Sig

revista de psicanálise

10

N°1 · 2017

ISSN 2238-9083
VERSÃO IMPRESSA
ISSN 2316-6010
VERSÃO ONLINE

Sig
revista de psicanálise

Ano 6, nº 1, Jan-Jun/2017 - Publicação Semestral

Sig Revista de Psicanálise

Revista semestral da Sigmund Freud Associação Psicanalítica

Ano 6, Número 1, Jan-Jun/2017

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/acervo/revista-sig/

Versão online da revista em: http://sig.org.br/acervo/revista-sig/

Tiragem: 130 exemplares | Impressão: Janeiro de 2018

S574 Sig: revista de psicanálise / Sigmund Freud Associação Psicanalítica. - Vol. 6, n. 10 (jan./jun.2017). - 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.

Errata da Edição n.9

Na página 2 onde se lê Tiragem: 200 exemplares, lê-se Tiragem: 150 exemplares.

Na pág. 90, onde se lê: “Nesse sentido, Conte (2016, p. 18) afirma que:”, lê-se “Nesse sentido, Conte, Perrone e Braga (2016, p. 18) afirmam que:”.

Na página 92, onde se lê CONTE, B. Intervenções psicanalíticas: a trama social. In: PERRONE, C. (org.). Intervenções psicanalíticas, a trama do social. Porto Alegre: Criação Humana, 2016. lê-se CONTE, B.; PERRONE, C.; BRAGA, E. Intervenções psicanalíticas: a trama social. In: CONTE, B.; PERRONE, C. M.; BRAGA, E. (orgs.). Intervenções psicanalíticas: a trama social. Porto Alegre: Criação Humana, 2016.

Sig
revista de psicanálise

Revista de Psicanálise

Publicada por Sigmund Freud Associação Psicanalítica

Porto Alegre, RS - Brasil

2017

Sigmund Freud Associação Psicanalítica

Gestão 2017/2018

Presidente: Eneida Cardoso Braga

Diretora Científica: Carolina Neumann de Barros Falcão

Diretora de Ensino: Janete Rosane Luiz Dócolas

Diretora Administrativa: Isabel Cristina Moraes Doval

Diretora da Clínica Psicanalítica: Luciana Maccari Lara

Diretora de Comunicação: Daniela Trois Feijó

Secretária do Conselho Deliberativo e Fiscal: Lizana Dallazen

Sig Revista de Psicanálise

Editora Responsável: Clarice Moreira da Silva

Corpo Editorial:

Alfredo Jerusalinsky
Almerindo Boff
Ana Lúcia W. dos Santos
Bárbara de Souza Conte
Bianca Savietto
Carolina N. de Barros Falcão
Cláudia Perrone
Cristina L. Saint Martin
Christian Ingo Lenz Dunker
Daniel Kupermann
Débora Farinati
Denise Costa Hausen
Edson Luiz André de Souza
Eneida Cardoso Braga
Eurema Gallo de Moraes
José Luiz Novaes
Julio Bernardes
Karin Wondracek
Lizana Dallazen
Luciana Maccari Lara
Luiz Cláudio Figueiredo
Magda Mello
Maria Cristina Poli
Marília Etienne Arreguy
Marina Lucia Tambelli Bangel
Miriam Chnaiderman
Mônica Medeiros K. Macedo
Nelson da Silva Júnior
Patrícia Alkolombre
Paulo Endo
Rafael Marucco
Roberta Araujo Monteiro
Sidnei Goldberg
Simone Perelson
Sissi Vigil Castiel
Vera Blondina Zimmermann

Comissão Executiva:

Cláudia Maria Perrone
Cristina Gudolle Herbstrith
Felipe Canterji Gerchman
Lísia da Luz Refosco

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

ARTIGOS/ARTICLES

CONTRATRANSFERÊNCIA E EMPATIA NO PENSAMENTO FERENCZIANO: HISTÓRIA, METAPSICOLOGIA E CLÍNICA 9

Countertransference and empathy in Ferenczian thinking: history, metapsychology and clinical

- *Gustavo Dean Gomes*

O ACOLHIMENTO E ESCUTA EM REDE NO CAMPO DAS MIGRAÇÕES: UMA CONTRIBUIÇÃO DA PSICANÁLISE 25

Reception and networking in the field of migration: a contribution of psychoanalysis

- *Miriam Debieux Rosa*
- *Ana Gebrim*
- *Pedro Seincman*

EM BUSCA DE UM PARADIGMA ÉTICO-TERAPÊUTICO: O OUTRO DA ESCUTA 35

Searching for an paradigm ethical-therapeutic paradigm – the Other of the listening

- *Fabio Caprio Leite de Castro*

IDENTIFICAÇÃO, AGRESSIVIDADE E COOPERAÇÃO: OPERADORES DE LEITURA PARA UMA COMPREENSÃO DO TEMA DOS SEMELHANTES EM FREUD 51

Identification, aggressiveness and cooperation: reading operators for a comprehension of the theme of similars in Freud

- *Daniel Kazahaya*

EM PAUTA/ON THE AGENDA

AFINAL, QUEM SÃO OS LEIGOS? 73

After all, who are the lay?

- *Luciana Firpo*
- *Sandra Veiga*

OS LEIGOS ÉRAMOS NÓS 81

The lay were us

- *Denise Costa Hausen*

FRENTE AO DESEJO DO ANALISTA, SOMOS TODOS LEIGOS 89

In front of the analyst's desire, we are all lay

- *Ana Maria Gageiro*

CONVIDADO/GUEST

REFLEXÕES SOBRE AS PARTICULARIDADES DA FORMAÇÃO DO ANALISTA 95

Reflections on the particularities of the analyst's training

- *Flávio Carvalho Ferraz*

ENTREVISTA/INTERVIEW

ENTREVISTA COM FLÁVIO CARVALHO FERRAZ 109
An interview with Flávio Carvalho Ferraz

RESENHAS/REVIEW

TECELÕES DA PALAVRA DIANTE DA MÁQUINA DE SILENCIAR..... 121
Word weavers in front of the silencing machine
- *Paulo Gleich*

PSICANÁLISE E GÊNERO: NOVOS DEBATES RUMO À DESPATOLOGIZAÇÃO..... 125
Psychoanalysis and gender: new debates towards depatologization
- *Daniel Boianovsky Kveller*

É com alegria que chegamos à 10a edição da SIG Revista de Psicanálise, número significativo para nossa instituição. São anos de trabalho feito com afinco, ética e compromisso com a produção em Psicanálise ao longo dos anos de existência da revista. Nesta mesma direção, a partir de consistentes desenvolvimentos teóricos, históricos e sociais, os autores aqui apresentados abrem diferentes vias de interlocução com os leitores.

Acompanhando a riqueza da agenda científica da Sigmund Freud Associação Psicanalítica ao longo do ano de 2017, tivemos a oportunidade de percorrer diferentes e importantes temas concernentes à formação psicanalítica. A seção **Artigo Convidado** é oriunda de uma interessante aula com Flávio Carvalho Ferraz que tivemos o privilégio de assistir e que agora está sendo publicada nesta edição, ampliada e revisada pelo autor, possibilitando que mais pessoas tenham acesso à fertilidade de suas ideias. *Reflexões sobre as particularidades da formação do analista* é o título do trabalho, mantido com as perguntas realizadas no momento do evento, o que propiciará a imersão no contato com o convidado.

Desejosos de acompanhar mais as construções de Flávio Carvalho Ferraz, decidimos por entrevistá-lo, tendo a honra de apresentar na seção **Entrevista** as perguntas lançadas ao nosso convidado. Direto, consistente e crítico, o entrevistado proporciona importantes considerações sobre a transmissão em Psicanálise, incursionando sobre as particularidades epistemológicas, sobre o fundamento do tripé e sobre a função da instituição, oferecendo asserções e questionamentos de extrema pertinência.

Ainda no vigor dos temas trabalhados nesta gestão, ressalta-se o debate sobre a análise leiga. Há alguns anos, nossa instituição vem se ocupando da discussão sobre a abertura da Formação em Psicanálise para profissionais além da Psicologia e da Medicina. Muitas são as instituições que já têm um percorrido nesse sentido, possibilitando o enriquecimento na troca de experiências. Assim, o tema da análise leiga foi colocado **Em Pauta**. Para tanto, contamos com os seguintes trabalhos: *Afinal, quem são os leigos?*, de Luciana Firpo e Sandra Veiga; *Os leigos éramos nós*, de Denise Costa Hausen; e *Frente ao desejo do analista somos todos leigos*, de Ana Maria Gageiro. Cabe destacar a espontânea complementação dos três trabalhos, das diferentes autoras que, sem combinar, brindam os leitores com textos que convergem nas suas particularidades, permitindo ampla análise.

A seção **Artigos** inicia com Gustavo Dean Gomes, autor de *Contratransferência e empatia no pensamento ferencziano: história, metapsicologia e clínica*. Com uma escrita consistente, o autor leva a uma preciosa leitura sobre o percurso clínico e teórico que conduziu Sándor Ferenczi às suas hipóteses sobre a empatia, trazendo a importância da obra e do psicanalista de aguçado olhar clínico.

Miriam Debieux Rosa, Ana Gebrim e Pedro Seincman são os autores do artigo *O acolhimento e escuta em rede no campo das migrações: uma contribuição da psicanálise.* Apresentando o trabalho desenvolvido pelo Grupo Veredas: Imigração e Psicanálise, do IP-USP, e Psicologia Social da PUC-SP, no acolhimento aos migrantes na cidade de São Paulo, os psicanalistas envolvem o leitor com

a fecundidade de um trabalho que destaca a posição de estrangeiridade do analista, destituído do *setting* psicanalítico tradicional, de sua língua materna, de suas referências culturais. O artigo sublinha a potência da Psicanálise e suas condições de transformação, especialmente quando em proposições conjuntas com o campo dos direitos e o aprimoramento das políticas públicas.

Com o título *Em busca de um paradigma ético-terapêutico – o outro da escuta*, Fabio Caprio Leite de Castro incursiona por uma revisão histórica dos principais modelos de ética do Ocidente, explicitando a transformação destes em uma ética científica do dever. De forma valiosa, o autor apresenta uma reflexão sobre um possível modelo ético para a terapia, a partir do pensamento de Emmanuel Levinas, baseado nas dimensões do encontro terapêutico, do acolhimento e da escuta do Outro.

Já em *Identificação, agressividade e cooperação: operadores de leitura para uma compreensão do tema dos semelhantes em Freud*, Daniel Kazahaya explora com perspicácia o percurso teórico freudiano sobre o tema do semelhante e sua participação na constituição psíquica, relacionando-o com elementos que vão desde a organização do desejo à constituição do Eu, passando pela formação social, além de diferenciar e especificar a participação do semelhante como distinta das figuras parentais.

Tecelões da palavra diante da máquina de silenciar é o título da resenha de Paulo Gleich sobre o livro *Intervenções psicanalíticas: a trama social*, organizado por Bárbara de Souza Conte, Cláudia Maria Perrone e Eneida Cardoso Braga. Ainda na seção **Resenha**, Daniel Boianovsky Kveller é o autor de *Psicanálise e gênero: novos debates rumo à despatologização*, sobre o livro de Pedro Eduardo Silva Ambra e Nelson da Silva Junior, *Histeria e gênero: sexo como desencontro*.

Agradecemos a colaboração de cada autor e a confiança em partilhar seus trabalhos na SIG Revista de Psicanálise, movimento que reafirma nosso compromisso com a circulação de conhecimento em Psicanálise.

A interlocução com outros saberes, com outras instituições e outros países, bem como a ampliação do alcance da publicação a diferentes leitores, são importantes motores da comissão editorial, composta pela comissão executiva e pelos pareceristas, todos comprometidos com um trabalho criterioso e de qualidade. A quem agradeço sinceramente todo o esforço empreendido.

Clarice Moreira da Silva

Editora responsável

ARTIGO

CONTRATRANSFERÊNCIA E EMPATIA NO PENSAMENTO FERENCZIANO: HISTÓRIA, METAPSICOLOGIA E CLÍNICA

Countertransference and empathy in Ferenczian thinking: history, metapsychology and clinical

Gustavo Dean Gomes[1]

Resumo: Este artigo pretende demonstrar o percurso clínico e teórico que conduziu Sándor Ferenczi às suas hipóteses sobre a empatia, partindo de bases pré-psicanalíticas nos estudos do autor sobre espiritismo e transmissão de pensamentos, passando pelas noções de introjeção, contratransferência e "fantasias provocadas", que foram por ele estudadas já no campo da psicanálise e serviram como importantes pontos de apoio para suas reflexões sobre o lugar da empatia na clínica psicanalítica. Além disso, pretendemos demonstrar qual o lugar da empatia na metapsicologia para Ferenczi e alguns de seus usos segundo o autor.

Palavras-chave: Ferenczi. Contratransferência. Empatia. Psicanálise.

Abstract: This article intends to demonstrate the clinical and theoretical way that led Sándor Ferenczi to his hypotheses on empathy, starting from pre-psychoanalytical considerations about spiritism and the transmission of thoughts through the notions of introjection, countertransference and "provoked fantasies" which were studied by him as part of his psychoanalytical researches and served as important standpoints supporting his reflections on the importance of the empathy in the psychoanalytical clinic. In addition, we intend to demonstrate, according to Ferenczi, empathy's place in metapsychology and some of its uses as stated by the author.

Keywords: Ferenczi. Countertransference. Empathy. Psychoanalysis.

1 Introdução

No início de 1928 a farta correspondência entre Freud e Ferenczi registrou um de seus momentos mais intrigantes: no primeiro dia daquele ano o húngaro remeteu ao criador da psicanálise, junto com saudações de feliz *réveillon*, o rascunho de um de seus mais importantes artigos técnicos, "Elasticidade da técnica psicanalítica". Alguns dias depois, Freud ofereceu-lhe uma resposta que delimita bem dois de seus papéis no movimento psicanalítico, o de teórico e o de chefe institucional. Disse ele:

> Seu trabalho enviado – aqui reenviado – é testemunho dessa maturidade superior que você adquiriu nos últimos anos e com relação à qual ninguém está próximo de ti. O título é excelente e mereceria ser mais apli-

[1]*Psicanalista, mestre em Psicologia Clínica pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. E-mail: gustavo.dean@gmail.com*

> cado. Meus conselhos sobre a técnica, dados tempos atrás, foram essencialmente negativos. Eu considerava mais importante enfatizar o que não deveria ser feito, demonstrar as tentações que se opõem à análise. Quase tudo o que é positivo, que se deve fazer, eu deixei para o 'tato', que foi introduzido por você. Mas o que consegui foi que os obedientes não tomassem nota da elasticidade dessas advertências e se submetessem a elas como se fossem tabus. Isso tinha que ser revisto em algum momento, sem que, certamente, fossem revogadas as obrigações. [...] Tudo o que você disse acerca do 'tato' é de fato verdade, porém tenho algumas dúvidas sobre a forma como você faz essas concessões. Todos aqueles que não têm tato verão no que você escreve uma justificativa para a arbitrariedade, por exemplo, a subjetividade, a influência de seus próprios complexos não resolvidos [...]. Não há como se propor regras sobre isso, a experiência e a normalidade dos analistas deverão ser os fatores decisivos. Mas deve-se despir o tato, com relação aos novatos, de seu caráter místico. (BRABANT et al., 1996, p. 332, v. III, tradução nossa).

Ferenczi respondeu a Freud dez dias mais tarde, esforçando-se para convencer o chefe de instituição, preocupado com a viabilidade da transmissão das reflexões do húngaro, daquilo de que o teórico já parecia convencido: a importância de seus acréscimos sobre o "tato" psicanalítico. "Nossas concepções não são diferentes" (BRABANT et al., 1996, p. 334, v. III, tradução nossa), disse-lhe Ferenczi, acrescentando que sua proposta de tato não seria uma abertura a condutas arbitrárias ou derivadas de "complexos" dos analistas, concluindo da seguinte forma:

> Eu somente penso que é necessário se colocar no lugar do paciente, "empatizar", mas eu compartilho totalmente da sua opinião sobre a topografia desse processo psíquico. A empatia do analista não deve se dar no inconsciente, mas sim no pré-consciente. Ser corretamente analisado corresponde, para o analista, ao que você chama normalidade. Se esse requisito está presente, estamos em condições de corretamente julgar as diferentes reações (a saber, as suas próprias como as do paciente) e tomar a decisão adequada. (BRABANT et al., 1996, p. 334, v. III, tradução nossa).

O poder das hipóteses clínicas de Sándor Ferenczi vem sendo redescoberto pela psicanálise contemporânea, o que se percebe em uma série de trabalhos publicados sobre a obra do autor no Brasil e em outros países da América e Europa. Um dos temas de predileção daqueles que refletem sobre seu pensamento clínico é, justamente, o da "empatia", tópico que fez sua estreia, em termos clínicos, na correspondência em referência – e que surge publicamente no artigo que remetera a Freud alguns dias antes, anotado acima.

Com o presente estudo temos algumas intenções. A maior delas é desvelar certos pontos do desenvolvimento do pensamento ferencziano que dão suporte ao ingresso da empatia como uma disposição necessária do clínico para o exercício de seu ofício – e nesse percurso perceberemos a importância de suas hipóteses sobre os fenômenos contratransferenciais. Nosso segundo objetivo é situar como Ferenczi pensava o lugar da empatia na teoria clínica psicanalítica, considerando sua situação metapsicológica (tópica e dinâmica). Por meio da realização dessas duas tarefas acreditamos conseguir realizar uma terceira, qual seja, demonstrar a importância da empatia e a possibilidade (diríamos, até,

necessidade) do uso da contratransferência na clínica psicanalítica a partir da ótica ferencziana.

2 Os primeiros passos de Ferenczi na contestação dos limites entre o eu e o não-eu: do "espiritismo" à "introjeção"

O interesse de Freud por aquilo que resvala na ordem do "oculto" não é dos temas mais tranquilos na seara psicanalítica. Esse, contudo, era um campo de pesquisa que o pai da psicanálise compartilhava com Ferenczi, tendo capítulos interessantíssimos, como a longa discussão epistolar por eles mantida sobre a visita a Frau Siedler, uma mulher com supostos poderes telepáticos e premonitórios, quando do retorno da dupla à Europa após visita aos Estados Unidos em 1909, onde estiveram acompanhados de Carl Jung.

Tal interesse, aliado à experiência clínica, fez com que Ferenczi anunciasse a Freud, ainda em seus primeiros anos de prática analítica:

> Uma novidade interessante na questão da transmissão de pensamentos. Imagine que eu sou um formidável vidente, ou melhor, leitor de pensamentos! Leio (em minhas associações livres) os pensamentos de meus pacientes. A metodologia futura da psicanálise deverá tirar proveito disso. (Carta de 22 de novembro de 1910, BRABANT et al., 1994, p. 293, v. I/1).

Não nos surpreenderia que, dito dessa maneira, o interesse de Ferenczi pela telepatia e sua possível aplicabilidade na clínica causasse resistência no leitor, especialmente mais de cem anos depois da correspondência ter sido escrita. Precisamos solidificar nossa narrativa para fazer compreender a curiosidade do húngaro por esse tipo de fenômeno. Para tanto, temos que retornar a seu período pré-psicanalítico e ao ambiente cultural da Budapeste de Ferenczi.

A capital da Hungria, na virada para o século XX, era uma cidade em processo de florescimento intelectual e artístico, na qual, segundo Judit Mészáros, "*a intelligentsia do fin de siècle* estava profundamente interessada em manifestações inconscientes da mente humana, que apareciam no fenômeno histérico, hipnose, produções dos meios espíritas e escrita automática" (MÉSZÁROS, 1993, p. 43, tradução nossa, itálicos do original).

Ferenczi declinava atenção a todas essas formas de manifestações e fenômenos, tendo sido também um praticante e teórico da hipnose anteriormente ao seu ingresso no movimento psicanalítico. Essas manifestações, tal qual a telepatia que pesquisaria com seu futuro mestre, punham em cheque uma delimitação inquestionável dos limites do "eu" e do "não-eu", um aspecto daquele contexto cultural que também foi sublinhado por Schorske, ao refletir sobre a Viena de Freud, citado por Hidas:

> Os pioneiros intelectuais da elite de Viena, Hofmannstahl, Freud, Klimt, Ernst Mach, Arnold Schonberg, tinham um sentimento difuso de que tudo é o fluxo, que a fronteira entre o ego e o mundo é permeável. Para eles, as firmes coordenadas tradicionais de tempo e espaço ordenados estavam perdendo sua confiabilidade, talvez até sua verdade. (SCHORSKE apud HIDAS, 1993, p. 207).

Foi nesse contexto cultural que Ferenczi, formado médico em Viena em 1896, regressara a Budapeste, onde exercia a clínica geral em alguns hospitais

da cidade. Seu interesse verdadeiro, contudo, era a neurologia e, na impossibilidade de ser alocado em um posto específico para o tratamento de pacientes com afecções nervosas, ele fazia experimentos consigo – seu preferido era exatamente a "escrita automática", referida por Mészáros. Foi num desses experimentos que lhe surgiu a sugestão de escrever um texto sobre o espiritismo, trabalho no qual Ferenczi abordou – pela primeira vez – o tema do funcionamento inconsciente do psiquismo.

Também não deve causar estranhamento ao leitor o entroncamento das pesquisas sobre o espiritismo e a psicologia promovidos por Ferenczi. Acerca do tema, Henri Ellenberger, no seu estudo clássico sobre a descoberta do inconsciente, relembra o papel crucial dos experimentos espíritas, que forneceram "a psicólogos e psicopatologistas, indiretamente, novas abordagens para a mente [...]. Um novo sujeito, o médium, tornou-se disponível para investigações psicológicas experimentais, das quais se obteve um novo modelo da mente humana" (ELLENBERGER, 1970/1976, p. 114, tradução nossa).

Com essa referência ao médium retornamos ao ponto do qual partimos, o interesse na telepatia e na figura de Frau Siedler, que com suas adivinhações intrigou nosso autor.

O espiritismo e a hipnose, contudo, não eram as únicas referências que davam suporte para que o Ferenczi pré-psicanalítico sustentasse a ideia de que existiriam processos de influência psíquica recíproca entre indivíduos. Em outro trabalho desse período, "Consciência e desenvolvimento" (1900), ele enfatizou a hipótese de a consciência ser um derivado do processo de evolução – outra área do conhecimento que lhe encantava, tal qual se dava com Freud. Assim, ampliando suas teses, afirmou:

> As conexões neuropsíquicas das diferentes funções mentais não se limitam ao indivíduo. Pois os homens vivem reunidos, se associam, correspondem, criam ligações uns com os outros. Eles agem uns sobre os outros; é a partir dessas interações complexas que se constituem a consciência de classe, a consciência de uma nação, a consciência da espécie humana, o conjunto constituindo uma espécie de unidade superior que se nomeia consciência da humanidade. (FERENCZI, 1900/1994, p. 64, tradução nossa).

Fizemos questão de sublinhar esses pressupostos para familiarizar o leitor com o contexto cultural-histórico de Ferenczi e oferecer-lhe a possibilidade de situar-se com o ponto de partida do autor. Percebe-se que a marca da intersubjetividade permeava seu pensamento antes mesmo do encontro que se deu com Freud, em 1908. A psicanálise, contudo, ofereceria a Ferenczi um arsenal de ideias que o ajudariam a refletir sobre esse campo e ele, com suas reflexões, enriqueceria a teoria psicanalítica com novas hipóteses num movimento de duas mãos.

O primeiro tempo desse movimento se deu em 1909, quando o húngaro propôs o conceito de "introjeção" em um texto que, desde o título, relaciona essa nova ideia a uma outra noção, também à época recente, e que se mostraria crucial para a psicanálise, "Transferência e introjeção".

Ferenczi propôs a noção de introjeção amparado na ideia de que, a partir de uma formação sintomática neurótica, uma quantidade de libido, que se desconectara das representações originais por conta do processo de recalque, estaria disponível para ligar-se, não a uma representação somática (caso da his-

teria) ou a uma representação que viria à luz como ideia compulsiva (caso da neurose obsessiva), mas investindo na realidade para-além-do-indivíduo, que tornar-se-ia assim parte do seu ego. Nas palavras de Ferenczi, a neutralização da libido pelo sintoma neurótico "[...] nunca é perfeita e [...] subsiste sempre uma quantidade variável de excitação livremente flutuante, centrífuga [...], que procura neutralizar-se nos objetos do mundo externo" (1909/2011, p. 94).

O húngaro levou essa percepção para o contexto do encontro analítico, compreendendo os processos transferenciais como formas especiais de deslocamento e, concomitantemente, experiências introjetivas, nas quais a figura do analista seria psiquicamente apropriada para neutralizar uma libido errática. Dessa forma, reaproximando-nos do que sublinhamos anteriormente sobre o traço cultural de relativização do limite eu/não-eu daquele momento, o próprio Ferenczi conta como a ideia de introjeção traz, em seu bojo, essa característica, uma vez que o sujeito neurótico:

> [...] *procura incluir em sua esfera de interesse uma parte tão grande quanto possível do mundo externo*, para fazê-lo parte de suas fantasias conscientes ou inconscientes [...] um processo de diluição, mediante o qual o neurótico procura atenuar a tonalidade penosa dessas aspirações 'livremente flutuantes', insatisfeitas e impossíveis de satisfazer. Proponho que se chame introjeção a esse processo inverso da projeção [...]. O 'ego' do neurótico é patologicamente dilatado, ao passo que o paranoico sofre, por assim, dizer, uma contração do ego. (FERENCZI, 1909/2011, p. 95, itálicos do original).

O ego do neurótico, um aspecto de seu psiquismo, dilatando-se, incluiria em si o que lhe é externo. Trata-se de uma proposta com amplas repercussões na seara psicanalítica e que demonstra o alinhamento de suas pesquisas sobre espiritismo, hipnose e psicanálise. Essa exploração dos limites do eu e do não -eu teria um novo e importante capítulo nas considerações ferenczianas sobre a contratransferência, nas quais o foco não está naquilo que se passa no psiquismo do paciente e no uso que ele faz do médico para integrar sua vida anímica, mas noutra direção, como se daria a influência do psiquismo do paciente nos processos mentais do analista – e que uso o analista poderia fazer desse tipo de influência.

3 A contratransferência: temores freudianos e ponderações ferenczianas

Após a publicação do trabalho sobre a introjeção, Ferenczi investiu a primeira metade da década de 1910 no auxílio a Freud para a construção do método psicanalítico clássico, contribuindo com uma série de ponderações concernentes ao fenômeno transferencial. A dupla refletiu sobre as noções de transferência materna e paterna, hostil, amorosa erótica e amorosa sublimada, para pensar o tema das transferências positivas e negativas e seu impacto no processo associativo (resistências, impossibilidade de rememoração) ou, ainda, sua manifestação por meio de sintomas transitórios.

Um tema correlato a esse era o das satisfações que o paciente (e, eventualmente, o analista) poderia – mas jamais deveria, segundo Freud – obter a partir do trabalho de análise. Tais estudos, como se sabe, embasaram os postulados freudianos da "abstinência" e da "neutralidade". O espinhoso tema da contratransferência, sob a pena do mestre vienense, surgiu na esteira de tais preocupações.

Em âmbito privado, a primeira menção à contratransferência de que se tem notícia data da correspondência de Freud para Jung de junho de 1909. Ao referir-se à atribulada relação do segundo com a célebre Sabina Spielrein, assim dirigiu-se ao suíço o pai da psicanálise:

> Embora penosas, tais experiências são necessárias e difíceis de evitar. É impossível que, sem elas, conheçamos realmente a vida e as coisas com as quais lidamos. [...] Elas nos ajudam a desenvolver a carapaça de que precisamos e a dominar a "contratransferência" que é afinal para nós um permanente problema; ensinam-nos a deslocar nossos próprios afetos sob o ângulo mais favorável. São uma "blessing in disguise". (MCGUIRE, 1974, p. 281, trechos em inglês na redação original de Freud).

Ou seja, mesmo antes dos anos 1910 o tema da contratransferência se demonstrava difícil de lidar. Sabemos por Antonelli (1997, p. 41, tradução nossa) que, pouco antes da realização do Congresso de 1910, em Nuremberg, Freud já havia discutido esse tópico na Sociedade Psicanalítica de Viena, onde aferiu que o fenômeno contratransferencial "surge no médico por influência do paciente em seu inconsciente".

Em sua palestra no referido Congresso (publicada como "As perspectivas futuras da terapêutica psicanalítica") a contratransferência foi tratada como situação que deveria ser reconhecida e sobrepujada (FREUD, 1910/1996, p. 150). Noutro momento, a dificuldade que médicos mais jovens poderiam ter ao lidar com os fenômenos contratransferenciais foi textualmente abordada por Freud. Em seu trabalho de 1915, "Observações sobre o amor transferencial (novas recomendações sobre a técnica psicanalítica III)", ele assentou o dever de não "abandonar a neutralidade para com a paciente, que adquirimos por manter controlada a contratransferência" como saída para tais situações (FREUD, 1915/1996, p. 182).

Essa constatação nos remete ao texto de 1912, "Recomendações aos médicos que exercem a psicanálise". Nesse trabalho, Freud utilizou-se de duas metáforas que se tornaram clássicas no repertório psicanalítico – a do "cirurgião" e a do "espelho" – para esquadrinhar a posição do analista no tratamento psicanalítico.

Se, por um lado, Freud enfatizava com tais alegorias a importância do resguardo do analista e de sua neutralidade, por outro, ao propor uma terceira metáfora, a do "receptor telefônico", o pai da psicanálise indicou o grau de disponibilidade inconsciente que o terapeuta deveria garantir para o exercício de sua tarefa. Segundo ele, assim como o paciente deveria associar livremente, também o médico deveria estar apto a fazer uso de tudo o que lhe fosse dito para fins de interpretação, "sem substituir sua própria censura pela seleção de que o paciente abriu mão" (FREUD, 1912/1996, p. 129). Ele deveria então, segundo Freud, "voltar seu próprio inconsciente, como um órgão receptor, na direção do inconsciente transmissor do paciente. Deve ajustar-se ao paciente como um receptor telefônico se ajusta ao microfone transmissor". Para tanto, acrescenta, o psicanalista "não pode tolerar quaisquer resistências em si próprio que ocultem de sua consciência o que foi percebido pelo inconsciente [...]" (FREUD, 1912/1996, p. 129).

"Proteção" da vida afetiva e "disponibilidade" dos processos inconscientes. A leitura das recomendações de Freud não deixa de acentuar como é delicada – por vezes aparentemente antitética – a condição daquele que quer pra-

ticar a psicanálise. Foi tentando caminhar nessa linha tênue que, muitas vezes, Ferenczi procurou aperfeiçoar o método terapêutico, fazendo novas considerações sobre o fenômeno contratransferencial.

De fato, desde o primeiro momento, o húngaro mostrou-se atento às reflexões do mestre de Viena sobre a matéria. Assim, ele escreveu-lhe imediatamente após a realização do mencionado Congresso de 1910, relatando que já "reprimia" a contratransferência, mesmo antes da determinação freudiana a esse respeito (BRABANT et al., 1994, p. 219, v. I/1).

Após, em agosto de 1910, Ferenczi redigiu uma longa carta a Freud contendo o anexo "Algumas observações recentes (sobre o tema da transmissão de pensamento)". Nesse trabalho ele afirmou que a contratransferência derivava do "conteúdo de complexos atuais ou então inconscientemente reavivados" (BRABANT et al., 1994, p. 265, v. I/1), tanto do paciente quanto do próprio analista, que estariam à disposição para, eventualmente, serem captados, ou por um ou pelo outro, no curso de um encontro analítico.

Parece-nos, desta forma, que tal qual se deu com relação à introjeção, vai surgindo uma continuidade nos temas da telepatia e da contratransferência no contexto do pensamento de Ferenczi. Um novo ponto nessa costura pode ser situado na noção de "indução", já trazida quando ele refletiu sobre os poderes da referida Frau Siedler, recolocada em uma correspondência de fevereiro de 1911: o húngaro, ao questionar-se acerca de sua prática psicanalítica, aduziu que "além da vigilância à contratransferência, temos também de estar atentos a este 'ser induzido' pelos pacientes (talvez se trate apenas de uma forma de contratransferência)" (BRABANT et al., 1994, p. 267, v. I/1). Atentemos ao fato de que ele não diz simplesmente de sentimentos que surgem no médico, mas da possibilidade de seu psiquismo ser influenciado ("induzido", para preservar o termo por ele utilizado) pelo psiquismo do paciente. Algo do limite "eu/não -eu" novamente se evanesce e, consoante reportamos anteriormente, o próprio Ferenczi, anunciando-se um "formidável vidente", conseguiria ler, em suas associações, os pensamentos de seus pacientes.

Esse percurso atingiria o zênite tão somente após o final da Primeira Grande Guerra, em seu artigo de 1919, "A técnica psicanalítica". A concepção de "reprimir" a contratransferência, trazida na correspondência de 1910 que citamos, foi substituída por uma noção de "domínio" ou "controle" que, segundo nossa interpretação, não tem o mesmo destino da proposta freudiana. É na quarta parte desse escrito, "Domínio da contratransferência", que Ferenczi se pôs a refletir sobre a matéria.

Ele inicia esse artigo ressaltando a delicadeza da posição do psicanalista em seu ofício: de um lado, jamais deve abandonar-se aos seus afetos, pois isso dificultaria a tarefa analítica. De outro, trata-se de um ser humano, habitado por paixões e pulsões como seus semelhantes – e é justamente esse dado que lhe permitiria compreender os conflitos psíquicos do paciente.

Na sequência, Ferenczi mostraria perspicácia ao implicar as disposições do terapeuta com as moções que se desenvolveriam no paciente. Nesse sentido, ele observou três maneiras como o analista poderia relacionar-se com a contratransferência ao longo de sua prática. A primeira, mais comum no analista iniciante, poderia ser nomeada de "sucumbir à contratransferência": o terapeuta ver-se-ia profundamente afetado por angústias e fantasias do paciente e tomaria partido desse, indiscriminadamente. Seria nessas situações que o paciente teria maior acesso à leitura das intenções do analista. Isso, segundo Ferenczi, poderia

desencadear – para além de curas sugestivas transitórias – situações constrangedoras, inclusive transferências eróticas.

Percebendo esse tipo de situação, conta-nos Ferenczi, o psicanalista poderia bandear-se para uma posição oposta, que ele nomeia de "resistência à contratransferência": tornar-se-ia demasiado distante, dificultando ou mesmo impossibilitando o desenvolvimento de uma relação transferencial, "condição prévia de toda análise bem-sucedida" (FERENCZI 1919/2011, p. 418). Tal concepção foi, segundo entendemos, uma grande inovação trazida pelo pensamento ferencziano. Diferentemente de Freud, que preconizava tão somente que o médico dominasse sua contratransferência, sem que o processo analítico pudesse dela tirar qualquer benefício, Ferenczi, já em 1919, percebeu o valor do fenômeno no processo terapêutico e quanto de dificuldade para o trabalho de cura um analista poderia proporcionar ao simplesmente evitá-la. Citando Balint, poderíamos dizer que nosso protagonista propôs que nos perguntássemos constantemente: "Qual é a forma correta, isto é, a mais terapêutica, de contratransferência?" (BALINT, 1967/1976, p. 16).

Nesse momento, a resposta de Ferenczi, ao menos em termos léxicos, não divergiu tanto daquela de Freud que vimos anteriormente, ele fala em "controle da contratransferência", que consistiria na terceira e mais adequada atitude do médico com relação ao fenômeno.

No que consistiria esse "controle"? Ferenczi cita uma sentinela que acenaria quando os sentimentos no analista ultrapassassem uma "medida certa", fosse no "sentido positivo" (ou seja, de implicação exagerada, tal qual se daria na primeira fase, de "sucumbir" à contratransferência), fosse no "sentido negativo" (refletido no segundo momento, de "resistência" à manifestação contratransferencial). Parece-nos importante diferenciar da noção de "controle" uma ideia que pode parecer similar, mas que de fato não é: a "evitação". Estaríamos nos referindo a um "assenhorar-se", "apoderar-se", tomar o fenômeno como existente e dele fazer bom uso.

4 O uso da contratransferência no período ativo: as fantasias provocadas – das injunções às reconstruções, os novos usos da contratransferência

Já em 1924, no seu período de "práticas ativas" – intervenções que, em brevíssima síntese, visavam a combater análises estagnadas por meio de incentivos e proibições aos pacientes – Ferenczi deu um passo além nesse trajeto de valorização da dinâmica mental do analista: ele deixava, definitiva e publicamente, de sustentar a hipótese de ter seu psiquismo "induzido" pelo do paciente como algo a ser evitado. Pelo contrário, retomando o que havia enunciado em 1911, veríamos o autor propondo que tais processos de indução poderiam estar à disposição para uso do analista em momentos específicos do trabalho de análise. Essa hipótese é observável a partir de uma forma específica de manejo nomeada por nosso autor de "fantasia provocada", descrita em um trabalho que leva esse título.

Ao tratar de um tipo de indivíduo que dava a impressão de ter uma "atividade fantasística mais particularmente pobre" (1924/2011, p. 263) e que dificilmente demonstraria experimentar afetos ou reações emocionais, Ferenczi poderia utilizar de seu conteúdo psíquico para expor ao paciente "diretamente o que ele teria mais ou menos sentido, pensado ou imaginado na situação em questão" (1924/2011, p. 264). Caso ele acompanhasse o húngaro em sua proposta e passasse a completar ou fornecer detalhes, nosso autor concentrar-

se-ia nas associações do analisando, deixando em segundo plano seu próprio conteúdo associativo.

Segundo nossa interpretação, essa ousadia só foi possível porque amparada na série de interesses e hipóteses que demonstramos terem sido por ele trabalhadas até esse momento: "transmissão de pensamento", "introjeção" e uso clínico da "contratransferência". É a materialização clínica de sua humorada aposta de "vidência", da capacidade de o analista, em suas associações, adivinhar o conteúdo do pensamento de seus pacientes.

Dessa forma, a partir de uma série de diferentes interações entre os sujeitos envolvidos no processo de análise, que contemplam ora o material trazido espontaneamente pelo paciente, ora as fantasias que lhe surgem instigadas por uma intervenção mais ativa do analista – como no caso das "fantasias provocadas" – ou, ainda, que podem dar-se até mesmo por vias menos ruidosas (mas efetivamente potentes) como os processos indutivos; Ferenczi nos ensina sobre uma nova maneira de "reconstruir" a vida psíquica do sujeito em análise. Procedimentos com tal natureza, por sua vez, passariam a dividir o espaço com a intervenção analítica mais tradicional, a "interpretação", nas obras de nosso autor.

É interessante observar que essas reflexões ferenczianas não estavam distantes daquelas que Freud sustentou em um trabalho escrito em 1921, mas que, dado seu conteúdo polêmico, só veio à luz após sua morte: "Psicanálise e telepatia" fundava-se especialmente na análise de casos narrados por pacientes que tiveram contato com médiuns. Analisando uma das situações que lhe foram descritas, Freud lançou a hipótese de que a atuação de um médium dependeria do quanto ele conseguisse "desviar suas próprias forças psíquicas" (1921[1942]/1996, p. 195), de forma a permanecer amplamente receptivo aos efeitos que lhe causam os pensamentos de um consulente – algo próximo daquilo que descrevera em 1912 com a metáfora do "receptor telefônico". Em uma situação como essa, ele concluiu – utilizando a mesma noção de "indução" trazida por Ferenczi – que:

> [...] o que foi comunicado por esse meio de indução de uma pessoa para outra não constituiu simplesmente um fragmento fortuito de conhecimento indiferente. Mostra-nos que um desejo extraordinariamente poderoso, abrigado por determinada pessoa e colocado numa relação especial com sua consciência, conseguiu, com o auxílio de uma segunda pessoa, encontrar expressão sob forma ligeiramente disfarçada [...]. (1921[1942]/1996, p. 196).

São notáveis as regiões de contato das proposições de Ferenczi e a leitura freudiana da prática mediúnica. O ponto comum mais importante é a possibilidade de que aquilo que se passa no psiquismo do consulente/paciente consiga expressão por uma forma de comunicação sutil para o médium/analista, à medida que esse último esteja apto para, tanto quanto possível, desviar-se de seus próprios conteúdos psíquicos permitindo, assim, ser eventual e conscientemente tomado por aqueles que têm origem no universo anímico do analisando.

5 A empatia e o aprofundamento do uso da contratransferência na clínica ferenczIana

Ao longo de seu período de práticas ativas, Ferenczi ingressou no estudo do tema do "trauma" – interesse despertado, inclusive, por conta das neuroses de guerra, padecimentos que eram fonte de preocupação no início dos anos

1920. Por outro lado, a partir de 1926, o húngaro passou a constatar os efeitos iatrogênicos de algumas práticas ligadas à atividade. A conjunção desses dois aspectos fez surgir um novo momento em suas reflexões, nomeado por pesquisadores de sua obra de "período de indulgência".

Foi nessa altura que Ferenczi trouxe abertamente para a clínica o tema da "empatia", antecipado por nós na referência epistolar que inicia nosso estudo, bem como no artigo de 1928 também referido, "A elasticidade da técnica". O conceito de empatia, contudo, não surgiu, nem na psicanálise freudiana – nem mesmo nos escritos de Ferenczi – somente nesse estágio tardio.

Strachey, na sua introdução ao livro de Freud sobre "Os chistes e sua relação com o inconsciente", nos conta sobre o interesse do mestre de Viena pela obra de Theodor Lipps – filósofo alemão a quem se atribui a propagação do termo "*Einfühlung*", criado por Robert Vischer. Não nos impressiona que as primeiras menções de Freud à empatia surjam no texto acima citado, uma vez que no tema do humor podemos encontrar estudada, de forma inovadora, certa dimensão social do inconsciente. O termo reaparece em um escrito técnico, "Sobre o início do tratamento" (de 1913), e na publicação do caso do "Homem dos Lobos" (1918) – nas duas situações, frise-se, ressaltando a importância de se estabelecer um vínculo empático para que o analista possa desenvolver sua tarefa. Ressurge no trabalho sobre a "Psicologia de grupo e a análise do ego", em 1921, quando Freud discutiu os processos de identificação e afirmou que a empatia "desempenha o maior papel em nosso entendimento do que é inerentemente estranho ao nosso ego nas outras pessoas" (FREUD, 1921/1996, p. 118).

Tal qual se dá com Freud, nos escritos psicanalíticos de Ferenczi a primeira menção à empatia que conseguimos localizar deu-se também em um trabalho acerca do chiste, datado de 1911 – "A psicologia do chiste e do cômico". A segunda referência seria feita no texto de 1926 em que nosso autor discorre acerca do "Problema da afirmação do desprazer" e aduz ter chegado a algumas hipóteses tendo como ponto de partida de certa "empatia" ao psiquismo infantil – justamente aquele que Freud considerava bastante difícil de ser empaticamente sintonizado, conforme acentuou na análise do "Homem dos Lobos".

Contrapondo as apropriações do húngaro e do mestre vienense da noção de "empatia", Nelson Ernesto Coelho Júnior faz uma valiosa observação, ponderando que, a despeito de reconhecer sua importância clínica, no conjunto da obra de Freud a "empatia (Einfühlung) possui um sentido predominantemente cognitivo" (2004, p. 76), diferentemente de Ferenczi, que lhe atribuiria uma dimensão de natureza "afetiva ou emocional".

