes reconfortantes de satisfação as quais, nos tempos do narcisismo primário, o bebê sente dentro de si como produções de autoria própria. Mas não, a experiência de prazer na constituição inicial do psiquismo, este tempo que é de pura dependência, passa a existir porque alguém está ali para perceber e cuidar com delicadeza das suas necessidades biológicas.

Entretanto, não é exatamente sobre essa mãe amorosa que Ana Cláudia escreve. A mãe que aparece no discurso das analisandas da escritora, intitulada de objeto dos *investimentos mortíferos*, é uma mãe que faz de si terra única para a filha sobreviver. Terra de ninguém e sem ninguém, onde a filha é privada de crescer e existir em liberdade – ela respira soterrada na cova criada pela única pessoa que pode reinar ali, em solo esplêndido: a mãe, sendo este objeto a referência exclusiva à qual a filha é submetida, desde o início da vida, a fazer reverência.

A mãe fálica, para não abrir mão da sua ilusão de completude, desmente a própria castração por meio da sujeição da filha aos seus mandatos truculentos, inviabilizando os caminhos para a entrada de uma terceira pessoa, com quem ela contaria para constituir a criança gerada. O livro destaca que, quando este

terceiro tentar entrar e se aproximar da dupla fusionada, convencida da ideia filicida de que a filha é propriedade da sua pele, a mãe de captura sentiria a ameaça de roubo da “sua” filha. Este afastamento seria aniquilador para a sua sobrevivência, dado que a cria é o fruto que cumpre o papel de mantê-la estável emocionalmente, disfarçando assim o seu estado interno de fragmentação.

As leis dessa mãe-terra são criadas rigorosamente para atender aos seus desejos narcísicos, que, para gozo próprio, toma a filha como uma extensão do seu corpo. A filha, em sua condição passiva, é usada para tamponar as faltas e os furos da imago materna, prevenindo essa mãe onipotente de se angustiar com a possibilidade de ser abandonada e substituída por outras formas de identificação que novas pessoas podem ter a oferecer para a criança, futura adulta. Nas palavras da autora: “A mãe fálica rouba a voz de quem nasceu em estado de dependência e que seguirá assim para sempre, caso ela decida isso. E ela decide” (p. 172).

Ancorada na obra de Sigmund Freud, a escritora Ana Cláudia chama atenção para textos clássicos e de extrema importância para a escuta analítica das estreitas filiações de captura, estes sendo o *Projeto para uma psicologia científica* (1895), onde é retratada a compreensão metapsicológica da constituição do aparelho psíquico freudiano; seguido de *Sobre o narcisismo, uma introdução* (1914), para pensar o risco do fascínio ao lugar de *eu ideal*; e, em seguida, o fundamental *Totem e tabu* (1913), em que a autora desdobra o mito em uma interpretação que me soou muito instigante: nos investimentos mortíferos entre mães e filhas, o pai da horda primeva não é o pai, mas a mãe.

Este eixo me parece ser a ideia central do seu texto, como introduzi mais cedo: a impossibilidade de entrar alguém que faça o corte nesta relação de dualidade, que não é de *duas*, é de *uma* só. Ou seja, fazendo referência ao pai tirânico do mito totêmico, a mãe ocuparia este lugar de governança e criação do mundo da filha, portanto, uma posição sem espaço para ser reivindicada. Já que ela criou o mundo para a sua progênita, a filha, cobrada com juros por todo o amor que recebeu, deve agora à mãe-fálica toda a sua existência.

Falamos então de uma filha que nasce *sem poder nascer* para se sonhar, de alguém que teve o seu mundo psíquico furtado da experiência de vir a ser, porque jamais foi compreendida na sua singularidade, enquanto estava sendo absorvida simbolicamente pela mãe. Ana Cláudia traz o conceito de *filicídio alienante* para definir essa relação em que a mãe nega a existência separada da filha, sequestra a sua individualidade e exige fidelidade (p. 162). O filicídio não seria realizado em ato propriamente dito, mas em uma espécie de assassinato psíquico, pelo caráter mortífero presente nas narrativas agressivas da mãe, carregadas de verbalizações hostis, com intimidações, mentiras, chantagens e manipulações contra a filha. Algumas vezes, acontecem até mesmo condutas de violação física, quando em determinada relação de captura a mãe se apossa do corpo da filha a ponto de transformar a imagem desta mulher conforme a sua semelhança através das vestimentas, dos hábitos, entre outras formas.

Uma pergunta que pode ecoar no leitor ao longo do contato com o livro é: “Este cárcere privado da filha há de ser eterno?” Tudo irá depender de que em algum momento aconteça um estranhamento para com a voz hipnotizante da mãe, e que o desconforto de viver encarcerada “fale mais alto”, superando parte da força mortífera da captura. Esta inquietação necessária pode ser protestada pela própria filha ou por alguém que perceba o sofrimento dessa menina-mulher.

## RESENHAS

Ana Cláudia, mais para o final da obra, apresenta capítulos clínicos com exemplos de pais que, mesmo destituídos da sua prole, afastados das filhas e tratados como “fumaça” pelas mães (ex-esposas), solicitam ajuda da analista quando testemunham que a filha está sendo privada do seu direito de liberdade, residindo no mundo como quem não criou vida, como se não tivesse forças suficientes para falar de si e fazer escolhas independentes. E não tem.

A psicanalista também apresenta vinhetas em que a própria filha capturada, quando saturada das brigas e desconfiada das solicitações sinistras da mãe, cria coragem para telefonar e marcar um horário para começar a falar sobre como é cansativo viver o envenenamento das intrusões maternas. Ana Cláudia, ao elucidar a sua implicação e experiência com a clínica das *Histórias de captura*, sustenta que o espaço de análise surge para estas filhas mulheres como ponte de abertura para uma travessia autônoma, onde, pela primeira vez, podem encontrar e conhecer a própria voz. Conhecer qual a tonalidade do que pensam sobre a mãe e, essencialmente, o que sentem que podem querer investir para si, agora deitadas no divã, em novo solo, entre as quatro paredes que as separam da mãe.

Para os casos em que há chances de estas filhas se encontrarem com a palavra, a tarefa será de fazer força para quebrar os muros dos silêncios criados pela mãe de captura, transformando os escombros em instâncias psíquicas que ofereçam sustentação para a constituição de uma pele própria. Trata-se então de um movimento análogo a dar-se à luz mais uma vez. Só que desta vez, este nascer de novo se tratará de uma criação sua, da sua própria força e resistência para nascer: um segundo parto, em que o ato de desejar é bem-vindo.

*Psicóloga, psicanalista em formação e membro associado da Sigmund Freud Associação Psicanalítica. Integrante do coletivo Psicanálise na Praça, de Porto Alegre.  
E-mail: mistfirt@hotmail.com*

**Sigmund Freud Associação Psicanalítica**  
Rua Rua Doutor Timóteo, 752  
Moinhos de Vento . Porto Alegre, RS . Brasil  
CEP 90570-140 . (51) 3062.7400  
[www.sig.org.br](http://www.sig.org.br) . [sig@sig.org.br](mailto:sig@sig.org.br)  
[revista@sig.org.br](mailto:revista@sig.org.br)













**Sigmund Freud Associação Psicanalítica**  
Rua Rua Doutor Timóteo, 752  
Moinhos de Vento · Porto Alegre, RS · Brasil  
CEP 90570-140 · (51) 3062.7400  
[www.sig.org.br](http://www.sig.org.br) · [sig@sig.org.br](mailto:sig@sig.org.br)  
[revista@sig.org.br](mailto:revista@sig.org.br)