Em que pese a explicitação do valor da empatia ser tardia na obra de Ferenczi, a prática de uma clínica guiada por essa forma de recepção do paciente foi-lhe constante, observando-se desde seu período pré-psicanalítico. Os exemplos são diversos, como em passagens nas quais ele desobedeceu a decretos ministeriais para fazer uso da hipnose sem a intervenção de terceiros, conforme era exigido pela lei budapestina. O "caso Rosa K.", narrado em um dos seus escritos pré-psicanalíticos, no qual Ferenczi solicita a essa paciente transexual que escreva suas memórias também é exemplar. Podemos ainda encontrar traços do método empático em situações que se deram durante sua prática da técnica ativa, como a passagem em que Ferenczi percebeu a inibição da "musicista croata" – narrada no texto "Prolongamentos da técnica ativa em psicanálise" – e ofereceu-lhe, cuidadosamente, a oportunidade e o contexto favorável para que ela expressasse suas tendências inibidas e se pusesse a cantar.

Esse, aliás, é um dos aspectos em que a postura empática favorece a clínica psicanalítica: a oferta de certas condições para que experiências desencadeadoras de vivências traumáticas possam ser revividas num contexto favorável, que permita sua eventual "reprodução" (não sua "repetição", é importante sublinhar, pois são, para Ferenczi, conceitos diversos) e também sua elaboração. Isso é ressaltado por nosso autor em uma nota clínica de dezembro de 1932, "Análise do traumatismo e simpatia", na qual ele assenta que uma análise das origens do trauma é impossível se não se pode oferecer condições mais favoráveis que aquela em que a criança experimentou o traumatismo original. Ou seja, outro aspecto relevante da empatia é a tentativa de oferta ao paciente de um objeto mais adaptado, na linha do que Ferenczi pensou em "Adaptação da família à criança", às suas necessidades infantis.

Já próximo do momento de teorização em que nos encontramos, Ferenczi assumiu ter muitas vezes praticado a clínica psicanalítica passando ao largo das regras técnicas propostas por Freud, arrolando diversas situações em que pacientes levantaram-se do divã, sessões sem contrapartida financeira, visitas à casa do paciente, prolongamento de sessões por um período maior que o inicialmente demarcado, etc. Todos esses procedimentos problematizavam os lugares estanques e práticas engessadas que decorreriam da observância régia dos pressupostos da terapia analítica institucionalmente aceita e incentivada. Para Ferenczi, tal qual a família precisava adaptar-se à criança, o analista também deveria ter elasticidade para movimentar-se, bem como um psiquismo suficientemente plástico para desenvolver empatia por diversas configurações psicológicas e diferentes indivíduos.

Como consequência disso, na clínica ferencziana a forma de interpretar foi flexibilizada: a intervenção do analista deveria ter tom de proposição, nunca de verdade definitiva, fosse para não irritar o paciente, fosse porque o analista poderia estar enganado. Para Ferenczi, o analista deveria ter uma confiança precária em suas hipóteses, uma modéstia que expressa aceitação dos limites do seu saber. Dessa maneira, ele retirar-se-ia de uma posição de onipotência, buscando uma relação de efetiva alteridade do (e "com o") paciente.

Mas isso não é tudo. Um ponto importante do pensamento de Ferenczi que retorna em "Elasticidade da técnica psicanalítica", a partir da proposta de empatia, é o uso clínico da contratransferência. A referência não é explícita, mas se faz por uma palavra que, na trajetória de suas reflexões, guarda-lhe notável intimidade: a "adivinhação". Concomitantemente, somos recolocados diante das hipóteses contidas no texto sobre as "fantasias provocadas", de 1924. Ferenczi diz:

> Se, com a ajuda do nosso saber, inferido da dissecação de numerosos psiquismos humanos, mas sobretudo da dissecação de nosso próprio eu, conseguirmos tornar presentes as associações possíveis ou prováveis do paciente, que ele ainda não percebe, poderemos – não tendo, como ele, que lutar com resistências – adivinhar não só seus pensamentos retidos mas também as tendências que lhe são inconscientes. (1928/2011, p. 31, itálicos do original).

Ampliando nosso campo de estudo do desenvolvimento do pensamento ferencziano, Coelho Júnior encontra ainda um precioso paralelo no texto de 1928 sobre a elasticidade – no qual Ferenczi afirma que "De fato, quase poderíamos falar de uma oscilação perpétua entre 'sentir com' (Einfühlung), auto-ob-

servação e atividade de julgamento" (1928/2011, p. 32) – com o trabalho do húngaro de 1919 já citado, "A técnica psicanalítica", cujo último parágrafo tem o seguinte conteúdo:

> A terapêutica analítica cria, portanto, para o médico, exigências que parecem contradizer-se radicalmente. Pede-lhe que dê livre curso às suas associações e às suas fantasias, que deixe falar o seu próprio inconsciente; Freud nos ensinou, com efeito, ser essa a única maneira de aprendermos intuitivamente as manifestações do inconsciente, dissimuladas no conteúdo manifesto das proposições e dos comportamentos do paciente. Por outro lado, o médico deve submeter a um exame metódico o material fornecido, tanto pelo paciente, quanto por ele próprio, e só esse trabalho intelectual deve guiá-lo, em seguida, em suas falas e em suas ações. Com o tempo, ele aprenderá a interromper esse estado permissivo em face de certos sinais automáticos, oriundos do pré-consciente, substituindo-o pela atitude crítica. Entretanto, essa oscilação permanente entre o livre jogo da imaginação e o exame crítico exige do psicanalista o que não é exigido em nenhum outro domínio da terapêutica: uma liberdade e uma mobilidade dos investimentos psíquicos, isentos de toda inibição. (FERENCZI, 1919/2011, p. 367).

São observações dessa natureza que legitimam o reconhecimento atribuído a Ferenczi de pioneiro na observação profunda da "metapsicologia dos processos psíquicos do analista", expressão também encontrada no texto de 1928 (FERENCZI 1928/2011, p. 40).

É nessa esteira que, segundo entendemos, podemos situar a posição empática do analista, proposta por Ferenczi em 1928, como uma extensão de suas observações sobre a "contratransferência controlada" de 1919, anteriormente estudada. Em ambos os casos, a despeito de se tratar de um fenômeno de apreensão de conteúdos de um psiquismo alheio, deve-se enfatizar não ser o caso de uma "identificação inconsciente" – ou seja, sublinhamos, esse diálogo de inconscientes deveria dar-se ou, ao menos, surgir no pré-consciente, possibilitando a reflexão crítica do analista que, com tato, poderia utilizá-lo para o trabalho clínico. Essa observação é importantíssima pois distingue a resposta empática proposta por Ferenczi daquilo que resvalaria em uma reação imaginária, identificada ou mesmo da ordem do "sucumbir" à contratransferência oriunda do encontro com certo paciente. Ao mesmo tempo, tal observação esboça delineamentos do espaço onde o fenômeno empático assentar-se-á na metapsicologia psicanalítica, tema que seria retomado, como relembra-nos Bolognini, nos dois lados do Atlântico por Roy Schafer, Ralph Greenson e Robert Money-Kyrle, dentre outros.

6 A empatia e a contratransferência controlada como instrumentos da clínica testemunhal

Um último aspecto da proposta de escuta empática que gostaríamos de destacar é sua dimensão "testemunhal" ou de "reconhecimento". Ferenczi levou ao Congresso de Wiesbaden, em 1932, aquele que é, provavelmente, seu trabalho mais conhecido: "Confusão de línguas entre os adultos e a criança". Nesse escrito, tal qual se deu no texto de 1924 sobre as "fantasias provocadas", o húngaro retomou a afirmação de que incitava os pacientes a abandonarem

a posição demasiadamente respeitosa com ele – o que, assinalou, dificilmente ocorria. Naquele momento, era fundamental para o autor compreender e tratar dos sentimentos de "amor opressivo", que poderiam ligar o paciente ao analista, algo que se daria por meio de mecanismos como a "identificação com o agressor" ou uma resposta ao "terrorismo do sofrimento" que experimentara outrora.

O aguçado olhar clínico de Ferenczi foi mais longe. Ele notou que, além de não se queixarem, os pacientes percebiam "com muita sutileza os desejos, as tendências, os humores e as simpatias e antipatias do analista, mesmo quando ele está inconsciente disso" (1933/2011, p. 113) e, então, estabeleceriam uma "identificação" àquilo que conseguiriam captar do seu desejo – uma disposição símile àquela que caracterizaria as "identificações com o agressor" .

A partir de tais percepções, o nosso autor propôs duas medidas para os analistas: que ficassem atentos ao que poderia haver de conteúdo crítico nas associações dos pacientes – devemos "adivinhar as críticas recalcadas...", ele nos diz (FERENCZI, 1933/2011, p. 113), ou seja, usar a empatia e a contratransferência, para perceber aquilo que não pode ser dito – e encorajar-lhes a formulá-lo efetivamente.

O que Ferenczi percebia em sua clínica é que tais comportamentos dos pacientes constituíam respostas a eventos traumáticos de outrora, situações nas quais o adulto, investido de poder, fazia mau uso dessa atribuição, ou por desinvestimento ou por excesso (a ordem da paixão) ou, ainda, ao desmentir a realidade factual ou afetiva de certa situação experimentada pela criança – desmentido esse que caracterizaria, segundo Ferenczi, a experiência traumática por excelência. Nessas situações, aspectos da posição do analista passariam, então, a ser decisivos, como o tato em sua dimensão de uma escuta acolhedora que antes de interpretar, reconheceria a experiência da dor e do sofrimento, dimensões essenciais para que se trabalhasse com tais pacientes – a esse traço na escuta analítica nomeamos "testemunhal" ou de "reconhecimento". Gôndar (2012, p. 200), em artigo que trata dos aspectos políticos do pensamento ferencziano, assim nos diz a respeito: "Considerar o reconhecimento como o avesso do desmentido implica dizer que efeitos traumáticos podem ocorrer quando alguém não é reconhecido na sua condição de sujeito".

Essa observação, segundo entendemos, vai ao encontro daquilo que Ferenczi constatara em seu texto de 1919 sobre os usos da contratransferência. Frente uma situação traumática experimentada por um paciente, o analista não poderia proteger-se da afetação por um distanciamento que, nos termos da autora, resvalaria na frieza, constituindo então uma resistência do próprio clínico a reconhecer o sofrimento (afetação) dela decorrente. Nesse sentido, algo da "neutralidade", ou ao menos de certa concepção de "neutralidade" que a assimila com "indiferença", deveria ser flexibilizado.

Contudo, e é importantíssimo que isso seja ressaltado, nosso autor também fez questão de enfatizar que uma conduta oposta teria efeitos igualmente indesejáveis. O analista que, apressando-se por tentar eliminar a dor trazida pelo paciente, não conseguisse manter a posição de "reserva" (outra concepção de "neutralidade") demonstraria, também, uma resistência à afetação pela angústia que lhe é exposta. Essa dificuldade do clínico, inclusive, poderia deslocar involuntariamente o analisando para a posição de "cuidar do cuidador", no caso, o próprio analista. Nesse sentido, vale ressaltar a observação sobre a metapsicologia do processo empático para Ferenczi: algo que se passa no

psiquismo pré-consciente/consciente do terapeuta e que, também por essa característica, pode ser utilizado como instrumento clínico no trabalho analítico.

7 Conclusão

Ferenczi faleceu poucos meses depois do congresso de Wiesbaden, deixando, entretanto, uma série de notas que foram posteriormente coligidas no Quarto Volume de suas Obras Completas e em seu "Diário Clínico". Em ambos registros o tema da empatia persistiu, surgindo nesse último como condição para a nova prática psicanalítica: "o homem pode ser um bom analista somente quando, além das regras lógicas e éticas que conhecem, ele também adquire, aplica, ensina e, se necessário, inspira em outros a capacidade feminina de empatia" (1932/2011, p. 168).

Essa referência à empatia como um traço distintivo do psiquismo feminino nos remete a outro fator de considerável importância para as revisões clínicas propostas por Ferenczi, que é a valorização das transferências maternas no contexto clínico, uma proposta que, segundo o próprio autor, procurava contrabalancear a ênfase freudiana nas temáticas edípicas e transferências paternas.

Na psicanálise contemporânea o tema da empatia ganhou espaço suficiente para ser objeto de amplos estudos, como o de Stefano Bolognini (2002/2008) – bem como críticas incisivas como aquelas promovidas por Laurence Kahn (2014). Não está no escopo de nosso trabalho analisar tais críticas, nem nos aprofundarmos nas percepções de outros importantes teóricos – como Greenson, Schafer, Kohut, Rosenfeld, Money-Kyrle, etc. – cuja obra, no que concerne à empatia, é objeto de estudo de Bolognini. Contudo, gostaríamos de ressaltar, como já antecipamos e como desfecho de nossas reflexões, a presença (pouco creditada) das intuições ferenczianas nas importantes hipóteses desses autores.

Referências

ANTONELLI, G. **Il mare di Ferenczi – la storia, il pensiero, la tecnica di un maestro della psicoanalisi.** 2. ed. Roma: Alpes, 2014. v. I & II.

BALINT, M. "Experiências técnicas de Sándor Ferenczi". In: WOLMAN, B. B. (Org.). **Técnicas psicanalíticas 2 – freudianos e neofreudianos**. Rio de Janeiro: Imago, 1976. p. 9-34. Coleção Psicologia Psicanalítica.

BOLONINI, S. **A empatia psicanalítica.** Rio de Janeiro: Cia. De Freud, 2008.

BRABANT, E. et al. (Org.). **Sigmund Freud & Sándor Ferenczi correspondência**. Rio de Janeiro: Imago, 1994/1995. v. I/1, 1908-1911, v. I/2, 1912-1914.

_____. **Sigmund Freud & Sándor Ferenczi correspondance.** Paris: Calman-Lévy, 1992. v. II-III.

_____. **Sigmund Freud & Sándor Ferenczi correspondence.** Londres: The Belknap Press of Harvard University Press, 1996. v. I-III.

COELHO JUNIOR, N. E. **Ferenczi e a experiência da Einfühlung.** Ágora, Rio de Janeiro, III.n. 1, jan.-jul. 2004.

ELLENBERGER, H. **El descubrimiento del inconsciente – Historia y evolución de la psiquiatría dinámica.** Madrid: Editorial Gredos, 1976.

FERENCZI, S. "Le Spiritisme". In: **Les Écrits de Budapest**. Paris: E.P.E.L., 1994. p. 35-41.

_____. "Conscience et developpement". In: **Les Écrits de Budapest**. Paris: E.P.E.L., 1994. p. 63-70.

_____. "Transferência e introjeção". 2. ed. In: **Obras Completas**. São Paulo: Martins Fontes, 2011. v. I. p. 87-124.

_____. "A técnica psicanalítica". 2. ed. In: **Obras Completas**. São Paulo: Martins Fontes, 2011. v. II, p. 355-360.

_____. "As fantasias provocadas (atividade na técnica da associação)". 2. ed. In: **Obras Completas**. São Paulo: Martins Fontes, 2011. v. III, p. 261-270.

_____. "A elasticidade da técnica psicanalítica". 2. ed. In: **Obras Completas**. São Paulo: Martins Fontes, 2011. v. IV, p. 29-42.

_____. **Diário clínico.** São Paulo: Martins Fontes, 1990.

_____. "Confusão de línguas entre os adultos e a criança". 2. ed. In: **Obras Completas**. São Paulo: Martins Fontes, 2011. v. IV, p. 111-124.

FREUD, S. "As perspectivas futuras da terapêutica psicanalítica". In: **Edição Standard das Obras Psicológicas completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1996. v. VI, p. 143-156.

_____. "Recomendações aos médicos que exercem a psicanálise". In: **Edição Standard das Obras Psicológicas completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1996. v. XII, p. 125-136.

_____. "Observações sobre o amor de transferencial (novas recomendações sobre a técnica da psicanálise III)". In: **Edição Standard das Obras Psicológicas completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1996. v. XII, p. 175-188.

_____. (1921 [1941]) "Psicanálise e Telepatia". In: **Edição Standard das Obras Psicológicas completas de Sigmund Freud**, Vol. XVIII. Rio de Janeiro: Imago, 1996, p. 189-206.

_____. "Psicologia de grupo e a análise do ego". In: **Edição Standard das Obras Psicológicas completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1996. v. XVIII, p. 79-156.

GONDAR, J. "Ferenczi como pensador político". **Cadernos de Psicanálise CPRJ**, v. 34, n. 27, p. 193-210, 2012.

HIDAS, G. "Ferenczi's preanalitical period". Flowing over-transference, countertransference, telepata subjective dimensions of the psychoanalytic relationship in Ferenczi's thinking. In: ARON, L.; HARRIS, A. (ed.). **The legacy of Sándor Ferenczi**. Hillsdale, NJ: The Analytic Press, 1993. p. 207-214.

KAHN, L. **Le psychanalyste apathique et le patient postmoderne.** Paris: PUF, 2014.

MCGUIRE, W. **A correspondência completa de Sigmund Freud e Carl G.** Jung. Rio de Janeiro: Imago, 1993.

MÉSZÁROS, J. "Ferenczi's preanalitical period". In: ARON, L.; HARRIS, A. (ed.). **The legacy of Sándor Ferenczi.** Hillsadle, NJ: The Analytic Press, 1993. p. 41-52.

ARTIGO

O ACOLHIMENTO E ESCUTA EM REDE NO CAMPO DAS MIGRAÇÕES: UMA CONTRIBUIÇÃO DA PSICANÁLISE

Reception and networking in the field of migration: a contribution of psychoanalysis

Miriam Debieux Rosa[1]

Ana Gebrim[2]

Pedro Seincman[3]

Resumo: Apresentamos uma perspectiva de acolhimento aos migrantes na cidade de São Paulo, desenvolvida pelo Grupo Veredas: Imigração e Psicanálise, do IP-USP, e Psicologia Social da PUC-SP. O trabalho se realiza no contexto do que chamamos de uma rede de acolhimento (intra/inter) institucional. Enfatiza-se a posição de estrangeiridade do analista, destituído do *setting* psicanalítico tradicional, de sua língua materna, de suas referências culturais. A particularidade do caso e do tempo de cada caso que irá indicar a tática de dispositivo de escuta: individual, em grupos, dentro e fora da instituição etc. Para que o acolhimento e escuta ocorram, é necessária uma rede transferencial que ampare tanto o migrante quanto os profissionais. Nessa medida, nossa prática inclui uma reflexão ativa, junto à rede de serviços de saúde, saúde mental e de assistência social, sobre modalidades de intervenção, de aprimoramentos dos serviços para atendimento dessa população com sua peculiaridade cultural e linguística e a proposição conjunta de novos dispositivos. Abrange também proposições conjuntas com o campo dos direitos e a proposição de aprimoramento das políticas públicas.

Palavras-chave: Imigração. Refúgio. Psicanálise. Escuta. Rede de serviços.

Abstract: We present a perspective of immigrant reception in the city of São Paulo, developed by the 'Grupo Veredas: Imigração e Psicanálise', do IP-USP e Psicologia Social da PUC-SP. The work is carried out in the context of what we call an (intra/inter) institutional host network. Emphasis is placed on the analyst's position of foreignness, deprived of the traditional setting, of his mother tongue, of his cultural references. The particularity of the case and the time of each case indicates the tactics of the listening device: individual, in groups, inside and outside the institution, etc. In order for the reception and listening to take place, a transferential network that supports both the migrant and the professionals is needed. To that extent, our practice includes an active reflection along with the network of health services, mental health and social assistance, intervention modalities, improvement of services to serve this population with their cultural and linguistic peculiarity and the joint proposal of new devices. It also covers joint proposals with the field of rights and the proposal for the improvement of public policies.

Keywords: Immigration. Refuge. Psychoanalysis. Listening. Service network.

[1]Psicanalista, professora livre docente do IP-USP e PUC-SP, coordenadora do Laboratório Psicanálise e Sociedade e do Grupo Veredas: Psicanálise e Imigração. E-mail: debieux@terra.com.br

[2]Psicanalista, mestre em Sociologia pela Universidade Paris Diderot e doutoranda em Psicologia Clínica pelo IP-USP, membro do Grupo Veredas: Psicanálise e Imigração. E-mail: acgebrim@gmail.com

[3]Psicanalista, mestre em Psicologia Social pela PUC-SP, membro do Grupo Veredas: Psicanálise e Imigração. E-mail: seincman@gmail.com

1 Introdução

Apresentamos uma perspectiva de acolhimento a migrantes recém-chegados ou já instalados há algum tempo na cidade de São Paulo, a partir da posição ética, teórica e clínica da psicanálise, desenvolvida pelo Grupo Veredas: Imigração e Psicanálise, do IP-USP, e da Psicologia Social da PUC-SP.

Atualmente, populações em deslocamento pelo mundo encontram-se com regulações migratórias cada vez mais restritivas, e o direito ao livre trânsito e circulação nos países que paradoxalmente mais teriam condições de recebê-las é sistematicamente cerceado. Esse mesmo direito de livre circulação previsto no artigo 13 da Declaração Universal dos Direitos do Homem (1948)[4] vem sendo descumprido por políticas que criminalizam a imigração, e no lugar do acolhimento e integração, proliferam-se políticas de militarização das fronteiras e impedimentos de circulação humana. Nesse sentido, suspeição é elemento central na forma como os que logram chegar são recebidos nos países mais ricos. Suspeição essa que pretende triar os "verdadeiros" dos considerados "falsos" refugiados, separação integralmente moral daqueles que teriam direito de se instalar dos que são sistematicamente devolvidos aos seus países ou impedidos de se deslocar.

Partimos da ideia de que a separação entre imigração e refúgio não concerne à clínica. Nesse sentido, podemos nos perguntar: como separar por grau de vulnerabilidade, necessidade ou importância, por exemplo, pessoas oriundas de minorias étnicas perseguidas em seus países, militantes políticos fugindo da repressão, pessoas se deslocando em função de sua orientação sexual, sobreviventes de guerra, de pessoas que migram devido a condições de extrema pobreza? (GEBRIM, 2015). Ou, ainda, a pobreza precisa ser extrema para que possa haver alguma justificativa aceitável de migração? Tratamos, portanto, de nos posicionar diferentemente em relação à economia moral hegemônica em torno das populações migrantes, e, em contrapartida, propomos o acolhimento e a escuta de sujeitos em deslocamento.

Do ponto de vista dos processos dos sujeitos, separamos as diferentes instâncias de construção de narrativas. Nas excessivas difusões de imagens de sujeitos à deriva em mares, nas fotos de barcos abarrotados de pessoas agonizantes, nos percursos marítimos que beiram litorais em que aportar não é possibilidade, mas risco, vemos – literalmente no mesmo barco – um conglomerado de realidades bastante heterogêneas. No campo jurídico, diante do advogado, ou de oficiais de elegibilidade, a permanência dos sujeitos depende, sobretudo, da credibilidade de sua narrativa, ofertada somente para aqueles que logram provar uma perseguição ou seu fundado temor – ou seja, a narrativa dos fatos é paradoxalmente fiadora da possibilidade de permanência ou não no novo país.

Nesse sentido, como destaca Gebrim (2015), o trabalho de acolhimento e escuta de migrantes na área da saúde – ainda que, eventualmente, estejam inseridos em equipamentos que respondem à lógica legal de concessão de refúgio – opera em outro registro. Mesmo tendo em vista a multidisciplinaridade no acolhimento aos refugiados, pensamos que a escuta psicanalítica dos imigrantes não se configura como uma especialidade ante tantas emergências sociais, tais como conseguir documentos, trabalho, aprender a língua do país de acolhida, entre outras.

Ao contrário, trata-se de modalidade fundamental de acolher o sujeito integralmente em suas urgências sociais e psíquicas, levando em conta suas escolhas, angústias, arrependimentos, lutos, para poder reiterar o desejo que o con-

duziu à busca de uma vida digna, ou mesmo, a possibilidade de seguir vivendo também em nome dos que não sobreviveram, e pela preservação da história de seu grupo social. É, portanto, exercício de direito proporcionar espaços de diálogo, escuta e acolhida, espaços de palavra, que terão a sua especificidade.

Esse espaço à palavra acolhimento supõe a escuta clínico-política dos sujeitos e de seu pathos – anseios, sofrimento sociopolítico (ROSA, 2016) e desejos. Para que tal trabalho possa ocorrer, operamos fora do *setting* consagrado por uma psicanálise tradicional: no contexto do que chamamos de uma rede de acolhimento (intra/inter) institucional, na qual o migrante confia e com a qual estabelece um campo de transferência. Caracterizam-se, assim, as bases para uma clínica migrante (SEINCMAN, 2017), que aprofundaremos a seguir.

2 A CLÍNICA MIGRANTE E A REDE TRANSFERENCIAL

Na clínica migrante é o psicanalista/psicólogo que se desloca, que migra e que busca se refugiar de alguns pressupostos totalizantes de sua área. Enfatiza-se a posição de estrangeiridade do analista, destituído do *setting* tradicional, de sua língua materna, de suas referências culturais. Posição interessante de uma vivência de estrangeiridade que em alguma medida permite um encontro possível com o sujeito em sua condição de migração.

Tomamos o manejo da transferência na relação com o migrante como a condição de construção de uma narrativa endereçada ao outro. Um outro que não se configure como o perseguidor ou inimigo, nem aquele do qual depende para receber direitos ou que o interpele como ser que necessitaria unicamente de cuidados materiais, concretos. Trata-se da reconstrução de um outro junto ao qual ele recupere a sua posição de sujeito de um discurso polissêmico, produtor e produto de sua história e de desejos que comparecem de modo enigmático e que podem ser construídos na relação.

Em muitos casos, porém, a relação transferencial tomada somente como vínculo entre o psicanalista e o migrante não é suficiente para amparar ambos nessa construção narrativa. Nessas situações, só é possível construir e reconstruir narrativas com o amparo necessário, muitas vezes obtido em uma rede transferencial. Por conta disso, temos a transferência como aspecto central presente não apenas na relação com o psicanalista, mas em todo o campo de relações que o migrante estabelece.

Entendemos a rede transferencial como a análise da dimensão inconsciente presente nas relações entre os diversos serviços, profissionais e familiares envolvidos em determinado caso. Com a rede transferencial, torna-se possível o amparo da angústia sentida pelos usuários dos serviços e pelos seus profissionais. Isso ocorre porque leva-se em conta o sujeito e sua angústia em articulação com a forma como é posicionado nas tramas discursivas e de cuidados institucionais e sociais:

> Com o objetivo de não repetir a violência a que esse público foi exposto, faz-se fundamental tomar em conta a forma como se articulam os discursos existentes sobre esses sujeitos e como, por vezes, estes são excluídos desses discursos. Os discursos que se produzem pelos profissionais [...] incidem diretamente nas possibilidades ou na falta de possibilidades de inserção no laço social e no lugar de fala. (SEINCMAN, 2017, p. 97).

Coletivamente, constitui-se um espaço de descolamento entre o sujeito e os discursos tidos como verdade. Tal espaço permite ao sujeito se posicionar frente aos discursos institucionais, sociais, familiares, culturais. Ao se posicionar, ele migra entre discursos e faz com que toda a rede transferencial migre com ele, inclusive o analista.

Portanto, as intervenções na rede transferencial não apenas levam em conta todo o contexto que envolve determinado caso, como também incidem sobre esse mesmo contexto. A posição migrante "não é um processo individual, ela articula em uma mesma situação posições subjetivas e o campo discursivo, incidindo nas relações profissionais, familiares e sociais e conformando um complexo campo transferencial" (SEINCMAN, 2017, p. 97). Nesse sentido, são intervenções que afetam tanto cuidadores quanto aqueles de quem se pretende cuidar.

A figura de referência de um acolhimento em rede transferencial geralmente é escolhida pelo próprio migrante e pode ser qualquer um: algum profissional da instituição, um amigo, um psicanalista. Essa figura se torna ponto-chave para o estabelecimento da rede, sendo as ancoragens os:

> Fios que mantêm o sujeito ligado à vida apesar, e para além, dos avatares e das desventuras do cotidiano. Restituir o seu reenlace no mundo da linguagem, não porque a palavra lhe falte, mas porque ela perdeu o sentido, atuada na repetição infrutífera dos atos errantes e/ou cambaleantes, coloca-se em questão na escuta do caso. (BROIDE, 2017, p. 88).

Essa escuta na transferência leva em conta os vários momentos do processo migratório. Indicamos diferentes tempos para o sujeito separar-se do acontecimento, formular uma narrativa e contar uma saga que o situe em sua história e na história da comunidade (ROSA, 2016):

a) a ruptura com uma certa ordem do país de origem, que já delega ao sujeito uma posição de estrangeiridade com sua própria cultura, ou seja, antes de ser estrangeiro em terra de acolhimento, o migrante vivenciou a estrangeiridade em terra natal;

b) o tempo da chegada ao novo país (momento de esquecer), quando se reatualiza a estrangeiridade já em terra de acolhimento no novo país;

c) a elaboração do processo migrante, que envolve o aspecto estrangeiro que se repete. Isso ocorre no tempo da construção da vida no país da acolhida (momento da implicação e elaboração) e possibilita uma nova inserção, perpassada pelo desejo e amparada por uma rede transferencial.

Somado a isso, podemos pensar também nos processos migratórios de sujeitos cuja trajetória foi marcada por acontecimentos-limite. Por limite, compreendemos as vivências de profunda violência e destruição, tais como a guerra, tortura e outras situações de barbárie de potencial traumático, tantas vezes relatadas por migrantes recém-chegados ao Brasil. É importante diferenciar nesse ponto duas dimensões de um acontecimento-limite vivido pelo sujeito: a de um trauma acidental, tal como uma catástrofe ambiental (terremotos, tsunamis, furacões), do trauma intencional (perpetrado por um outro sujeito). Do trauma intencional podemos situar os atos realizados por um outro humano, e nesse sentido são acontecimentos que põem em questão o sujeito com sua própria cultura. Trata-se da própria cultura e da posição do sujeito no laço em situação de ruína.

Nesse caso, pensamos que tanto o processo de deslocamento quanto o de chegada são profundamente marcados pelos acontecimentos-limite vivenciados outrora, acontecimentos esses que, pelo excesso de violência do outro, culminam em ejetar o sujeito do laço social, promovendo sofrimento sociopolítico e impasses para o sujeito, tal como teorizado por Rosa:

> Retomando nosso percurso com esta experiência clínica, afirmamos que a psicanálise implicada ao abordar a dimensão sociopolítica do sofrimento lança desafios e exige intervenções não-convencionais que caracterizamos como prática psicanalítica clínico-política para abordar a questão da angústia e do luto em sua face política, ou seja, a produção sociopolítica da angústia e do impedimento dos processos subjetivos. (ROSA, 2016, p. 192).

Pensar a transferência a partir da intervenção clínica inclui, nesse sentido, a reflexão sobre poder restituir a possibilidade de laço e endereçamento a um outro. Para tal, entendemos que a forma que um migrante encontra para ser acolhido em seu local de chegada influencia diretamente na possibilidade de que os acontecimentos-limite que viveu possam deixar de se reatualizar em estado bruto.

Por um lado, ressaltamos que o próprio acolhimento, dependendo da maneira como é praticado, pode por vezes deslizar para a repetição de laços violentos. Nesse caso determinadas vivências no país de acolhimento terminam por reatualizar a cena ou posições do traumático, tal como a situação da vítima e de seu algoz, como, por exemplo, quando alguns serviços de saúde reconhecem e acolhem uma família imigrante, mas só reconhecem na mulher dessa família "a mãe do menino doente" e não como uma mulher, costureira, cozinheira, enfim, com diversos desejos e maneiras de se colocar no laço[5].

Desse modo, uma recepção em que o sujeito é demandado contar a sua história em uma narrativa em que se posiciona exclusivamente como uma vítima, retirando sua luta, sua trajetória pessoal e política. Ela, em si, pode se configurar como um modo violento de sujeição ao outro. Trata-se, portanto, de cuidar para que um acolhimento possa se constituir como um amparo para que o sujeito inicie o processo de elaboração daquilo que foi vivido, considerando não apenas os aspectos sociopolíticos de sua chegada, mas também os conflitos e impasses que a sua decisão de partir e/ou fugir implicam.

3 Diferentes estratégias clínico-políticas para cada tempo

As narrativas inicialmente enfocam a partida – muitas vezes motivadas por condições extremas – e as escolhas que se processaram, e só depois, na própria transmissão, são ressignificadas. A narrativa tem um tempo diferente da dimensão do acontecimento – contar antecipado pode fixar, enrijecer e estagnar um desenrolar de acontecimentos sem sentido, que só depois terão sua significação (ROSA, 2016).

Na escuta no tempo da chegada, o sujeito está no impacto do deslocamento geográfico, e o encontro com a nova cultura literaliza (pela via do desencontro e do choque cultural) um primeiro tempo de ruptura e estrangeiridade do emigrante.

Partir da pátria envolve uma escolha, seja por fuga da pobreza, de catástrofes ou de perseguição política. As pessoas partem tendo enfrentado o horror

dos abusos de poder, deixando a terra arrasada, mas também sua infância, pessoas queridas, sua história. A hora da partida, a cena, seus motivos e intensidades são partes fundamentais na construção da cena e do relato.

Para sustentar a partida, um trabalho precisa ser realizado. Em tal trabalho, os termos se invertem: a partida é sempre uma escolha – uma escolha forçada por viver, por construir um novo lugar para existir no mundo. Indica um posicionamento frente à vergonha e à culpa pelos crimes cometidos no processo, afirma a autora. Sem haver-se com a escolha, a ferida aberta não permite reconstrução.

No tempo de partir e esquecer para poder retomar um caminho, e o longo processo do luto, elaboração e construção da narrativa da vida e história de um sujeito, uma geração ou uma nação, cabem algumas estratégias específicas que envolvem a separação de um tempo da vida para outro, a busca de novas referências.

Refúgio, oriunda do latim *refugere* (composta pelo intensificativo re-, mais fugere), que significa fugir – a vítima que fugiu do país de origem e que comporta compaixão, mas também sobre a qual recaem concepções morais, que retornam sobre ela como culpa e vergonha.

Enquanto psicanalistas (ROSA; NOGUEIRA, 2017), retomamos a etimologia da palavra refúgio/refugiado desdobrando em dois sentidos para promover uma dialética entre espaço e existência - o termo remete tanto a acolhimento quanto à fuga, podemos dizer, fuga da palavra. Desse modo, a palavra "refúgio", enquanto acolhimento só faz sentido se a tomarmos como possibilitando um lugar de valor singular, no qual as imagens do sujeito possam ser processadas em palavras. A posição do psicanalista indicará essa condição ética que possibilita a singularidade do sujeito no laço com a alteridade e sua diferença.

No primeiro passo, a intervenção pede um tempo, um intervalo, um adiamento e um cuidado possível para o sujeito se situar diante da angústia, um cuidado quase maternal – o abrigo para imigrantes, a Casa do Imigrante (entre outros serviços de assistência e saúde), faz um tanto dessa função.

Elementos dessa virada estão presentes nos processos dos imigrantes e refugiados por nós acompanhados. Nesses casos, menos do que contar, contar-se e transmitir, testemunhamos a torção da posição de vítimas do Outro: forçados a uma fuga, torturados pela culpa e vergonha da escolha pela vida em detrimento do sentido. Algo de separação operou-se para reinventar uma trajetória, e para que o sujeito possa jogar sua partida.

Para construir uma história, não basta uma sequência de fatos, mas se trata da produção de tramas de significâncias, tramas de sentido. É precisamente com o que o sujeito tem que lidar para poder se situar em uma rede discursiva.

4 Rede de acolhimento intra/interinstitucional

Para que o acolhimento e a escuta ocorram, é necessária uma rede transferencial que ampare o imigrante assim como os profissionais das práticas de cuidado.

A direção do trabalho clínico-político supõe que no manejo das transferências podem se situar estratégias de elaboração da necessidade de atuar e repetir a exclusão que o sujeito sofreu. Tal exclusão se dá na repetição de lugares de submissão ou posições objetalizantes no laço, socialmente produzi-

dos. Levar em conta a repetição que ocorre em ato nas diversas relações com o migrante possibilita que ele se reposicione no laço social. O que se repete socialmente é a exclusão do migrante, tomando negativamente seu caráter de estrangeiro. Porém, não vemos essa exclusão como algo do migrante, mas algo que os profissionais também atuam sem se dar conta. Por isso nos interessam os espaços onde os diversos profissionais, em determinado caso, reúnam-se e possam discutir.

Nessa medida, nossa prática inclui uma reflexão ativa, junto com a rede de serviços de saúde, saúde mental e de assistência social, sobre modalidades de intervenção, de aprimoramentos dos serviços para atendimento dessa população com sua peculiaridade cultural e linguística e a proposição conjunta de novos dispositivos. Abrange também proposições conjuntas com o campo dos direitos e a proposição de aprimoramento das políticas públicas.

A rede intra/interinstitucional possibilita um trabalho de inserção do migrante em novos laços, sem ter sua estrangeiridade anulada ou objetificada. Uma rede discursiva pode ser tecida no cuidado multidisciplinar que a rede intra/interinstitucional possibilita. O desejo dos profissionais se situa como desejo de amparo, para que possa ficar a cargo do refugiado o desejo da inserção social. A particularidade do caso e do tempo de cada caso indica a tática de dispositivo de escuta: individualmente, em grupos, dentro e fora da instituição etc.

Uma clínica migrante coloca o profissional, no campo da migração, em deslocamento entre instituições de um território, migrando entre o discurso das diversas áreas e se refugiando, ao mesmo tempo, dos pressupostos por demais totalizantes de uma única disciplina.

5 Rede de cuidados em saúde para imigrantes e refugiados

A Rede de Cuidados em Saúde para Imigrantes e Refugiados surge no ano de 2012 por uma demanda de discussão de casos clínicos acompanhados pelo Grupo Veredas na instituição Casa do Migrante.

Pouco a pouco, estabeleceu-se a periodicidade de encontros mensais, que passaram a reunir diversos atores do campo da saúde que acompanhavam os casos que eram pauta de discussão. A demanda inicial, portanto, era como se pensar encaminhamentos efetivos para alguns casos clínicos que pareciam não aderir facilmente aos serviços públicos oferecidos. Nesse sentido, era necessário compreendermos conjuntamente as especificidades de alguns casos e pensar em estratégias integradas de encaminhamentos.

O que começou a partir de uma pequena discussão de casos clínicos para se pensar os encaminhamentos para a rede de atendimento em saúde, tornou-se, com o tempo, um espaço ampliado. Desde então, de forma não institucionalizada, a Rede de Cuidados em Saúde para Imigrantes e Refugiados vem se encontrando todas as primeiras sextas-feiras do mês, em uma das salas da Missão Paz, no centro de São Paulo[6]. Com o tempo, ao longo desses mais de cinco anos, diferentes atores circularam pela rede, e, assim, o grupo foi se ampliando significativamente.

De forma geral, atualmente, participam do grupo profissionais representantes dos seguintes serviços: psicólogos do Centro de Atenção Psicossocial (CAPS), CAPS infantil, adulto, álcool e outras drogas; médicos, enfermeiros e agentes de saúde de diversas Unidades Básicas de Saúde (UBS) da cidade; psicólogos e outros profissionais das equipes Núcleo de Apoio à Saúde da Família

(NASF); profissionais da Assistência Médica Ambulatorial (AMA); psiquiatras e psicólogos do Ambulatório Transcultural do Hospital das Clínicas; psicólogos e assistentes sociais de abrigos voltados à população migrante na região do centro, como a Casa do Migrante, Terra Nova, Arsenal da Boa Esperança; a equipe de saúde mental da Caritas; membros do Bibliaspa; representantes do Centro de Convivência da Mulher Vítima de Violência Doméstica; diversos atores da Missão Paz; psicólogas do Projeto Ponte do Instituto Sedes Sapientiae; representantes da Secretaria Municipal de Direitos Humanos e Cidadania; também da Coordenação de Saúde Mental da Secretaria de Saúde do Município, médicos da Santa Casa; como também pesquisadores ou profissionais autônomos no campo da saúde. Desde 2017, o Grupo Veredas volta a coordenar essas reuniões mensais.

Os temas de discussão das reuniões da rede pretendem abarcar os seguintes pontos:

a) discussões e elaborações conjuntas de estratégias de encaminhamentos efetivos para alguns casos clínicos mais sensíveis – geralmente, é o caso de pessoas em maior grau de vulnerabilidade e exclusão, e que, portanto, necessitam de atenção mais personalizada;

b) discussão de textos que abordem estratégias de integração e acolhimento à população migrante;

c) apresentação de serviços da rede e outros atores importantes na integração e saúde para imigrantes e refugiados;

d) elaboração em conjunto de estratégias de sensibilização e capacitação dos profissionais dos equipamentos de saúde e assistência da cidade de São Paulo para o acolhimento de imigrantes e refugiados;

e) interlocução com o poder público para proposições de políticas públicas no campo da saúde do imigrante.

A título de ilustração, trazemos uma vinheta de discussão de caso interdisciplinar e interinstitucional que envolve vários serviços da rede. O eixo da discussão deu-se a partir de uma orientação médica para um casal de imigrantes não ter mais filhos. O casal já tinha dois filhos portadores de anemia falciforme. A profissional diz que "eles não poderiam ter mais filhos, pois nasceriam com a doença". Apesar da orientação médica, a mãe retorna grávida novamente. Segundo ela, o seu filho nasceu com essas dificuldades porque as famílias, dela e do marido, não aprovavam a união deles. Os pais entendiam a condição do filho como uma maldição dos familiares, que não atuaria no terceiro filho porque a maldição não atravessaria o oceano. A discussão girou sobre os diferentes saberes que circulavam em paralelo, de modo a que a simples informação médica sem um trabalho com a organização cultural do casal não gerava o efeito esperado: doença genética ou advinda de uma maldição. Considerou-se que a saúde ocidental, científica, também é uma modalidade do sistema de crenças, e as convicções também em nosso meio são baseadas em crenças religiosas e científicas. Muitas são as questões: Como amparar e cuidar dessa família? Eles têm direito de ter outro filho? Os profissionais de saúde têm direito de impedir? Ponderou-se que a busca por ter um terceiro filho fica articulada com o desejo de autorizar a relação amorosa dos pais. O casal precisou romper com as suas famílias de origem e sair de seu país para estarem juntos. Ainda, sem essas considerações, as intervenções dos profissionais de saúde junto aos pais poderiam ser entendidas como mais uma desaprovação dessa união. Trabalhou-se sobre

modalidades de intervenção considerando e incluindo a cultura e os processos do imigrante.

Destacamos que a discussão envolveu vários profissionais da saúde e dos direitos humanos – enfermeiros, advogados, psicólogos, médicos, assistentes sociais, entre outros, e que a discussão de um caso se desdobra em inúmeras outras situações desse tipo, silenciadas no campo da saúde e do direito dada a delicadeza e complexidade das questões que envolve. Poder abrir e debater questões complexas a partir de uma situação concreta supõe a efetivação de uma rede transferencial onde não há o imperativo de um saber, mas guiada por um não saber na condução de um caso.

É interessante notar que como a rede não é institucionalizada, a participação dos profissionais é espontânea, e mesmo assim diversos são os que se fazem presentes de forma muito assídua. Nesse sentido, é possível perceber que os atores presentes são, particularmente, os que se sentem sensibilizados pelas questões relativas à imigração e ao refúgio, e que na ausência de subsídio de formações ou capacitações em seus próprios equipamentos, buscam na rede transferencial um meio de se fortalecerem enquanto profissionais, assim como seus lugares de trabalho.

Entendemos que a multidisciplinaridade no acolhimento aos refugiados permite intervenções que levem em conta o contexto cultural e a realidade social, política, cultural e subjetiva de imigrantes e refugiados, e que essas vivências possam ser menos marcadas pela violência e mais pela riqueza do que pode ser uma experiência migratória.

Notas

[4] "Toda pessoa é livre de deixar todo país" Declaração Universal dos Direitos do Homem, 1948.

[5] Trata-se do 'Caso Wari' (SEINCMAN, 2017).

[6] A Congregação dos Missionários de São Carlos – Scalabrinianos – é uma comunidade internacional de religiosos, que, em 34 países dos cinco continentes, acompanham os migrantes das mais diversas culturas, crenças e etnias. Foi fundada em 28 de novembro de 1887 pelo bem-aventurado João Batista Scalabrini (1839-1905), Itália. A Congregação é composta por cerca de 700 religiosos (http://www.missaonspaz.org/historia).

Referências

BROIDE, E. E. **A supervisão como interrogante da práxis analítica:** do desejo de analista e a transmissão da psicanálise. Tese (Doutorado em Psicologia Social) – Psicologia Social, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2017.

GEBRIM, A. **Imigração e saúde mental:** desafios clínico-políticos. In: Rede Social de Justiça e Direitos Humanos (Org.). São Paulo: Rede Social de Justiça e Direitos Humanos, 2015. p. 179-183.

ROSA, M.; NOGUEIRA, T. Intimidade e alteridade: a experiência do refúgio e a clínica psicanalítica. In: Intimidade. **Calibán - Revista Latino-americana de Psicanálise**, 2017.

ROSA, M. D. **A clínica psicanalítica em face da dimensão sociopolítica do sofrimento.** São Paulo: Escuta/Fapesp, 2016.

SEINCMAN, P. M. **Rede transferencial e a clínica migrante:** psicanálise em urgência social. Dissertação (Mestrado em Psicologia Social) – Psicologia Social, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2017.

ARTIGO

EM BUSCA DE UM PARADIGMA ÉTICO-TERAPÊUTICO: O OUTRO DA ESCUTA*

Searching for an paradigm ethical-therapeutic paradigm – the Other of the listening

Fabio Caprio Leite de Castro[1]

Resumo: Com inspiração na obra de Levinas, em especial quanto à sua proposta de uma ética da alteridade, este trabalho objetiva assinalar a possibilidade de construção de um paradigma ético-terapêutico que coloque em sua referência primeira o núcleo irredutível da alteridade. Para isso, estabelece-se uma revisão histórica dos principais modelos de ética do Ocidente, cujas bases são a tradição greco-romana e a tradição cristã, com suas perspectivas sobre o bem viver fundadas na virtude, bem como a transformação destes modelos em uma ética científica do dever. O artigo pretende mostrar por contraste com estes modelos, a posição radical que o pensamento levinasiano ocupa na filosofia. Através da interrogação sobre o Rosto e a exterioridade, Levinas problematiza a responsabilidade infinita para com o Outro. Apresenta-se ao final uma reflexão sobre um possível modelo ético para a terapia, a partir do pensamento de Levinas, baseado nas dimensões do encontro terapêutico, do acolhimento e da escuta do Outro.

Palavras-chave: Ética. Filosofia. Psicanálise.

Abstract: Inspired by Levinas' work, especially in what concerns his proposal for an ethics of the otherness, this work aims to point out the possibility of constructing an ethical-therapeutic paradigm that places in its first reference the irreducible core of the otherness. For this purpose, a historical revision of the main models of ethics of the West is established, whose bases are the Greek-Roman tradition and the Christian tradition, with their perspectives on the good life based on the virtue, as well as the transformation of these models in a scientific ethics of duty. This paper intends to show in contrast to those models the radical position that the Levinasian thought occupies in philosophy. Through the interrogation of the Face and the externality, Levinas problematizes the infinite responsibility towards the Other. We present at the end a reflection on a possible ethical model of therapy, from the thoughts of Levinas, based on the dimensions of the therapeutic encounter, reception and listening to the Other.

Keywords: Ethics. Philosophy. Psychoanalysis.

1 Introdução

Atravessamos, em nosso mundo contemporâneo, um período de incertezas, de decadência axiológica e desencanto. Mais do que claro é o sinal de que

[1]Doutor em Filosofia pela Université de Liège (Bélgica), professor do Programa de Pós-graduação em Filosofia da PUCRS, onde desenvolve o projeto de pesquisa "Fenomenologia e Psicanálise". E-mail: facaprio@hotmail.com

**O presente texto é uma versão amplamente revisada da apresentação "O Outro da Escuta: Ética e Psicanálise", no ano de 2017, por ocasião do Encontro de Psicanálise realizado pela Sigmund Freud Associação Psicanalítica.*

as crises do século XX ainda não foram superadas e encontram neste início de século um novo aprofundamento.

Reflexo dessas crises é o modo como se processa o adoecimento, o modo como o ser humano sofre e fica doente. Daí, por exemplo, o aumento vertiginoso de patologias do vazio, casos de depressão, burn-out e hiperatividade. Seriam essas formas de sofrimento patologias do ensimesmamento, do fechamento ao mundo, do bloqueio à alteridade?

Nosso propósito geral com o presente artigo é assinalar a possibilidade de construção de um paradigma ético-terapêutico que coloque, em sua referência primeira, o núcleo irredutível da alteridade. Esse gesto tem como inspiração a obra de Emmanuel Levinas, em sua proposta de uma ética da alteridade.

A filosofia de Levinas (1971) assume uma grande complexidade e dialoga com toda a tradição, dando-lhe uma resposta e invertendo a posição da ética, colocando-a em primeiro plano em relação à ontologia. Entendemos que seria útil retomar aquilo que caracteriza o modelo de ética da virtude, na antiguidade e no medievo, bem como o modelo de ética deontológico da modernidade, a fim de melhor explicitar, por contraste, as teses levinasianas.

Por fim, propomos de maneira ensaística uma reflexão sobre um modelo ético para a terapia, a partir das noções de encontro terapêutico, acolhimento e escuta do Outro.

2 Ética da virtude e o bem viver

Nosso ponto de partida consiste em examinar o modelo das "éticas da virtude e do bem viver". É difícil estabelecer contornos precisos para esse paradigma, uma vez que a concepção grega da ética sobre a qual ele se apoia atravessou a antiguidade, associou-se ao cristianismo no medievo e manteve-se de certa maneira viva no humanismo renascentista. Porém, é possível perceber o fio condutor comum que anima essas concepções desde que coloquemos em relevo os conceitos de "virtude" e de "bem viver". Não obstante as transformações da história da filosofia, é bastante significativo que determinado modelo de ética, respeitadas todas as diferenças de abordagem, tenha se mantido essencialmente ligado a um mesmo eixo ao longo dos séculos até a modernidade.

Nosso primeiro compromisso, se quisermos nos aproximar da tradição ética da filosofia ocidental, é definir o significado de virtude. O tema da virtude ou αρετη (areté), acompanha a civilização grega e espelha-se em sua história, em sua cultura e, especialmente, na poesia épica. Na mitologia, Areté e Harmonia (as executoras da justiça) são filhas de Diké, deusa da justiça humana, a qual, por sua vez, é a filha da justiça natural, Thêmis. Se observarmos a raiz da palavra, encontramo-la em "aristos", ou seja, "os melhores", de onde surge o termo "aristocracia". Areté significa, inicialmente, conforme o renomado filólogo Werner Jaeger (1994, p. 26), "a excelência almejada", o atributo próprio da nobreza. No ideal homérico de educação, a areté está associada à coragem e à força para o enfrentamento das adversidades.

O ideal da areté impulsionou a *paideia* grega, ou seja, a sua concepção de educação integral para a formação do cidadão virtuoso. Durante o século de Péricles, século da democracia ateniense (V a.C.), um conjunto significativo de questões práticas levaram à transformação definitiva do conceito de areté, aproximando-o de uma nova concepção política da justiça legal. "Foi das ne-

cessidades mais profundas da vida do Estado que nasceu a ideia de educação" (JAEGER, 1994, p. 337).

A ética na tradição filosófica ocidental surge como um modo de reflexão racional sobre a vida – sobre o projeto de vida – e o bem viver. Trata-se de um modelo filosófico para se pensar o ηθος (éthos, com a letra "eta"), que significa a morada, o hábito, o caráter. Desde Sócrates (469-399 a.C.), filósofo da maiêutica, a procura da excelência, tarefa absolutamente pessoal, deve ser, por isso mesmo, realizada pelo próprio sujeito, ou seja, como busca constante e nunca terminada de autoconhecimento. Somente uma vida bem analisada pode conduzir à virtude e à felicidade.

O pensamento socrático propagou-se com as Escolas Socráticas menores e especialmente com a Academia fundada por Platão. A morte de Sócrates, por um julgamento de caráter político, fez com que Platão e, posteriormente, Aristóteles se questionassem sobre a possibilidade de degeneração da democracia. A δόξα (doxa), opinião, afirmada sem a busca do verdadeiro conhecimento, pode levar ao engano e à tirania da maioria. Ética e política configuraram-se necessárias uma à outra. Platão (428-348 a.C.) interessou-se em mostrar como a reflexão sobre o éthos, ou seja, sobre o modo de vida, correspondia a uma reflexão sobre a cidade-Estado, ou seja, sobre o bem comum (PLATÃO, 357a-385b, p. 1516-1545). As virtudes são pensadas em paralelo a uma teoria tripartite das funções da Ψυχη (psyché) e do Estado. Coragem, moderação e sabedoria são as excelências das três partes da alma (irascível, concupiscível e racional), as quais, em seu conjunto e unidade, caracterizam a justiça. A mesma subdivisão é aplicada ao Estado, que depende, em sua justa harmonia, da excelência no exercício de suas funções pelos guerreiros, trabalhadores e governantes.

Também Aristóteles (384-322 a.C.), no Liceu, colocou em relevo a necessidade de se pensar a relação entre ética e política. No entanto, embora seguindo em linhas gerais a tradição socrática, o filósofo estagirita propõe um modelo inovador. Em *Ética a Nicômaco*, título dedicado a seu filho, Aristóteles desenvolve as suas teses fundamentais acerca da ética enquanto busca concreta do bem viver. Para o filósofo estagirita, o ser humano deseja por natureza a felicidade. Trata-se, portanto, de uma tendência de todo ser autoconsciente a procura deste fim. A questão passa a ser por que é tão difícil alcançá-la. E a resposta de Aristóteles passa pela excelência moral. Uma teoria da areté está igualmente no âmago da ética aristotélica e dela depende o que o filósofo entende por felicidade (ARISTÓTELES, 1904a-1102b, p. 1977-1999). No entanto, Aristóteles propõe um modelo de explicação da areté bastante esclarecedor para a época, dividindo-a em dois tipos: a intelectual e a ética. As virtudes intelectuais, tanto teóricas quanto práticas, são capacidades racionais da alma, como a sabedoria e a prudência. As virtudes éticas, caracterizadas pelo equilíbrio ou justo meio são sempre decorrentes da conduta humana ela mesma, cristalizando-se pouco a pouco no caráter formado do sujeito. Coragem, moderação, liberdade (quanto ao uso de bens) ou justiça são, por exemplo, frutos do agir humano. Ou seja, o sujeito torna-se corajoso, moderado, livre e justo sempre através de suas condutas. Com Aristóteles, esse modelo de reflexão sobre a vida, de governo de si, conjuga-se com um modelo de governo da cidade, ou seja, a política. Ser justo, para Aristóteles, é essencialmente ser justo em relação a outrem, de acordo com a medida da lei.

Com as transformações históricas advindas do império de Alexandre Magno e as influências de diversas culturas orientais, a partir do século IV a.C., novas Escolas surgiram com o propósito de reorientar o pensamento filosófi-

co enquanto prática de vida. Entre elas, destacaram-se, por exemplo, o Jardim de Epicuro (341-271 a.C.), o Pórtico, fundado por Zenão (333-263 a.C.) e o Ceticismo, fundado por Pirro (360-270 a.C.). Em todas essas Escolas do período helenístico, assim como entre os continuadores da Academia e do Liceu, a ética tornou-se uma das temáticas centrais, uma das linhas constitutivas do modelo filosófico como prática de vida. Todas elas ofereciam, além do espaço para o desenvolvimento integral (intelectual, físico e espiritual), um conjunto de metodologias e técnicas próprias acerca de como atingir a felicidade, ou seja, o bem supremo. Nesse sentido, as éticas da antiguidade, além do estudo teórico, propunham exercícios orientados por terapias do desejo (NUSSBAUM, 1994). *Terapeia* significa literalmente cuidado ou atenção. As suas divergências estabeleciam-se acerca da natureza, do funcionamento da alma ou do papel do desejo na consagração da virtude, por exemplo, mas todas essas Escolas partilhavam uma visão de mundo helênica, em que a filosofia ela mesma era afirmada como "modo de vida" (HADOT, 1995).

O mundo latino, por sua vez, foi intensamente influenciado por essas concepções, tanto é que, durante séculos, essas Escolas permaneceram vivas e integraram progressivamente a filosofia na República e no Império Romano. A tradição de oradores e juristas do mundo romano absorve os ensinamentos gregos e leva-os adiante. Este é o caso, por exemplo, de Cícero (106-43 a.C.), Lucrécio (99-55 a.C.), Sêneca (4 a.C.-65 d.C.) e do Imperador Marco Aurélio (121-180). Virtude deriva da palavra latina "virtus", que corresponde a qualidades físicas e morais, coragem, excelência. Apesar das divergências teóricas entre o neoplatonismo, o epicurismo, o estoicismo, o ceticismo e outras Escolas, a filosofia romana e os seus modelos de ética constituíram-se como uma espécie de continuação das reflexões gregas sobre o caminho que conduziria ao bem viver, o caminho da virtude.

3 Ética da virtude e a teologia cristã

A degeneração gradual do Império Romano e a disseminação lenta de uma nova concepção de verdade revelada conduziram a um choque de modelos de pensamento filosófico durante séculos. Inicialmente perseguidos, nos séculos I e II, os primeiros cristãos trouxeram consigo uma nova mensagem para compreender a vida e as relações humanas em uma perspectiva monoteísta. A partir de textos sagrados em estilo narrativo, uma outra tradição de pensamento, oriunda do Oriente Médio, trouxe novas exigências à tradição greco-romana. É em meio às crises do Império Romano do Ocidente e à disputa pela institucionalização da Igreja que a filosofia cristã alçou voos e perdurou como modelo filosófico dominante até o Renascimento. Em linhas gerais, a tarefa filosófica passa a ser, desde o período dos filósofos apologistas até a filosofia Escolástica, a aproximação do cristianismo e da filosofia grega.

Os primeiros filósofos apologistas ocuparam-se da defesa do cristianismo contra seus adversários, muitas vezes combatendo a tradição greco-romana. Pouco a pouco, a filosofia cristã desenvolveu-se por meio de um espírito de elucidação das verdades reveladas e da aproximação com o pensamento filosófico. Esse período foi chamado de Patrística e teve como grandes nomes Agostinho de Hipona (354-430) e Boécio (480-524). A partir de então, a filosofia medieval tornou-se hegemonicamente cristã, passando por diversas transformações, sobretudo com os esforços do Império Carolíngio "em melhorar o estado intelectual e moral dos povos por ele governado" (GILSON, 1998, p. 213). Uma reforma educacional produziu-se nesse período, dando início a uma longa tradição,

com a criação de escolas destinadas ao ensino dos conhecimentos clássicos e das sete artes liberais (através do *trivium* e do *quadrivium*). Mais tarde, a filosofia escolástica (séculos IX-XVI) nasce no interior das escolas monásticas cristãs, por influência deste modelo.

A partir de mudanças sociopolíticas e da criação das primeiras Universidades europeias no século XI, uma nova recepção do aristotelismo, por influência do pensamento judaico e islâmico, inicia um período de consolidação. O modelo de estudo da teologia institucionalizou uma nova formação, em três fases. De acordo com Storck (2003, p. 20), um teólogo do século XIII deveria passar por um período de lectio (assistir a uma forma privilegiada de ensino), *disputatio* (assistir ou participar de disputas públicas segundo regras bem definidas) e *praedictatio* (realizar sermões). Os doutores da Idade Média realizaram um enorme trabalho de reunião da doutrina cristã disseminada nas inumeráveis obras dos Santos Padres, com o objetivo de sistematizar a filosofia e a teologia. É nesse contexto que Santo Tomás de Aquino (1225-1274) produziu uma das mais emblemáticas obras de filosofia, a Suma Teológica. Ainda hoje essa obra guarda singular importância para a doutrina católica. A título ilustrativo de sua representatividade, em 1868, o Papa Leão XIII publicou a *Encíclica Aeterni Patris*, conclamando a uma restauração da filosofia cristã a partir do tomismo.

Sem a pretensão de aprofundar as mais diversas questões que podem ser colocadas acerca da ética na filosofia medieval, meu objetivo é acenar para um aspecto essencial e que permite explicitar o que a filosofia cristã agregou à teoria greco-romana das virtudes. Desde a filosofia patrística, o cristianismo desenvolveu a doutrina do livre-arbítrio e atribuiu à busca do Bem o sentido da vida. Nesse sentido, a ética cristã se desenvolve como uma ética das virtudes, entretanto, mediada pela comunidade cristã e por uma visão cristã do mundo.

Do ponto de vista do exercício do poder, instituído desde as escolas monásticas, ganhou forma no medievo o que Foucault chamou de "poder pastoral". Ou seja, a figura grega do político, que exercia o poder sobre o território, deu lugar à figura judaico-cristã do pastor, que o exerce sobre um rebanho (CASTRO, 2015, p. 125). O poder pastoral implica a responsabilidade do pastor para com a sua comunidade, através da sua condução e do conhecimento daquilo que se passa no foro mais íntimo de cada um. Nesse sentido, a confissão como dispositivo torna-se um elemento central para o exercício do poder pastoral. Para se compreender a consolidação institucional do cristianismo, com efeito, não se pode olvidar que a ética cristã permaneceu atravessada pela relação entre culpa, confissão e penitência.

No entanto, em paralelo a essa dimensão tipicamente institucional, nosso propósito é colocar em relevo o conteúdo filosófico da ética cristã. Em que sentido ela pode ser considerada uma ética das virtudes e como ela difere da ética da antiguidade? A ética cristã coincide em parte com as éticas greco-romanas. Ela permanece fundamentalmente uma ética das virtudes, embora o seu motor seja a relação com o divino.

Tomando como referência o próprio *Catecismo da Igreja Católica* (1993, p. 425-430), especialmente os §§ 1804-1845, cuja tradição sistematizadora remonta à filosofia medieval e escolástica, é possível dividir as virtudes humanas em cardeais e teologais. As virtudes cardeais são a fortaleza, a temperança, a prudência e a justiça. Estas virtudes podem ser encontradas nas Sagradas Escrituras, mas se bem observarmos o seu conteúdo, percebemos que elas revelam uma grande proximidade com a noção de virtude da tradição greco-roma-

na. A grande inovação trazida pelo pensamento cristão, desde o monoteísmo e o teocentrismo, são as virtudes teologais, que se referem diretamente a Deus, informam e vivificam todas as virtudes morais. São elas a fé, a esperança e a caridade. Entre estas, especialmente a caridade é afirmada como o "mandamento novo" (§ 1823), a "primeira das virtudes teologais" (§ 1826) e anima o exercício de todas as virtudes (§ 1827). Não seria possível compreender o cristianismo sem tratar da sua mensagem de caridade. A busca do Bem é também a busca por uma vida virtuosa, mas essa busca somente encontra seu verdadeiro sentido, segundo a leitura que aqui propomos, na relação com o Outro, em comunidade com o qual se concretizam a fé e a esperança através do agir humano.

4 Ética do dever

Durante o Renascimento, mesmo após o surgimento da filosofia humanista e sua nova proposta educacional através do *Studia humanitatis*, a filosofia escolástica e a sua doutrina em teologia mantiveram-se hígidas. Até a modernidade, portanto, podemos falar de algo como uma convivência entre diversos modelos universitários de formação, tanto aqueles centrados nos métodos escolásticos voltados para o treino profissional, como aqueles que desejavam ampliar-se para o desenvolvimento universal das capacidades humanas, especialmente a partir das letras. Entretanto, um novo espírito científico começava a surgir. Eminentes pensadores do período renascentista formularam a necessidade de revisar o que se entendia por ciência, a fim de aplicá-la racionalmente à natureza através do modelo matemático e obter evidências por meio da observação e da experimentação. Essa nova perspectiva entrou em choque com o modelo escolástico de ciência e acabou gerando perseguições, como o famoso caso de Galileu (1564-1642), processado pelo Santo Ofício por defender o heliocentrismo.

As relações entre a ciência nova e a ética suscitaram interrogações diversas. Nascia, com a modernidade, a ambição de fundar a ética na própria ciência, ou seja, estabelecer uma ética enquanto ciência (CANTO-SPERBER, 2013). Racionalistas e empiristas mobilizaram-se na tentativa de reformular a ética a partir de uma metodologia segura, que permitiria estabelecer o conhecimento universal sobre o agir humano. Spinoza (1677) redige a *Ética demonstrada ao modo dos geômetras*. Mais tarde, Hume (1739) publica o *Tratado da natureza humana*, como uma "tentativa de introduzir o método do raciocínio experimental nos problemas morais". Essa perspectiva ganhou um enorme impulso no século XVII e encontrou nos ideais iluministas do século XVIII a sua maior expressão. A ética deixava de ser precipuamente uma reflexão racional acerca do bem viver e da virtude para se tornar uma tentativa de fundamentação do conhecimento objetivo sobre o dever, ou seja, sobre o agir humano diante das determinações morais.

Duas vertentes importantes, nascidas sob a influência do iluminismo, são o utilitarismo e o formalismo kantiano. Ambas as escolas conheceram diversas críticas e revisões ao longo do tempo, possuindo até hoje importantes defensores. O utilitarismo foi inicialmente elaborado pelo filósofo Jeremy Bentham (1748-1832) enquanto sistema de filosofia moral, não apenas especulativo, mas prático e aplicado à economia, à política, à educação e ao campo da saúde. Vamos aqui nos restringir ao seu princípio fundamental: "o princípio utilidade". O sistema moral tem como fundamento o princípio de que determinada ação está em conformidade com a utilidade "quando a tendência que ela tem a aumentar a felicidade for maior do que qualquer tendência a diminuí-la"

(BENTHAM, 1974, p. 10). Uma pessoa é partidária deste princípio quando sua aprovação ou desaprovação de uma ação for determinada pela tendência que, no seu entender, tal ação tem a aumentar ou diminuir a felicidade da comunidade. Com base nesse princípio, Bentham defendia a possibilidade de construção de um sistema moral e legislativo racional, que alcançaria a maior efetividade e, portanto, maior felicidade em termos sociais. Com efeito, o seu sistema teve enorme repercussão e conheceu outras versões ao longo do tempo, por exemplo, através de John Stuart Mill (1806-1873). Diante de várias críticas, como a da falta de objetividade do termo "felicidade", esta foi substituída na fórmula utilitarista pelo "bem-estar", o qual poderia ser melhor quantificado. Em nosso tempo, reforçou-se, ainda, o papel da igualdade, enquanto igual consideração dos interesses, na atribuição de utilidade. Ou seja, utilitaristas contemporâneos como Peter Singer (2012) entendem que a aplicação do princípio de utilidade deve contar com a "igual consideração dos interesses", como forma de caracterização racional da isonomia no tratamento dos interesses, a fim de que o grau de sofrimento individual seja reduzido a limites toleráveis e o bem-estar seja maximizado.

Diferentemente dessa corrente, Immanuel Kant (1724-1804), através do criticismo, um projeto crítico em filosofia (ou seja, de uma refundação da filosofia a partir do estabelecimento de seus limites e condições de possibilidade), desenvolveu uma teoria moral que toma como ponto de partida a autonomia da razão para construir a moralidade em caráter universal. Assumindo uma posição diversa dos céticos e utilitaristas, por se manterem adeptos a um consequencialismo baseado na sensibilidade, Kant propôs um modelo que permite determinar a ação a ser realizada em conformidade com o dever. Nesse sentido, a interrogação proposta por Kant é a de como devemos agir, ou seja, como agimos em conformidade com o dever. Para tanto, Kant pretende não se basear na sensibilidade, mas em um critério que permita sempre antecipar o sentido da conformidade ao dever em cada situação concreta. O que permite antecipar este sentido de dever ser é unicamente a própria razão prática e a autonomia que nela se funda. Para todo e qualquer caso, é possível sempre aplicar a lei moral.

Enquanto lei moral, no parágrafo sétimo da *Crítica da Razão Prática*, o imperativo categórico formula-se assim: "Age de tal modo que a máxima da tua vontade sempre possa valer ao mesmo tempo como princípio de uma legislação universal" (KANT, 2003, p. 103). O imperativo categórico é uma ordem necessária (portanto, incondicional) dirigida a toda ação. Do imperativo categórico uno derivam todos os imperativos do dever. Se a minha ação não puder se tornar um princípio universalizável, não posso considerar que agi por dever. Não poderiam ser universalizadas, por exemplo, as condutas que realizam o assassinato, o furto, a mentira ou a preguiça. Por outro lado, poderiam ser universalizados o respeito, a prestação de socorro, a ação de dizer a verdade e a diligência ou cultivo de um talento.

Na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, colocando a questão na ordem do mundo prático, Kant (2009) propõe a formulação da lei moral desde a capacidade do ser humano de dar-se os fins para as suas ações. A lei moral, em sua forma categórica, deve estabelecer não o fundamento hipotético de fins relativos, subordinados a condições da sensibilidade, mas um fim absoluto e incondicional. Nesse sentido, é possível estabelecer, em cada caso, uma avaliação de acordo com a formulação do imperativo prático: "Age de tal modo que tomes a humanidade, tanto em tua pessoa como na pessoa de qualquer outro,

sempre ao mesmo tempo como fim, nunca apenas como um meio" (KANT, 2009, p. 243). Ou seja, a conduta estará em conformidade com o imperativo prático se, e somente se, ela tratar o próprio sujeito e o outro como um fim. Por exemplo, o assassinato e o suicídio são formas de tratar a vida do outro e a própria vida apenas como meio para algo, mas não como um fim em si. Por essa razão, não poderiam ser universalizados. Ao contrário, a preservação da vida, a ação de dizer a verdade, a diligência no trabalho são ações universalizáveis sob a perspectiva da sua finalidade.

A moralidade enquanto vinculação de todos os seres humanos ao imperativo prático leva Kant (2009, p. 259) a propor a expressão "reino dos fins". Ademais, é com base nessa mesma formulação que Kant (2009) define o significado da dignidade humana. A dignidade dos seres humanos decorre do fato de que eles não podem ser tomados apenas como meio, instrumento ou, ainda, como objeto de troca, pois são seres autônomos, que devem ser tratados como fim em si. "No reino dos fins tudo tem ou bem um preço ou bem uma dignidade. O que tem preço, em seu lugar também se pode pôr outra coisa, enquanto equivalente; mas o que se eleva acima de todo preço, não permitindo, por conseguinte, qualquer equivalente, tem uma dignidade" (KANT, 2009, p. 265). Com a mesma forma de proceder, tomando a razão como esteio, Kant formula a lei universal do direito e propõe, em nível internacional, um tratado para a *paz perpétua* entre os povos.

Além do formalismo kantiano e do utilitarismo, muitas outras concepções da ética foram desenvolvidas desde o iluminismo. Essas duas tendências, porém, traçaram novos contornos para o debate acerca do problema ético, deslocando-o para a dimensão objetiva do agir moral, ou seja, de como a conduta se submete a uma regra. Não mais o bem define o dever, mas é o dever que define o que é o bem. Dessa maneira, a ética poderia realizar teórica e cientificamente uma fundamentação deontológica de todas as práticas humanas dando ensejo a múltiplas codificações. Em um plano global, o iluminismo impulsionou a redação das declarações de direitos do século XVIII. A perspectiva deontológica da ética tornou-se hegemônica nos séculos XIX e XX. Em outros termos, fundou-se com o iluminismo e a modernidade um paradigma de ética que se voltou para a dimensão objetiva da ação, absorvendo e traçando limites ao amplo escopo do ethos como "modo de vida", típico das éticas da virtude.

5 Ética da alteridade

Desde a modernidade, sucederam-se fatos históricos, políticos, econômicos e culturais que terminaram por levar a uma profunda interrogação sobre a concepção científico-industrial tão exaltada pelo iluminismo. Em paralelo ao otimismo ascendente, em razão das novas descobertas e com as transformações sociais advindas da revolução industrial, crises de todas as ordens passaram a se instalar no processo de globalização, ainda no século XIX, e geraram efeitos sobre toda a humanidade no século XX. Eugenia, darwinismo social, campos de extermínio, uso de seres humanos e animais de modo irrestrito em pesquisas, destruição dos recursos naturais do planeta, guerras assoladoras, tudo isso revelou o lado sombrio da ciência.

Defensores de uma ética universal procuram ainda no paradigma deontológico a solução para os desafios que se impuseram. Por outro lado, sobretudo no período entreguerras, o desencantamento com o mundo levou muitos escritores, filósofos e cientistas a desenvolver outras formas de abordagem que colo-

caram em questão a insuficiência do modelo deontológico, o uso instrumental da razão e a crise da ciência. Em um período de grandes incertezas, a filosofia existencial renovou-se e tornou-se em todos os lados uma necessidade, pois nenhuma abordagem havia tratado do desespero e da angústia melhor do que ela, desde Kierkegaard (1813-1855).

Depois da 2ª Guerra, a Declaração Universal de Direitos Humanos (1948), a Conferência de Estocolmo (1972) e a aprovação do Relatório Belmont de Bioética (1978) trouxeram novas determinações para a afirmação dos direitos humanos, da ética ambiental e da bioética. A urgência de novas políticas em todos esses campos tornou-se incontestável. Não obstante, o plano deontológico em que esses temas se inscrevem – embora com inegável importância – não parece ser o suficiente. Direitos humanos e o meio ambiente seguem sendo amplamente violados. A contemporaneidade carrega a herança de uma crise que não foi superada. A ação destrutiva do ser humano mais e mais põe em risco o equilíbrio do ecossistema para as futuras gerações. Por essas razões, ganharam ainda mais força as abordagens éticas que colocaram em questão a suficiência das éticas deontológicas da modernidade. Filosofia existencial, teoria crítica, filosofia da diferença e outras concepções questionaram a suficiência do modelo deontológico. Também psicanálise, por outras vias, colocou em relevo o problema de tal suficiência. No famoso seminário "A ética da psicanálise" (1959-1960), Lacan (2008, p. 364-380) propõe, em face do imperativo categórico kantiano, a interrogação que estaria para ele no centro da ética psicanalítica: "Agiste em conformidade com o teu desejo?"

De maneira ampla e talvez discutível, poderíamos afirmar que as várias concepções éticas advindas de certo esgotamento das éticas deontológicas, com maior ou menor intensidade, enfatizaram a dimensão de alteridade. Entre essas concepções, no entanto, há uma que sobressai por sua radicalidade: a ética da alteridade de Emmanuel Levinas (1905-1996). O percurso que até aqui realizamos ajuda-nos a compreender a posição que ocupa o pensamento de Levinas na história da filosofia ocidental e a viravolta ética que ele realiza. A importância de termos passado, ainda que sucintamente, pelos grandes paradigmas éticos, consiste justamente no fato de tornar apreensível, ao longo da história da filosofia, o modo como a ética enquanto disciplina filosófica, esteve subordinada à ontologia.

Na ética das virtudes, o bem viver é concebido no plano ôntico, e as virtudes são elas mesmas entendidas como excelências ou propriedades constituídas no plano ôntico, cujos princípios e causas são estudados pela filosofia primeira (metafísica). Em outros termos, subjaz necessariamente a esse paradigma ético uma ontoteologia, a partir da qual seria possível desenvolver os conceitos próprios do modo de vida e da conduta humana. Nesse sentido, a própria noção de virtude remete, necessariamente, dependendo da Escola e da teoria, a uma questão metafísica, como as ideias, a causa final, o atomismo, ou a natureza. Do mesmo modo, a ética das virtudes, tal como concebida pela filosofia cristã no medievo, permanece secundária e subordinada à ontoteologia, pois é a partir de uma filosofia do ser que o livre-arbítrio, a decisão e o erro humanos são entendidos. Por fim, na modernidade, o ideal de constituição de uma ética deontológica, com valor objetivo e científico, permaneceu vinculado à teoria do conhecimento como sua dimensão fundante. Ou seja, não obstante a modernidade tenha apresentado um novo paradigma em ética, permaneceu ela ainda sob o plano da totalidade ontológica, plano em que o Outro e eu somos colocados lado a lado, em posição simétrica, de igualdade ôntica (objetiva), em que

nossas condutas são identicamente comparáveis, onde minha responsabilidade pelo Outro é condicional e limitada.

Entretanto, é importante fazermos aqui uma reflexão, pois nem tudo na história da ética está perdido. O fato de que a interrogação ética tenha sido recolocada por Levinas de modo radical, revelando como problema filosófico primeiro a alteridade, não significa que nos outros períodos da história os filósofos não se tenham aproximado da questão. Mais de uma vez em sua obra, Levinas chamou o momento de questionamento do Mesmo pelo Outro de despertar (*réveil*) ou vida, o qual também se produziu em outros períodos da história da filosofia. Em certas passagens e certas articulações, tais como, por exemplo, o "além do Ser" em Platão ou "a ideia de Deus em nós" em Descartes (1991, p. 105-106), há formas de alusão, de intuição e de pensamento que sinalizam a possibilidade de uma ruptura da primazia ontológica. Não obstante, muito embora a história da filosofia tenha esses sinais de um despertar acerca da irrupção do Outro como acontecimento originante, é em Levinas que encontramos o seu reconhecimento na proximidade do encontro com o Outro, que torna possível a verdadeira inauguração do sentido.

Levinas (1998) inverte o tradicional "lugar" da ética como dependente da ontologia. Quando o filósofo utiliza a expressão "ética como filosofia primeira", é a isso que ele se refere. Sempre antes de minhas possibilidades de ser, aquém de minha constituição e de minha liberdade existencial (em um plano ontológico), já sou investido de uma responsabilidade (ética) infinita pelo Outro. Essa dimensão infinita de exterioridade irrompe concretamente em minha interioridade – é na zona de constituição de um eu-separado que a interrogação se coloca. É dela que a interioridade depende, mas é nela que a armadilha do autoengano, dos discursos sedutores e persuasivos, pode levar o sujeito a fechar-se em seu mundo, fechar-se para o Outro, bloqueando qualquer possibilidade de ruptura de seu narcisismo.

Nascemos em situação de total dependência de alimento, casa, cuidado e atenção. Nossa interioridade e independência é constituída e reconhecida na medida em que aprendemos, a partir de nossa corporeidade, a preencher a necessidade (*besoin*) e a realizar o gozo (*jouissance*) (LEVINAS, 1971, p. 111-126). Desde o corpo e da interioridade, do alimento consumido, da sensibilidade, da representação, do trabalho, da habitação e dos utensílios, aprende-se a viver como um eu-separado. Como o percurso que leva à individuação não é sempre fácil e possui inúmeros desvios disponíveis, pode-se facilmente recair na ilusão de que o mundo é tal e qual eu o simbolizo para mim, fechando-me para a dimensão original sem a qual o eu-separado não teria sequer sido constituído. No mundo assim tomado, cuja referência primeira é a própria interioridade, o outro aparece como um ente corpóreo entre outros, submetido às próprias categorias e padrões conceituais do eu.

É nesse ponto que Levinas tratará do tema do rosto (*visage*), dimensão ética que irrompe em exterioridade e rompe a totalidade fechada do meu mundo. O "eu" torna-se consciente de uma dimensão que ele não pode apreender totalmente, nem submeter a qualquer conceito. Percebe-se infinitamente responsável por este Outro que o interpela e cuja interpelação, instauradora do sentido e da linguagem, expressa no rosto "não me mate" e "não deixe morrer" (LEVINAS, 1971, p. 203-241). A anterioridade dessa interpelação faz com que ela não seja um produto da razão autônoma, como o seria o imperativo categórico kantiano, mas realiza a sua expressão através do imperativo ético, revelação da responsabilidade infinita do eu para com o Outro. Evaldo Kuiava sublinha

acertadamente que o "não matarás" precisa também ser entendido em termos metafóricos. "Não matar significa, ainda, não reduzir toda e qualquer alteridade vulnerável aos esquemas mentais seguros e confortáveis do eu pensante, isto é, não reduzir o outro a um conteúdo representativo da consciência, eliminando a singularidade do outro, a diferença." (KUIAVA, 2014, p. 332).

Através da interpelação do Outro, produz-se no encontro a expressão da alteridade que antecede o "eu" através do imperativo ético e que não se permite reduzir à interiorização. Como sinaliza Ricardo Timm de Souza (2009, p. 32),

> [...] eis que a origem da linguagem não é o pensamento, nem a do pensamento a linguagem como articulação ordenada de signos lógicos; mas a origem da linguagem ordenada e do pensamento é a expressão original de Alteridade que antecede qualquer processo de interiorização e questiona desde seu princípio a noção de consciência.

Em outros termos, antes de tomar intelectualmente ciência de algo, já sou por uma exigência que vem de muito além de minha interioridade. A radicalidade do pensamento levinasiano consiste em tomar a alteridade como questão primeira, desde a qual se pode falar propriamente em ontologia e linguagem. Em outros termos, a interpelação do Outro à minha responsabilidade é o que constitui a possibilidade da própria linguagem e do sentido. A questão proposta doravante, ainda que sucintamente, será examinar como essa interpelação do rosto se concretiza na clínica.

6 O encontro terapêutico, o acolhimento e a escuta do outro

A nossa interrogação direciona-se, nesse último ponto, à possibilidade de concepção de uma clínica cuja referência nuclear seja a ética da alteridade. Ainda é muito incipiente a tentativa de aproximação do pensamento de Levinas à clínica psicanalítica[2]. Muitas dificuldades surgem dessa tentativa, pois é intrincado operar essa aproximação sem que as exigências de um lado e de outro não acabem cedendo em algum ponto. Nosso propósito aqui será estritamente, de modo ensaístico, o de colocar em relevo algumas questões acerca da escuta desde o pensamento de Levinas que reverberam na clínica, deixando os problemas e desafios de sua aproximação com a psicanálise para um outro momento.

O primeiro ponto que pode ser destacado, através da ética da alteridade, é o da *proximidade* no encontro. Não se trata de uma regra abstrata, de uma excelência ou virtuosidade. O encontro é relação, a relação é concreta e real. O imperativo ético traduz-se nele de acordo com as vivências, os sofrimentos, a aflição e o desespero únicos em uma situação singular e irredutível. A demanda pode ser pela necessidade de pão, pela necessidade de segurança, pelo desejo de identidade, por um mínimo de prazer, por um mínimo de imaginação criativa, por um mínimo de alimento para a alma (que é o sentido). Além disso, a demanda ocorre em cada lugar, em cada esquina, em cada canto, em cada multidão, em cada subúrbio, em cada rodoviária ou aeroporto, em cada atendimento, nos quais encontramos o Outro, levantamos a face para não o vermos como "mais um".

Como todos sabemos, a clínica não é a única forma de transformar o encontro em atenção, *terapeia*. Falo aqui de atenção e cuidado em um sentido amplo. Embora possam não parecer termos técnicos, lembro que é nessas dimensões e através delas que muitas reações acontecem, desde um breve lam-

pejo, um alívio repentino, até uma interrogação que pode fazer uma vida reencontrar o seu sentido. Não seriam também dar atenção, no sentido terapêutico, conversar, ainda que uma vez apenas, com a senhora que aguarda a amiga na rodoviária; brincar com o pedinte a quem ninguém olha na rua; telefonar para uma pessoa querida que sofre à distância; dar auxílio a um irmão em um bar; promover ações de bairro; participar de atividades comunitárias?

Há um segundo ponto que eu gostaria de enfatizar, referente à especificidade, à singularidade da clínica como um intensificador do encontro terapêutico. A clínica em seus moldes tradicionais, em estilo *quatroparedes*, é apenas uma das formas – privilegiada, é verdade – de escuta. As diversas formas de construir o *setting* terapêutico mostram que ele admite flexibilidade, variando conforme o lugar, o método, o estilo, os tipos de atendimento, mas o que faz da clínica um encontro terapêutico intenso é a sua continuidade. Somos assim remetidos ao tema temporalidade. Os encontros terapêuticos constituem uma temporalidade ética na qual, uma vez vivenciado e reconhecido psiquicamente pelo paciente o acolhimento do terapeuta, o tempo da atenção já não se esgota no tempo do encontro e se expande aos horizontes do mundo.

Na clínica existencial de Binswanger e, posteriormente, de modo mais enfático, na de Boss, o acolhimento ou estar-abrigado, sob proteção (*Geborgenheit*), mostra-se como uma dimensão existencial profunda no cuidado. Dar abrigo, pôr a salvo (*bergen*), é algo que pode assumir muitos significados concretos, desde oferecer abrigo a um estrangeiro, a um perseguido, como também oferecer a sua atenção, a prontidão de uma escuta em um local abrigado, guardar, proteger. Isso pode ocorrer igualmente na rua, no café, no bar, na aula, no parque, depois de um incidente, de uma perda, mas também, por que não, nas instituições psiquiátricas, nos asilos, nos albergues, nas prisões, no último suspiro em um hospital. A relação humana afetiva dá *Geborgenheit*, protege. É nela e a partir dela que podemos pensar o encontro terapêutico. Nesse sentido, qualquer que seja a clínica, o *setting* previsto, o modelo, o método, as técnicas de atendimento, dificilmente poderá avançar, no tempo ético da escuta, sem o "dar abrigo". O atendimento pode ser feito sem essa dimensão, sem dúvida, de modo objetivo, contando-se os minutos, reduzindo-se o caso a um suporte farmacológico. Esse tipo de atendimento, porém, parece desviar-se da alteridade. Sem a *Geborgenheit* seria possível a escuta ética?

A escuta do Outro é o terceiro e último ponto a ser examinado. Apesar de o Outro nos interpelar a cada momento de encontro, pode ocorrer de a sua dimensão de alteridade permanecer bloqueada e jamais irromper – o sujeito não se sente interpelado pela alteridade. Não só pode, como é este um dos fardos de nosso mundo contemporâneo: muitas pessoas parecem passar a sua vida a se esquivar da alteridade, a subsumi-la em suas próprias categorias ou, simplesmente, negá-la. Para muitos, o Outro não existe. E desse narcisismo totalitário, dessa supostamente infinita necessidade de um "eu" total, da necessidade de adequação aos ideais culturais de mercado, brotam notavelmente muito do sofrimento psíquico contemporâneo. Muitas das demandas de nosso tempo são atravessadas por essa espécie de descontentamento consigo, ensimesmamento, acompanhado de um sentimento avassalador de isolamento, incompreensão e solidão.

Infelizmente, não é incomum que esse fenômeno se transponha ao clínico em sua atuação. É bastante sedutor para o narcisismo do terapeuta que o seu diagnóstico e o seu tratamento produzam o efeito almejado segundo seu modelo, suas próprias categorias, elaborações, interpretações e intervenções. Ele

pode forjar o mais belo arsenal interpretativo, em alguns casos ele pode até obter bons resultados, mas isso não significa que a escuta do Outro tenha ocorrido. Para que a escuta do Outro possa se efetivar, é necessário que o clínico abandone – antes de tudo em si mesmo – a tentadora ideia de que a existência singular do Outro pode conformar-se a qualquer categoria previamente estabelecida.

Isso não significa, evidentemente, que o modelo de diagnóstico baseado em estatística ou que a teoria do psiquismo, os métodos e as técnicas não possam ser de alguma forma considerados. Tudo isso pode ter o seu papel em um tratamento. Porém, é preciso assinalar que esse papel é sempre *parcial*, que ele nunca dá conta ou esgota a *singularidade* daquele que fala. Ou seja, o Outro jamais se reduz a ser este aí, mais um, que tem o sofrimento psíquico classificável como tal, a personalidade tal e nada mais. O núcleo da alteridade é algo que sempre transborda o conceito e não pode ser apropriado, subsumido por nenhum diagnóstico *dito*. Reconhecer concretamente esse transbordamento, o irredutível núcleo de alteridade, eis a condição primeira de uma análise em que se faz a escuta do Outro. O tratar, atender, cuidar, proteger passa por essa escuta, por um re-conhecimento.

Entretanto, a escuta tem ainda uma questão importante a ser considerada. Aquele que fala, que tenta dar expressão à sua dor, que transmite as aflições de um eu não constituído, fragmentário, demanda por sua identificação, por sua corporeidade, por seu tempo e pela satisfação de sua necessidade (*besoin*) e gozo (*jouissance*). Preso em si mesmo e por si mesmo, em seus sofrimentos, suas tristezas, suas dores e suas defesas desadaptativas e disfuncionais, aquele que demanda fecha, ele também, a abertura para o Outro. O processo de tratamento vai de *re-conhecimento* a *re-conhecimento*: abrindo-se, recriando-se o espaço de escuta, este se transporta, de modo contagiante, aos Outros do Outro.

Em *Totalidade e Infinito* e, mais tarde, de modo mais elaborado, em *Outramente que ser*, Levinas desenvolveu a importante noção do *terceiro*, que está na base da vida comunitária e social. O Outro é único e singular, mas não há apenas um Outro. Há os Outros que se interpõem, entre eu e o Outro, Outros de mim, Outros do Outro.

Ao escutar o Outro, ao dar-lhe reconhecimento de sua alteridade, o terapeuta abre-se para aquilo que é mais nuclear na relação, a responsabilidade infinita pelo Outro. Esse *re-conhecimento*, por sua vez, deve fazer o caminho de retorno aos horizontes do mundo da vida. É preciso organizar as sessões, estabelecer contornos. É preciso que o paciente tome decisões e aja no mundo. Existem Outros a serem escutados. Pouco a pouco, no tempo singular da clínica, no processo em que o paciente se reconstitui em seu eu-separado e à medida que se abre ao mundo, ocorre também o seu despertar (*réveil*) para a alteridade.

7 Considerações finais

O percurso pelas éticas da virtude e do dever permitiu-nos contextualizar, historicamente e por contraste, o surgimento da ética da alteridade em Levinas. Procuramos mostrar como são repensadas, desde esse paradigma ético, algumas dimensões fundantes do processo terapêutico: o encontro terapêutico, o acolhimento e a escuta do Outro. Apresentamos apenas alguns traços sobre essas dimensões. O desafio permanece vivo e somente a experiência da soberana interpelação do Outro na clínica poderá fazer avançar as questões aqui esboçadas.

Em uma sociedade marcada pela obrigação de felicidade (de certo tipo pré-moldado e consumista), pelo imediatismo, por uma comunicação em rede que rouba a atenção da comunicação presencial, pelo esgotamento do tempo e pela confusão entre vida e trabalho, a ética da alteridade pode soar a muitos como ruptura, como resistência ou revolução. De fato, é esse o sentido que a experiência clínica poderá fazer emergir, pois não há nada mais subversivo, no mundo contemporâneo da técnica, que o reconhecimento da responsabilidade infinita pela alteridade.

Nota

[2] Exemplo de um dos ainda escassos trabalhos de pesquisa nesse sentido é a tese A questão da inauguração do sujeito ético a partir da responsabilidade diante da morte do outro: Levinas e Freud, de Eneida Cardoso Braga (2015).

Referências

ARISTÓTELES. Éthique à Nicomaque. In: PELLEGRIN, Pierre (Org.). **Oeuvres complètes.** Paris: Flammarion, 2014. p. 1975-2226.

BENTHAM, J. **Uma introdução aos princípios da moral e da legislação.** Tradução de Luiz João Baraúna. São Paulo: Abril Cultural, 1974. (Coleção Os Pensadores).

BRAGA, E. C. **A questão da inauguração do sujeito ético a partir da responsabilidade diante da morte do outro:** Levinas e Freud. 2015. 119 p. Tese (Doutorado em Filosofia) – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2015.

CANTO-SPERBER, M. **Dicionário de ética e filosofia moral.** Tradução de Ana Maria Ribeiro-Althoff et al. São Leopoldo: Unisinos, 2013.

CASTRO, E. **Introdução a Foucault.** Tradução de Beatriz de Almeida Magalhães. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA. 6. ed. São Paulo: Loyola, 1993.

GILSON, E. **A filosofia na idade média.** Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

HADOT, P. **Qu'est-ce que la philosophie antique? Paris:** Gallimard, 1995.

JAEGER, W. **Paidéia:** A formação do homem grego. Tradução de Arthur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

KANT, I. **Fundamentação da metafísica dos costumes.** Edição bilíngue. Tradução de Guido Antônio de Almeida. São Paulo: Barcarolla, 2009.

_____. **Crítica da razão prática.** Edição bilíngue. Tradução de Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

KUIAVA, E. "Ética da alteridade". In: TORRES, J. C. B. **Manual de ética – Questões de ética teórica e aplicada**. Petrópolis: Vozes, 2014. p. 324-339.

LACAN, J. **O Seminário – Livro 7.** A ética da psicanálise. 2. ed. Tradução de Antônio Quinet. São Paulo: Jorge Zahar, 2008.

LEVINAS, E. **Totalité et infini** – Essai sur l'extériorité. Paris: Kluwer, 1971.

_____. **Entre nous** – Essais sur le penser-à-l'autre. Paris: Grasser & Fasquelle, 1991.

_____. **Éthique comme philosophie première.** Paris: Rivages, 1998.

NUSSBAUM, M. **The therapy of desire** – theory and practice in hellenistic ethics. Nova Jersey: Princeton University Press, 1994.

PLATÃO. La République. In: BRISSON, L. (Org.). **Oeuvres complètes**. Paris: Flammarion, 2011.

SINGER, P. **Ética prática.** Tradução de Jefferson Luiz Camargo. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

SOUZA, R. T. de. **Sentido e alteridade**: dez ensaios sobre o pensamento de Emmanuel Levinas. 2. ed. Porto Alegre: Edipucrs, 2009.

STORCK, A. **Filosofia medieval.** São Paulo: Jorge Zahar, 2003.

ARTIGO

IDENTIFICAÇÃO, AGRESSIVIDADE E COOPERAÇÃO: OPERADORES DE LEITURA PARA UMA COMPREENSÃO DO TEMA DOS SEMELHANTES EM FREUD

Identification, aggressiveness and cooperation: reading operators for a comprehension of the theme of similars in Freud

Daniel Kazahaya[1]

Resumo: A partir da obra freudiana, é investigada a participação do semelhante na constituição psíquica. Os textos freudianos indicam a presença de três elementos fundamentais nos encontros com semelhantes: identificação, agressividade e cooperação. Esses elementos foram utilizados como operadores de leitura. O artigo explora um percurso teórico no qual Freud desenvolve um panorama sobre o tema do semelhante e sua participação na constituição psíquica, relacionando-o com elementos que vão desde a organização do desejo à constituição do Eu, passando pela formação social, além de diferenciar e especificar a participação do semelhante como distinta das figuras parentais.

Palavras-chave: Freud. Semelhantes. Constituição psíquica. Operadores de leitura. Psicanálise.

Abstract: From Freud's work, the participation of similar in the psychic constitution has been investigated. Freudian texts indicate the presence of three key elements in encounters with the similar: identification, aggressiveness and cooperation. These elements have been used as reading operators. The article explores a theoretical way in which Freud develops a broad panorama on the subject of the similar and its participation in the psychic constitution, relating it with elements ranging from the organization of the desire to the constitution of the Self, through social shaping, as well as differentiating and specifying the participation of the similar as different from the parental figures.

Keywords: Freud. Similars. Psychic constitution. Reading operators. Psychoanalysis.

[1]Psicanalista, mestre em psicologia da educação e do desenvolvimento humano, IP-USP. Coordenador da especialização em Clínica Psicanalítica "De Freud a Winnicott" pela Universidade Municipal de São Caetano do Sul - USCS e professor pela Universidade de Guarulhos - UNG. E-mail: danielkazahaya@gmail.com

1 Introdução

As teorias refletem sua própria época e as subjetividades decorrentes dela. É uma evidência marcante o fato de a cultura agir sobre as subjetividades e elas, por sua vez, influenciarem decisivamente as teorias dos sujeitos. No momento em que a civilização ocidental passa por transformações profundas em sua organização social, com implicações psíquicas dos laços familiares, a teoria psicanalítica alarga suas margens para contemplar fenômenos que outrora es-

tiveram relegados a um segundo plano (KAËS, 2011). É o caso do estudo dos semelhantes.

Entende-se que, na atualidade, o tema dos semelhantes na constituição psíquica vem ganhando crescente destaque – não somente pelas questões socioculturais de formações de grupos, mas, especialmente, pelo enfraquecimento de outras figuras familiares e sociais, especialmente a figura paterna, ao que comumente se denomina declínio da função paterna.

Freud erigiu a teoria psicanalítica sob a égide do pai, e enfatizou o complexo de Édipo como o grande divisor de águas na constituição psíquica. Com esse enfoque, o fundador da psicanálise explorou largamente a problemática dos semelhantes na constituição subjetiva, chegando mesmo a afirmar que o coletivo e o individual são intrinsecamente inseparáveis, delineando uma importância fundamental ao social marcado pelo semelhante.

Neste artigo, busca-se fazer uma leitura do semelhante na obra de Freud trazendo o tema para um primeiro plano, de modo a especificar, caracterizar e analisar a participação dos semelhantes na constituição psíquica. A apresentação também buscará traçar um percurso no qual Freud relaciona o semelhante ao estabelecimento do social e à formação do Eu; além de diferenciar e especificar a participação do semelhante na constituição psíquica como distinta das figuras parentais.

Este artigo não pretende fazer uma análise cronológica dos textos freudianos, nem uma releitura exaustiva do tema, mas utilizar alguns textos importantes sobre o tema do semelhante que auxiliam a pensar em sua importância na constituição psíquica.

Ao longo da revisão bibliográfica dos variados textos de Freud, além de outros autores e pesquisadores que abordam a temática do semelhante, três elementos se destacaram por surgirem constantemente nessa temática. São eles: a identificação, a agressividade e a cooperação. Assim, optou-se por uma escolha metodológica: a de analisar e examinar os textos à luz dessas noções. A identificação, a agressividade e a cooperação serão utilizadas como operadores de leitura.

Identificação e agressividade são termos consagrados de uso psicanalítico. A cooperação, porém, é de uso corrente na Etologia e na Psicologia do Desenvolvimento. O termo não é utilizado com frequência pela psicanálise e foi empregado aqui por melhor representar o conjunto de fenômenos que envolvem os semelhantes em um tipo de organização social que implica a colaboração, a união, um pacto de ação mútua, no qual é necessário lidar com as demandas do outro respeitando o uso comum de espaços. Com a cooperação, estamos buscando encontrar elementos comuns em conceitos e ideias trabalhadas pelos autores. Em Freud isso surge, por exemplo, como a "formação reativa", a "disputa amigável", o "colaborador", o "ajudante", e mesmo na metapsicologia, em questões como o "Super-eu" e o "Ideal do Eu", entre outros.

2 Identificação, agressividade e cooperação

2.1 O semelhante como *Nebenmensch*

Freud abordou o semelhante ao longo de toda a sua obra, tanto nos textos ditos sociais quanto nos textos clínicos. São encontradas diversas considerações sobre o semelhante e sua participação na constituição subjetiva. O tema do

semelhante surge na obra de Freud já em 1895, no *Projeto de uma psicologia científica*, no qual o autor trabalha o *Nebenmensch* enquanto "semelhante" e "assistência alheia", ao qual já atribuía grande importância ao afirmar em sua famosa frase que "o desamparo inicial dos seres humanos é a fonte primordial de todos os motivos morais" (1977, p. 422).

O tópico trabalhado por Freud nesse ensaio se refere à análise da "experiência de satisfação" (*Befriedigungserlebnis*), na qual ele realça a importância atribuída a um semelhante, *Nebenmensch*, como sendo aquele encarregado pela organização do desejo do *infans*, e ao qual seria relacionado o favorecimento da primeira experiência de satisfação. Freud afirma que:

> O organismo humano é, a princípio, incapaz de promover essa ação específica. Ela se efetua por ajuda alheia, quando a atenção de uma pessoa experiente é voltada para um estado infantil por descarga através da via de alteração interna. (FREUD, 1977, p. 422).

Conforme sugere Chatelard (2004), a definição de *Nebenmensch (Neben*: ao lado de, e *Mensch*: homem ou ser humano) se aproximaria mais de "uma primeira potência ou força, aquele que trouxe ao bebê a primeira satisfação (assim como o desprazer)" (p. 354). Nesse sentido, esse "humano ao lado" seria aquele fundamental para o aflorar da percepção do bebê.

Nessas primeiras considerações, Freud enfatiza a participação desse semelhante "experiente", que pode se situar no mesmo patamar que o *infans* por meio da identificação, isto é, pode se remeter a um estado infantil anterior. Daí os primeiros traços de sua ênfase no semelhante (experiente, que pode cuidar de um *infans* e se identificar com ele). Porém, esse semelhante é apresentado por Freud como "assistência alheia", que está "ao lado", isto é, não está acima, nem está abaixo, é o semelhante que se coloca no mesmo patamar que o *infans* – para então contribuir com a satisfação de sua necessidade, é colaborador. O *infans* emite o grito, expressão bruta de seu estado de excitação que, sozinho, não advém com significado. É preciso que outro semelhante, ao lado do *infans*, possa acolher o grito numa significação que o insira na ordem do desejo, da satisfação – que nunca é total e é sempre buscada.

2.2 O semelhante como terceiro

Em um segundo momento, em *Totem e tabu* (1990a), Freud apresenta os irmãos, semelhantes, e toda a problemática deles em torno do pai da horda. O autor apresenta, portanto, um sujeito que vai se estruturar em relação a um terceiro (pai da horda primitiva), que surge como obstáculo às satisfações do sujeito, desdobrando, a partir desse mito, a ideia do complexo de Édipo. Então, Freud está apontando esse semelhante como aquele que vai engendrar a lógica da constituição subjetiva e da formação social com os membros da fraternidade.

Ao colocarmos lado a lado esses dois caminhos trabalhados por Freud – o do semelhante enquanto *Nebenmensch* e, posteriormente, como terceiro que surge como obstáculo às satisfações do sujeito –, estamos evidenciando que as questões pré-edípicas e edípicas sempre estiveram em questão na obra de Freud. Porém, a partir de sua prática clínica e de sua problemática teórica voltadas em grande parte à questão das neuroses, pode-se dizer que trabalhos do fundador da psicanálise sobre o semelhante privilegiam o sujeito já estruturado em relação a um terceiro (pai da horda primitiva), isto é, o sujeito que

responde ao complexo de Édipo. É a partir das questões edípicas, preferencialmente (ressalta-se: não exclusivamente), que Freud vai trabalhar o semelhante. O entrelaçamento desses caminhos repercute na trajetória deste artigo, pois os argumentos utilizados oscilam entre esses aspectos.

No citado texto de 1990a, Freud busca analisar o encontro com os semelhantes, irmãos da horda primitiva, em referência ao pai da horda. Pai opressor e gozador onipotente, que subjuga os demais à exclusão e à submissão. Assim, no ato do assassinato do pai da horda, os semelhantes se unem, formam um grupo, inauguram a coletividade por meio de um ato violento que replica a atitude do pai. Porém, esse ato coletivo fraterno é realizado mediante uma nova instrumentalização, e com consequências distintas. Nessa instrumentalização, que permeia toda a problemática do encontro dos semelhantes, identificam-se três elementos principais, sendo eles: a identificação, a agressividade e a cooperação. Conforme será discutido a seguir, são esses três fatores que marcam a novidade na horda primitiva.

O assassinato do pai não foi somente uma renovação da estrutura primitiva, mas uma inovação no social, no encontro com os semelhantes. Assim, é a constante lembrança do pai morto que possibilita a articulação da cultura e da civilização, mas foi um ato fraterno que a instaurou.

Constata-se na obra freudiana que essa instrumentalização (identificação, agressividade e cooperação) propicia uma articulação entre os sujeitos, que funda o encontro com o semelhante e forja o laço fraterno. A fraternidade, nesse sentido, dá sustentação à falta do pai mítico, e inaugura uma aliança social agora marcada pela lei e pela impossibilidade do gozo total e imediato.

Sozinho, o indivíduo não podia reivindicar seu direito frente ao pai da horda opressor, mas com o auxílio (nesse sentido, também se utiliza o termo cooperação) dos semelhantes ele pôde garantir inclusive a sua individualidade. Consequentemente, encontramos em Freud o entrelaçamento do coletivo e do individual.

Em suas duas principais obras sobre o social e o coletivo, *Totem e tabu* (1990a) e *Psicologia das massas e análise do eu* (1990b), o autor aponta que o nascimento do individual parte do coletivo, e que ambos interagem constantemente. Desse modo, o estudo psicanalítico do singular passa necessariamente pelo coletivo:

> Na vida anímica individual, aparece integrado sempre, efetivamente, 'o outro', como modelo, objeto, auxiliar ou adversário, e, desse modo, a psicologia individual é, ao mesmo tempo e desde o início, psicologia social, num sentido amplo, mas plenamente justificado. (FREUD, 1990b, p. 7).

Em *Totem e tabu* (1990a) Freud trabalha o singular do neurótico obsessivo junto ao coletivo das instituições para realizar uma possível leitura psicanalítica da gênese social. Nessa leitura, a análise da sociabilidade se dá por meio de interpretação e analogia. Assim, seguindo a lógica do sintoma, Freud estabelece analogias do totemismo e do tabu com a neurose obsessiva, que culminam numa interpretação similar: a atitude emocional ambivalente para com o pai e o desejo de exclusividade afetuosa e sexual com a mãe.

2.3 O semelhante em "o mito do assassinato do pai da horda primitiva"

O autor trabalha sua hipótese sobre o evento inaugural do social e a gênese do sujeito introduzido na cultura por meio da construção do *mito do assassinato do pai*. Para tal elaboração, reúne a interpretação psicanalítica do totem[2] com a refeição totêmica[3] e com as teorias darwinianas do estado primitivo da sociedade humana[4].

Utilizando-se desses recursos, Freud articula o mito:

> Certo dia, os irmãos que tinham sido expulsos retornaram juntos, mataram e devoraram o pai, colocando assim um fim à horda patriarcal. Unidos, tiveram a coragem de fazê-lo e foram bem-sucedidos no que lhes teria sido impossível fazer individualmente. [...] Selvagens canibais como eram, não é preciso dizer que não apenas matavam, mas também devoravam a vítima. O violento pai primevo fora, sem dúvida, o temido e invejado modelo de cada um do grupo de irmãos; e, pelo ato de devorá-lo, realizavam a identificação com ele, cada um deles adquirindo uma parte de sua força. A refeição totêmica, que é talvez o mais antigo festival da humanidade, seria, assim, uma repetição e uma comemoração desse ato memorável e criminoso, que foi o começo de tantas coisas da organização social, das restrições morais e da religião. (FREUD, 1990a, p. 145).

O pai da horda era a posição fixa dentro do circuito de possibilidades do grupo, ocupando o lugar de total poder, prazer e usufruto das fêmeas e da caça. Aos demais machos cabia, então, a total submissão ou a exclusão do grupo.

Pelo real que a natureza impõe, havia certamente rotatividade na ocupação do lugar de pai da horda e, assim, geração por geração, ao longo do tempo, esse movimento foi possibilitando aos demais machos adquirirem determinadas instrumentações em nível pessoal e grupal, que possibilitaram uma inovação no grupo: o ato coletivo.

O ato conjecturado por Freud foi o assassinato do pai pelo grupo dos demais machos. O mito do assassinato do pai é construído devido à dinâmica social encontrada naqueles povos considerados primitivos (FREUD, 1990a), os quais poderiam remeter aos primórdios da humanidade. Nesses povos, Freud entende que o totemismo ocupa o mesmo lugar que as instituições religiosas e sociais da atualidade, e considera que o totemismo e o tabu perpassam necessariamente a história de qualquer povo. Suas características fundamentais estão sempre presentes: a ambivalência emocional e o horror ao incesto.

A substituição do pai não se deu no embate entre dois machos pelo total poder do grupo. O assassinato foi executado pelo grupo dos demais machos da horda. Foi isso que marcou a novidade no circuito de substituições do pai da horda.

Portanto, já nessas leituras, Freud está indicando uma participação do semelhante na constituição do sujeito. Freud diz que "teria sido impossível realizar (o crime) sozinho", ou seja, é a partir do outro semelhante com quem se identifica em seu desamparo e na subjugação ao poder do pai que o indivíduo encontra os meios para se haver com o pai da horda. Novamente, é com esse indivíduo que ele se identifica, é onde ele percebe que "há um semelhante que está nessa condição igual à minha", ele é "modelo e objeto".

Voltando ao assassinato do pai da horda, temos que o fundador da psi-

canálise segue as pistas sintomáticas para lapidar os detalhes do assassinato inédito: horror ao incesto, culpa, ambivalência emocional, arrependimento. O *mito científico* freudiano "faz emergir a história humana como trágica, a partir do sentimento de amor e ódio em guerra contínua" (TEIXEIRA, 2002, p. 196).

Freud dá ordem à dinâmica psicanalítica:

> Odiavam o pai, que representava um obstáculo tão formidável ao seu anseio de poder e aos desejos sexuais; mas amavam-no e admiravam-no também. Após terem-se livrado dele, satisfeito o ódio e posto em prática os desejos de identificarem-se com ele, a afeição que todo esse tempo tinha sido recalcada estava fadada a fazer-se sentir, e assim o fez sob a forma de remorso sentido por todo o grupo. (FREUD, 1990a, p. 147).

A ambiguidade e o conflito de emoções são as marcas do acordo social entre os semelhantes: justamente aquele que é meu rival e ameaça meu lugar é a quem eu devo me unir para me possibilitar um campo subjetivo.

O assassinato coletivo trouxe uma impossibilidade: o lugar de pai onipotente não pode ser ocupado por todo o grupo assassino e nem por apenas uma outra pessoa, o que restabeleceria a ordem do pai. Funda-se a primeira lei, que marca a impossibilidade do gozo, inaugura a falta e o desejo: ninguém mais pode ser onipotente, é necessário considerar o outro.

2.4 O semelhante como modelo, objeto, auxiliar e adversário

Conforme foi anunciado acima, a possibilidade de mudança da horda primitiva para a ordem social advém de uma instrumentalização adquirida pelos membros da horda primeva. Tais características que possibilitaram o ato grupal do assassinato e a introdução ao possível coletivo são as mesmas características que dão sustentação à rede social já pressupostas na citação acima de *Psicologia das massas e análise do eu* (1990b). Retomando a característica do "outro", Freud sugere suas particularidades: "modelo, objeto, auxiliar ou adversário" (FREUD, 1990b, p. 7).

A primeira delas, o outro enquanto *modelo*, serve à identificação que, no mito da gênese social, advém, num primeiro momento, no sentido de desejar o lugar do pai na horda, tomar as mulheres para si, assim como adquirir todas as demais vantagens e atribuições desse lugar no grupo. A primeira identificação, para Freud (1990a), certamente foi em relação ao pai. Podemos pontuar que a manutenção dessa ordem grupal se dava principalmente por essa identificação, na forma de "esperança" de os demais machos virem a ocupar o lugar dele. Com os filhos identificados apenas com o pai, o circuito social – ou mais apropriadamente nesse caso, o circuito de transição de posições dentro da horda primitiva – apontava necessariamente apenas para um caminho traçado pela identificação vertical: tornar-se o novo pai da horda. Identificação que ressurge, inclusive, nos fenômenos de massa. Conforme sugere o autor em *Psicologia das massas e análise do eu* (1990b), "o pai primitivo é o ideal da massa, e esse ideal domina o indivíduo, substituindo nele seu ideal de Eu" (FREUD, 1990b, p. 81).

Mas como o lugar onipotente era transmitido apenas ao jovem mais forte, aqueles não tão afortunados, de um modo ou de outro, passaram a identificar-se entre si, o que possibilitou a reunião e o ato grupal. Provavelmente, ao longo das inúmeras sucessões de pais da horda, uma nova identificação foi sendo

possibilitada por meio de pequenos vislumbres de que a agressividade trazia em seu interior um potencial para a cooperação.

Na fase posterior ao assassinato, o espectro de identificações se ampliou. Algo da ordem da empatia permitiu que os machos se situassem em diferentes posições grupais, o que já delimitava uma introdução ao simbólico. Puderam saber, além da impossibilidade de ocupar o lugar do pai morto, localizar no outro aquilo que eles mesmos carregavam: impossibilidade de onipotência, pelo receio de reviver o final trágico do pai, e renúncia à submissão do outro.

O reconhecimento do pai pode ser considerado um progresso nesse sentido. Conforme indica Melman (2003), Freud, em *Moisés e o monoteísmo* (1996), estabelece a passagem do reconhecimento da mãe para o reconhecimento do pai como um progresso, pois há uma mudança da evidência para a crença. O autor (2003) comenta que o matriarcado estaria fundado na evidência e na positividade e, desse modo, estaria ligado ao natural (animal) como presente no campo da realidade, "sem nenhum mistério, mas em seu próprio poder, sua própria autoridade" (p. 79). Melman (2003, p. 79) aponta que, no matriarcado, "mãe e filho são suficientes, então, para assegurar a continuidade de uma cadeia de gerações que, assim, tem a vantagem, vemos bem, de ser sem mistério". Assim, nessa lógica, o pai está presente apenas como acessório, pois o que é necessário ao filhote está encarnado na mãe, ela é o próprio falo[5]. Portanto, tais seres estão inseridos no campo do imaginário.

É com a introdução do pai – enquanto intermediador da simples natureza animal da mãe com o filho – que se sustenta o mistério: a ordem simbólica, pois o lugar do pai, impossível de ser novamente retomado após o assassinato na horda, desloca radicalmente a instância fálica (MELMAN, 2003). Assim, o autor comenta que, no patriarcado, "ela (a instância fálica) não é mais parte pregnante do campo da realidade. O pai se tornou não mais a encarnação, mas o representante dessa instância" (MELMAN, 2003, p. 80). É nesse sentido que o semelhante advém como parceiro para sustentar essa ordem patriarcal, isto é: onde a natureza animal tem de ceder à impossibilidade, torna-se simbólica. Freud também cita o semelhante enquanto *auxiliar ou adversário* (cooperação e agressividade). A violência que marcou o ato coletivo é o que possibilitou criar uma estrutura social e mantê-la. Estrutura alavancada pela identificação e pela cooperação, onde a agressividade se torna um intermediador social.

Essas características – identificação, agressividade e cooperação – perduraram por todo o desenvolvimento social, conforme Freud mostra em *Totem e tabu*. Tomando o assassinato do pai para trabalhar as questões relativas aos semelhantes, temos que, antes do ato mítico, o que predominava era o ódio compartilhado e o desejo de matar. Logo após o assassinato, a situação que se seguiu foi, de certo, desconcertante: os irmãos, agora com as mãos manchadas de sangue, enfrentam a culpabilidade e o arrependimento (TEIXEIRA, 2002).

> Por muito tempo depois, os sentimentos sociais, que constituíram a base de toda a transformação, continuaram a exercer uma profunda influência no desenvolvimento da sociedade. Encontraram expressão na santificação do laço de sangue e na ênfase dada à solidariedade por toda a vida dentro do mesmo clã. Garantindo assim a vida uns dos outros, os irmãos estavam declarando que nenhum deles devia ser tratado por outro como o pai fora tratado por todos em conjunto. (FREUD, 1990a, p. 149).

É em relação ao assassinato do pai que Freud vai articular uma série de

pressupostos sobre a convivência dos semelhantes. Assim, a organização social estava marcada por essa questão. A autoria do assassinato estava diluída no grupo, mas a continuidade após a morte do pai não poderia se dar num simples "lavar as mãos", apagar as marcas do confronto com o interdito onipotente. A saída que os filhos tiveram foi dar um passo à frente com os demais participantes e *tornarem-se irmãos*. Freud, ao se lançar em seu empreendimento de investigação forense, interroga os filhos sobre o porquê desse novo laço fraterno, marcado pelo horror ao incesto e pela ambiguidade emocional.

2.5 O semelhante e o laço fraterno

Percebe-se que o fundador da psicanálise interpreta o laço fraterno e descobre que as marcas de sangue ocultas pelo tempo ainda se fazem presentes, impregnadas no sacrifício necessário para se estabelecer uma ordem social: o sacrifício de abandonar o desejo onipotente de ter todas as mulheres do clã e manter a figura metafórica do pai primevo como intermediador do gozo e da onipotência.

É de se notar que a criatividade dos irmãos ainda era restrita aos primórdios da simbolização. Logo, a ideia mais óbvia para a manutenção e o restabelecimento de algum tipo de ordem não poderia ser muito diferente daquilo que já conheciam os irmãos: manter a figura do pai morto marcando seu infortúnio, como ameaça sempre presente, e abandonar aquilo que fora causa de sua "desgraça": a não consideração pelos demais machos e o todo-poder no usufruto do grupo e das mulheres. "O pai morto tornou-se mais forte do que o fora quando vivo" (FREUD, 1990a, p. 147).

O pai primevo, que antes marcava o interdito pela sua real existência, foi a inspiração dos filhos para a instauração do acordo social. Nesse percurso investigativo, seguindo a sua análise do totemismo, Freud concilia a gênese do social com o desenvolvimento de seus constructos teóricos acerca do sujeito:

> Anularam o próprio ato proibindo a morte do totem, o substituto do pai; e renunciaram aos seus frutos abrindo mão da reivindicação às mulheres, que agora tinham sido libertadas. Criaram assim, do sentimento de culpa filial, os dois tabus fundamentais do totemismo que, por essa própria razão, corresponderam inevitavelmente aos dois desejos reprimidos do complexo de Édipo. Quem quer que infringisse esses tabus tornava-se culpado dos dois únicos crimes pelos quais a sociedade primitiva se interessava. (FREUD, 1990a, p. 147).

Desse modo, vemos que é a referência ao pai que possibilita o ato fraterno que resulta na instauração da ordem social. Daí, Freud elabora um desenvolvimento social que segue essa lógica:

> À proibição, baseada na religião, contra a morte do totem juntou-se então a proibição socialmente fundamentada contra o fratricídio. Foi somente muito depois que a proibição deixou de limitar-se aos membros do clã e assumiu a forma simples: 'Não matarás!' A horda patriarcal foi substituída em primeira instância pela horda fraterna, cuja existência era assegurada pelo laço consanguíneo. A sociedade estava agora baseada na cumplicidade do crime comum. (FREUD, 1990a, p. 150).

Em seu resgate histórico, Freud analisa essa evolução dos laços humanos, do fraterno ao parentesco, chegando à vida familiar. Em algumas regiões da Ásia, ainda na época de Freud, o parentesco implicava a participação numa substância comum que deve ser constantemente renovada. Não basta apenas nascer de uma mãe e partilhar de seu corpo e leite, o laço deve ser frequentemente renovado no ato de comer e beber juntos (FREUD, 1990a). O parentesco seria mais antigo que a vida familiar. Vemos, por exemplo, que é o ato grupal do clã totêmico o que garante a identidade do sujeito:

> Nos tempos mais remotos, o próprio animal sacrificado fora sagrado e sua vida, intocável; só podia ser morto se todos os membros do clã participassem da morte e partilhassem da culpa na presença do deus, de maneira que a substância sagrada pudesse ser produzida e consumida pelos membros do clã, garantindo assim sua identidade uns com os outros e com a divindade. (FREUD, 1990a, p. 142).

O totem é a lembrança viva do pai, que dialoga com o tabu. A ressurgência do tabu marca o sintoma da ambivalência e um acordo entre dois impulsos conflitantes (FREUD, 1990a). É o tabu que reinaugura em cada intervenção o pacto de cooperação e não agressividade do social, marcado pela identificação. O que podemos constatar nesta obra freudiana é que a identificação, a cooperação e a agressividade propiciam uma articulação entre os sujeitos que, reverenciando o pai, fundam o laço fraterno. A fraternidade, nesse sentido, inaugura uma aliança social que é o articulador que dá sustentação e organização às relações sociais.

Conforme explica Freud, "A horda patriarcal foi substituída, em primeira instância, pela horda fraterna": houve uma transição – com ênfase para o semelhante. A essa questão, aponta-se um comentário de Renné Kaës :

> A partir de *Totem e tabu*, o interesse de Freud pela questão da proibição entre irmãos e irmãs estabelece um segundo eixo de pesquisa: ele articula a organização dos laços fraternos e das relações do grupo dos irmãos com a organização das relações sociais. O tema da horda dos irmãos, da aliança dos irmãos, do clã dos irmãos ligará de uma maneira eficaz a problemática edipiana, a superação da inveja e da ambição na identificação ao semelhante e a formação da comunidade de direito. (2011, p. 29).

Na articulação social, faz-se necessária uma mudança de postura na relação entre os sujeitos, que passam a interagir da posição de filhos de um pai para a posição de irmãos, marcados pelo ato grupal que os identifica e os une. É a lembrança do pai que sustenta e serve de referência à lei, e sobre esse fundamento ela é introduzida e perpetuada pelos irmãos.

Os temas da identificação, da cooperação e da agressividade surgem de modo mais claro nesses dois textos freudianos, *Totem e tabu* (1990a) e *Psicologia das massas e análise do eu* (1990b). No entanto, o autor abordou essas questões a partir de outros pontos de vista em diversos outros textos. Assim, serão ainda examinados os textos *O inquietante* (2010c), *O futuro de uma ilusão* (2010d), *O mal-estar na civilização* (2010e), Luto e melancolia (2010b), O Eu e id (2011) e Introdução ao narcisismo (2010a), nos quais essas questões são abordadas, porém, a partir de outras noções – a exemplo do "inquietante", da "formação reativa", do "desamparo" e do "Ideal do Eu".

3 Abordagens sobre o semelhante na obra de Freud

3.1 O semelhante como *Unheimlich*

Em *O inquietante* (2010c), Freud está trabalhando uma problemática do semelhante nas experiências *Unheimlich*, as quais o autor atribui "*ao que é terrível, ao que desperta angústia e horror*" (p. 329). Freud realiza uma metódica exploração quanto ao sentido de *Unheimlich*, buscando encontrar tanto as origens e evoluções da palavra quanto analisar o mecanismo do que seria o *Unheimlich*. Nessas pesquisas, Freud encontra que o *Heimlich* é um termo que vai se desenvolvendo em direção a uma ambivalência, até encontrar seu contrário, o *Unheimlich*, que seria também, de certo modo, seu *Heimlich* (p. 340).

A interpretação que Freud dá para os fenômenos *Unheimlich* está ligada ao ressurgimento do que fora muito próximo e familiar, mas recalcado – e que, ao retornar nas diversas experiências, provoca o *inquietante* (2010c). Sendo que, em várias passagens, essa experiência inquietante estaria ligada ao semelhante, seja na forma de um duplo ou do sósia.

Freud diz que "o duplo foi originalmente uma garantia contra o desaparecimento do Eu" (1919, p. 353), sobre o que, a princípio, Freud concorda com Rank de que estaria ligado à alma imortal, à primeira negação da morte. Porém, o duplo é citado também como aquele semelhante que participaria da identificação nas questões relativas ao pai, numa análise muito similar à de *Totem e tabu*. Em sua citação de Gotthelf, vemos a seguinte demarcação: "Sch. 127, 148; Eis o que é verdadeiramente *Heimlich*, quando o homem sente no próprio coração como é pequenino, e como é grande o Senhor" (FREUD, 2010c, p. 335).

O duplo e o sósia teriam sua importância devida à aparência igual, o que facilitaria os processos de identificação. Freud também enfatiza a gênese da experiência do inquietante nos primórdios da constituição subjetiva. Ele diz que:

> Essas concepções surgiram no terreno do ilimitado amor a si próprio, do narcisismo primário, que domina tanto a vida psíquica da criança como a do homem primitivo e, com a superação dessa fase, o duplo tem seu sinal invertido: de garantia de sobrevivência passa a inquietante mensageiro da morte. (FREUD, 2010c, p. 352).

E relaciona essa experiência inquietante inclusive à formação de uma instância responsável pela vigia do Eu, de auto-observação e autocrítica. Nas fases posteriores da libido, o duplo pode ressurgir, e assim Freud afirmava que:

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

Assim, Freud atribuía ao duplo um recuo a períodos iniciais da formação do sentimento do Eu, onde não havia uma nítida delimitação do Eu contra o mundo externo e contra os outros. Este seria um ponto fundamental do inquietante, ou seja, um período onde o outro, semelhante, fora tão próximo ao ponto

de ser confundido com o próprio Eu, mas que agora retorna com angústia, pois está recalcado. Freud relaciona esse recalcado a um "caráter demoníaco" que estaria ligado às "tendências do bebê", e pondera que "As considerações anteriores nos levam a crer que será percebido como inquietante aquilo que pode lembrar essa compulsão de repetição anterior" (FREUD, 2010c, p. 356).

O artigo "O inquietante" (2010c) foi publicado no mesmo ano em que Freud terminava *Além do princípio do prazer* (1920), ambos os textos orbitando em torno das compulsões à repetição. Freud dá grande ênfase aos estudos de Fechner em fisiologia sobre a tendência à estabilidade, a qual relacionou às sensações de prazer-desprazer. Daí, embasado na questão biológica, Freud atribui a tendência à repetição a uma pulsão distinta que sobrepuja o princípio do prazer.

Então, numa possível leitura, o *Unheimlich* seria a representação daquele semelhante que, ao surgir na vida do sujeito, o remete à tendência à repetição: claramente, remete o sujeito à pulsão de morte. Contudo, este mesmo semelhante é aquele que dá "garantias contra o desaparecimento do Eu".

Aqui é importante fazer uma observação, pois este tema se aproxima muito do que Lacan (2003) trabalhou sobre o semelhante nos primórdios da constituição subjetiva em sua teoria do complexo da intrusão, pois o intruso que Lacan aborda é trabalhado com essas mesmas características: remete à pulsão de morte e dá garantias contra o desaparecimento do Eu. Lacan, inclusive, é categórico ao afirmar, nesse texto, que o intruso está na "gênese dos sentimentos sociais" (2003).

3.2 O semelhante no desamparo e na dependência

Em *O futuro de uma ilusão* (2010d), Freud aborda a questão do social sob a ótica do desamparo. Os seres humanos, em constante ameaça sob as forças da natureza, uniram-se e criaram a cultura. "A tarefa capital da cultura, sua verdadeira razão de ser, é nos defender contra a natureza" (FREUD, 2010d, p. 54).

A cultura, portanto, possibilita a convivência entre os humanos à medida que oferece uma segurança ao desamparo frente à natureza e a tudo aquilo que foge ao controle humano – como, por exemplo, a morte.

O fundador da psicanálise trabalha a ideia de que tal desamparo, apresentado em *O futuro de uma ilusão* (2010d), é análogo à questão do pai em Totem e tabu (1990a):

> Assim, o motivo do anseio pelo pai é idêntico à necessidade de proteção contra as consequências da impotência humana; a defesa contra o desamparo infantil empresta seus traços característicos à reação contra o desamparo, que o adulto é forçado a reconhecer. (FREUD, 1990a, p. 72).

Numa leitura da obra freudiana, Ceccarelli (2009) comenta que o laço social, criação de Eros, pode ser entendido como uma das soluções do ser humano frente ao desamparo. Propõe que essa solução seja entendida como uma ilusão no sentido freudiano do termo, ou seja, uma crença motivada pela realização de um desejo. Tal ilusão seria fruto de um dos mais fortes desejos da humanidade: a necessidade de proteção por meio do amor. O autor considera que o ser humano, invariavelmente, recorreu a expedientes internos e/ou externos

para lidar com o desamparo constitucional, o período em que o bebê está "em condições de desamparo e dependência" (CECCARELLI, 2009).

Ceccarelli (2009) aponta o que o ser humano parte de uma dependência física da satisfação das necessidades, vitais para que o bebê sobreviva, para a dependência psíquica dos afetos: reconhecimento, amor, palavra, linguagem, etc. (2009). Nesse sentido, a dependência psíquica se expressa nas diversas formas discursivas que oferecem a ilusão de ser confortado e acolhido. O autor considera que "frente à angustia, buscamos alento no mundo interno ou nas construções imaginárias simbólicas: os laços sociais que o mundo externo nos oferece fazem parte dessas construções" (CECCARELLI, 2009, p. 35).

3.3 O semelhante como um colaborador no laço social

Em *O mal-estar na civilização* (2010e), Freud analisa os laços sociais que permeiam a civilização, considerando que há um mal-estar inerente ao convívio humano. Tal mal-estar estaria localizado no interjogo do plano de felicidade do indivíduo, imposto pelo princípio de prazer, com a segurança oferecida pela sociedade, que delimita o princípio de prazer.

Nesse texto, Freud demarca com clareza a questão das relações com os semelhantes, fundadas e mantidas pela cooperação e pela agressividade. O homem primitivo, diante das impiedosas forças da natureza e da fragilidade de seu corpo, teria encontrado no trabalho e no semelhante a oportunidade de mudar "sua sorte na Terra".

> [...] não podia lhe ser indiferente o fato de alguém trabalhar com ele ou contra ele. O outro indivíduo adquiriu a seus olhos o valor de um colaborador, com o qual era útil viver. Ainda antes, em sua pré-história antropoide, ele havia adotado o hábito de construir famílias; os membros da família foram provavelmente os seus primeiros ajudantes. (FREUD, 2010e, p. 61, grifos nossos).

Assim, em *O mal-estar na civilização*, Freud reafirma aquilo que fora indicado em *Totem e tabu* (1913) – que a "vitória sobre o pai ensina ao bando de filhos que uma associação pode ser mais forte que o indivíduo" (2010e, p. 62). Se a civilização trouxe um aporte seguro frente aos poderes da natureza e à fragilidade do corpo humano, também trouxe um impasse frente às satisfações individuais. Assim, o autor trabalha a ideia de que "a civilização é construída sobre a renúncia instintual" (2010e, p. 61). Portanto, as relações humanas estão marcadas por uma hostilidade primária, que permanentemente ameaça a sociedade de desintegração.

Em busca das satisfações pulsionais, o homem busca exercer frequentemente o seu "plano de felicidade". Nesse caminho, fará uso da agressividade que fora seu instrumento eficaz já no primeiro ato coletivo de desbancar o pai. Assim, considera:

> Cada um de nós vive o momento em que deixa de lado, como ilusões, as esperanças que na juventude depositara nos semelhantes, e aprende o quanto a vida pode ser dificultada e atormentada por sua malevolência. Ao mesmo tempo, seria injusto acusar a civilização de pretender excluir da atividade a luta e a disputa. Estas são imprescindíveis, não há dúvida;

> mas oposição não significa necessariamente inimizade, é apenas utilizada como ocasião para ela. (FREUD, 2010e, p. 79, grifos nossos).

Para além da questão da destrutividade, a agressividade é o que permite ao sujeito alavancar seus desejos junto ao social. A "disputa amigável", como sugere Freud, "não significa necessariamente inimizade": é justamente com essa agressividade que o sujeito vai engendrar suas questões pulsionais por "polias" sociais, as quais transformarão as energias "brutas" em "sociais".

Assim, Freud põe em evidência os modos que a cultura utiliza para controlar a agressividade. Segundo ele:

> A agressividade é introjetada, internalizada, mas é propriamente mandada de volta para o lugar de onde veio, ou seja, é dirigida contra o próprio Eu. Lá é acolhida por uma parte do Eu que se contrapõe ao resto como Super-eu, e que, como consciência, dispõe-se a exercer contra o Eu a mesma severa agressividade que o Eu gostaria de satisfazer em outros indivíduos. À tensão entre o rigoroso Super-eu e o Eu a ele submetido chamamos consciência de culpa, que se manifesta como necessidade de punição. (FREUD, 2010e, p. 92).

Portanto, aqui, Freud está falando da agressividade que surge no Eu – mas que, não podendo se manifestar, retorna a ele como consciência de culpa.

É em *O mal-estar na civilização* que Freud estabelece um verdadeiro embate da agressividade com a cooperação, no qual o jogo social se dá em torno das renúncias pulsionais nas quais o sujeito precisa liberar um quê de felicidade em troca de segurança – uma relação tensa, que Freud considerou como a maior fonte de sofrimento humano (FREUD, 2010e).

3.4 Um pouco mais sobre a identificação e os semelhantes

Em *Psicologia das massas e análise do eu* (1990b), Freud aprofunda a análise da identificação e de seu papel na formação das massas e do laço entre semelhantes. Nessa nova investigação sobre o papel da identificação na relação com os outros, retoma o mecanismo estabelecendo-o: "A identificação é conhecida pela psicanálise como a mais remota expressão de um laço emocional com outra pessoa. Ela desempenha um papel na história primitiva do complexo de Édipo" (FREUD, 1990b, p. 54).

Nesse artigo, o fundador da psicanálise expõe a importância do líder e do ideal nas formações sociais. Utilizando os exemplos das formações coletivas, da Igreja e do exército, Freud trabalha a noção de ideal enquanto o vir a ser representado na figura do líder, que torna o grupo coeso e que abre uma perspectiva futura em diálogo com a alteridade.

Pesquisadores que estudam grupos terapêuticos, como Vitta e Ribeiro (2007), encontram na leitura freudiana de *Psicologia das massas e análise do eu* (1990b) a importância da identificação e da idealização pelo líder na determinação da coesão grupal. Eles consideram que "a massa seria, assim, um produto específico de uma identificação a um único e mesmo objeto" (VITTA; RIBEIRO, 2007, p. 654). Portanto, no texto de 1990b, Freud está trabalhando a identificação onde alguns dos componentes do grupo colocam um só e o mesmo objeto no lugar do ideal do Eu, e a partir daí identificam-se uns com os outros. Partem

da identificação vertical para a horizontal. Segundo esses pesquisadores (2007), a exterioridade do objeto (o líder) seria, para Freud, o que determina a coesão do grupo, marcada numa dimensão imaginária – isto é, que responde à ilusão de completude perdida que determina a busca de um ideal (VITTA; RIBEIRO, 2007, p. 654).

Freud, ao analisar as identificações com os pares edípicos da criança, o pai e a mãe, trabalha a ideia do pai como o primeiro modelo a ser seguido e, ao mesmo tempo, o primeiro obstáculo a ser sentido na interdição da relação amorosa com a mãe, o objeto primordial. Nesse sentido, ele considera:

> Primeiro – a identificação é a forma mais primitiva de ligação afetiva a um objeto; – segundo – seguindo uma direção regressiva, converte-se em substituição de uma ligação libidinosa a um objeto, como por introjeção do objeto no Eu; – terceiro – pode surgir em todos os casos em que o sujeito descobre em si um traço comum com outra pessoa que não é objeto de sua pulsão sexual. (FREUD, 1990b, p. 56).

Aqui, evidencia-se uma complexização dos encontros com os semelhantes. Diferentemente de *O mal-estar na civilização* (2010e), onde a restrição à agressividade era permeada pelo Super-eu na forma de culpa, aqui a restrição é consequência da identificação, que também abre caminho para a proteção e a cooperação. No mesmo artigo, Freud considera que:

> O egoísmo só encontra limite no amor aos outros, no amor a objetos [...] Assim sendo, quando observamos que na massa surgem restrições do egoísmo narcisista, inexistentes fora dela, deveremos considerar tal fato como a prova de que a essência da formação coletiva se baseia no estabelecimento de novos laços libidinosos entre seus membros. (FREUD, 1990b, p. 50-51).

Logo, a essência do social é permeada pela identificação que restringe o egoísmo. Mais além, é o laço entre os irmãos que introduz a possibilidade do amor, de Eros. Se as leis asseguram a impossibilidade do todo poder do outro, isto é, agem a partir da restrição e da punição, por outro lado, a identificação abre caminho para a convivência social, onde é possível o amor.

3.5 Sobre a importância da formação reativa no tema dos semelhantes

A passagem acima destacada demarca uma nova possibilidade de os irmãos interagirem. Freud usa o recurso da formação reativa para ilustrar essa aquisição. Segundo ele, no âmbito familiar, com o nascimento de um irmão mais novo, o primogênito reage com inveja e ciúme à intrusão do novo membro familiar. Mas, ao perceber a impossibilidade de gozar da exclusividade do amor dos pais, une-se ao irmão numa busca por justiça e igualdade no amor.

> O primeiro filho suprimiria ciumentamente o segundo, afastando-o dos pais e despojando-o de todos os seus direitos, mas, ante o fato positivo de que também esse irmãozinho – assim como os posteriores – é igualmente amado pelos pais, e pelo fato de não poder continuar a manter sem prejuízo próprio uma atitude hostil, o pequeno sujeito vê-se obrigado a se identificar com as outras crianças, formando-se então, no grupo infantil, um sentimento coletivo ou de comunidade – que mais tarde, na escola,

> sofre um desenvolvimento ulterior. A primeira formação reacional é a de justiça e tratamento igual para todos [...] já que o próprio sujeito não pode ser o preferido, pelo menos que não seja ninguém. (FREUD, 1990b, p. 72).

Neste sentido, Kupfer, Voltolini e Pinto (2010) apontam a importância dos irmãos ou do encontro entre crianças na constituição subjetiva, enfatizando "o que uma criança poderia fazer por outra em grupos terapêuticos de crianças". Os autores trabalham o sentimento coletivo na leitura freudiana por meio da formação reativa, do ciúme da criança em relação à outra criança colocada por ela como semelhante rival. A criança, ao se deparar com a impossibilidade de eliminar o irmão e obter o exclusivo amor dos pais, pactua sua incapacidade no coletivo: "Se eu não posso, ninguém mais pode". É a identificação com a criança rival que abre caminho ao sentimento coletivo.

> Porque a identificação que aí se constrói é a de semelhantes que precisam irmanar-se, digamos assim, no que lhes falta. Ali todos se solidarizam porque não têm. A identificação se baseia, assim, na marca de uma ausência, o que produz a possibilidade de sustentar a angústia. A agressividade nos grupos não deixará de existir, mas estará reprimida, ressurgindo vez ou outra para ser novamente submetida ao pacto de não agressão, firmado simbolicamente entre os integrantes da fratria humana. (KUPFER; VOLTOLINI; PINTO, 2010, p. 98).

Portanto, essas considerações sobre a formação reativa incidindo nas interações de semelhantes na infância justificam que há, já no convívio deles, os elementos que Freud descreveu sobre os semelhantes adultos, isto é, a identificação, a agressividade e a cooperação.

Também marca uma especificidade do encontro entre crianças, pois, em relação ao *Totem e tabu*, essa análise enfatiza um fator: o ciúme, a inveja primitiva. Explica também a passagem da agressividade para a cooperação em termos de formação reativa. Esse mecanismo introduz o sentimento social na transformação de um sentimento hostil em socialmente positivo de justiça, e estabelece uma barragem da agressividade pelo ideal de Eu (FREUD, 1990b, p. 74).

É nesse sentido que René Kaës (2011) inicia seus questionamentos acerca do laço fraterno como tendo características únicas e diferenciais do complexo de Édipo. Segundo ele, "a saída da rivalidade pela inversão do ódio em aliança dos irmãos contra o pai qualifica a força do ser-juntos, que será buscada em todo o grupo, conforme o modelo da fraternidade" (p. 29).

Numa outra abordagem da identificação em Freud, em "*Luto e melancolia*" (2010b), vemos que o conceito é trabalhado como:

> [...] estágio preliminar da escolha de objeto, e o primeiro modo ambivalente em sua expressão, como o Eu destaca um objeto. Ele gostaria de incorporar esse objeto, e isso, conforme a fase oral ou canibal do desenvolvimento da libido, por meio da devoração. (FREUD, 2010b, p. 182).

O autor, ao analisar o mecanismo da melancolia, trata da capacidade do Eu de se identificar com o objeto perdido, havendo uma substituição do amor objetal pela identificação. Tal mecanismo marca a estrutura narcísica. É isso que a melancolia indica: um tipo de escolha objetal narcísica.

Em *O Eu e id* (2011) e em *Introdução ao narcisismo* (2010a), o conceito de identificação é ampliado. A identificação não se restringe somente à perda do objeto, mas surgiria também quando o Id quisesse se desligar de um objeto. A identificação seria uma forma de o Eu atrair para si o "amor" do Id, assumindo características presentes nos objetos com os quais o Id possui ligações libidinais. Assim, o Eu demonstra que também pode ser alvo dessas ligações.

> A identificação é uma etapa preliminar da escolha objetal, que é a primeira forma – e uma forma expressa de maneira ambivalente – pela qual o Eu escolhe um objeto. O Eu deseja incorporar a si esse objeto e, em conformidade com a fase oral ou canibalista do desenvolvimento libidinal em que se acha, deseja fazer isso devorando-o. (FREUD, 2010a, p. 255).

Freud vai considerar que o sentimento social, junto à religião e à moral, foram inicialmente uma coisa só, e que passaram a ser considerados como os conteúdos do que é mais elevado no ser humano (deixando de lado a ciência e arte), sendo os dois últimos (religião e moral) uma formação substitutiva do anseio pelo pai (2011). Já os sentimentos sociais estariam relacionados ao dever de superar a rivalidade entre os membros da nova geração (2011).

Freud observa que:

> Ainda hoje os sentimentos sociais nascem no indivíduo como uma superestrutura sobre os impulsos de ciúme e rivalidade contra os irmãos. Como a hostilidade não pode ser satisfeita, ocorre uma identificação com o inimigo inicial [...] essa identificação é um substituto para uma escolha objetal terna, que tomou o lugar da postura agressiva hostil. (2011, p. 47).

Fala, portanto, novamente, do sentimento social enquanto uma formação reativa na disputa com os irmãos pelo amor dos pais. Em *Sobre o narcisismo: uma introdução* (2010a), Freud explora o desenvolvimento do autoerotismo, as catexias narcísicas e objetais. O autor vai considerar que:

> Posso ressaltar que estamos destinados a supor que uma unidade comparável ao Eu não pode existir no indivíduo desde o começo; o Eu tem que ser desenvolvido. As pulsões autoeróticas, contudo, ali se encontram desde o início, sendo, portanto, necessário que algo seja adicionado ao autoerotismo – uma nova ação psíquica – a fim de provocar o narcisismo. (FREUD, 2010a, p. 84).

Observa-se, portanto, a influência exercida pela identificação no processo de formação dos laços sociais. Desde o autoerotismo à escolha de objeto, é a identificação que permite uma "nova ação psíquica" que, em processo com outros, inicia o desenvolvimento do Eu.

Uma vez em andamento, a constituição do Eu dialoga constantemente com o social, os demais semelhantes. A identificação é o fio condutor com o qual Freud articula sua tese do fenômeno das massas. O autor alude também ao complexo de Édipo e à libido, formando uma rede conceitual com a qual explora e aborda as passagens tortuosas do "labirinto" social.

Nessa construção, percebe-se a evolução na relação do Eu com os outros permeada pela identificação. Por meio desse processo, encontramos as delimitações da agressividade e a abertura ao Eros, que se dá na instauração do Ideal do Eu.

3.6 O semelhante no tema do Ideal do Eu e no Eu Ideal

Freud introduz novas noções para abordar a capacidade do sujeito em realizar a auto-observação, a consciência moral, a censura onírica e a regressão. Freud hipotetiza esse novo constructo teórico com o qual o Eu pode entrar em conflito ou criar um horizonte de busca, a instância que remete o sujeito àquilo que ele gostaria de ser, o ideal do Eu. Numa nota de rodapé, ele esclarece:

> Partindo da identificação e através da imitação, chegamos à projeção simpática, isto é, à compreensão do mecanismo que nos permite adotar, em geral, determinada atitude em relação a outras vidas psíquicas. Há também ainda muito assunto a esclarecer nas manifestações de uma identificação já realizada. Entre outras consequências, essa identificação apresenta a de restringir a agressão contra a pessoa com a qual o sujeito se identificou, protegendo-a e a auxiliando. (FREUD, 1990b, p. 59).

Aqui, o autor já conceitualiza aquilo que restringe a agressão, que inaugura o primordial social, e também o subjetivo, por meio do processo de identificação como a primeira relação afetiva e da capacidade de julgar o próprio Eu.

Em *Introdução ao narcisismo* (1914), Freud trabalha a ideia do bebê enquanto continuação narcísica dos pais, representação de imortalidade do Eu dos pais, sendo atribuída a ele toda a perfeição, sem espaço para defeitos e dificuldades. O bebê é apresentado como "*His majesty the Baby*" (FREUD, 2010a, p. 37), onde ele corresponde ao exato lugar de perfeição, Eu ideal, sendo essa fase caracterizada pelo delírio de grandeza do bebê, seu ideal de onipotência. É nesse período, no qual todas as atenções são dirigidas ao bebê, que é formado o Eu Ideal.

A "*Sua majestade o bebê*" (FREUD, 2010a) é o momento em que o bebê se considera como o "tudo" para a mãe. Uma imagem do que o Eu gostaria de ser a todo momento. Não há uma diferenciação entre ele e o mundo. Quando o bebê tem fome, ele chora e consegue comida, quando ele tem frio, chora e é aquecido, e assim o bebê tem a ilusão de que é ele quem satisfaz suas necessidades. Tudo funciona em função do desejo e do prazer do bebê.

À medida que o contato com a experiência proporciona vivências suportáveis e graduais de frustração, esse embate entre a demanda interna e a realidade externa – que coloca em questão a onipotência do bebê – vai, pouco a pouco, contribuindo para delimitar um Eu. Essa estrutura vai sendo forjada aos poucos, quando o sujeito tem vislumbres de percepção da existência de uma realidade maior que ele. Mais tarde, quando essas experiências são processadas, o sujeito tem a oportunidade de perceber uma realidade separada de seus desejos. Consequentemente, aquele estado de onipotência – no qual ele era uma majestade – passa a ser relembrado e desejado nostalgicamente. O sujeito passa a imaginar e desejar ser novamente o que era, ou seja, ele formula um ideal de Eu.

Freud aponta que:

> Dissemos que a repressão vem do Eu; podemos precisar: vem do autorrespeito do Eu. As mesmas impressões, vivências, impulsos, desejos que uma pessoa tolera ou ao menos elabora conscientemente são rejeitados por outra com indignação [...]. Podemos dizer que erigiu um ideal dentro de si, pelo qual mede o seu Eu atual, enquanto à outra falta essa formação

> ideal. Para o Eu, a formação do ideal seria a condição para a repressão. (FREUD, 2010a, p. 39. Grifos nossos).

Portanto, o Ideal do Eu cumpre uma função de repressão. A formação dessa instância idealizadora eleva o nível de exigências do Eu e favorece essa repressão. Freud, porém, trabalha um outro mecanismo no qual seria possível se oferecer uma saída para cumprir essas mesmas exigências sem envolver a repressão: o mecanismo da sublimação (FREUD, 2010a, p. 113).

3.7 A sublimação no tema dos semelhantes

Laplanche e Pontalis apontam que a sublimação é:

> Processo [...] para explicar atividades humanas sem qualquer relação aparente com a sexualidade, mas que encontrariam o seu elemento propulsor na força da pulsão sexual. Freud descreveu como atividades de sublimação principalmente a atividade artística e a investigação intelectual. Diz-se que a pulsão é sublimada na medida em que é derivada para um novo objetivo não sexual, e em que visa objetos socialmente valorizados. (2001, p. 495).

Porém, Freud relaciona a sublimação a poucos indivíduos. Essa seria uma capacidade possível principalmente para alguns intelectuais e artistas.

Ainda trabalhando o tema dos mecanismos das autocensuras, Freud (2010a) elabora a noção de narcisismo, sugerindo que pode haver "uma instância psíquica especial" cuja tarefa é vigiar o Eu e medi-lo a partir de determinados ideais. Em *Luto e melancolia* (2010b), considerou que essa instância era algo à parte do restante do Eu, e responsável por alguns estados patológicos do luto. Em *Psicologia das massas e análise do eu* (1990b), essa separação entre o Eu e a instância julgadora é tornada mais clara. No entanto, o autor enfatiza que não há mais distinção entre o Ideal do Eu e a instância responsável por sua realização. Sendo assim, é como equivalente ao Ideal do Eu que o Super-eu surge pela primeira vez.

Costa (1988) faz uma análise do narcisismo em relação à identificação com ideais, considerando que estes últimos deveriam sempre apontar um futuro, um horizonte a ser descoberto. Costa (1998) realça que o narcisismo é uma instância que procura a síntese, busca uma imagem da totalidade do sujeito e estagna o vir a ser, afastando a diferença. Já o Ideal do Eu, diferentemente do eu narcísico, configura uma imagem idealizada da constituição egoica, situa o sujeito num constante vir-a-ser idealizado e o insere numa perspectiva de futuro. Nessa perspectiva, Costa (1988) pondera que os semelhantes têm uma importante contribuição, já que proporcionariam uma vivência com a diferença, que propicia a alteridade na alternância de posições, e contribui na formação do Eu.

Em *O Eu e o id* (2011), Freud estabelece as origens do Ideal do Eu em termos das identificações iniciais, aquelas que remetem ao "pai da pré-história pessoal" (2011, p. 34). Seria a primeira e mais significativa identificação do sujeito, responsável pelo modo como se darão as suas escolhas objetais.

Enriquez (1991) é categórico ao reafirmar o papel da identificação, ao indicar que o caminho da socialização da personalidade necessariamente passa por ela. Para o autor, "identificar-se equivale a estabelecer um laço de referência com o pai, fato que confere ao sujeito, por sua vez, a capacidade de ser pai"

(1991, p. 28). Ele trabalha a ideia de dois tipos de identificação, a baseada no amor e a baseada no medo, sendo a primeira aquela que abre espaço à contestação, que permite a possibilidade de reconhecimento do poder como tal e a sua transmissibilidade. Já a identificação pelo medo levaria a uma fusão, um aniquilamento do ser na relação (1991).

Freud considera que o Ideal do Eu seria aquilo que o ser humano tem de mais elevado. É o herdeiro do complexo de Édipo, "expressão dos mais poderosos impulsos e dos mais importantes destinos libidinais do Id" (FREUD, 2011, p. 41). Assim, o fundador da psicanálise aponta que "o que fez parte do que é mais profundo na vida psíquica de cada um se torna, através da formação do ideal, no que é mais elevado na alma humana, conforme nossa escala de valores" (2011, p. 41).

Em *O Eu e o id* (2011), o autor enuncia em termos de "sentimentos sociais" o laço social permeado pelas identificações com base no mesmo Ideal do Eu. Intercala as questões do sentimento de culpa e de humildade, das religiões e da consciência moral como formações substitutas dos anseios pelo pai, ou seja, como derivados do Ideal do Eu. Assim, Freud afirma que os sentimentos sociais estariam embasados "*pela obrigação de superar a rivalidade restante entre os membros da nova geração*" (2011, p. 47).

Nesse percurso, temos a visão ampliada do desenvolvimento do Ideal do Eu: *His Majesty the Baby* – delírio de grandeza do bebê; *Eu Ideal* – ideal narcisista da infância; *Ideal do Eu* – Eu Ideal mais educação, juízos próprios; *Recalque* – parte da avaliação que o Eu faz de si mesmo.

4 Palavras finais

Acreditamos que os operadores de leitura propostos – identificação, agressividade e cooperação – sirvam de auxílio para a leitura e a compreensão dos fenômenos que envolvem os semelhantes na constituição psíquica. Temos que as considerações freudianas introduzem a novidade do pai enquanto instância intermediadora que sustenta a lógica simbólica e a dinâmica do desejo. Ela regula as interações entre os semelhantes, que passam a responder ao outro semelhante enquanto alguém que reivindica seu espaço e ao mesmo tempo garante a posição do sujeito. Esses aspectos são encontrados ao longo de toda a obra freudiana, incidindo tanto em seus textos ditos sociais como nos clínicos. Vê-se que a metapsicologia, em parte, também é construída em torno dessa questão. Tanto no Ideal do Eu quanto na identificação, no recalque ou na formação reativa, o fenômeno que subjaz é o campo simbólico, marca que introduz a lógica do pai alicerçada pelo semelhante.

Notas

[2] Totem seria o substituto do pai com o deslocamento dos sentimentos deste para aquele. Nesse deslocamento, seguiriam-se os dois principais tabus: não matar o totem e não ter relações sexuais com as fêmeas do clã.

[3] Freud conjectura que a refeição totêmica tenha sido a mais antiga tradição da humanidade. É o sacrifício do animal totêmico pelos membros do clã, que posteriormente o serviam numa refeição coletiva.

[4] Comparação e hipótese darwiniana sobre os primórdios da organização grupal dos humanos comparados aos símios. A horda seria organizada em torno de um "pai violento e ciumento", que guarda todas as fêmeas para si próprio e expulsa os filhos à medida que crescem.

[5] Aqui se antecipa a introdução de aspectos trabalhados por Lacan, pois essa antecipação é importante para enfatizar a diferença que a introdução do pai realiza em termos de constituição subjetiva e das relações entre semelhantes.

Referências

CECCARELLI, P. R. Laço social: uma ilusão frente ao desamparo. **Reverso**, Belo Horizonte, v. 31, n. 58, set. 2009. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-73952009000200004&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em: 12 abr. 2014.

CHATELARD, D. S. Algumas considerações teóricas acerca de uma experiência hospitalar. **Rev. Mal-Estar Subj**., Fortaleza, v. 4, n. 2, set. 2004. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1518-61482004000200009&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em: 14 mar. 2014.

COSTA, J. F. Narcisismo em tempos sombrios. In: BIRMAN, J. (Org.). **Percursos na história da psicanálise**. Rio de Janeiro: Livraria Taurus, 1988.

ENRIQUEZ, E. **Da horda ao estado:** psicanálise do vínculo social. Trad. Teresa Cristina Carreteiro e Jacyara Nasciutti. 2. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1991.

FREUD, S. Projeto para uma psicologia científica. In: FREUD, S. **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1977.

_____. Totem e tabu (1913). In: FREUD, S. **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1990a. v. 13, p. 11-125.

_____. Psicologia das massas e análise do ego (1921). In: FREUD, S. E**dição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1990b. v. 18, p. 89-179.

_____. Moisés e o monoteísmo (1939 [1934-38]). In: FREUD, S. E**dição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de S. Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1996, v. 23, p. 15-150.

_____. Introdução ao Narcisismo (1914). In: I**ntrodução ao Narcisismo: ensaios de metapsicologia e outros textos (1914-1916). Obras completas volume 12**. Tradução e notas: Paulo César de Souza. São Paulo. Companhia das Letras. 2010a.

_____. Luto e Melancolia (1917 [1915]). In: **Introdução ao Narcisismo: ensaios de metapsicologia e outros textos (1914-1916). Obras completas volume 12**. Tradução e notas: Paulo César de Souza. São Paulo. Companhia das Letras. 2010b.

_____. O inquietante. (1919). In: **História de uma neurose infantil: ("O homem dos lobos"): Além do princípio do prazer e outros textos (1917-1920). Obras completas volume 14**. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo. Companhia das Letras. 2010c.

_____. **O futuro de uma ilusão (1927).** Tradução Renato Zwick. São Paulo: Companhia das Letras, 2010d.

_____. (1930). **O mal-estar na civilização, novas conferências introdutórias à psicanálise e outros textos (1930-1936).** Obras completas volume 18. Tradução: Paulo César de Sousa. São Paulo. Companhia das letras. 2010e. v.18.

_____. (1923). **O Eu e o Id, "Autobiografia" e outros textos (1923-1925).** Obras completas volume 16. tradução: Paulo César de Souza. São Paulo. Companhia das letras. 2011. v. 16.

KAËS , R. **O complexo fraterno.** Tradução Lúcia Mathilde Endlich Orth. Aparecida, SP: Idéias & Letras, 2011. (Coleção Psi-atualidades, 13).

KUPFER, M. C.; VOLTOLINI, R.; PINTO, N. O que uma criança pode fazer por outra? Sobre grupos terapêuticos de crianças. In: KUPFER, M. C. M.; PINTO, F. S. C.

N. (Orgs.). **Lugar de vida, vinte anos depois**. Exercícios de educação terapêutica. São Paulo: Escuta, 2010.

LACAN, J. Os complexos familiares na formação do indivíduo. In: LACAN, J. **Outros escritos.** Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro. Jorge Zahar. 2003.

LAPLANCHE, J.; PONTALIS, J. B. **Vocabulário de psicanálise.** Tradução Pedro Tamen. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

MELMAN, C. **O homem sem gravidade:** gozar a qualquer preço. Trad. Sandra Regina Felgueiras. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2003.

TEIXEIRA, L. C. Função paterna, fratria e violência: sobre a constituição do *socius* na psicanálise freudiana. **Psico-USP**, São Paulo, v. 7, n. 2, p. 195-200, jul.-dez. 2002.

VITTA, A. R. de; RIBEIRO, P. de C. O manejo da identificação imaginária em grupos de psicóticos. **Rev. Latinoam. Psicopatol. Fundam.**, São Paulo , v. 10, n. 4, dez. 2007. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1415-47142007000400007&lng=en&nrm=iso>. http://dx.doi.org/10.1590/S1415-47142007000400007. Acesso em: 19 mar. 2014.

AFINAL, QUEM SÃO OS LEIGOS?

After all, who are the lay?

Luciana Firpo[1]

Sandra Veiga[2]

Resumo: O presente artigo propõe-se a trabalhar a temática da análise leiga, ou seja, a questão sobre quem tem a prerrogativa de exercer o ofício de psicanalista e nomear-se como tal. Para tanto, partimos do texto freudiano A *Questão da Análise Leiga* de 1926 e, a seguir, tomamos o trabalho redigido por Freud na chamada era "pré-psicanalítica", *Estudos sobre a Histeria* (1895 [1893]), analisando seu modo de praticar o ofício médico na época em que estava se constituindo através de suas pesquisas clínicas e teóricas um novo campo do saber: a Psicanálise, período histórico no qual nascia então o psicanalista.

Palavras-chave: Análise leiga. Psicanálise. Transmissão.

Abstract: This article proposes to work on the theme of lay analysis, that is the matter of who has the prerogative to exercise the exercise of psychoanalyst and to name himself as such. In order to do so, we start with Freud´s text The Question of Lay Analysis (1926) and then take the work written by Freud in the so called "pre-psychoanalytic" era, Studies on Hysteria (1895) analyzing his way of practicing the exercise of a doctor at the time when a new field of knowledge was being formed through his clinical and theorical researches: Psychoanalysis, the historical period in which the psychoanalyst was born.

Keywords: Lay analysis. Psychoanalysis. Transmission.

Theodor Reik, cidadão vienense, vindo de uma família judia, de modestas posses, começou a trabalhar aos dezoito anos, quando da morte de seu pai, para ajudar no sustento familiar. Apaixonado por música, estudou Letras e Filosofia na Universidade de Viena.

Em 1911, estimulado por Freud, ingressa na Associação Psicanalítica de Viena e inicia sua análise com Karl Abraham em Berlim. Em 1925 é proibido de exercer a Psicanálise pelo Conselho Municipal de Viena em função de uma acusação por parte de um paciente por ter-lhe provocado um "tratamento prejudicial", sendo processado em 1926 por violar uma antiga lei austríaca contra o charlatanismo, que afirmava a ilegalidade do exercício de tratamento de pacientes por não médicos.

Em defesa de seu discípulo, Freud trata imediatamente de se pronunciar e escreve o trabalho intitulado *A questão da análise leiga – Conversações com uma pessoa imparcial*, publicado em setembro de 1926. Em nota de rodapé, Strachey afirma que Freud já estava comprometido em defender a posição de

[1]*Luciana Firpo*
Psicanalista, Membro Efetivo do CEPdePA – Centro de Estudos Psicanalíticos de Porto Alegre
lucianasfirpo@gmail.com

[2]*Sandra Veiga*
Psicanalista, Membro Pleno do CEPdePA – Centro de Estudos Psicanalíticos de Porto Alegre. Integrante do Corpo Clínico do Espaço Analítico
sandraveiga@terra.com.br

Reik e da Análise Leiga desde 1924 e que a "*pessoa imparcial da conversação*", na verdade, poderia ser o fisiologista During, alto membro do Ministério da Saúde, que solicitara a Freud uma opinião sobre o assunto. O processo contra Reik foi arquivado, pois o paciente autor da acusação foi considerado uma pessoa "desequilibrada", portanto sua denúncia não era digna de confiança.

A posição de Freud em defesa dos analistas oriundos de outras áreas de conhecimento que não a medicina está para além do caso de Theodor Reik; sim, Freud sentia-se responsável em defendê-lo, mas existiam outros acontecimentos. Havia, principalmente nas sociedades psicanalíticas americanas, uma posição marcadamente contrária à de Freud, condenando a prática analítica dos não médicos, denominados leigos.

Em 1921, A. A. Brill, médico fundador da Sociedade Psicanalítica de Nova Iorque, afirmava que a Psicanálise:

> (...) havia atraído muitos charlatões e curandeiros, que nela encontraram um meio para a exploração das classes ignorantes prometendo curar todas as enfermidades... como eu me sinto responsável pela Psicanálise neste país, quero simplesmente dizer que, à medida que a Psicanálise é uma descoberta da tão maravilhosa ciência mental, como digamos os raio x na cirurgia, ela só pode ser utilizada por pessoas formadas em anatomia e patologia. (RODRIGUE, 1995, p. 169).

É em meio a essas disputas políticas, esses embates institucionais, na tentativa de não permitir que a Psicanálise fosse transformada em uma especialidade médica, que Freud (1926) vai apontar os caminhos necessários a serem percorridos para se dar a formação do analista. Para isso enfatiza a posição singular da Psicanálise, distanciada das outras ciências, com seu arcabouço teórico-técnico específico, dessa singularidade que sustenta a ética da Psicanálise, totalmente distinta do modelo do conhecimento da medicina.

Através de um suposto diálogo, de perguntas e respostas com seu interlocutor não tão imaginário assim, possivelmente surgido de uma condensação representacional, vai apresentando os fundamentos psicanalíticos de maneira quase pedagógica.

Freud inicia sua conversa explicando que, diferente da medicina, o analista não usa quaisquer instrumentos, não examina o paciente que o procura como recurso na tentativa de dar fim a seu sofrimento. Trabalha com a palavra, solicitando que o paciente fale tudo o que lhe ocorrer, sem reservas. O analista, por sua vez, escuta, conversa e faz com que o paciente se escute.

Diante da ironia de seu interlocutor, que associa a escuta a um tipo de mágica, onde os males dos pacientes seriam dissipados pela fala do paciente e do analista, Freud esclarece que não existe mágica e que, diferentemente do que seu colocutor estaria pensando, os tratamentos analíticos são longos e que, mesmo sabendo do pressuposto de dizer tudo, o paciente expulsa pensamentos, ideias e lembranças que por alguma razão não pode admitir a si mesmo. Partindo daqui, da dificuldade que seu interlocutor demonstra em entender por que o paciente esconderia do analista determinados pensamentos e lembranças, e, o que mesmo Freud quis dizer com "o paciente dizer mais do que ele sabe" para explicar a seu interlocutor imparcial que se trata de uma Psicologia profunda, apresentando o que vai designar do postulado fundamental dessa nova psicologia:

> Será fácil deduzir dessa teoria o que desejamos de nossos pacientes e como obtê-lo. Eu lhe exporei isso dogmaticamente, como se fosse uma estrutura teórica completa, nós a desenvolvemos lentamente, lutando com todos os pequenos detalhes da mesma, temo-la modificado sem cessar, mantendo um contato contínuo com a observação, até que ela finalmente adquiriu uma forma na qual parece ser suficiente para nossas finalidades. (FREUD, 1926, p.187).

Apresenta à "pessoa imparcial" uma descrição do que denomina de a*parelho mental*, constituído de suas três instâncias – Id, Ego e Superego –, bem como da função de cada uma dessas instâncias psíquicas e suas interpolações – a dinâmica do Inconsciente. Freud reage:

> Isto está ficando cada vez pior e eu o compreendo cada vez menos. Afinal de contas, aquilo para que o senhor me convidou foi um debate da questão sobre se leigos (= não médicos) devem empreender tratamentos analíticos. Qual é o ponto principal, então, de todos esses exames de teorias ousadas e obscuras que o senhor não me pode convencer que sejam justificadas? (FREUD, 1926, p.193).

Freud segue em seu objetivo anunciado anteriormente, de expor explicitamente a teoria psicanalítica, afirmando que são as diferentes exigências entre as instâncias psíquicas que vão gerar os conflitos e, consequentemente, os sintomas, melhor dizendo, que vão originar uma doença neurótica, apresentando a sexualidade como fator *prínceps* na etiologia das neuroses.

Dando continuidade, apresenta agora o instrumento que está no cerne da técnica psicanalítica, aquilo que vai proporcionar o acesso ao material reprimido – a Interpretação, cuja comunicação ao paciente requer certo tempo, correndo-se o risco de, ao ser informada precocemente, gerar recusa e indignação por parte do paciente.

Freud anuncia ao seu interlocutor imparcial dois fenômenos surgidos durante os tratamentos analíticos, a resistência, os obstáculos criados pelo paciente, que deseja ser curado, mas que por outro não quer que isso aconteça, e a transferência, ou seja, a relação que o paciente estabelece com seu analista, postulando que essa remonta às relações iniciais com suas figuras parentais, ou seja, "o núcleo da história íntima de sua vida: ele o está reproduzindo de forma tangível, como se ele realmente estivesse acontecendo, em vez de recordar-se dele" (p. 218).

Sua pessoa imparcial, diante dessas explicações, vai afirmar: "Creio que compreendo sua finalidade. O senhor deseja demonstrar-me que espécie de conhecimento se faz necessário a fim de praticar a análise, de modo que eu possa ser capaz de julgar se somente os médicos devem ter o direito de praticá-la" (p. 211).

Todo o esforço que Freud faz para exibir ao seu interlocutor a Psicanálise, sua teoria e sua técnica tem o objetivo de afirmar que o conhecimento que se faz necessário para que alguém se torne analista em nada se assemelha à formação médica, e que, por isso, não tem razão de ser essa exigência pela classe médica. Quanto a isto, afirma: "Os médicos não têm qualquer reivindicação histórica pela posse única da análise. Pelo contrário, até recentemente fizemos face à mesma com tudo aquilo que pudesse prejudicá-la, desde o ridículo mais

frívolo à calúnia mais grave" (p. 221). Ele enfatiza que a Psicanálise não é uma especialidade da medicina e que tem seus próprios pressupostos, afirmando que esta formação se deva dar através dos Institutos de Psicanálise, e que o ofício da Psicanálise requer uma formação específica, que se dá através do que denominamos o Tripé da formação:

> Nesses institutos, os próprios candidatos são submetidos à análise, recebem instrução teórica mediante conferências sobre todos os assuntos que são importantes para eles, e desfrutam da supervisão de analistas mais velhos e mais experimentados quando lhes é permitido fazer suas primeiras experiências com casos relativamente brandos (p. 220).

Reafirma sempre a importância da análise pessoal, sem a qual ninguém deveria aventurar-se na viagem pelos caminhos do inconsciente.

Analisando a posição de Freud sobre a análise leiga através de outros textos seus, que não o próprio artigo dedicado exclusivamente ao tema, percebe-se que sua posição não se dá a partir dos anos vinte, mas que desde seus inícios ela se faz presente.

1 Freud: médico e leigo, fundador da psicanálise

Entendemos que falar em análise leiga é falar sobre lugares, sobre a constituição do lugar do analista, visto que, por óbvio, a Psicanálise foi fundada por um leigo. Do contrário, não se falaria em fundações e sim em desdobramentos ou evoluções. A fundação da Psicanálise não decorre da evolução da Medicina!

Então, será nesse sentido específico que o termo "leigo" será tomado a partir de agora, não mais no sentido utilizado em *A questão da análise leiga* de 1926, onde leigo é quem não é médico. Nada disso! Aqui, o sentido de "leigo" será o da acepção do dicionário da língua portuguesa (FERREIRA, 2010), em que leigo é aquele que não sabe. De modo que a "leiguice" está naquilo que não se sabe ou que ao menos (ainda) não foi nomeado, descrito e sistematizado como um campo/objeto/objetivo singular do conhecimento e/ou aplicação de um método de intervenção sobre um outro. Outro que no tempo da inauguração da Psicanálise ainda não havia sido concebido como sujeito do Inconsciente, mas que, gradual e definitivamente, passa a ser o objeto-alvo de todo o interesse psicanalítico: o outro-paciente-analisando, como sujeito do Inconsciente. Podemos dizer, então, que nem mesmo Freud, inicialmente, estava consciente do que viria a fundar.

Abandonando, assim, a oposição *médico x leigo* e assumindo uma nova oposição, a de *médico-leigo x psicanalista*, pretendemos demonstrar, através de alguns recortes de Estudos sobre a histeria (FREUD, 1895 [1893]), trabalho de teorização redigido a partir da prática clínica dos médicos Freud e Breuer, como a primeira oposição vai abandonando o seu saber e o seu lugar médico que não atende, não alcança e muito menos trata a demanda das pacientes em questão, e passa a constituir um novo campo de um novo saber a partir de uma prática radicalmente transmutada.

Tomamos os casos clínicos apresentados no trabalho *Estudos sobre a histeria* (1895 [1893]), realizado, redigido e publicado na chamada era pré-psicanalítica, anterior ao marco fundacional da Psicanálise em 1900. Momento histórico, portanto, em que não se dispõe dos conceitos fundamentais e tampouco de quaisquer parâmetros técnicos norteadores da ação do "médico-leigo".

Assim o denominamos porque, evidentemente, Freud não era um psicanalista neste momento. Sim, a Psicanálise nasce no encontro do médico, atravessado pelo não saber, com o paciente. Mas trataremos de evidenciar, através de breves recortes do referido trabalho, que não é uma nova especialidade médica, porque é precisamente nas ocasiões em que morre o médico que o leigo vai nascendo como psicanalista e a Psicanálise vai se delineando na sua originalidade revolucionária e irredutível!

No prefácio à segunda edição de seus *Estudos sobre a histeria* (1895 [1893]), Freud assevera que não há melhor caminho a ser percorrido para quem se interesse pelo desenvolvimento da catarse à Psicanálise, do que trilhar o percurso que ele próprio trilhou.

Ao trabalhar o caso Miss Lucy, paciente que não se deixou hipnotizar, o médico Sigmund Freud relembra uma cena de hipnose que presenciara realizada pelo também médico Bernheim, na qual este ordena à paciente que o exclua, que exclua o (re)conhecimento de sua presença! Isto enquanto ela estava hipnotizada, é claro. A seguir, Berheim se esforça para chamar a atenção dela para si próprio de diferentes formas, inclusive algumas de natureza agressivas, não obtendo sucesso. Freud prossegue contando que, ao despertar e ser solicitada a relatar o que o médico lhe fizera durante a alucinação negativa produzida no estado hipnótico, a paciente não soube dizer. Berheim não aceita a resposta, insiste e, com ajuda das mãos, colocando-as sobre a testa da paciente, reafirmando que poderia recordar do que aparentemente havia esquecido.

> Esta surpreendente e instrutiva experiência me serviu de modelo. Resolvi partir do pressuposto de que meus pacientes sabiam tudo o que tinha qualquer significado patogênico e que se tratava apenas de uma questão de obrigá-los a comunicá-lo. Assim, quando alcançava um ponto em que, depois de formular ao paciente uma pergunta como # Há quanto tempo tem este sintoma? ou Qual foi sua origem? recebia como resposta "Realmente não sei", eu prosseguia da seguinte maneira. Colocava a mão na testa do paciente ou lhe tomava a cabeça entre as mãos e dizia: # Você pensará nisso sob a pressão da minha mão. No momento em que eu relaxar a pressão, verá algo a sua frente, ou algo aparecerá em sua cabeça. Agarre-o. Será o que estamos procurando. – E então, o que foi que viu ou o que lhe ocorreu? (FREUD, 1895 [1893], p.137).

Freud vai estabelecendo os marcos clínicos do agora seu modelo, bem ao modo de um exame que vai averiguar a situação. Entretanto, exceto pela mão do médico na testa do paciente, o "exame" conta apenas com a observação e a fala como "instrumentos", e conta também com uma aposta, uma crença do clínico audacioso que intui que o resultado e tratamento se produzirão no decurso da fala entre duas pessoas.

Com humildade ou quiçá ironia, Freud reconhece que havia colegas médicos mais hábeis na prática da psicoterapia, posto que, em tese, mais "hipnotizantes": "Se assim for, hão de poder adotar algum outro método que não o meu" (FREUD, 1895 [1893], p.136). Percebe-se que o termo "psicoterapia" já estava em uso na época e que o abandono da hipnose se deu muito mais pela astúcia das pacientes doentes, que intencionalmente ou não, desafiavam o poder médico, do que por um ato de vontade ou sagacidade de Freud. Seu mérito era o de não temer experimentar novos caminhos e dar crédito ao limite imposto pelo outro, estas mulheres histéricas, no caso.

Em seu método, já nesta data em que atende Miss Lucy, frente à não obediência da paciente à ordem da hipnose, Freud abandona-a, porém mantém as "sugestões" quanto ao lugar físico do paciente: deitado, de olhos fechados, para buscar a concentração.

Vê-se que o psicanalista sustenta a assimetria, incitando a transferência a partir do fato de que conduz algo. Através de sua fala o (futuro) analista determina ao outro que fale sobre o que lhe vier à cabeça, e logo abre mão do uso das mãos. Mais tarde privará o analisando e a si mesmo também do olhar e do uso da motricidade, desta vez não mais com a prescrição de fechar os olhos, mas através do fato de o último deitar-se no divã de costas para o primeiro, contanto que aceite essas recomendações. Haverá também a transformação da exigência de concentração na regra fundamental de entregar-se ao que quer que seja, não focando a atenção, mas justamente libertando-se do foco, da constrição, para se soltar.

Mas o abandono da hipnose não se deu de forma tão rápida e definitiva durante o período dos *Estudos sobre a histeria* (1895 [1893]). Alguns anos depois de Lucy, aproximadamente em 1888, ao tratar a senhora Emmy Von N., frente à facilidade desta de ser hipnotizada, Freud decide fazer o uso da técnica de investigação sob hipnose de Breuer, conforme ele próprio afirma na abertura do caso clínico. Entretanto, vai se apercebendo de que, mesmo nos momentos em que não está hipnotizada, a paciente é afetada por sua influência. "É como se tivesse adotado meu método e se valesse de nossa conversa, aparentemente sem constrangimento e guiada pelo acaso, como um complemento de sua hipnose" (p. 89). Em nota de rodapé a esta sentença, inclui: "Talvez seja este o primeiro aparecimento do que depois se tornou o método da associação livre" (p. 89).

Na sequência do material, o autor relata que Emmy queixa-se de suas tantas perguntas e solicita que a deixe falar o que tinha a dizer. E ele consente! Diz Freud: "compreendi então que a causa de seu mau humor era que ela estivera sofrendo em virtude dos resíduos não revelados dessa história" (p. 95). Evidenciam-se o talento e a permeabilidade do clínico, que vai abrindo mão de suas premissas e de seu mestre e se instaurando na posição do não saber, do leigo em relação ao saber do outro, precisamente a posição da escuta e daquilo que nos artigos técnicos em 1912 será conceituado como a contraparte da livre associação de ideias, a atenção flutuante.

Em nota de rodapé, ainda em referência ao texto *Estudos sobre a histeria*, o editor Strachey afirma que Freud usou a hipnose aproximadamente entre os anos de 1887 e 1896, e que não se sabe precisamente quando abandou a técnica da pressão das mãos, mas que possivelmente terá sido antes de 1900, visto que nada menciona sobre ela em *A Interpretação dos sonhos* e assegura que, certamente, fora antes de 1904, data em que Freud explicita num livro de Lowenfeld evitar tocar o paciente.

Trabalhando com a Srta. Elisabeth Von R. no mesmo ano de Lucy, 1892, Freud também pôde prescindir da hipnose e, ao redigir o caso, escreve algo que chama a atenção do leitor interessado na questão da análise leiga. Referindo-se a Elisabeth, diz: "Observando-a era impossível não pensar nas palavras do poeta: 'Esta pequena máscara pressagia sentido oculto" (FREUD, 1895 [1893], p.199). A moça, que apresentava o sintoma de dor nas pernas, não o faz recorrer aos conhecimentos de anatomia ou fisiologia, mas à poesia. Ainda não

postula o conceito elementar da teoria da técnica: a interpretação, mas é da atividade interpretativa, ofício do poeta, que fala!

Logo a seguir, destaca-se a seguinte afirmação:

> Assim, nessa primeira análise completa de uma histeria, por mim empreendida, cheguei a um procedimento que mais tarde elevei a método e empeguei deliberadamente, um procedimento de remoção do material psíquico patogênico por camadas, que gostávamos de comparar à técnica de escavação de uma cidade soterrada. (FREUD, 1895 [1893], p. 200).

Além de nomear como análise o procedimento que está realizando, não deixa dúvida para o fato de aqui já estar com os pés firmemente plantados no solo do psíquico e não do corpo. E, sobretudo, nesse contexto, novamente recorre à metáfora de outro ofício, que não o de médico, para delinear os contornos de sua nova técnica. Trata-se de uma técnica de escavação, de um trabalho para arqueólogos.

> Nem sempre fui psicoterapeuta. Como outros neuropatologistas, fui formado na prática dos diagnósticos locais e do eletrodiagnóstico, e a mim mesmo ainda impressiona singularmente que as histórias clínicas que escrevo possam ser lidas como novelas e, por assim dizer, careçam do cunho austero da cientificidade. (FREUD, 1895 [1893], p. 231).

Não haveria de se surpreender quando seu contemporâneo Kraft-Ebbing atacasse o seu texto teórico concomitante aos estudos clínicos, o *Projeto para uma psicologia científica* de 1895, denominando-o de conto de fadas científico. O próprio Freud reconhecia a esquisitice de sua proposta em relação à medicina e mesmo à concepção de ciência psicológica da época.

Freud enfatiza que a responsabilidade por esse efeito não era sua preferência, mas sim a natureza da matéria, no caso, a histeria. Evidentemente que menciona a patologia histérica para esclarecer qual é esta matéria só porque ainda não teorizara seu conceito-chave, pedra angular do edifício teórico da Psicanálise: o recalcamento e o inconsciente recalcado.

Sabemos que o efeito que parece magia decorre da existência do Inconsciente, que nos torna sujeitos divididos. E recorre mais uma vez a outro profissional, dessa vez o escritor, embora não como metáfora. Ele destaca a equivalência entre a atitude do psicanalista, ainda não nomeado como tal, e a do escritor, posto que ambos atentam para os processos psíquicos de forma minuciosa. Entende que suas histórias clínicas são psiquiátricas, mas apresentam em relação a estas uma diferença que define como vantajosa: suas histórias estabelecem uma íntima conexão entre os sintomas da doença e a história do padecimento e, portanto, a história do sujeito.

É dentro destes parâmetros clínicos que o paciente-analista-método clínico e corpo teórico incipiente vão se instalar e se constituir. O que vai adotar e o que se vai abolir dos modelos constituídos é o que definirá a posição do analista, mantendo-se leigo em relação a outros campos do saber e deixando, enfim, de ser leigo quanto ao que singulariza o nascimento da Psicanálise e de cada um dos analistas.

A história conta que o Rio Grande do Sul, mais precisamente Porto Alegre, foi o último lugar a abrir as portas pela IPA (International Psychoanalytical

Association) para não médicos que desejassem fazer a formação em sua instituição. De acordo com o *site* da SPPA (Sociedade Psicanalítica de Porto Alegre, isto ocorreu no ano de 1989. Os "leigos" agora aceitos eram os Psicólogos, até esse momento impedidos de exercer a Psicanálise e mantidos em um lugar de segregação. Vigorava o argumento, até então, de que para ser psicanalista haveria que se lidar diretamente com a morte como condição imprescindível, praticamente a mesma posição médica sustentada por Brill em 1921.

Passadas quase três décadas do ingresso dos psicólogos nas formações em Psicanálise na nossa Porto Alegre, algo inusitado parece se repetir.

Ao acompanharmos a deliberação em aceitar para a formação em Psicanálise em nossa instituição de filiação, o CEPdePA (Centro de Estudos Psicanalíticos de Porto Alegre), dos chamados leigos, aqui definidos como pessoas oriundas de outras profissões, que não da Medicina ou da Psicologia, passamos a escutar pelos corredores depoimentos que denunciavam certa resistência, agora por parte daqueles que têm como formação acadêmica a Psicologia: "mas como irão atender pacientes se nunca fizeram isso!"; "Não possuem experiência clínica, nem um estágio!"; "Mas eles não tiveram contato com técnicas de entrevista!"; "A formação para "eles" tem que ser diferente!". Ou até mesmo um registro realizado por um colaborador para informar à Diretoria a relação dos candidatos selecionados para iniciar a formação, que divide a lista em duas partes, identificando os não leigos como Psicólogos e como leigos os de outras áreas, inclusive um médico.

Resta-nos a questão acerca do que se trata a resistência a Reik. Estaremos diante de uma resistência e exclusão num sentido mais psicanalítico ou, quem sabe, digamos assim, num sentido mais leigo, político? Estaremos diante de um "retorno"? Ou, quem sabe, de uma herança de uma interdição que necessita ser revivida como identificatória?

Por fim, ao concluir este escrito podemos retomar as fórmulas propostas anteriormente: médico x leigo e médico e leigo x psicanalista. Nos parece que podemos propor uma nova: *leigo = psicanalista*. Assim, médicos, psicólogos, escritores, arqueólogos e quaisquer outros poderão tornar-se psicanalistas ao abrirem mão de seu campo de origem, ousando ingressar na ordem do inconsciente, sob a égide do tripé da formação do analista.

Referências

FERREIRA, A. B. de H. **Mini dicionário Aurélio da Língua Portuguesa.** Curitiba: Positivo, 2010.

FREUD, S. (1895 [1893]) Estudos sobre a histeria. In: FREUD, S. **Obras completas, volume 2.** Tradução Laura Barreto. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

_____. (1926). A questão da análise Leiga. In: FREUD, S. **Edição standart das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1996. v. 20.

HISTÓRIA. Disponível em: <www.sppa.org.br/a-sppa/história>. Acesso em: 10 maio 2017.

RODRIGUÉ, E. **Sigmund Freud, o século da psicanálise.** São Paulo: Escuta, 1995.

OS LEIGOS ÉRAMOS NÓS*

The lay were us

Denise Costa Hausen[1]

"Temos o dever moral de desobedecer leis injustas."
Martin Luther King

Resumo: Este trabalho versa sobre a trajetória dos leigos na relação com a prática do psicanalista, reafirmando o caráter leigo da psicanálise. Através da historicização do tema da análise profana ou leiga, defende-se a posição de que a psicanálise possa se manter à parte de uma legislação, de um conselho de profissão, de um decreto que institua normas para seu exercício. Conclui-se com a proposta de que se tome cuidado para que a instituição formadora não se torne excludente, mantendo-se o foco no tripé análise pessoal, clínica supervisionada e estudo teórico.

Palavras-chave: Instituições. Laicidade. Psicanálise. Psicologia.

Abstract: This paper deals with the trajectory of the lay in relation to the practice of the psychoanalyst, reaffirming the lay character of the psychoanalysis. Through the historicization of the topic of the profane or lay analysis, we support the position that psychoanalysis might keep away from being part of a legislation, of profession council or a decree that establishes norms for its exercise. It ends up with the proposal that the training institution must not become exclusive, and the focus should be placed on the tripod personal analysis, supervised clinic and theoretical study.

Keywords: Institution. Laity. Psychoanalysis. Psychology.

[1]Psicanalista, professora, psicóloga. Doutora em Psicologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Membro pleno do Centro de Estudos Psicanalíticos de Porto Alegre. Fundadora do Espaço Analítico. denisechausen@gmail.com

**Este artigo tem sua origem no evento SIG: Identidade e Futuro: analisando a Análise Leiga, realizado em 31 de maio de 2017, para o qual fui convidada, ao lado de Ana Gageiro, pela Diretora Científica da instituição, Carolina Falcão. O evento se propunha à retomada da trajetória dos leigos na relação com a prática do psicanalista.*

1 Leigo, laicidade, laico

Laico é a forma erudita de leigo, cujo significado no meio religioso se refere ao membro ativo da Igreja que não exerce funções específicas do clérigo. Na Igreja Católica, leigos são os cristãos que participam ativamente de atividades ligadas à Igreja, embora não façam parte do clero, ou seja, não são ordenados nem integram a hierarquia eclesiástica, não consagrando a hóstia, por exemplo.

As duas palavras têm a mesma etimologia, já que o termo "leigo" deriva do latim *laicus*, cuja origem vem do grego *laikós*, que significa "do povo". É sinônimo de "laical", ou seja, que não pertence ou não está sujeito a nenhuma religião (CUNHA, 1982).

Atualmente, a palavra laico é vista como um atributo de um Estado que funciona separado da religião. Por exemplo: ensino leigo ou laico. É a partir da

segunda metade do século XIX que a palavra ganha o sentido de uma pessoa, organização ou atividade autônoma e sem ligação à esfera da religião.

Por outro lado, a palavra leigo é, na maior parte das vezes, usada no seu sentido figurado, que indica uma pessoa que não conhece ou não é especialista em um determinado assunto ou profissão, um indivíduo com pouco ou nenhum conhecimento em determinada matéria, por exemplo, "um leigo em informática". Para a psicanálise, e neste artigo, se refere ao *não-médico*.

Para garantir simultaneamente a liberdade de todos e a liberdade de cada um, a laicidade distingue e separa o domínio *público*, onde se exerce a cidadania, e o domínio *privado*, onde se exerce as liberdades individuais (de pensamento, de consciência, de convicção) e onde coexistem as diferenças (biológicas, sociais, culturais, etc.). Pertencendo a todos, o espaço público é indivisível: nenhum cidadão ou grupo de cidadãos deve impor as suas convicções aos outros. Simetricamente, o Estado laico proíbe de intervir nas formas de organização coletivas (partidos, igrejas, associações, etc.), as quais qualquer cidadão pode aderir e que relevam do direito privado (ROMANO, 2017).

Por extensão, pressupõe-se que o Estado laico não legisle sobre as categorias profissionais e sua regulamentação.

2 A psicologia no Rio Grande do Sul, seu entrelaçamento com a psicanálise

Entre maio e junho de 1953, o professor húngaro Bela Székely ministrou dois cursos na Pontifícia Universidade do Rio Grande do Sul, por sugestão de alunos da pós-graduação em Filosofia da mesma universidade, caracterizando com eles o germe da Faculdade de Psicologia, criada oficialmente em 30 de junho. Essa era uma possibilidade de que a formação em Psicologia assegurasse aos intelectuais católicos trazer para seus cuidados as disciplinas que tratavam da moral, aquelas que hoje nomeamos como as *humanas*. Esse foi o primeiro curso de graduação em Psicologia em toda a Região Sul, o segundo no Brasil. O professor convidado então titulou um desses cursos como Da Psicanálise à Análise Existencial. De orientação freudo-marxista, a escolha da psicanálise como vertente teórica de sua exposição faz uma marca fundante na criação desse curso e da Psicologia no Rio Grande do Sul. A marca fundante, portanto, da primeira Faculdade de Psicologia no Sul do Brasil, a da PUC, tem na sua origem a psicanálise. A pedra angular que alicerça essa origem é dada pelo convite feito a um professor que escolhe, junto a outros temas, elencar a psicanálise como ponto-foco de seu curso. Muito embora, é importante ressaltar, Székely também expressasse restrições à eficácia do tratamento psicanalítico (RAYMUNDO; HAUSEN, 1998).

Anos antes, no entanto, um outro movimento em prol da psicanálise *leiga* também começara a germinar: o movimento da Psicologia Profunda, de Igor Caruso (1914-1981), filósofo e teólogo. Malomar Edelweiss, então reitor da Universidade de Pelotas, foi quem trouxe essas ideias para o Rio Grande do Sul, e com certeza deve ser lembrado por sua atuação em favor dos leigos, iniciando, no final dos anos 1950, cursos em Pelotas e em Porto Alegre. Entre os seus colaboradores, destacaram-se o médico Siegfried Kronfeld e Gerda Kronfeld, e os padres jesuítas Aloysio Köehler e Köveckses Géza (1921-1967).

Os dois primeiros analisaram-se com Caruso, e em seu retorno ao Brasil, exerceram a clínica psicanalítica e ofereceram cursos de formação; Köehler foi o fundador do curso de Psicologia da Universidade do Vale do Rio dos Sinos

em 1972, e Geza virá a falecer precocemente, não sem antes ter sido proibido da sua prática pelas autoridades eclesiásticas.

Em 1963 a Faculdade de Psicologia da PUCRS é reconhecida pelo Ministério da Educação e Cultura. Um novo momento. A clínica é um dos eixos norteadores do curso e, nela, a psicanálise.

Médicos, psiquiatras e psicanalistas são os convidados para serem professores das disciplinas de Clínica, Teorias Psicoterápicas, Técnica de Entrevista, Psicologia Institucional. Aqui, como de resto nos mais diversos lugares do mundo, a psicanálise é implantada por intermédio da medicina e da psiquiatria, sendo praticada sobretudo por pessoas que receberem formação médica. Nos transmitiram uma teoria consistente, dadivosa, mas também nos transmitiram uma ambiguidade acerca do que o psicólogo podia ou não fazer na prática de saúde, chamada médica. Seu exercício se propunha enquanto subordinado a alguns critérios que não eram objeto de discussão. Como marca de iniciação, nós, os psicólogos ali formados, os recebíamos. Nessa transmissão da psicanálise criava-se um impasse: nos levava a querer ser psicanalistas, o que não podíamos desde o olhar de quem nos transmitia a psicanálise.

Em 1972, a disciplina de Psicologia Clínica passa a ser ministrada por colegas psicólogos: Suzana Notti, Rogerio Costa, Ana Feldens e Marilene Marodin. O professor Isacc Sprinz era seu coordenador. Com ele também aprendemos a tarefa de sermos professores. Fui das primeiras monitoras dessa disciplina, antecedida por Sheyla Borowski, seguida por Nadia Marques. Era minha parceria nessa função, Maria Alice Camara.

Balizava nossa clínica, sem dúvida, a clínica médica, haja vista os termos que se perpetuam no nosso jargão: consultório, alta de tratamento, triagem, ambulatório. Escutávamos com alguma frequência assertivas que nos deslocavam da prática psicanalítica, tais como para tratar *é preciso saber lidar com sangue, ter-se enfrentado com a morte real no dia a dia do trabalho*. No início dos anos 1970, psicólogos, em análise ou já a tendo terminado, trabalhando em clínica, supervisionados, estudiosos da psicanálise, pensavam-se como à margem[2]. Podíamos fazer algumas coisas na missa, jamais consagrar a hóstia.

Ministrava-se os conteúdos – teóricos e práticos –, mas a psicanálise como técnica propriamente dita era interditada. É um tempo em que muitas de nós, psicólogas, nos dedicávamos ao trabalho com crianças: assim, avaliá-las e tratá-las eram exercícios autorizados. De alguma forma, talvez possamos pensar que era um fazer considerado menor, representado pela função feminina do cuidar de crianças, *uma prática mais fácil de ser conduzida*.

Em 1978, no 1º Congresso Regional Latino-Americano de Psicologia, em Campinas, um grupo de professores da Psicologia (PUCRS) apresentou um trabalho que expunha seu modo de ensino da psicologia clínica. Embora ensinássemos psicanálise, não fizemos referência explícita a isso no título e tampouco no seu conteúdo. Anos antes essa proposta de discutirmos nosso modo de ensinar a psicólogos também fora inscrito em um evento de psiquiatria no Rio Grande do Sul. O trabalho, por esquecimento, não fora incluído no programa do encontro. Foi apresentado sem divulgação, portanto (ANDRADE; HAUSEN; CAMARA, 1978).

Gostaria de historicizar o tema da análise profana ou leiga para além do Rio Grande do Sul, e, sobretudo, essa noção de quem são os leigos ao longo desses tempos. A história, do ponto de vista da criação da psicanálise, se

mostra ambígua do mesmo modo. Por um lado, temos a emblemática defesa apresentada por Freud posicionando-se a favor de Theodor Reik, acusado de exercício ilegal da medicina por ser um analista não-médico. Por outro, a força do rechaço ao exercício da psicanálise por um não-médico que gerou a necessidade da defesa forte e pontual de Sigmund Freud. O ano é 1926 quando escreve *A questão da análise leiga – Conversações com uma pessoa imparcial* (FREUD, 2006). Um longo ensaio, escrito como um diálogo, onde defende o exercício da psicanálise por não-médicos e afirma ser psicanalista aquele que atendeu às demandas de uma análise pessoal, de estudos da teoria e de uma clínica supervisionada. Leigo em psicanálise não é quem não é médico, portanto. Leigo em psicanálise é aquele que não percorreu o caminho de uma formação (BOFF et al., 2015). Fidedigna ou não, afirma-se haver circulado nos anos 1930, nos Estados Unidos, a notícia que Freud teria mudado radicalmente seu ponto de vista expresso de modo tão definido na brochura sobre a análise leiga. Em julho de 1938, teria, no entanto, declarado nunca haver recusado o seu ponto de vista, insistindo nele ainda mais persistentemente do que antes, em face da tendência americana de transformar a psicanálise em serva da psiquiatria. Reik, com a eclosão da 2ª Grande Guerra, viu-se obrigado a emigrar para os Estados Unidos, onde nunca lhe foi permitida a prática psicanalítica. Batalhou por ela até morrer em 1969 de uma crise cardíaca. Lembremos que nos Estados Unidos conseguiu-se uma lei que considerava ilegal quem praticasse a psicanálise e não fosse médico.

Nos Estados Unidos, Jones se confronta com a questão da análise leiga, em especial com Abraham Arden Brill, que barrava o acesso dos não médicos à New York Psychoanalytic Society (NYPS), que havia fundado em 1911. Jones tentou uma conciliação no Congresso da IPA em Oxford, em 1929. Brill cedeu e aceitou a filiação dos não-médicos, mas no Congresso de Wiesbaden, em 1932, o assunto ressurgiu. Uma nova regulamentação foi então adotada, estipulando que os critérios de seleção dos candidatos dependeriam, a partir de então, das Sociedades locais, que se tornavam mais autônomas.

O ocorrido com Reik desnudou um conflito importante no seio da comunidade psicanalítica internacional: aqueles a favor de que a psicanálise fosse exercida por médicos tão somente contra os que pensavam seu exercício pautado pela não exclusividade. De alguma forma, assunto que é recorrente. A questão é, quem são os leigos? Esse tema é, sem dúvida, um dos fatores que contribuíram para grandes discussões, cizânias, riscos de cisões no seio do movimento psicanalítico internacional.

Seguindo não necessariamente em rigorosa ordem cronológica, mas dentro de um pressuposto lógico, precisamos nos voltar para a psicanálise britânica.

Na Inglaterra, Ernest Jones é o grande nome: médico, presidente da IPA por dois períodos e também presidente da Sociedade Psicanalítica Britânica, consta que foi o primeiro praticante de psicanálise em inglês.

Com a exposição do trabalho de 1926, no qual Freud apresenta suas razões para sustentar que a psicanálise deve ir além do campo da Medicina, e o temor da cisão no movimento, é aberto em Londres, em 1927, um subcomitê sobre a análise leiga. A conclusão do trabalho desse grupo apresenta a seguinte proposta:

> [...] a Sociedade Psicanalítica Britânica é, de modo praticamente unânime, da opinião de que, na maioria, os analistas deveriam ser médicos, mas que

> uma proporção de analistas leigos deveria ser livremente admitida, desde que certas condições sejam preenchidas. (KOHON, 1994, p. 26).

Importante aqui fazer uma interpolação com o que se repete em nosso meio. De alguma forma, essa era também uma ideia: alguns colegas poderiam praticar a psicanálise *por serem diferentes... generalizar não é possível...*, as pré-condições eram que supervisionássemos com um psicanalista médico, o que geralmente era difícil porquanto os mesmos relutavam em tomar sob seu encargo essa atividade.

Voltando a Londres, embora se afirmasse ser a Sociedade Britânica a mais acolhedora com relação aos não médicos, preconizava uma prática de cuidado (e eliminação) dos tipos menos satisfatórios. Ressaltava a seleção preliminar e a atitude a ser tomada com relação ao analista em potencial, não médico, o que para os médicos era dado a priori por terem sido selecionados naturalmente em sua Faculdade de Medicina. O exercício da psicanálise bordejava sempre a medicina, até porque os encaminhamentos derivavam dos clínicos. Mesmo tolerando a prática por não médicos, afirmava-se que o diagnóstico e a prescrição deveriam ser médicos. Rotina também presente em nossas origens: a ideia da triagem como condição de assegurar-se do encaminhamento a não médicos.

Muitos temas surgiram em meio a essa polêmica: o cuidado para que a psicanálise não fosse malvista, já que outras profissões não tinham o reconhecimento que a medicina galgara; que leigos cobrariam menos porquanto gastariam menos tempo e dinheiro na sua formação; que por sofrerem discriminação por serem menos, corriam o risco de comportamentos compensatórios para manter o autorrespeito. Muito se escutava para justificar a não aceitação da prática psicanalítica pelos psicólogos. Entre outras, a ideia de que seria a graduação em Psicologia uma via curta para alcançar-se um ganho que demandaria a passagem pela *longa* formação médica. Via curta que se equivalia, é claro, a um uso indevido da própria análise e dos anos dedicados também ao estudo dos textos teóricos.

Jones muito se digladiou com seus pensamentos e a fidelidade a Freud. Uma grande preocupação relacionada ao fato de que a psicanálise pudesse vir a ser desconsiderada levou-o sempre a uma grande exigência com os analistas não médicos.

Foram leigos a princesa Marie Bonaparte, Dra. Phil. Hermine Hug Hellmuth, em Viena, e o Pastor Oskar Pfister, em Zurique. Melanie Klein, o barão Von Freund e muitos mais.

Novamente um salto geográfico que nos remete ao Brasil.

Virgínia Bicudo, nascida em 1910, filha de uma italiana imigrada e de um pai nascido de um ventre livre, foi a primeira brasileira negra a se psicanalisar e a tentar fazer clínica psicanalítica. Ela consta do Conselho Consultivo da Edição Standard das Obras Completas da Editora Imago, ao lado de nomes como Mario Martins, Paulo Guedes e David Zimmermann (todos do RS), de Adelheid Koch, que a analisou, Durval Marcondes e Walderedo de Oliveira, mas também do nome de Leão Cabernite.

> Eu tinha sofrimento, tinha dor e queria saber o que causava tanto sofrimento. Eu colocava que eram condições exteriores. Então pensei que, estudando Sociologia, iria me esclarecer. (BICUDO, 1975 apud TEPERMAN; KNOPF, 2011).

Apercebe-se que esses estudos eram insuficientes e encontra-se com o texto freudiano. Passa a participar de um pequeno grupo de pessoas voltado para o estudo das ideias psicanalíticas e formado em torno de Durval Marcondes. Em 1936, esse grupo, convencido da necessidade de haver no país um analista didata, consegue, com a ajuda de Ernest Jones, trazer para São Paulo a Dra. Adelheid Koch, psicanalista alemã credenciada pela IPA como didata, que poderia iniciar aqui uma *real* formação analítica. Virginia se analisa com ela e começa a também tratar pessoas. Chamada de charlatã por conta desse exercício, foi buscar na Europa com os grandes nomes da psicanálise inglesa uma formação. Enquanto lá, participava da BBC em programa em língua portuguesa de entrevistas e pequenos programas de respostas acerca da psicanálise.

No ano seguinte, uma antiga colega sua no Instituto de Higiene, Lygia Alcântara do Amaral, junta-se ao grupo. Duas mulheres de personalidades e origens muito diversas, que se colocam no mundo de maneira diferente: enquanto para Virgínia a vida é uma batalha e ela sente a necessidade de se impor e se fazer respeitar, Lygia parece ver o mundo e as pessoas de maneira mais plácida, menos aguerrida.

É sintomática a diferença de relatos das duas sobre a mesma experiência em episódio ocorrido no Congresso de Saúde Mental de 1954. Agredidas verbalmente por um grupo de psiquiatras opositores da psicanálise, e acusadas de exercício ilegal da medicina e charlatanismo, chegam a ser ameaçadas de prisão. Cada uma reage ao seu modo. Para Virgínia, o fato foi de uma violência inominável: "... foi horrível... eu quis morrer...". Para Lygia, aquele episódio desagradável não chegou a causar problemas: "... quando cheguei em casa, meu marido quis saber como havia sido o Congresso e eu lhe respondi que tinha ficado sabendo que eu era uma charlatã!". Essa dupla será fundamental na construção da psicanálise no Brasil (TEPERMAN; KNOPF, 2011).

No Rio Grande do Sul, outra mulher será *leiga* entre os médicos: Zaira Martins, casada com Mario Martins. Ambos, e mais alguns colegas, retornam da Argentina, onde se analisaram. Zaira, mesmo não sendo médica, estudou com Arminda Aberastury e, com esse legado, torna-se a primeira psicanalista de crianças e adolescentes de Porto Alegre a partir de 1960. Formada na tradição kleiniana, será a única mulher que ajudará a fundar, sem diploma médico, uma sociedade de psicanálise naquele tempo.

Importante também lembrar a Sociedade de Psicologia do Rio Grande do Sul através de seu presidente Luiz Olinto Telles da Silva, quando lança a ideia e a concretiza através do convite ao psicanalista Harari para fazer cursos regulares de teoria psicanalítica (GAGEIRO, 1999).

Ao findar sua gestão, a manutenção do grupo é questionada. Esse se desloca para um outro espaço e segue congregando psicólogos suficientemente fortes para impor sua certeza de que psicólogos poderiam ser psicanalistas: Maria Auxiliadora Sudbrack, Angela Brasil, Rita Franci e Jose Luis Caon seguem estudando e agregando novos colegas. Nasce a Maiêutica.

Poucos anos após, um grupo de colegas psicólogas percorrem de modo singular o tripé da formação e fundam o que hoje é a Associação Psicanalítica Sigmund Freud. Em tempos similares, psicanalistas com formação pela IPA argentina fundam o CEPP de PA, abrindo sua formação para psicólogos.

Com trajetórias peculiares, nos enfrentamos agora com uma outra ques-

tão. Podem os leigos exercer a psicanálise em um pressuposto de que agora os leigos são outros?

E para finalizar, gostaria de reafirmar o caráter leigo da psicanálise, que ela possa se manter à parte de uma legislação, de um conselho de profissão, de um decreto que institua normas para seu exercício. O que faz a psicanálise ser leiga é o fato de a psicanálise engendrar um saber que não segue os padrões científicos, teórico-filosóficos, mas um saber que é tecido da vida comum, cotidiana, é um saber leigo (COUTO, 2010).

Nesse sentido, gostaria de enfatizar um pensamento que é meu e propõe que tomemos cuidado para que a instituição formadora não se torne excludente, acreditando só ser psicanalista quem a frequente. Embora saibamos da importância da instituição como espaço de transferência, onde se fazem identificações, onde se fazem trocas, onde nos sentimos protegidos porque pertencentes a ela, sou da instituição tal, essa não pode reproduzir o modelo da Igreja em que se não foste a Roma, não podes consagrar a hóstia.

Somos psicanalistas pelo tripé, análise pessoal, clínica supervisionada e estudo teórico. Que isso se faça em espaços variados, não nessa ou naquela instituição, ou mesmo apenas no âmbito institucional. Muito ouvi, ao longo dos anos, alguém ser nomeado como não-psicanalista, pois não está na Lista, no *Roster*, como por alguma razão se chama a nominata dos colegas que pertencem a essa ou outra instituição, palavra também importada de um lugar que não é nosso!

O ensino da Psicologia tem sido afetado pela ampliação das teorias e práticas que compõem os currículos conhecidos como generalistas. Embora desejável no sentido da própria amplitude que caracteriza uma graduação, corre o risco de coercitivamente afastar-se da noção de inconsciente. A presença de psicanalistas/professores que se oferecem como modelos identificatórios asseguram à psicanálise seu lugar no meio universitário. Sigo acreditando e desejando que na Faculdade de Psicologia se faça marca, por transferência, naquele que em nosso meio virá a ser psicanalista. Como também em outros espaços passíveis de acolher e fundar demandas de formação.

Encerro com a frase de Freud em 1926, quando diz que charlatão não é quem não possui o diploma estatal, mas todo aquele que empreende um tratamento sem o conhecimento e capacidade necessários para isso. Formação não parte de um saber prévio, cabível de ser aplicado, mas de um saber construído no percurso de uma análise, um saber do inconsciente.

Nota

[2] Agradeço à Valeria Quadros a disponibilização de seus arquivos de textos acerca do tema.

Referências

ANDRADE, I.; HAUSEN, D.; CAMARA, M.A. **O ensino da psicologia clínica do Instituto de Psicologia da PUCRS.** 1º Congresso Regional Latino-Americano de Psicologia, **Anais**... Porto Alegre: PUCRS, 1978.

BOFF, A. et al. **Outra vez a questão da análise leiga.** Disponível em: <sig.org.br/wp-content/uploads/2015/05/outravezaquestodaanliseleiga>. Acesso em: 30 abr. 2017.

CUNHA, A. **Dicionário etimológico.** São Paulo: Nova Fronteira, 1982.

COUTO, R. Psicanálise: formação e instituições. **Revista Percurso**, São Paulo, dez. 2010. Disponível em: <http://revistapercurso.uol.com.br/index.php?apg=artigo_view&ida=151&ori=edicao&id_edicao=45>. Acesso em: 30 abr. 2017.

FREUD, S. A questão da análise leiga – conversações com uma pessoa imparcial. In: FREUD, S. **Edição standard das obras psicológicas completas**. Rio de Janeiro: Imago, 2006. v. 20, p. 174-248.

GAGEIRO, A. M. A construção de uma psicanálise plural. **Correio da APPOA**, n. 75, p. 9-13, dez. 1999. Disponível em: <http://www.appoa.com.br/uploads/arquivos/correio/correio75.pdf>. Acesso em: 30 abr. 2017.

KOHON, G. (Org.). **A escola britânica de psicanálise.** Porto Alegre: Artes Médicas, 1994.

RAYMUNDO, M. G. B.; HAUSEN, D. C. A história da Faculdade de Psicologia - 45 anos. **Psico**, v. 29, n. 2, p. 5-13, 1998.

ROMANO, R. **A liberdade de crença.** Documento eletrônico publicado em 10/2017. Disponível em: <https://jus.com.br/artigos/60988/a-liberdade-de-crenca>. Acesso em: 30 abr. 2017.

TEPERMAN, M. H.; KNOPF, S. Virgínia Bicudo: uma história da psicanálise brasileira. In: **Jornal de Psicanálise**, São Paulo, v. 44, n. 80, 2011. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-58352011000100006>. Acesso em: 30 abr. 2017.

FRENTE AO DESEJO DO ANALISTA, SOMOS TODOS LEIGOS

In front of the analyst's desire, we are all lay

Ana Maria Gageiro[1]

Resumo: O trabalho versa sobre a radicalidade da proposta freudiana na formação dos psicanalistas ao retomar o debate sobre a análise leiga. Freud nesse ensaio magistral antevia os riscos da regulamentação da psicanálise pelo Estado e lançava à comunidade psicanalítica o desafio de pensar uma formação fundada no desejo do analista. A partir do resgate que Lacan faz da proposição freudiana, trouxemos para a reflexão elementos importantes do Seminário da Ética, o ato psicanalítico e a questão do desejo do psicanalista para pensar a formulação lacaniana de pensar a psicanálise como uma ética.

Palavras-chave: Análise leiga. Desejo do analista. Formação em psicanálise. Ética.

Abstract:: The paper covers the radicalization of the Freudian proposal in the psychoanalysts' training once they return to the debate about lay analysis. In this masterful essay Freud antecipated the risks of the regulation of psychoanalysis by the State and threw to the psychoanalytical community the challenge to think about one training founded in the analyst's desire. From Lacan's rescue of Freud's proposition, we brought up for thought important elements of the Ethics Seminar , the psychoanalitical act and the matter of the analyst's desire to think about Lacan's formulation about psychoanalysis as ethics.

Keywords: lay analysis, analyst's desire, training in psychoanalysis, ethics.

Um dos ensaios no qual se evidencia com mais clareza o posicionamento ético que Freud sustenta do ponto de vista da experiência psicanalítica é aquele sobre "A questão da análise leiga". Nele, Freud defende que a psicanálise é uma disciplina autônoma, e a formação do psicanalista obedece a um protocolo próprio radicalmente independente de qualquer outra formação. Esse texto segue surpreendente não só por sua ideia central e o contexto em que ele é escrito, mas também por verdadeiras pérolas que encontramos nessa leitura.

A primeira delas é a escolha que Freud faz de um interlocutor, a "Pessoa Imparcial"[2], como ele denominou, que faz as vezes de tantos que já encontramos ao longo de nossa jornada como psicanalistas, para os quais precisamos explicar as peculiaridades da psicanálise e de sua formação.

Na introdução, Freud chama a atenção para o interesse pela psicanálise, mostrando-se surpreso com isso. "Na realidade, as pessoas se têm preocupado pouquíssimo com isto – a única coisa com a qual estavam concordes era o *desejo* de que ninguém devia praticá-la"[3]. Ele finaliza considerando que a exigência

[1]Psicanalista, analista membro da Associação Psicanalítica de Porto Alegre, Professora no Departamento de Psicanálise e Psicopatologia e do PPG Psicanálise: clínica e cultura do Instituto de Psicologia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Doutora pela Universidade Paris VII, e-mail: ag3465@gmail.com.

de que somente médicos devessem praticá-la era, de certa forma, uma atitude nova e aparentemente mais amistosa em relação à análise. Mas adverte: "...se, isto é, ela puder escapar à desconfiança de ser, afinal de contas, apenas um derivado ligeiramente modificado da atitude mais antiga"[4]. Freud tinha a clareza que no desejo de regulamentar a prática da análise estava o desejo de proibir.

No relatório de Kurt Eissler sobre a história da análise leiga, publicado em 1965, portanto um ano antes de Lacan ter os *Escritos* editados, pode-se entender melhor o panorama social que levou à hostilidade em relação à análise leiga e à radicalização pelos norte-americanos da exigência da análise médica. Ele sustentava a ideia de que, nos primórdios, a psicanálise leiga viu-se homogeneizada pela psicanálise selvagem, ocorrendo abusos. Mas ele deixa de considerar no relatório os efeitos das análises selvagens conduzidas pelos analistas médicos.

"Por outro lado, é importante destacar que foi em grande parte em função da interdição da análise leiga que a inserção da psicanálise na medicina constituiu, na primeira metade do século XX, a vanguarda da psiquiatria acadêmica norte-americana, e contribuiu para afastar a psiquiatria clínica de uma empreitada puramente diagnóstica e carcerária, e para torná-la uma disciplina humana e orientada para o tratamento"[5].

O ensaio de Freud sobre a análise leiga foi escrito em um contexto em que seu discípulo Theodor Reik estava sendo processado por um paciente psicótico norte-americano, ele próprio médico, que procurara Freud, mas fora encaminhado por esse a Reik. O texto de Freud produziu um efeito de suspensão do processo, mas a hostilidade à psicanálise era declarada. Pouco tempo antes, em setembro de 1924, a psicanalista não-médica Hermine von Hug-Hellmuth, do círculo freudiano, fora assassinada por seu sobrinho, que tinha ido morar com ela aos treze anos após a morte da mãe e dezoito mudanças de domicílio. Hug-Hellmuth teria submetido o jovem a interpretações selvagens, e Wilhelm Stekel, dissidente do movimento psicanalítico, aproveitou o incidente para interpelar a Sociedade Psicanalítica de Viena quanto à questão da análise leiga.

Freud tinha dois focos evidentes nesse momento do movimento psicanalítico, e que estão interligados: o primeiro era a preocupação com a intervenção e o regramento do Estado no que concerne à regulamentação da prática da análise, e o segundo, a clareza de que a questão da análise leiga era a questão propriamente da formação em psicanálise e toda a sua potência. Freud dirige seu ensaio ao movimento psicanalítico internacional propondo uma reflexão sobre a formação dos psicanalistas. Se Freud insiste tanto na questão da formação, é que, longe de procurar instalar a psicanálise em uma torre de marfim, ele quer confrontá-la, ao contrário, com todas as formas de conhecimento. Assim, ao rejeitar o modelo da formação médica, não se trata de apregoar a improvisação ou a selvageria, mas de construir e desenvolver a especificidade da formação analítica.

A formação em psicanálise concebida por Freud, longe de se limitar unicamente aos conhecimentos médicos, engloba a história das civilizações, a mitologia e a literatura, e repousa no postulado da autonomia do registro psíquico em relação ao substrato fisiológico. A psicanálise é uma disciplina autônoma, e a formação do psicanalista obedece a um protocolo próprio radicalmente independente de qualquer outra formação. Paul-Laurent Assoun resumiu a importância desse ensaio na ênfase "sobre a significação do ato analítico, que implica um não alinhamento com uma racionalidade médica"[6].

Após o congresso de Innsbruck, Freud, cada vez mais isolado, redigiu o que viria a se converter no posfácio a esse ensaio. Nessa última intervenção, não fez concessão alguma e, mais particularmente, atacou seus "colegas norte -americanos", os quais censurou por uma argumentação incoerente que comparou a "uma tentativa de recalque".

Essa preocupação de defender a especificidade de sua descoberta, de mantê-la irredutível a qualquer abordagem científica ou espiritual, seria reafirmada por Freud em 1938, sem a menor ambiguidade, quando ocorreu nos Estados Unidos o boato de que ele teria mudado de opinião. "Não consigo imaginar de onde possa ter vindo esse boato estúpido com respeito a minha mudança de opinião sobre a questão da análise praticada por não-médicos. A verdade é que nunca repudiei minhas colocações e que as defendo com vigor ainda maior do que antes diante da evidente tendência dos norte-americanos a transformarem a psicanálise em uma criação da psiquiatria"[7].

Segundo Jorge, "a questão da análise leiga é complexa e se enraíza na estrutura mesma do discurso psicanalítico e na condição desenvolvida pelo psicanalista para portar esse discurso"[8]. A psicanálise engendra seu próprio saber com outros saberes, mantendo um diálogo permanente com as outras disciplinas, mas o faz de forma inteiramente própria, não se confundindo com outro saber existente: ela não só parte da premissa da sobredeterminação inconsciente, como também emoldura os fenômenos da sexualidade em um quadro novo – o pulsional – definido por ela mesma. Uma das grandes motivações do ensaio de Freud parece ser o de demonstrar a amplitude daquilo que a psicanálise permite considerar sobre o homem e a cultura humana. Mais no final ele considera que a aplicação da psicanálise com neuróticos talvez no futuro não seja a mais importante, e sim seu caráter de pesquisa.

"Deveríamos levar a intervenção analítica até os diálogos fundamentais sobre a justiça e a coragem na grande tradição dialética?" A pergunta de Lacan, em 1950 (LACAN, O Seminário 2 ([1954-55] 1985), talvez sirva para uma peculiaridade a respeito de sua experiência clínica – a compreensão da psicanálise não exatamente como uma terapêutica visando reinstaurar estados anteriores à doença, mas como uma ética. É um trajeto ético a formação do desejo do psicanalista e, nesse sentido, cada um é responsável por sua formação. O que define um psicanalista não é propriamente um saber, uma visão de mundo, é um desejo: desejo do psicanalista. A ética da psicanálise suspende, resiste ao exercício do poder. Segundo Safatle: "Quando Lacan fala de um fundamento da ação ética que apareceria como princípio de orientação para a cura analítica e para a reconstrução da própria noção de normalidade, há de se ter clareza a respeito do que ele entende afinal por 'ética' nesse contexto. Talvez a frase mais célebre a esse respeito seja: 'Proponho que a única coisa a respeito da qual se possa ser culpado, ao menos na perspectiva analítica, é de ter cedido em seu desejo" (LACAN, [1959-60] 1988, p. 382). Podemos compreender o tamanho da aposta de Lacan em relação à psicanálise. Ele queria retirá-la de toda condição terapêutica e adaptativa para transformá-la em um exercício capaz de nos levar à confrontação com um ato que teria o valor de singularizar formas de relação a si e ao mundo. Segundo Safatle: "Nesse sentido é bom lembrar como a ética a qual Lacan se refere não é a consolidação de horizontes normativos fortemente regulados a partir de uma racionalidade de moldes jurídicos. Ela é o nome de uma abertura a uma alteridade que nos singulariza" (SAFATLE, 2018, p. 85).

Em sua retomada sobre a complexidade da análise didática, Lacan referia que "ela não pode servir para outra coisa senão levar o analisando a esse ponto

que designo em minha álgebra como o desejo do analista" (LACAN, [1964] 1985, p. 17), que opera e sustenta todo o ato. Na *Proposição* ([1967] 2003, p. 248) surge a conhecida afirmação de Lacan: "O analista só se autoriza de si mesmo", ou seja, de sua posição na prova subjetiva, que implica a liquidação da transferência. Ele complementa que não sozinho "com alguns outros", mas não quaisquer outros. Era preciso que se sustentassem condições de interlocução pela pertença a um laço simbólico.

Se de uma análise vai resultar um analista, isto é, se será didática, não sabemos antes de interrogar o sujeito, pois não há ensino sem sujeito. "O ensino da psicanálise só pode transmitir-se de um sujeito para outro pelas vias de uma transferência de trabalho [...] Os seminários não fundarão nada se não remeterem a essa transferência" (LACAN, [1971] 2003, p. 242).

Em seu ensaio sobre "As perspectivas futuras do tratamento psicanalítico", Freud chegou a apontar, inclusive, que a difusão do saber da psicanálise em escala social poderia ter como efeito o fechamento do inconsciente. Lacan retira dessa indicação freudiana a seguinte verdade: "O inconsciente se fecha com efeito na medida em que o analista 'deixa de ser portador da fala', por já saber ou acreditar saber o que ela tem a dizer" (LACAN, *Variantes do tratamento-padrão*, p. 361).

Ainda nesse ensaio, Lacan enfatiza o quanto Freud foi prudente em suas recomendações técnicas, no sentido de que ele não as propôs como dogmas nem receitas. Propõe muito mais uma abertura, um campo onde cada analista construa suas investigações, onde a clínica seja soberana e as ilusões do saber constituído possam ser pulverizadas toda vez que for necessário. Essa posição de Freud corresponde ao que Lacan denominou de desejo de saber, nome dado ao desejo do analista. Desejo movido pela falta de saber, pela falta de saber fantasístico, pelo não saber que sustenta a operação analítica.

Freud, ao enfrentar o legislador austríaco no processo de Reik, diz que: "Charlatão é quem empreende um tratamento sem possuir os conhecimentos e qualificações necessários" (Freud, S. A questão da análise leiga – Pós-Escrito, p. 285). É possível seguir pensando com Lacan que Freud foi certeiro ao apontar como charlatão a posição do sujeito em relação ao saber.

Notas

[2] Este parece ter sido o fisiologista Arnold During, segundo Elisabeth Roudinesco e Michel Plon, Dicionário de Psicanálise, p. 636.

[3] S. Freud, A questão da análise leiga, in ESB, vol. XX, p. 209.

[4] Ibid., p. 209.

[5] M.A.C. Jorge, Fundamentos da psicanálise de Freud a Lacan, vol. 3: a prática analítica, p. 115.

[6] P.-L. Assoun, Dictionnaire des oeuvres psychanalytiques, p. 1129.

[7] Elisabeth Roudinesco e Michel Plon, Dicionário de Psicanálise, p. 638.

[8] M.A.C. Jorge, Fundamentos da psicanálise de Freud a Lacan, vol. 3: a prática analítica, p. 116.

Referências

ASSOUN, P. L. **Dictionnaire des oeuvres psychanalytiques.** Paris, PUF, 2009.

FREUD, S. A questão da análise leiga. In: _____. **Obras Psicológicas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1974 [1926]. V. XX.

JORGE, M. A. **Fundamentos da psicanálise de Freud a Lacan, vol.** 3: a prática analítica. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2017.

LACAN, J. **O eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise 1954 – 1955.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

LACAN, J. **A ética da psicanálise 1959 – 1960.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1988.

LACAN, J. Proposição de 9 de outubro de 1967 sobre o psicanalista da Escola. In: **Outros Escritos** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

ROUDINESCO, E.; PLON, M. **Dicionário de Psicanálise.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

SAFATLE, V. **Introdução a Jacques Lacan**; prefácio Joel Birman – 4ª ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2018.

CONVIDADO

REFLEXÕES SOBRE AS PARTICULARIDADES DA FORMAÇÃO DO ANALISTA*

Reflections on the particularities of the analyst's training

Flávio Carvalho Ferraz [1]

Resumo: O artigo trata do tema da transmissão e formação em psicanálise. Através de uma argumentação alicerçada em autores clássicos e contemporâneos, promove uma discussão quanto aos fundamentos epistemológicos que envolvem o objeto da psicanálise, o fazer analítico, a formação do analista e as condições institucionais que permitem seu funcionamento. Conclui-se que é preciso manter um caráter pluralista das instituições psicanalíticas, combatendo a tirania de uma teoria única, "boa" ou "perfeita" em psicanálise.

Palavras-chave: Psicanálise. Transmissão. Formação. Pluralidade.

Abstract: The article deals with the topic of streaming and training in psychoanalysis. Through an argumentation based on classical and contemporary authors, it promotes a discussion about the epistemological foundations that involve the object of psychoanalysis, the analytic doing, the training of the analyst and the institutional conditions that allow it to function. We conclude that it is necessary to maintain a pluralistic characteristics of psychoanalytic institutions, fighting against the tyranny of a unique theory, "good" or "perfect" in psychoanalysis.

Keywords: Psychoanalysis. Streaming. Training. Plurality.

Em primeiro lugar, agradeço a acolhida calorosa que estou tendo aqui na SIG.

Pretendo abordar um tema de que já tratei com maiores detalhes num encontro sobre a formação psicanalítica, realizado no Departamento de Psicanálise do Instituto Sedes Sapientiae, em São Paulo, no ano de 2008. Esse encontro reuniu numa mesa representantes de três instituições de formação que, ao que me consta, nunca haviam sentado antes para debater essa questão.

Fui escolhido para representar o grupo de professores do nosso Departamento neste debate, e minha tarefa foi a de produzir um texto que refletisse, numa certa medida, o modo como nós, naquela instituição, concebemos a transmissão da psicanálise e a formação psicanalítica. Participaram desse encontro Marina Massi, representando a SBPSP[2], e Antônio Quinet, do Rio de Janeiro, representando o pensamento lacaniano. O debate foi muito interessante porque havia, de fato, três posições distintas e firmes em jogo: a posição oficial da IPA[3], com todas as suas regras para a formação, análise didática, etc., a posição lacaniana e a posição intermediária da casa, crítica a ambos os sistemas.

O que direi aqui sobre essa questão é fruto de reflexões e discussões que

[1]Membro do Departamento de Psicanálise do Instituto Sedes Sapientiae, de São Paulo, livre-docente pelo Instituto de Psicologia da USP, autor de vários livros, idealizador e diretor da coleção "Clínica Psicanalítica", publicada pela Pearson, e da série "Psicanálise Contemporânea", pela Editora Blucher. ferrazfc@uol.com.br

*Texto revisado e ampliado a partir de mesa proferida em março de 2017 na Sigmund Freud Associação Psicanalítica.

temos levado entre os membros do Departamento de Psicanálise do Sedes, no qual estou inserido, mas reflete sobretudo minhas convicções pessoais.

De acordo com o nosso ponto de vista, o termo "transmissão" diz respeito à aquisição dos conceitos da psicanálise que é, a um só tempo, intelectual e analítica. A palavra "formação", por sua vez, designa um processo mais abrangente, que se refere à totalidade do processo, em sua extensão temporal e em suas relações com as instituições que a promovem.

Num trabalho sobre a "formação", Bernardo Tanis (2005) – que se tornou presidente da SBPSP em 2017 – aprofunda-se nessa diferença. Em sua opinião, a palavra "transmissão" remete-nos a um processo que se dá nas sociedades tradicionais em geral, não se restringindo às sociedades psicanalíticas. Este termo aplicar-se-ia ao ofício quando associado, num registro vertical, às ideias de autoridade e valor. Dessa maneira, o conceito teria um vértice "religioso" que promove uma ilusão de segurança ontológica a quem adere a um dado modelo, podendo, assim, inibir a ousadia e a criatividade. No Sedes, por exemplo, muitas vezes adotamos a palavra "transmissão". E Tanis faz essa crítica como alguém situado na IPA, mas que defende um modelo distinto do tradicional de sua instituição, que pode resvalar na produção de um sistema de autoridade e de saber que se impõe sobre o candidato, o aprendiz ou o formando. Por outro lado, o termo "formação" privilegiaria o aspecto processual do "vir a ser" analista, com todos os conflitos, dificuldades, necessidades, transformações que o processo comporta. No entanto, Tanis admite também que "formação" pode se confundir com "formatação". Ou seja, correm-se riscos semelhantes em ambos os casos.

Entendo que um projeto institucional de formação tem que se alicerçar em fundamentos epistemológicos que envolvam o *objeto* da psicanálise, o fazer analítico, a formação do analista e as condições institucionais que permitam seu funcionamento. Dessa forma, sendo coerente, meu relato está teoricamente fundamentado em nossa experiência institucional, a partir do chamado "tripé" analítico. Este tripé compõe-se de elementos organicamente articulados, regidos por um mesmo eixo interno, que vem a ser o elemento analítico que deve impregnar cada um deles, quais sejam: análise, formação teórica e supervisão. Além disso, soma-se a eles um quarto elemento, que seria a dinâmica institucional na qual a formação se dá.

Estou propondo que todos esses elementos sejam em si analíticos. Isso não quer dizer que cada um deles se reduza ou coincida com a análise propriamente dita. Mas como podemos promover uma formação em que todos os elementos do tripé tenham efeitos analíticos, sem que isso resulte numa forma "selvagem" de análise? Não cabe, numa situação de trabalho teórico, que alguém se comporte como analista do outro. Mas, no entanto, é possível pensar que elementos analíticos devem e podem estar presentes e presidir essa formação como um todo. Mas isso demanda um longo trabalho.

Nesse sentido, o rigor epistemológico a respeito do que é o *analítico* e do que é o objeto da psicanálise deve impregnar a constituição de uma associação formadora de psicanalistas. Quando pensamos com rigor epistemológico sobre o que diferencia a transmissão da psicanálise da transmissão em outras áreas, percebemos que o objeto que se apreende em cada uma das situações de formação varia profundamente.

Uma formação analítica *propriamente psicanalítica* é aquela em que a análise pessoal é o elemento número 1 do tripé, mas também em que a teoria

deve ser trabalhada de modo analítico, e não de modo exegético. O que se depreende do discurso de Freud, ao criar e desenvolver a psicanálise, é que ele inventa um novo objeto, que não mais é o objeto das ciências naturais nem da psicologia. Trata-se de um objeto até então inédito para o mundo da ciência, objeto a que podemos chamar de "psíquico", que é peculiar à psicanálise. Não pode ser apreendido simplesmente pela experiência intelectual. Ou seja: não há meio puramente intelectivo capaz de nos fazer apreender o objeto da psicanálise.

Acredito que a experiência da análise, da supervisão, da leitura e do trabalho do texto, numa formação com essa perspectiva, conduz a uma experiência analítica ampla. Essa posição, parece-me, está de acordo com a ideia muito interessante de Jean Laplanche (1992) de que o lugar da experiência psicanalítica não é exclusivamente o lugar da clínica. Ela se dá na clínica, certamente, mas também em outros lugares, como, por exemplo, na "psicanálise extramuros" e na própria teoria, o que é muito curioso. A teoria, em psicanálise, é em si mesma, uma experiência analítica, porque só pode ser formulada na medida em que seu objeto é este *psíquico* epistemologicamente fundado por Freud.

Freud buscou constituir uma ciência que tomasse de empréstimo pressupostos e fundamentos de ciências vizinhas, já existentes. Há uma longa consideração sobre isso, por exemplo, na abertura do texto *Pulsões e seus destinos* (1980c), em que ele mostra como a psicanálise poderia fazer como a física, por exemplo. Em *Além do princípio do prazer* (1980d) há uma tentativa de modelo retirado da biologia, mais precisamente da citologia. Existem outros momentos em que ele toma de empréstimo outros modelos, como o da eletricidade, ao dizer que o afeto "imanta" as representações do mesmo modo como uma carga elétrica imanta um objeto metálico. Antes disso, ele já havia tentado o modelo mecanicista. Estas tentativas se justificam porque Freud, que estava às voltas com o que fundamentaria o objeto dessa ciência nova que ele estava inventando, buscava legitimá-la por meio do recurso a outras ciências já consagradas.

No entanto, ele estava subvertendo completamente o modelo epistemológico dessas ciências, para criar um outro modelo do qual ele parecia ainda nem se dar conta, ao menos sob o ponto de vista da enunciação de uma epistemologia. Ou seja, o objeto a que chamamos "psíquico", inventado por Freud, é um objeto que se distingue completamente daqueles das ciências da natureza.

Num trabalho sobre a epistemologia da psicanálise, Mezan (2002) aponta, comparativamente, quatro tipos de objetos possíveis na ciência. Em primeiro lugar, não hierarquicamente, estaria o objeto *natural*, aquele das ciências da natureza (por excelência, da Física). É o objeto que pode ser apreendido mediante a metodologia tradicional das ciências, com formas de conhecimento geradas a partir da observação, de experimentos, de replicação, de testagens, etc., ou seja, tudo aquilo que conhecemos quando estudamos psicologia experimental. Trata-se de um objeto que se supõe existir inapelavelmente na natureza.

O segundo tipo objeto, o *cultural*, é aquele que Durkheim (1973) buscou construir ao fundar um método para a sociologia, partindo do mesmo imperativo das ciências da natureza. Ele queria isolar o que chamava de "fato social". Por exemplo, em seu estudo sobre o suicídio, ele considera que este é um fato social porque tem uma existência constatável. Em outras palavras, pode-se detectar sua existência como um fato da mesma maneira como se constata a existência da pedra, a célula ou a água. Assim, é possível tomar-se as metodologias de investigação das ciências da natureza e aplicá-las sobre o fato social. Uma

vez delimitado, o fato social estará lá, como a pedra. Ou seja, Durkheim buscava legitimar o estudo de um objeto cultural mediante o imperativo da ciência geral.

Sabemos hoje que essa transposição automática do método da ciência natural para a ciência social não perdurou. Uma vez ultrapassada a ideia de "fato social", o objeto cultural passou a necessitar de uma outra epistemologia e de uma outra metodologia adequadas às suas peculiaridades e especificidades. Cada objeto, para ser conhecido e investigado, exige, então, métodos e fundamentos epistemológicos próprios e adequados.

O terceiro objeto seria o *ideal*, existente apenas como constructo teórico. É, por excelência, o objeto da matemática. Por exemplo: o número imaginário *"i"* (raiz quadrada de menos 1), de existência real impossível, mas que, no entanto, pode fazer sentido na estrutura de um cálculo; ou seja, ele pode ser funcional dentro da lógica de um pensamento matemático. Este seria, então, um objeto puramente ideal.

O quarto objeto seria este de que estamos aqui tratando, o *psíquico*. Desde o princípio de sua investigação, quando Freud supõe algo como o "inconsciente", mesmo sem empregar este termo e tampouco o termo "recalcamento", ele está em busca de um objeto que, em seu discurso manifesto, tinha – por imperativo – que estar na esfera das ciências da natureza. Vamos tomar, por exemplo, a teoria inicial do recalque nos "Estudos sobre a histeria" (BREUER; FREUD, 1980). Trata-se de algo que pode ser formulado assim: existe certa memória paradoxal de uma cena recalcada (leia-se: esquecida) que, quando for recordada, trará uma remissão dos sintomas.

No caso de Elizabeth Von R., os sintomas histéricos decorriam do fato de ela ter desejado desposar o cunhado que se tornara viúvo. A ideia de que ele estava livre para ela ocorre-lhe no momento em que sua irmã vem a falecer. Sua lembrança de ter tido tal ideia deu a Freud a prova concreta de que ele precisava para justificar sua teoria perante a ciência da natureza, a *Naturwissenchaft*. Quando ele descobre, por meio da análise de Elizabeth, que há uma representação, um traço mnêmico que ficara recalcado, ele encontra, então, uma espécie de materialidade causadora da histeria. Ele pode, enfim, oferecer à ciência a prova de que seu trabalho tinha fundamento. Ou seja, a representação recalcada "estava lá", e ele a encontrou mediante o uso de seu método.

No entanto, na parte final dos próprios E*studos sobre a histeria*, que é *A psicoterapia da histeria*, Freud afirma que tudo ia muito bem nos tratamentos até que a situação se complicava, quando a analisanda desenvolvia um amor pelo analista. Isso "atrapalhava" o sucesso do método. Ou seja, incidentalmente, ele falava do fenômeno da transferência. E, assim, a ciência natural que ele prometia fazer já não se aplicava de modo tão rematado. Laplanche (1992) utiliza a expressão "ilusão apofântica" para se referir a esse problema do suposto encontro da cena que explicaria a formação do sintoma. Falando sobre a teoria da sedução, ele esclarece:

> [...] o tipo de factualidade em questão, ou, mais exatamente, o modo da realidade pesquisada na investigação analítica, é que é mal apreciado. Se a investigação analítica interpreta uma cena por uma outra, se as cenas traduzem-se umas às outras e se não há outro sentido a buscar senão aquele que uma primeira cena produzisse, cena essa que seria apofântica, [...] é evidente que não desembocaremos nesta cena oculta, totalmente revela-

> dora, contendo em si mesma todo seu sentido sem remeter mais a outra coisa; de tal forma que a procura da primeira cena contendo todo o sentido da sequência só pode ser infinita e decepcionante. Trata-se, portanto, da questão do que é pesquisado pela investigação analítica. (LAPLANCHE, 1992, p. 123).

Freud, entretanto, ao se dirigir à investigação do que ocorre dentro do *setting* analítico –- e *em função do mesmo* –- inaugurou o conceito de um outro objeto, não mais da natureza, tampouco da cultura: era o *psíquico*, que também já se descolava do objeto da psicologia para ser, especificamente, o da psicanálise. É um objeto que não pode ser reduzido a nenhuma materialidade, até porque, a partir da teoria baseada na importância exclusiva do traço mnêmico, a psicanálise vai evoluir para a constatação da existência da transferência e da necessidade de sua interpretação. Portanto, na situação de análise, ao se instituir o *setting* analítico, a transferência é instituída por consequência. O *setting* cria artificialmente um campo sobre o qual o objeto psíquico vai se destacar. O objeto psíquico não se destaca do mesmo modo fora do campo da transferência – isto é, da análise – e, portanto, não pode ser reduzido a uma materialidade como um objeto natural que seria, por exemplo, uma memória esquecida ou recalcada.

Insisto nessa questão – de que o objeto psíquico só pode ser apreendido mediante a experiência analítica, uma vez que ele se constitui na situação criada pela instalação da análise por via da transferência – porque é daí que resulta a necessidade da análise pessoal como centro da própria formação psicanalítica.

Mas ela não basta, claro. Para dar conta do que fazemos quando estamos do lado de lá do divã, sentados na poltrona, é necessária uma reflexão teórico-epistemológica. Para que nos tornemos analistas, é preciso pensar também sobre o que podemos conhecer numa análise e de que forma podemos produzir esse conhecimento.

Se não houver clareza de que se trata do objeto psíquico, estaremos reproduzindo um modo de investigação alheio à própria psicanálise. E como ninguém nasce psicanalista – a maioria de nós é oriunda da Psicologia ou da Medicina – é uma tendência cultural natural que uma outra epistemologia tenha sido introjetada antes. Lacan (2005, p. 26) já apontava para essa questão, quando ao afirmar que os analistas que chegavam à formação vinham com "posições, posturas e expectativas que não são forçosamente analíticas". Seriam referências extra-analíticas, muitas vezes "psicologizantes", no seu dizer.

Hoje em dia, faz-se uma forte cobrança à psicanálise e a nós, psicanalistas, no que se refere ao objeto da psicanálise e a seus resultados clínicos: ela "funciona" ou não, afinal? Em contraposição, posicionam-se os argumentos apoiados em estudos e métodos de investigação das ciências médicas, da neurociência, da farmacologia, etc. Testes, experimentos, provas, contraprovas, grupos de controle, etc., não se aplicam ao objeto que a psicanálise busca. Nesse sentido, se não tivermos clareza da especificidade epistemológica de nosso objeto, nós nos perderemos nesse debate; ou então, ficaremos restritos à sua superfície e a ataques ingênuos, de parte a parte. A questão que se coloca é clara: para cada objeto, um método. E o método de encontro do psíquico jamais poderia reproduzir experimentos científicos ou traçar comparações de um caso com o outro. Isso não existe. O conhecimento psicanalítico não se dá por justaposição de casos com estudos experimentais, mas pelo aprofundamento de uma análise. Haja vista que os casos de Freud estavam mais para narrativas literárias.

Por isso, em psicanálise, o chamado "estudo de caso" é muito mais profícuo que a colocação de um caso ao lado de outro, como em um estudo no campo da psicopatologia. A experiência clínica mostra que o que nos leva a esse pensamento científico é quase uma exigência natural. No entanto, a nossa formação prévia praticamente nos impõe um outro modo de pensar. Nesse sentido, uma das tarefas mais difíceis, no trabalho da formação em psicanálise, é proceder a essa ruptura com a epistemologia, vamos dizer, "comum". É preciso haver uma ruptura com os pressupostos de uma lógica científica, ou então, de uma lógica intuitiva natural que pode nos levar a atuar de forma mais ingênua ou com menos consequência.

Produzir essa inversão epistemológica é um trabalho central na formação. É somente por meio da experiência da análise e da clareza epistemológica que podemos entender o que significam coisas banais, como, por exemplo, não responder a demandas de um analisando. Quando passamos a dominar essa necessária "recusação"[4], que é a recusa do analista em relação à demanda, aprendemos a ver o momento em que o objeto psíquico que se destaca na situação analítica.

Em resumo, quando se pretende trabalhar com os efeitos analíticos de todas as situações daquele "tripé de quatro pés" – melhor dizendo, "quadripé" –- mencionado no início, trata-se de transportar uma experiência própria da análise para o estudo teórico.

Isso exige uma leitura de Freud e de outros autores que vai além da leitura puramente filosófica ou exegética. A obra de Freud pode muito bem ser lida nessa chave, havendo muitos trabalhos que fazem a exegese de seus textos. O tema da negação, por exemplo, tem sido muito trabalhado pela filosofia hoje em dia. Um dos focos do nosso trabalho de formação é, justamente, extrair dessas leituras aquilo que Laplanche chama de experiência psicanalítica presente na teoria.

Reafirmando que o objeto psíquico surge apenas em situação de análise, é preciso lembrar que Freud define a transferência como "resistência" ao trabalho e como reprodução, diante do analista, de situações objetais arcaicas. Na década de 1930 e no começo da década de 1940, Ida Macalpine, uma autora pouco conhecida, mas muito interessante e referência a Laplanche para o tema da transferência, escreveu um artigo clássico em que radicaliza a ideia de que, na verdade, a transferência é uma situação criada pelo *setting* analítico. Ela se distancia da ideia de "reprodução" para afirmar que o *setting*, em si mesmo, institui uma nova forma de contato entre analista-–analisando e que, sendo uma conversa assimétrica em que a regra fundamental é que tudo seja dito ali dentro, cria-se uma espécie de jogo. Macalpine (1972) não o diz assim, mas penso que se trata de um jogo de linguagem wittgensteiniano, um jogo novo, diferente, em que se faz uso da palavra de uma outra maneira, com uma nova regra.

Grosso modo, a ideia dos jogos de linguagem de Wittgenstein (1975) contém uma comparação da linguagem com um jogo de baralho. Funciona assim: com as mesmas cartas de baralho, desde que os dois lados partilhem as regras, pode-se jogar jogos totalmente diferentes. O mesmo se dá com as palavras: com elas se fazem diversos jogos de linguagem. Wittgenstein não é um autor que privilegia a semântica, como outra tradição da filosofia da linguagem que se volta ao significado, mas ele pensa no uso que se faz da linguagem.

Voltando a Laplanche e às ideias de Macalpine, a instituição de um *setting* não deixa de ser uma instituição de um jogo novo para o sujeito. A situação

analítica se torna um campo profundamente peculiar e diferente de tudo que existe para além da porta do consultório. É uma situação em tudo estranha, criada artificialmente. No entanto, foi a situação que Freud inventou para a aparição do que ele viria a chamar de *neurose de transferência*, em que uma nova experiência se inaugura e permite a emergência do objeto psíquico. Já não se trata mais, então, de um objeto da natureza, que ali estava, e que pode agora ser entrevisto por força das luzes que se jogam sobre o passado: trata-se de um objeto novo, produzido no presente, a partir das marcas do passado, até mesmo de um passado imemorial.

É preciso que fique clara essa diferenciação entre esse objeto psíquico, que se dá na transferência, daquele objeto primeiramente teorizado por Freud como objeto de "busca", como nas escavações arqueológicas. Também o conceito de "cura", por isso mesmo, terá que ser redescrito.

Na literatura lacaniana há uma radicalização interessante nessa questão do objeto, na medida em que o inconsciente é totalmente desmaterializado. O inconsciente, que se encontra na sessão analítica, é um efeito de linguagem a partir do encontro do analista com o seu analisando (analisante, na terminologia lacaniana). Nesse jogo de linguagem alguma coisa se produz: um *dito* veicula uma estranheza naquele que o pronuncia. Quando ocorre um ato falho, por exemplo, o analisando para imediatamente. E, na outra ponta, no analista, produz-se a interpretação. Então, o inconsciente seria esse efeito que acontece dentro de um jogo de regras: ele é um efeito da linguagem. Ora, isso corresponde, inequivocamente, a uma desmaterialização do inconsciente.

Há uma grande distância entre isso e a ideia original de Freud de que o inconsciente possui a materialidade de traço mnêmico: trata-se de uma representação recalcada, portanto esquecida. Uma das mais importantes contribuições de Lacan para a psicanálise é exatamente a radicalização dessa desmaterialização. Epistemologicamente ele faz muito pela psicanálise, ao apresentar um Freud descolado das ciências da natureza, de um modo como nem mesmo o criador da psicanálise queria se caracterizar em sua qualidade de cientista. Pelo contrário!

Posteriormente a Lacan, Laplanche produz uma teoria diferente e própria, em que critica essa posição lacaniana sobre a natureza do inconsciente e, portanto, do objeto psíquico. Para tanto, retoma Freud e cuida de não deixar que a materialidade do inconsciente se perca completamente. Contudo, a matéria do recalcado primário é inefável: só há acesso possível a marcas subsidiárias do recalque primário. Ou seja, na análise trabalha-se com reverberações ou repercussões do recalcamento primário, por meio da instalação do *setting*, que reproduz a sedução primária, engendradora da pulsão. Os estudos de Freud sobre a histeria são demonstrações disso. Se Laplanche discorda dessa imaterialidade total que Lacan introduz no objeto analítico ou psíquico, ele, no entanto, não volta ao "otimismo" epistemológico da rememoração real, presente na utopia inicial de Freud em seu apego à *Naturwissenchaft*. Laplanche opta pela posição intermediária, tratando de cadeias associativas em que o objeto psíquico é tomado, metaforicamente, por uma outra coisa.

A transferência ocorre na situação analítica por força da instalação do *setting*, mediante o acordo contratual entre o analisando que fala e o analista que escuta. Ali se constitui o campo fértil para a reverberação do recalque originário, reproduzido na relação analisando/analista pela similaridade que esta comporta com a situação original da relação bebê/mãe. Em outras palavras, há

algo que se cria dentro da sessão, que só pode ocorrer mediante transferência e que não pode mais ser confundido com o objeto a ser reproduzido *tal e qual* um objeto da natureza. Trata-se, pois, da criação de uma nova situação dentro de um jogo de linguagem.

Qual a peculiaridade desta posição teórica de Laplanche? Penso que ela se dá porque ele buscou encontrar o objeto psíquico no *interior da própria experiência psicanalítica*, criticando os modelos mecanicistas utilizados por Freud na tentativa de aproximar suas teorias dos métodos das ciências naturais, por vezes semelhantes às descrições da hidráulica ou da elétrica, com acúmulos de tensões e alívios de prazer, com cargas e descargas afetivas. Ao mesmo tempo, voltando a Freud, Laplanche faz uma crítica à reformulação lacaniana do inconsciente estruturado como linguagem porque, em sua visão, o inconsciente é exatamente o que "não" se estrutura como linguagem. Freud distingue a representação de coisa da representação de palavra, colocando claramente a primeira como algo inconsciente que, ao se tornar consciente, transforma-se em representação de palavra.

[PERGUNTA]

A partir da ideia de que a apreensão do objeto psíquico é feita por meio da situação de transferência, qual é a distinção entre os termos "recusação" e "recusa"?

[FLÁVIO]

"Recusa" é a tradução para o termo alemão *Verleugnung*, que se usa no caso do mecanismo da perversão. Já o neologismo "recusação" traduz a palavra *Versagung*, que aparecia em Freud já no "Projeto para uma psicologia científica", de 1895. Este último se refere à frustração imposta pela mãe no não atendimento da demanda, a partir do qual advém a consciência.

[PERGUNTA]

É muito comum essa posição, mais em voga hoje em dia, de que o analista deve atender a demanda, dando o que o analisando precisa. Se existe um sofrimento, se a organização psíquica é precária, então o analista não deve frustrar essa demanda. Ele tem que ocupar esse lugar de quem tem algo a oferecer. Porém, nesse sentido, como fica a questão da frustração?

Outra coisa: A situação de transferência e a possibilidade de apreensão do objeto psíquico se dão pela "recusação"? Ou seja, se dão pela impossibilidade de o analista formular alguma coisa ou de se colocar? Ou, enfim, pela necessidade de ficar neste lugar que poderíamos chamar de *abstinência*?

[FLÁVIO]

É preciso pensar no cuidado com alguns conceitos. Melanie Klein cunhou o conceito de "continência", que antecedeu as ideias de "*rêverie*", em Bion, e de "*holding*", em Winnicott. Todos esses conceitos dizem respeito a formas de cuidado analítico que, não necessariamente, redundam em atendimento da demanda. É importante nos atermos à essência do conceito, para não cairmos na estereotipia.

Há quem entenda, por exemplo, que não atender a demanda do analisando seria equivalente a praticar uma espécie de "falta de educação" para com ele. Mas essa é uma forma muito superficial de se compreender a questão.

É claro que é possível, dentro da continência, da *rêverie* ou do *holding* proceder à *Versagung*, que tem o mérito de definir que o campo analítico, além de se caracterizar pelo não atendimento da demanda, também se distingue da pedagogia.

Tomemos o seguinte exemplo, tirado do próprio Laplanche. Um analisando, que sempre chega atrasado, diz que isso se dá em virtude dos horários dos trens. O analista poderia iniciar uma discussão pedagógica, fora da *Versagun*g, dizendo: "É melhor você organizar seus horários assim: se o trem parte às 8 horas e você demora meia hora de sua casa até a estação, é melhor você sair de casa antes das 7 e meia". Analista e analisando poderiam discutir, em vão, o quadro dos horários dos trens, no sentido de estabelecer uma reeducação do analisando. Há, inclusive, técnicas cognitivas que trabalham dessa forma. Mas conversar, nesse plano, seria fugir da *Versagun*g. Para nós, encarar o problema desta forma implica permanecer no plano da "conservação", fora do pulsional. Em outras palavras, seria crer, ingenuamente, que a questão do analisando se referia, de fato, a horários dos trens. A psicanálise busca estabelecer um outro sentido, aquele que está velado pela transferência.

Assim, essa "não resposta" analítica não significa apenas silêncio: significa responder sempre subvertendo o nível pedagógico ou o nível da conservação em direção ao nível da pulsão. Fábio Herrmann (1991) diz algo mais ou menos assim: a técnica da psicanálise se baseia numa "falta de educação analítica", que seria o não atendimento sistemático da demanda. O analisando pergunta uma coisa e o analista responde outra, ou seja, *interpreta*.

[PERGUNTA]

Resumindo: o inconsciente, a pulsão e a atualização da temporalidade requerem um método, que implica a "recusação", mas também a associação livre e a atenção flutuante. Ou seja, em psicanálise trabalha-se com o inconsciente e com sua atemporalidade, e não com o cognitivo.

[FLÁVIO]

Exatamente. É difícil, mas necessário, que, na formação analítica, ocorra a subversão dessa ideia de "resposta" como sendo "ajuda". Do ponto de vista epistemológico, o que está em questão é a subversão da escuta, experiência fundamental para tornar-se analista. Mas é natural que essa passagem demande trabalho, uma vez que, na experiência comum, as pessoas travam contato com outro objeto epistêmico. Desde as primeiras letras, aprende-se a pensar por meio de um modelo baseado na ciência da natureza. Ninguém começa pela psicanálise, e nem poderia ser assim!

[PERGUNTA]

É muito interessante, e nem um pouco ao acaso, que tal discussão apareça no contexto da transmissão e da formação analítica, porque esse é, justamente, um dos principais nós a serem desatados por quem se dedica a essa tarefa. É preciso mostrar qual é a diferença entre atender a um objeto psíquico e, ao

mesmo tempo, não atender à demanda. E compreender que isso não tem a ver, necessariamente, com rigidez. A maior dificuldade para a transmissão da psicanálise é mostrar que se trata de trabalhar dentro de um método que diz respeito a um objeto psíquico bem específico.

[FLÁVIO]

Muitas vezes confunde-se o que é da ordem da escuta e do método, que são analíticos, com o que é da ordem de uma certa "etiqueta" imposta pela cultura psicanalítica. É um equívoco acreditar que o que determina o enquadre autêntico são recursos concretos, tais como colocar ou não quadros muito coloridos na parede, atender de terno cinza ou roupas clássicas de cores neutras, esticar ou não a mão em cumprimento ao analisando, etc. Essas são atitudes extrínsecas ao método. Não constituem necessariamente condição de escuta, que só pode estar referida ao "enquadre interno" do analista, como quer André Green (2012). Uma vez estabelecido o enquadre interno, que tem seus fundamentos no que é simbólico, e não material, esticar ou não a mão para o analisando deixa de ser relevante.

[PERGUNTA]

Gostaria de entender um pouco mais a dinâmica da instituição na base do que você chamou de "quadripé".

[PERGUNTA]

Gostaria de acrescentar nessa discussão o papel da clínica da instituição. Talvez não haja lugar mais privilegiado para a clareza desse objeto psíquico e para o exercício da internalização do enquadre que as vivências em uma clínica institucional. Há uma série de regras coletivas, para que todos possam compartilhar o espaço de trabalho, e que são essenciais para a convivência. É ali, onde todos são regidos pelas mesmas regras, que melhor se tem a dimensão do quanto todos estão sob mesmo enquadre, ainda que em condições diferentes, como analistas ou analisandos. É aí que entra a "recusação" e o enquadre interno. Nesse sentido, qual seria o lugar disso na formação ou na transmissão?

[FLÁVIO]

Essa é exatamente a questão e a importância do "quarto pé": De que modo a instituição psicanalítica pode prover um ambiente que também provoque efeitos analíticos? É isso que, de forma essencial, distingue uma instituição de transmissão da psicanálise de uma instituição de ensino, cujo objeto é outro, que não o que aqui estamos tentando delimitar com o *psíquico*. Fundamentalmente, deve existir uma certa disposição entre pares, em que a assimetria entre coordenadores, supervisores e supervisionandos não reproduza a situação clássica de saber e não saber. Esta é a principal distinção, na medida em que o mais difícil para o analista é aprender a "saber não saber". Pode parecer um jogo de palavras, mas é exatamente disso que se trata. Convém que supervisores e coordenadores não saibam demais, neste sentido, sobre o objeto que se depreende do trabalho da psicanálise. Claro, não estamos falando do objeto do saber propriamente dito, como, por exemplo, em que texto de Freud

se encontra um certo conceito ou em que ano ele o escreveu. No caso, isso não é o mais importante. Trata-se de privilegiar uma outra *posição* de escuta.

Regina Schnaiderman (1988), que foi fundadora do Curso de Psicanálise do Sedes Sapientiae, sugere algumas respostas para esse assunto. Ela nos legou um escrito, bastante denso e sucinto, que é importantíssimo para essa discussão. Tem a ver com a ideia da posição do formador na instituição. Ela ali diz o seguinte: "Sabemos que: 1) o saber do analista tem como objeto o estudo do funcionamento psíquico; 2) a particularidade deste saber consiste na necessidade, tanto para o analista quanto para o analisando, de, a cada vez, reencontrá-lo *in vivo*" (1988, p. 13).

Logo no segundo item, ela já apresenta um problema epistemológico: ao dizer que "reencontrá-lo *in vivo*", na situação analítica, é uma necessidade mútua, tanto para um como para outro, ela elimina todas as outras exigências da ciência natural ou da cultura. Trata-se de uma experiência cujo objeto a ser encontrado é compartilhado; é um objeto a ser encontrado ao mesmo tempo por ambos, analista e analisando.

E prossegue:

> [...] 3) isto [o saber do analista] o diferencia do que seria, por exemplo, o saber matemático. [...]; a respeito deste sujeito particular com o que me enfrento, eu não conheço nada: o que eu sei é o caminho para fazê-lo chegar a este conhecimento; 4) donde se conclui que o saber do analista se resolve num saber analisar, isto é, ser capaz de levar um outro sujeito à decifração de seu texto inconsciente; analisar é um fazer saber e não um saber fazer. (SCHNAIDERMAN, 1988, p. 13).

Com alguma criatividade, podemos transpor um pouco deste imperativo para o trabalho na instituição, à medida que temos uma peculiaridade no objeto que não é mais o objeto do saber. Lembrando que Laplanche coloca a experiência psicanalítica também presente na teorização, conclui-se que só pode haver uma metapsicologia que não seja exatamente uma metafísica. Falando diretamente, a metapsicologia é filha direta da experiência psicanalítica, e serve para nos auxiliar na escuta. Do contrário, ela não teria nenhuma serventia para o ofício do analista.

Schnaiderman (1988, p. 13) prossegue:

> O saber psicanalítico tem a curiosa característica de ser um primoroso não saber, e qual seria sua fonte? As fontes seriam: "1) os textos de Freud, sim, mas isto não basta; 2) o fato de ter sido analisado; sem dúvida, mas isto também não basta; 3) o fato de ser analista, o fato de analisar. Esta terceira origem do saber coloca o que é de demonstrar como já demonstrado. Este é um dos paradoxos da psicanálise".

Por isso é comum que se diga, às vezes em tom de brincadeira, que este é o ofício impossível, a transmissão impossível. A formação psicanalítica é da ordem do impossível. Mas a concepção do tripé, ou melhor, do quadripé, provém da ideia de uma solidariedade entre elementos em que necessariamente cairíamos "de paraquedas", como se costuma dizer.

No que concerne à questão dos dispositivos institucionais, que dão supor-

te à instituição de formação, gostaria de finalizar fazendo menção ao trabalho de três analistas que pensaram sobre esse tema.

Renata Cromberg (2005, p. 118), por exemplo, diz que: "[...] o que está em jogo é um enquadre de formação que permite propiciar um enquadre interno em que o analista se sensibilize para a singularidade". Além disso, acrescento, os dispositivos garantirão minimamente que o ambiente tenha em si mesmo, efeitos analíticos de não alienação do sujeito nos ideais instituídos.

Ou seja, sabendo que é impossível existir uma instituição perfeita, colocam-se várias dúvidas. Como fazer para que a instituição abdique do autoritarismo dos ideais instituídos? Como fazer para que a instituição permita o aparecimento e o desenvolvimento das singularidades? Como incentivar a liberdade de pensamento se a supervisão estiver baseada em julgar interpretações como "certas" ou "erradas"? Como trabalhar analiticamente as razões que nos levam a enfrentar a transferência de uma forma ou de outra, diferentemente da análise? Usando com liberdade um conceito de Winnicott, Cromberg (2005, p. 118) afirma que uma instituição "suficientemente boa" é aquela que *forma*, e não que "formata" ou "deforma".

Luís Carlos Menezes (1994), que já foi do Departamento de Psicanálise do Sedes e hoje está na SBPSP, fala deste acolhimento como um *holding* que deve ser oferecido pela instituição. Para ele, "uma instituição tem que ter, para a formação, uma função equivalente à do enquadre numa análise" (MENEZES, 1994, p. 112). O enquadre seria:

> [...] não só constância no lugar/tempo, como também a atitude do analista, sua disponibilidade para manter-se não só como continente de projeções, como, mais amplamente ser suporte das transferências. Uma das dimensões da transferência corresponde, em algum nível, à confiança, à possibilidade de acreditar no outro (tanto no sentido de dar crédito como no de crença). (MENEZES, 1994, p. 112).

Funcionar como *holding* não significa, entretanto, uma desatenção em relação ao risco das alienações. É imperioso cuidar para que não se estabeleçam vínculos dogmáticos com a instituição, bem como com as análises, as supervisões e as teorias, o que poderia resultar em alienação.

Tudo isso também tem a ver com uma certa concepção do trabalho de análise, da interpretação das transferências e, particularmente, do fim de análise. Há quem diga que o fim de análise se dá quando o analista deixa de ser idealizado, ou quando a transferência se esgota. No entanto, o narcisismo de muitos analistas leva a uma situação em que a idealização não apenas não é cortada, como pode se perpetuar cada vez mais. Inspirados em Winnicott, podemos dizer que, se o analista não for um objeto transicional a ser descartado, não podendo suportar a ferida narcísica necessária para que isto se estabeleça, ele tende a se perpetuar indefinidamente.

Alguns julgam que produzir a desidealização seja fazer uma intervenção no nível da demanda. Mas não creio que as coisas tenham que se passar necessariamente assim. Penso que o fim da análise começa na primeira sessão; trabalho pensando em possibilitar a desidealização desde o princípio.

Uma das disposições mais caras para mim é a manutenção do caráter pluralista da instituição. É preciso manter esse caráter pluralista, combatendo a tirania de uma teoria única, "boa" ou "perfeita" em psicanálise. Isso é pri-

mordial. Uma instituição que seja profunda e unicamente lacaniana, kleiniana, bioniana ou winnicottiana tende a produzir a alienação. Que lugar se destina ao discurso do outro?

Para encerrar, cito um trecho de uma entrevista de Silvia Alonso (2001, p. 132) à revista Percurso, que sintetiza muito bem o que tentei dizer aqui, e que serve como conclusão perfeita para os argumentos que desenvolvi:

> Colocar-se como seguidor de alguém, considerar-se freudiano, bioniano ou lacaniano, traz a preocupação com a fidelidade a um texto, a um autor, e este não me parece o melhor lugar para um analista. Manter-se como analista na experiência da escuta, coloca-nos em um lugar difícil. Um lugar no qual se deve suportar as transferências, um contato permanente com a incerteza, com a irrupção do desconhecido, com o que é do processo primário, e do funcionamento associativo. E isso traz conseqüências para a relação que se tem com as teorizações. Acredito que muitos analistas, para lidar com o equilíbrio instável que se vive na clínica, buscam certa estabilidade narcísica atribuindo a um autor ou a um pensamento a totalidade do saber, mantendo uma relação de fidelidade e absoluto dogmatismo. Com isso, correm o risco de se converterem em meros repetidores.

Notas

[2] Sociedade Brasileira de Psicanálise de São Paulo, filiada à IPA.

[3] International Psychoanalytical Association.

[4] Neologismo criado pela tradutora Cláudia Berliner para o termo francês refusement, que, por sua vez, traduz o alemão *Versagun*g (LAPLANCHE, 1992).

Referências

ALONSO, S. A construção do analista (Entrevista). **Percurso**, a. XIV, n. 27, p. 127-138, 2001.

BREUER, J.; FREUD, S. Estudos sobre a histeria. In: _____. **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas**. Rio de Janeiro: Imago, 1980. v. II.

CROMBERG, R. U. Diálogos com Regina Schnaiderman (Debate). **Percurso**, a. XVIII, n. 35, p. 115-119, 2005.

DURKHEIM, E. **As regras do método sociológico.** São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Coleção Os Pensadores).

FREUD, S. Projeto para uma psicologia científica. In: _____. **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas**. Rio de Janeiro: Imago, 1980a. v. I.

FREUD, S. A história do movimento psicanalítico. In: _____. **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas**. Rio de Janeiro: Imago, 1980b. v. XIV.

FREUD, S. O instinto e suas vicissitudes. In: _____. **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas**. Rio de Janeiro: Imago, 1980c. v. XIV.

FREUD, S. (1920). Além do princípio do prazer. In: _____. **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas**. Rio de Janeiro: Imago, 1980d. v. XVIII.

GREEN, A. A clínica contemporânea e o enquadre interno do analista. Entrevista realizada por Fernando Urribarri. **Revista Brasileira de Psicanálise**, v. 46, n. 3, p. 215-225, 2012.

HERRMANN, F. **Clínica psicanalítica:** a arte da interpretação. São Paulo: Brasiliense, 1991.

LACAN, J. **O seminário.** Livro 10: A angústia. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

LAPLANCHE, J. **Novos fundamentos para a psicanálise.** São Paulo: Martins Fontes, 1992.

MACALPINE, I. L'évolution du transfert. **Revue Française de Psychanalyse**, v. XXXVI, n. 3, p. 443-474, 1972.

MENEZES, L. C. O departamento e o curso na formação de seus analistas (Entrevista). **Percurso**, a. VII, n. 12, p. 104-117, 1994.

MEZAN, R. Sobre a epistemologia da psicanálise. In: **Interfaces da psicanálise**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

SCHNAIDERMAN, R. Política de formação em psicanálise: alinhavando algumas anotações de leitura. **Percurso**, a. I, n. 1, p. 11-14, 1988.

TANIS, B. Considerações sobre a formação psicanalítica: desafios atuais. **Percurso**, ano XVIII, n. 35, p. 29-36, 2005.

WITTGENSTEIN, L. **Investigações filosóficas.** São Paulo: Abril Cultural, 1975. (Coleção Os Pensadores).

ENTREVISTA

Flávio Carvalho Ferraz é o nosso entrevistado desta edição, complementando o que foi discutido na seção Artigo Convidado. Como psicanalista, como professor e especialmente através de suas publicações e atividades editoriais de organização de coletâneas sobre Psicanálise, afirmamos a importância do entrevistado nessas ações tão necessárias para a manutenção e vitalidade da Psicanálise.

ENTREVISTA COM FLÁVIO CARVALHO FERRAZ[1]

An interview with Flávio Carvalho Ferraz

REVISTA – Sobre Transmissão, Educação, Formação, Ensino. Sabendo da distinção entre estes termos[1], gostaríamos de conversar com você sobre eles. Saber um pouco mais como você os diferencia e por quê.

FLÁVIO – As palavras "educação" e "ensino", tradicionalmente, se referem a processos escolares ligados aos ensinos fundamental, médio ou superior. São eventualmente empregados em psicanálise, mas creio que a concepção do que vem a ser a apreensão daquilo que é o "psíquico" trouxe uma certa rejeição a estes termos, ao menos na maioria das instituições psicanalíticas. Pode-se falar de "ensino" da psicanálise na universidade, claro, mas nesse caso a psicanálise é tomada como qualquer outro sistema teórico, ou seja, como objeto de estudo e não como experiência de transformação psíquica que leva alguém a se tornar analista. Nesse sentido, a leitura do texto psicanalítico que se faz na universidade é de natureza profundamente diferente daquele que se faz na instituição propriamente psicanalítica.

Os termos "formação" e "transmissão" pertencem a tradições psicanalíticas distintas, e a escolha de um ou de outro não é feita de forma aleatória. Cada um dos termos se encaixa com precisão na concepção que cada uma dessas tendências possui sobre o processo pelo qual alguém se torna analista. A palavra "formação" tem algum parentesco com a preparação acadêmica, mais longa e mais estruturada, em que os temas e os "anos" se organizam no tempo de forma lógica, como no ensino em geral. Não é por acaso que é o termo mais utilizado pelas instituições mais antigas e tradicionais, filiadas à IPA ou que se baseiam no seu modelo. "Formar-se" aqui tem a conotação de um vencimento de etapas sucessivas, como numa graduação, em que a diplomação final vem com o cumprimento de todos os assim chamados "créditos". Claro que a questão não é tão simples nem retilínea, uma vez que não se resume ao ensino, mas leva em conta a análise pessoal e a supervisão. Ainda assim, determina-se um tempo mínimo de análise, a "titulação" do analista ("didata"), as horas de supervisão, etc.

O emprego do termo "transmissão", por sua vez, tem sua origem ligada ao movimento lacaniano, que questionou o academicismo e a burocratização do processo de se tornar analista. "Transmissão" enfatiza, não o processo longo e as etapas sucessivas, mas o núcleo mesmo da apreensão do que é analítico por alguém que deseja se tornar analista. A palavra enfatiza o momento exato em que isso se dá, a experiência de um que apreende diante de outro que transmite. Fala dessa relação entre um e outro, como passagem, movimento e transfor-

[1]*Flávio Carvalho Ferraz é membro do Departamento de Psicanálise do Instituto Sedes Sapientiae, de São Paulo, livre-docente pelo Instituto de Psicologia da USP, autor de vários livros, idealizador e diretor da coleção "Clínica Psicanalítica", publicada pela Pearson, e da série "Psicanálise Contemporânea", pela Editora Blucher. ferrazfc@uol.com.br*

mação. Assim, o processo organizado em estruturas fica menos investido, e a experiência global é privilegiada na escolha do termo.

Ambos os termos possuem sua riqueza e suas limitações. "Formação" valoriza o processo longo e necessário, mas corre o risco de incidir na burocratização e na escolarização. "Transmissão", por sua vez, toca no cerne do processo, mas corre o risco de desprezar a lógica do necessário aprendizado e valorizar demasiadamente a mestria do transmissor, mesmo que se declare estar evitando exatamente isso! Não custa lembrar que em diversas instituições de inspiração lacaniana, o analista pessoal é o mesmo que "transmite" a teoria e dá a supervisão clínica. A meu ver, trata-se de uma verdadeira prática perversa, com fomento à transferência totalizadora.

Enfim, concluo que é difícil dar um nome que não seja problemático ao processo de se tornar analista. Tendo a gostar do termo "construção" do analista, mais neutro e menos estático no que tange à posição estratégica de cada sujeito envolvido. Este é o termo empregado, por exemplo, por Silvia Leonor Alonso, numa entrevista antológica à revista *Percurso* (ALONSO, 2001) sobre o processo de se tornar analista. Fala do processo em que o envolvido é mais sujeito de si mesmo e menos exposto ao risco da partidarização acrítica ou defensiva no âmbito da filiação teórica.

REVISTA – EM SEU TEXTO "TRANSMISSÃO DA PSICANÁLISE E FORMAÇÃO PSICANALÍTICA", PUBLICADO NA REVISTA PERCURSO EM 2014, VOCÊ FALA SOBRE A IMPORTÂNCIA, NA FORMAÇÃO DE UM ANALISTA, DE ALGUNS DISPOSITIVOS INSTITUCIONAIS. TAIS DISPOSITIVOS TÊM A FUNÇÃO DE SUSTENTAR A FORMAÇÃO E GARANTIR EFEITOS DE NÃO ALIENAÇÃO A IDEAIS INSTITUÍDOS. FALE UM POUCO SOBRE ESSES DISPOSITIVOS.

Há diversos elementos que poderiam ser lembrados como propriamente analíticos no interior da instituição psicanalítica, no tocante à formação do analista. Vou privilegiar aqui o que, para mim, é o principal. Trata-se de uma disposição que a instituição deve ter de não fomentar a indesejável alienação dos analistas em formação nos ideais instituídos. Mas o que vem a ser isso? Vejamos: diante da natural insegurança e do desamparo inelutável daquele que se forma (e não apenas dele!), é muito comum que a instituição seja investida como garantia de saber. Até aí se trata de um processo natural, comparável ao que se dá, por exemplo, em qualquer processo analítico individual, por meio do estabelecimento da transferência. Falo aqui da transferência para com a instituição.

O problema começa quando a instituição trabalha de modo acrítico ou narcísico, arrogando-se a ocupar o lugar imaginário em que é colocada transferencialmente. Não é exagero afirmar que, a partir daí, assistimos às mais degradantes situações e aos piores atentados contra a inteligência e a criatividade. A instituição pode portar a falsa segurança de um saber total e inquestionável, consubstanciada na crença de que detém a mais verdadeira ou a melhor das teorias psicanalíticas. Pior ainda é quando isso se complementa com a divulgação ideológica de que as outras linhas não fazem a "verdadeira psicanálise". Isso pode trazer uma segurança a quem "pertence" à instituição, uma vez que respalda sua prática e, numa certa medida, remove seu desamparo. Mas, a meu ver, essa operação trabalha nas antípodas do que chamei de efeitos analíticos dos dispositivos institucionais. Ela não faz senão alimentar a alienação dos sujeitos, deixando-os imersos numa espécie de ideologia normopática e defensivamente abrigados num coletivo que apaga sua "singularidade idiopática", para

usar aqui uma expressão feliz de Maurice Dayan (1994). É como se a instituição se comportasse como um analista narcisista que acreditasse ser aquele mesmo a quem seu analisando se reporta no campo transferencial!

Esse problema, que até certo ponto pode ser universal, acometendo toda espécie de instituição, tem uma história bem específica na psicanálise. Como relata o próprio Freud (1980), a criação de uma entidade psicanalítica oficial – a IPA – se deu em razão da necessidade de distinguir a verdadeira psicanálise daquela que poderia ser praticada por charlatões. Freud diz textualmente: o órgão oficial serviria para declarar sobre os usurpadores: "Todas essas tolices nada têm a ver com a análise; isso não é psicanálise". É compreensível a preocupação com a sobrevivência da disciplina nascente e o medo da sua contaminação. Afinal, vivemos esse problema até hoje, com o assédio de grupos evangélicos à "marca" *psicanálise*. Mas a questão que nos interessa aqui é que, nessa oficialização, sempre esteve presente o risco de uma confusão de critérios para se definir o que é o "analítico" e mesmo o que vem a ser o seu objeto, isto é, o "psíquico". Seria bom se se conseguisse chegar a uma definição da prática por meio de critérios estritamente epistemológicos. Mas o que se vê é que este critério acaba sendo trocado, no jogo do poder, por critérios políticos.

A IPA, como herdeira oficial da "marca" psicanálise, muitas vezes escorregou para o segundo critério, ou seja, para o uso da exclusividade de posse de uma psicanálise "genuína" como estratégia de reserva de mercado. E, claro, como instrumento narcísico de coesão interna. Ainda hoje em dia há analistas ligados a associações filiadas à IPA que se acreditam detentores exclusivos e legítimos do título de analista. Felizmente, não são todos, mas uma minoria (ao menos na amostra com a qual tenho contato) que se arroga a tal em movimentos espasmódicos que, eu diria, não passam de manifestações paroxíticas. O núcleo inteligente das sociedades oficiais reconhece o movimento psicanalítico como algo muito mais amplo do que aquilo que caberia dentro de suas paredes. Acho curioso ver analistas da IPA procurando grupos de estudos lacanianos ou então indo se reanalisar ou se supervisionar com analistas de fora da instituição oficial. É algo que seria visto internamente como escandaloso tempos atrás, mas que hoje pode até ser considerado salutar. Penso, no entanto, que só se chegou a este ponto porque houve uma espécie de desidealização das sociedades oficiais pela sociedade em geral, e talvez pelos seus próprios integrantes. Então, é curioso constatar como essa desidealização acaba por permitir, em algum grau, um movimento de desalienação. Infelizmente, não percebo a mesma disposição na maioria dos grupos lacanianos. Curiosamente, o movimento lacaniano tem sua marca fundadora exatamente na "excomunhão", como Lacan denominou sua expulsão da IPA. Mas o que se assistiu depois foi a reprodução do *modus operandi* das sociedades oficiais. Passaram a se preocupar excessivamente com a definição do que é a "verdadeira" psicanálise, num movimento de garantir para si a legitimidade intelectual e negá-las aos demais. Paralelamente a isso, cultivam um estilo mimético e pasteurizado de falar e de escrever, repisando numa linguagem enfadonha seus temas e conceitos mais caros. Tudo isso apesar de contarem, em seus meios, com profissionais brilhantes e muito bem preparados intelectualmente. Cumpre dizer, por justiça, que nem todos se comportam como membros de seitas religiosas.

Um ótimo antídoto para a alienação nos ideais instituídos, a meu ver, é a pluralidade dentro de uma instituição. O fechamento em "ismos" pode ser fatal, levando ao surgimento do "analista de escola", que recorre defensivamente a um saber absoluto para aplacar seu sentimento de desamparo, em vez de en-

frentá-lo e reconhecê-lo como inelutável. Claro que, quando falo em pluralidade, não professo o ecletismo epistemologicamente inconsequente, em que se misturem de modo não orgânico conceitos provenientes de sistemas teóricos que guardam uma coerência interna. O que quero dizer é que nenhum grande sistema psicanalítico deve ser desprezado em sua totalidade, num movimento proposital de limitação do conhecimento. E não custa lembrar que nenhum destes grandes sistemas teóricos recobre a totalidade do objeto analítico. Todos partem de uma matriz clínica que tanto permite seu nascimento como já lhe limita o horizonte. Já a tarefa de estabelecer uma coerência entre os conceitos que se elegem como operadores privilegiados e a prática clínica é algo da responsabilidade de cada um, e não um "pacote" que se compra pronto. É isso que Freud dizia quando recomendava que cada analista montasse sua "caixa de ferramentas" conceitual. Para mim, isso quer dizer que cada um tem que obter, ao longo de sua formação, o seu estilo singular, o que inclui o trabalho de tornar-se um epistemólogo de sua própria prática.

Em síntese: o que chamo de função analítica da instituição de formação vem a ser sua responsabilidade no plano da não alienação ou mesmo de desalienação dos sujeitos. Na práxis institucional isso acaba se articulando com uma ampla trama que envolve as relações de poder: o modo como os estudos teóricos e as supervisões são conduzidos, a relação pessoal entre "formadores" e "formandos", os critérios de seleção, tanto de formadores como de formandos, etc. Um risco sempre presente é o da confusão entre assimetria e hierarquia. Penso que considerar a todos como analistas, sejam os "titulares", sejam aqueles em formação, é algo vital contra a alienação. A outra ponta disso seria a economia narcísica vigente na instituição, ou seja, o modo como ela lida com a posse do saber e como vê, mais ou menos criticamente, sua posição entre as outras instituições.

REVISTA – Você comenta também sobre especificidades da transmissão em razão das particularidades epistemológicas da Psicanálise. Quais seriam essas especificidades?

Sobre esse tema, reproduzo aqui algumas ideias que já pude expressar numa seção de debate da revista *Percurso* (KESSLER; FERRAZ; MEYER et al., 2011). Um dos desafios mais complexos na formação do analista, a meu ver, é a transmissão do conceito de objeto da psicanálise. Laplanche, no formidável livro *Novos fundamentos para psicanálise* (LAPLANCHE, 1992), reafirma com precisão algo que sempre o deteve em seus esforços de esclarecimento da essência do objeto específico da psicanálise, que vem a ser o *psíquico* propriamente dito. Esse objeto se diferencia e se distancia do objeto da conservação em função do movimento do *apoio*. Ora, os objetos, tanto da medicina como da psicologia, se mantêm no nível da conservação e, por esta razão, permanecem ligados ao conjunto de objetos *naturais*, passíveis de investigação pelos métodos científicos que foram convencionais até um certo momento da história da ciência, e que ainda são válidos – *grosso modo* – para as disciplinas que compõem a *Naturwissenchaft*. Já o objeto *psíquico*, pelo que comporta de subversão na sua própria gênese como objeto, exige uma subversão correlata no método apto à sua apreensão. É profundamente necessário teorizar sobre este ponto crucial. Explicitamos à exaustão que o psíquico propriamente dito sobrenada no discurso, mas não é o discurso. E que, portanto, o analista não responde à demanda, mas insiste em manter-se numa atitude compatível com a *Versagung* ("recusação", numa tradução ruim, mas possível). Ora, trata-se aqui

da consideração à epistemologia particular, própria da psicanálise, que é, pode-se dizer, bastante sofisticada. Aquele que se propõe a ser analista é, geralmente, psicólogo ou médico, e, por conseguinte, esteve imerso numa outra ideia de ciência, com seu objeto e seu consequente método de investigação. Não é fácil processar esta virada.

Ocorre que, mesmo que a transmissão dessa ideia seja parte essencial do trabalho de formação teórica, que se desdobra também – e *a fortiori* – no trabalho de supervisão, seu sucesso ficará na dependência do trabalho da análise de cada analista em formação. Sem dúvida, o analista deve encarar uma "mínima epistemologia" que o leve a ter clareza sobre sua zona de intervenção, mas o acesso ao objeto psíquico só se dará se for em si mesmo e na experiência da transferência. Mais ainda: as dificuldades defensivas na manutenção da postura analítica (aqui condensadas no apelo à *Versagung*), não se resolvem na teoria. Manter-se analista diante dos impasses do campo transferencial, sem ceder aos impulsos defensivos que, quando não são grosseiramente *actings* sintomáticos do ódio não processado, travestem-se (cada vez mais!) de "alteração benevolente" de conduta e manejo em razão de supostas "necessidades regressivas" do paciente, é uma operação que requer tanto reflexão teórica como análise.

O aparato psíquico do analista se empresta na função de analisar. Portanto é fundamental que sua análise o leve a sensibilizar-se para as manifestações do inconsciente – ou expressões do psíquico, que são simbólicas – e a produzir as discriminações que lhe possibilitarão funcionar como suporte da transferência do seu analisando. O que entra em questão aqui é o fato de que o ofício de analisar não se resume a conhecimentos técnicos de um dado método de trabalho, mas pressupõe a participação do instrumento psíquico do analista na tarefa de acompanhar o analisando em sua própria descoberta. Saber analisar é "saber não saber", e isto difere radicalmente de outros saberes, que se aplicam em outros ofícios. E analisar o desejo de ser analista é fundamental, a fim de se atingir uma posição em que as moções narcísicas vão se submeter aos imperativos da análise: o analista deve saber deixar de existir após ter sabido existir profundamente, na medida da necessidade de seu analisando (o que não significa resposta à demanda). Terá que tolerar a resolução da transferência de seu analisando ao fim da análise, o que implicará ser descartado à guisa de objeto transicional.

REVISTA – Sobre a supervisão, você declara que esta produz efeitos analíticos sem ser análise. "Não se trata de espaço analítico stricto sensu, mas tampouco pedagógico". Quais os riscos implicados quando esse espaço possui, predominantemente, um caráter pedagógico? E sobre os riscos que tanto a supervisão como a própria instituição psicanalítica têm de moldar o analista, quais as implicações para o futuro da psicanálise e quais mecanismos podem ser pensados para evitá-los?

A supervisão não é um espaço pedagógico, ao menos no sentido corrente da palavra. Se quisermos dizer que se aprende alguma coisa nessa experiência, então teremos que tomar o verbo *aprender* numa acepção menos escolar e mais próxima da ideia de *insight* psíquico, como aparece na obra de Bion (1991) sobre o *aprender com a experiência*. Ou seja, em psicanálise se aprende quando se consegue trazer a experiência para o plano do pensamento. E então, aprende-se consigo mesmo. Essa é uma das facetas do que chamamos "efeito analítico" da supervisão, ressaltando *ad nauseam* que ela não se confunde com

a análise. O supervisor é a alteridade que, de alguma forma, sustenta esse processo a partir de sua presença e sua experiência.

Agora, ao se praticar uma supervisão com o intuito – declarado ou recalcado – de *ensinar*, não se faculta ao supervisionando extrair, de sua experiência de analista, o conhecimento sobre a dinâmica psíquica de seu analisando. A apreensão do que é propriamente *psíquico* depende da dedução da transferência de que se é objeto e da contratransferência de que se é sujeito, ainda que a divisão entre ambos os fenômenos não seja assim esquemática no calor da análise. Nesse sentido, se o supervisor *sabe* demais, a situação se degrada para os mesmos efeitos alienantes de que tratamos quando falamos dos riscos potencialmente oferecidos pela instituição.

Outro risco, particularmente na supervisão sediada na instituição de formação, é a sua assunção de um caráter de avaliação. Este risco se maximiza quando a supervisão é um dos "créditos" a se cumprir, e mais ainda quando tem que resultar em um relatório ou algo que o valha. Para fazer frente ao risco de converter a supervisão numa situação de avaliação, há que se refletir sobre o que aí se articula com o poder, a autorização, o reconhecimento, etc. No meu entender, um dos riscos que se corre é o de perder de vista o objetivo mesmo da supervisão e seu sentido genuíno. Nessas situações pode entrar em jogo o "superego técnico", e o que passa a contar, como já falei antes, é a definição sobre se algo "é psicanálise ou não". Ou seja, tudo pode se traduzir em termos de pertencimento ou não aos ideais estabelecidos. Isso é bastante diferente do que seria, por exemplo, uma reflexão de cunho clínico-epistemológica sobre o que são as peculiaridades do analítico, até mesmo em suas diferenças em relações a outras práticas e outros "jogos de linguagem", parafraseando Wittgenstein (1975).

Outro risco, para além deste contido no caráter *oficial* da supervisão, é o da sua confusão com a análise pessoal. Muitos acreditam que, na supervisão, se interpreta à guisa de uma análise. Ora, isso pode significar que o supervisor está "avançando o sinal" e deixando de lado a ideia central de que a supervisão se refere, sim, ao discurso de um analista sobre seu analisando, endereçado ao terceiro que é supervisor. É claro que sabemos à exaustão que quando se fala de uma sessão analítica ao supervisor, não se fala de sua materialidade, mas se produz um relato atravessado pelo inconsciente de um sujeito-analista. Isso não quer dizer que o supervisor esteja autorizado a se portar como um analista. Disso resultam violências tais como "interpretar" o analista ou recomendar-lhe que "leve para sua análise" um determinado material. O que se leva para a análise pessoal não é algo que alguém recomenda que se o faça!

Há situações de supervisão, supostamente centradas no "paciente" do qual se fala, que podem derivar para o discurso da psicopatologia ou do diagnóstico. Penso que situar as coisas nesse plano não configura uma supervisão propriamente psicanalítica, embora às vezes isso a título de considerações contingenciais. O cerne de uma supervisão, no meu entender, consiste em permitir que o supervisionando transforme em pensamento, a partir de suas dificuldades e impasses, a sua experiência contratransferencial. É ela o que mais lhe ensina sobre seu analisando, desde que passe por um processo de elaboração. A presença e a experiência do supervisor podem lhe permitir uma transformação em conhecimento daquilo que é inicialmente um elemento sensorial ou afetivo. Acho muito interessante, por exemplo, quando um supervisionando – particularmente o iniciante – traz um discurso sobre sua dificuldade frente a um analisando. Muitas vezes declara sua angústia e seu desamparo diante de seu

"não saber o que pensar" ou de como interpretar. Não é incomum que sua "queixa" contenha exatamente a apreensão do que há de mais estrutural em seu analisando. Mas pode se tratar de uma apreensão ainda situada no plano dos sentimentos contratransferenciais que, se transformados em pensamento na situação de supervisão, legitimam-se como conhecimento. Às vezes, a queixa que o supervisionando faz de sua dificuldade de compreensão de uma dada situação com seu analisando já vem quase como que um discurso interpretativo que precisa de pouco para ser burilado... Por isso eu repito que o saber não está no supervisor. Trabalha-se com o inconsciente, sim, mas na circunscrição do analista-supervisionando com seu analisando, o que se distingue profundamente de uma análise.

REVISTA – AINDA SOBRE ISSO, EM SEU ARTIGO SOBRE TRANSMISSÃO E FORMAÇÃO PARA O JORNAL DE PSICANÁLISE, VOCÊ AMPLIA OS EFEITOS ANALÍTICOS PARA OS DEMAIS DISPOSITIVOS INSTITUCIONAIS SUBJACENTES À FORMAÇÃO, DE FORMA SOLIDÁRIA AO TRIPÉ. COMO PENSAR A FORMAÇÃO PSICANALÍTICA SENDO, ELA MESMA, ANALÍTICA? COMPREENDEMOS QUE SÃO ELEMENTOS E NÃO PLENA FUNÇÃO ANALÍTICA, MAS QUAIS ELEMENTOS ANALÍTICOS POSSÍVEIS DE SEREM VIVIDOS E TRABALHADOS, FRENTE AOS LIMITES INERENTES A ESTA POSSIBILIDADE?

Seria ingênuo não considerar que a organização e a ideologia de uma instituição têm consequências psíquicas sobre seus integrantes, particularmente na condição daquele que está em processo de formação. Assim, constitui uma tarefa da instituição avaliar seus dispositivos, tendo em vista na medida em que facilitam ou obstruem o desenvolvimento da sensibilidade para a apreensão do que é o objeto psíquico, que, como vimos, está profundamente identificado com a singularidade.

Se as instituições psicanalíticas tiverem, de fato, a disposição de deixar que a ética da psicanálise, em sua radicalidade, impregne-as organicamente, elas terão que enfrentar grandes desafios. Tocqueville (1979), fazendo o elogio das associações no sistema democrático americano, via na *instituição livre* a possibilidade efetiva que os homens encontravam, quando em condições de igualdade, de se devotarem a uma causa comum. Para ele, isto poderia reverter um risco inerente ao individualismo que resulta no desinteresse dos homens, uns pelos outros. Quando pensamos que a economia do poder na instituição psicanalítica tem que se submeter, ela mesma, àquilo que é analítico, podemos tomar esta observação de Tocqueville como uma *provocação*, na acepção radical deste termo, ou seja, como algo que nos convida a nos pronunciarmos: haveria alguma associação de analistas que, ao estilo da "instituição livre", conseguisse refrear esta tendência do desinteresse de uns homens pelos outros? Ou ainda, existiria uma associação analítica reunida em torno de uma "causa comum" que não se reduzisse ao "sintoma comum"? Esta é uma questão que trabalhei na parte final do meu livro *Normopatia* (2012), quando tratei dos riscos contidos na instituição psicanalítica no tocante à alienação dos sujeitos.

Uma formação analítica que é, em si mesma analítica, pressupõe o cuidado que uma instituição deve ter em não favorecer os processos de alienação nos ideais instituídos. Esse cuidado perpassa todas as relações dentro de uma instituição, particularmente na economia do saber e do poder. Pode-se muito bem acolher os analistas em formação sem o embuste de lhes garantir aquilo que jamais pode ser garantido, seguindo a mesma lógica do que se procura ofe-

recer na situação analítica. Mas isso estará na dependência da elaboração que os formadores terão de suas moções narcisistas.

Tangenciamos aqui a ideia do enquadre, ao modo da análise: ser disponível e continente para o outro não é necessariamente o mesmo que se deixar idealizar indiscriminadamente e, pior, com isso gozar. Os vínculos dogmáticos com a instituição, com um sistema teórico ou com o supervisor são alienantes e, portanto, antianalíticos. Podem ser até normotizantes, como já disse, na medida em que impedem a conquista da singularidade e de um estilo próprio de ser analista. Algo comparável, *mutatis mutandis*, ao fenômeno da massificação.

É claro que uma disposição institucional de se opor à alienação pode encontrar obstáculos no narcisismo de cada um e, até mesmo, se podemos dizê-lo, do narcisismo impregnado na cultura coletiva. Um dos antídotos para esta "doença" é a prática da análise institucional quando fica claro que as coisas não vão bem.

REVISTA – TODAVIA, AINDA ASSIM, PARA UMA FORMAÇÃO PSICANALÍTICA, UMA MÍNIMA PEDAGOGIA NÃO SE FAZ NECESSÁRIA? OU PODEMOS PENSAR... NÃO SERIA UMA PEDAGOGIA SINGULAR? COMO PODE SE DAR ISSO?

Aqui ficamos na dependência do que se chama "pedagogia". O não saber do analista ou do formador não significa que ele não saiba, por exemplo, o ano em que Freud publicou *A interpretação dos sonhos!* Nesse sentido, nada impede que aquele que conhece mais a teoria se coloque na posição de coordenador de um grupo ou de um seminário. O que opõe a análise (e a formação psicanalítica que seja, ela mesma, também analítica) à pedagogia é a divisão entre aquele que sabe e aquele que não sabe *no campo daquilo que não se pode saber*. Isso vale para a relação "formador-formando" do mesmo modo como vale para a matriz desse modelo, que é a relação analista-analisando. Aqui cabe como uma luva uma ideia de Regina Schnaiderman (1988, p. 13), fundadora do Curso de Psicanálise do Instituto Sedes Sapientiae: "analisar é um fazer saber e não um saber fazer".

REVISTA – PENSANDO COMO INSTITUIÇÃO FORMADORA, COMO CONCEBER O PROGRAMA DE ENSINO COMO UM TODO, INCLUINDO OS DEMAIS ESPAÇOS INSTITUCIONAIS, PARA MANTER UMA FORMAÇÃO ALICERÇADA NAQUILO QUE É ESSENCIAL PARA A PSICANÁLISE: SEU CARÁTER POTENTE E TRANSFORMADOR?

Em primeiro lugar, assegurando que se parta da experiência fundadora de Freud. É fundamental conhecer a relação entre a construção da metapsicologia com a prática clínica e com a própria análise, como está amalgamado na obra freudiana. Esta é uma experiência insubstituível. Assistimos a essa construção em praticamente todos os textos de Freud, mas penso aqui com maior ênfase, por exemplo, nos *Estudos sobre a histeria*, em que assistimos *in loco* a clínica produzindo teoria e esta, em um círculo virtuoso, transformando e ampliando os dispositivos clínicos. Além disso, como matriz epistemológica para a psicanálise, assistimos em Freud a relação, peculiar ao nosso campo, da pessoa do analista como objeto de sua pesquisa. Isso fica cristalino, por exemplo, em *A interpretação dos sonhos*. O pesquisador-analista participa de sua investigação com um instrumento profundamente diferente daquele das outras ciências: participa com o seu inconsciente.

Em segundo lugar, penso que o estudo não dogmático dos principais au-

tores pós-freudianos vem complementar o quadro. Quando digo não dogmático, quero enfatizar aquilo que valorizo muito, que é a tomada pela perspectiva da história do *pensamento* psicanalítico, que se entrecruza com a história do *movimento* psicanalítico.

Para além desse "programa", o cultivo da interlocução livre e o combate à hierarquia esterilizante são condições *sine qua non* da construção do analista.

REVISTA – NO QUE SE REFERE ÀS ANÁLISES PESSOAIS, VOCÊ CITA OTTO F. KERNBERG, QUE EXPLICITA, APROPRIADAMENTE, ALGUNS PROBLEMAS, ENTRE ELES, O PAPEL DO ANALISTA DIDATA FICAR INCORPORADO GRADATIVAMENTE A UM SISTEMA DE STATUS ORGANIZACIONAL, COMO PARTE DE UMA ESTRUTURA DE OLIGARQUIA ADMINISTRATIVA E UMA POLITIZAÇÃO DO PROCESSO DE ENSINO. VOCÊ RETOMA AFIRMANDO A PREOCUPAÇÃO DAS MUITAS SOCIEDADES LIGADAS À IPA SOBRE ESTA QUESTÃO, AS QUAIS VÊM CRIANDO ALTERAÇÕES EM SEUS DISPOSITIVOS PARA CONTORNÁ-LAS, MAS QUE OS PROBLEMAS DE LUTA POR HEGEMONIA SÃO INERENTES A QUALQUER INSTITUIÇÃO. VOCÊ PODERIA TRATAR MAIS DESTE ASSUNTO E COMPARTILHAR SOBRE A REPETIÇÃO DESSA CONFIGURAÇÃO NAS INSTITUIÇÕES NÃO-IPA, QUAIS AS DIFERENÇAS E COMO PENSAR ESTA QUESTÃO?

Muito já se falou sobre a incongruência da ideia de uma análise "didática" ou oficial, controlada de algum modo pela instituição. Nem precisamos repisar aqui que a escolha de um analista deve se basear apenas na transferência, e que a oficialidade pode borrar essa essência. Agora, há um problema que tem que ser enfrentado por todas as instituições, à medida que há um consenso de que a análise é necessária ao analista que se forma. Então, como ter a garantia de que ela ocorre?

De partida, temos que admitir que, no limite, este é um problema sem solução. A tentativa burocrática de resolvê-lo, com lista de analistas didatas e o "atestado" de que alguém frequenta um divã nada garantem. Aliás, nada garante nada sobre uma análise. Não contar com uma "lista" oficial, mas atribuir a um analista determinado a "autoridade" para analisar um analista em formação pode redundar no mesmo problema.

As associações lacanianas instituíram o passe, o que foi uma busca de colocar a autorização em outro patamar e articulá-la, em certo grau, ao coletivo. Mas os jogos de poder a que assistimos na vida institucional retiram a garantia de legitimidade de qualquer processo instituído.

REVISTA – AINDA DENTRO DESTA TEMÁTICA, VOCÊ SE REFERE À SOLUÇÃO "POSSÍVEL" ENCONTRADA, ACOMPANHANDO O ANALISTA EM FORMAÇÃO MEDIANTE UM PROCESSO DE ESCUTA DO QUE ELE TEM A DIZER SOBRE A FORMAÇÃO, ESCUTA QUE PODE TER EFEITOS SIMULTANEAMENTE ANALÍTICOS E DE AVALIAÇÃO, TANTO DO ANALISTA COMO DA INSTITUIÇÃO. COMO SE DÁ ESSE PROCESSO?

Defendo uma prática alternativa para essa questão espinhosa. Podemos enunciar exaustivamente, como um princípio, que a formação do analista exige análise. Mas isso não basta. E corremos o risco de ver fracassar um projeto de formação em razão da deficiência do eixo básico do "tripé" analítico, uma vez que o estudo teórico e a supervisão estão mais sujeitos ao controle institucional.

Uma solução intermediária seria uma espécie de acompanhamento do analista em formação mediante um processo institucionalizado de escuta do que ele tem a dizer sobre sua própria formação, aí incluída a implicação com

sua análise pessoal. Isso poderia ter efeitos simultaneamente analíticos e de avaliação, tanto do analista como da instituição. Seria um modo de enfrentar o problema, sem, evidentemente, ter a certeza de que isso traria uma solução definitiva para a questão. Mas ao menos seria uma maneira não burocrática, que exigiria um trabalho interno entre os formadores para não se confundir nem com controle e fiscalização e nem se transformar em algo invasivo.

REVISTA – QUAL SUA POSIÇÃO/OPINIÃO SOBRE REANÁLISE?

A reanálise não deve ser tomada como exigência institucional. Deve ficar na dependência da necessidade subjetivamente sentida pelo analista. Agora, até mesmo diante do objeto de nossa investigação cotidiana e de nossa exposição às dinâmicas transferenciais e contratransferenciais, é algo que pode nos fazer muito bem. Inclusive nos dando a oportunidade de desenvolver novas transferências e de nos situarmos diante de um outro estilo de analisar.

REVISTA – QUEM NOMEIA O PSICANALISTA? QUEM TEM ESTA FUNÇÃO? E POR QUÊ?

O analista é aquele que analisa. Para analisar, tem que ser analista; e, para ser analista, tem que analisar. Este é um dos paradoxos da psicanálise, para lembrar aqui novamente uma ideia de Regina Schnaiderman (1988). É por isso que a formação pressupõe um tripé com simultaneidade entre suas bases.

É claro que o reconhecimento de sua comunidade o auxilia e o contém, desde que não se confunda *reconhecimento* com *autorização*. A primeira provém de uma comunidade analítica, e a segunda, de uma oficialidade hierárquica.

Esse problema da nomeação, em sua relação complexa e muitas vezes tensa com o reconhecimento, não teve ainda – e penso que nunca terá – uma solução acabada. De partida, está claro que não é uma autorização oficial que define se alguém é ou não analista. Não existe diploma de analista.

Na instituição a que pertenço, o Departamento de Psicanálise do Instituto Sedes Sapientiae, buscamos instituir um processo em que a nomeação de alguém como "membro do Departamento" se desvincule completamente do Curso de Psicanálise (local da formação no interior desta mesma instituição). Assim, buscamos retirar desta passagem o caráter de cumprimento de etapa de escolaridade. Uma comissão eleita por todos os membros – que não se confunde com um colegiado de "professores" que participam da formação – acompanha aquele que deseja pertencer à instituição em um trabalho de apresentação pública de sua clínica. Creio que, desta maneira, saímos um pouco do escopo da avalição de um processo de formação escolar, e nos voltamos para a trajetória de alguém que se nomeia analista e deseja se juntar a nós na instituição. Este "candidato" pode tanto ser alguém que finalizou o Curso quanto alguém que venha de fora da instituição. Portanto, privilegia-se o reconhecimento pelos pares, e não o cumprimento de um pré-requisito. O Curso, por si, não "autoriza" ninguém, nem tampouco outorga um título.

REVISTA – QUANDO/QUAL O MOMENTO QUE O PSICANALISTA PODE SE AUTORIZAR A AFIRMAR TER CONSTRUÍDO SEU ESTILO PRÓPRIO?

Ele se autoriza como analista quando analisa, em alguma medida, seu desejo de ser analista e, assim, quando se põe a analisar. Já o estilo próprio é

uma espécie de conquista assintótica. Uma utopia que não se realiza como fim, mas como caminho constante.

REVISTA – O QUE É INDISPENSÁVEL NA TRAJETÓRIA DE UM ANALISTA, ALÉM DO TRIPÉ?

Para mim, é indispensável que ele tenha humor. E que não ache que a psicanálise é a coisa mais importante do mundo.

NOTA

[1] Em uma nota de rodapé de seu texto "Transmissão e formação: apontamentos sobre o tripé analítico", (Jornal de Psicanálise, v. 47 n .86, p. 87, 2014), você afirma que "os termos transmissão e formação, ainda que sejam preferíveis a ensino, também não deixam de trazer conotações problemáticas. Cada um deles insere-se em diferentes tradições psicanalíticas, e sua escolha implica, é claro, uma intencionalidade". E cita um trabalho de Bernardo Tanis (TANIS, B. Considerações sobre a formação psicanalítica. Percurso, ano XVIII, n. 35, p. 29-36, 2005), no qual cada uma dessas palavras é examinada dentro do contexto do seu uso pela psicanálise: "[...] transmissão nos remete a um processo que se dá nas sociedades tradicionais, associando-se, num registro vertical, às ideias de autoridade e valor; tem, portanto, um vértice religioso que promove uma ilusão de segurança ontológica a quem adere ao modelo, podendo inibir, assim, a ousadia e a criatividade. Já o termo formação privilegia o 'aspecto processual do vir a ser analista', com todos os conflitos, as dificuldades e a necessidade de transformações que isso comporta. Mas, adverte Tanis, também pode conotar algo como 'formatação'".

REFERÊNCIAS

ALONSO, S. L. A construção do analista (Entrevista). **Percurso**, a. XIV, n. 27, p. 127-138, 2001.

BION, W. R. **O aprender com a experiência.** Rio de Janeiro: Imago, 1991.

DAYAN, M. Normalidad, normatividad, idiopatía. In: FUNDACIÓN EUROPEA PARA EL PSICOANÁLISIS (Org.). **La normalidad como síntoma.** Buenos Aires: Kliné, 1994.

FERRAZ, F. C. **Normopatia:** sobreadaptação e pseudonormalidade. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2002.

FERRAZ, F. C. Transmissão da psicanálise e formação psicanalítica. **Percurso**, a. XXI, n. 41, p. 91-102, 2014.

FERRAZ, F. C. Transmissão e formação: apontamento sobre o tripé analítico. **Jornal de Psicanálise**, v. 47, n. 86, p. 87-102, 2014.

FREUD, S. A história do movimento psicanalítico. In: FREUD, S. **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas.** Rio de Janeiro: Imago, 1980 [1914]. p. 56-57.

KESSLER, C. H.; FERRAZ, F. C.; MEYER, L. et al. Transmissão via inconsciente (Debate). **Percurso**, v. XXIII, n. 45, p. 161-170, 2011.

LAPLANCHE, J. **Novos fundamentos para a psicanálise.** São Paulo: Martins Fontes, 1992.

SCHNAIDERMAN, R. Política de formação em psicanálise: alinhavando algumas anotações de leitura. **Percurso**, a. I, n. 1, p. 11-14, 1988.

TOCQUEVILLE, A. **A democracia na América.** São Paulo: Abril Cultural, 1979[1835]. (Coleção Os Pensadores).

WITTGENSTEIN, L. **Investigações filosóficas.** São Paulo: Abril Cultural, 1975[1953]. (Coleção Os Pensadores).

TECELÕES DA PALAVRA DIANTE DA MÁQUINA DE SILENCIAR

Word weavers in front of the silencing machine

Paulo Gleich

Livro: Intervenções Psicanalíticas: a trama social

Organizadoras: Bárbara de Souza Conte, Cláudia Maria Perrone e Eneida Cardoso Braga

Porto Alegre: Criação Humana, 2016, 256 p.

Fios, tessituras, pontos, nós, malhas, costuras, tramas: estas são algumas palavras do universo semântico da tecelagem que, com o tempo, foram sendo tomadas emprestadas pelos psicanalistas para falar de seu fazer. Assim, passaram a não ser mais estranhas – pelo contrário, muito familiares – aos que se dedicam a este ofício que guarda, em comum com o do tecelão, seu caráter artesanal. Esses significantes também apontam para o detalhe, oculto ao olhar daquele que apenas vê um tecido: este só se compõe pela complexa articulação de pequenos elementos, que apenas assim unidos conformam uma superfície.

Essas palavras também se fazem presentes ao longo das páginas, inclusive no título de *Intervenções psicanalíticas: a trama social*. Até mesmo se materializam na própria edição que, ao escolher expor a costura das páginas em sua lombada, também faz menção à artesania e à multiplicidade de fios que a atravessam. São dezesseis os autores que assinam os artigos que compõem o livro, mas muitas mais as vozes que ali se fazem presentes: psicanalistas, artistas, filósofos, pensadores – e, como não poderia ser diferente, também as de sujeitos escutados em diferentes formas de intervenção. Se algo temos a dizer como analistas, é porque alguém aceita nossa oferta de escuta e nos endereça sua fala, compondo esta trama sempre tão singular que é o desenrolar de uma transferência.

A escolha de colocar *trama* no título diz da aproximação do ofício do psicanalista ao do artesão, mas também de um universo muito caro à psicanálise: o da narrativa e da ficção. A trama, o enredo, o discurso remetem àquilo que é nosso mais precioso instrumento, bem como do que nos ocupamos: a palavra. Assim, a trama nos coloca frente à dimensão da complexidade, da composição singular de elementos, mas também ao material de que é composta – a palavra –, em suas diferentes articulações: discursos, línguas, mitos, falas. Uma palavra não é igual a ela mesma, e por isso nosso trabalho com ela é necessariamente artesanal.

O livro é composto por nove artigos de diversos autores, que podem ser lidos independentemente, seguindo uma ordem pessoal, segundo interesses e afinidades temáticas. No entanto, sua organização cuidadosa tece um fio que conduz o leitor por um percurso que merece ser acompanhado, pois estabelece um diálogo entre os textos, criando, assim, uma trama textual singular. As organizadoras – Bárbara Conte, Cláudia Maria Perrone e Eneida Cardoso Braga – convidam o leitor a acompanhar esse fio e, após tê-lo seguido para poder escrever algumas linhas sobre o livro, reforço aos futuros leitores que aceitem o

convite, e acompanhem o caminho proposto por elas. Assim, escolhi também aqui seguir o fio e comentar brevemente cada um dos escritos pelos quais essa caminhada nos conduz.

Iniciamos a trajetória conduzidos pelas mãos das organizadoras, que nos introduzem na trama que o livro se propõe a percorrer: a pertinência – e mais, a necessidade – de a psicanálise ocupar-se daquilo que transcende as paredes do consultório, pois trata-se do próprio tecido que também compõe aquilo que escutamos dos analisandos. Retomam, para tanto, a potência subversiva e disruptiva da psicanálise, que desde seus primórdios se ocupa dos efeitos do inumano – as formas de dominação e supressão do sujeito – sobre o humano. Neste sentido, reafirmam na própria ética da psicanálise sua face política, pois ela não pode eximir-se de apontar os nós e produzir intervalos ali onde a violência das máquinas discursivas tende a produzir silenciamento.

Na segunda parada, Christian Dunker aprofunda as questões sobre estas implicações, interrogando o lugar da própria psicanálise na trama social. Assim, nos conduz pelas transformações no corpo teórico da psicanálise – por exemplo, ao tomar as leituras freudiana e lacaniana do imaginário –, que apontam para importantes deslocamentos ocorridos no seio da sociedade. Ao expor e analisar os diferentes paradigmas éticos e clínicos que sustentam a psicanálise ao longo de sua história, na tensão entre excelência e eficácia, não apenas aponta para a indissociabilidade entre a psicanálise e a própria trama social, mas também convoca os analistas a se ocuparem da necessária reflexão sobre o lugar onde sua intervenção se produz, bem como a direção para onde aponta.

Seguimos nosso percurso acompanhados por Luís Fernando Lofrano de Oliveira, que em seu texto se ocupa, retomando o conceito fundamental de pulsão, em circunscrever o objeto e o campo de intervenção do psicanalista na clínica do social, ou também, como cunhou Lacan, da psicanálise em extensão. Longe de subscrever as posições que diferenciam um campo como próprio da psicanálise, tradicionalmente a clínica individual em consultório, das demais intervenções, sustenta a necessidade de apontar para suas diferenças e limites, através do que também é possível delimitar as possibilidades e potências dessas formas de intervenção.

Na próxima parada, somos provocados por Paulo Cesar Endo com a pergunta: O psicanalista é um intelectual? Ali, o autor convoca os psicanalistas como intérpretes da cultura, situando o lugar de onde se produz essa interpretação: no seio da própria trama, na tensão com os demais saberes, na recusa em estabelecer-se em um cercado epistemológico que preservaria uma pureza e uma suposta fronteira bem demarcada com as demais áreas das ciências humanas. Alerta, também, para as tentações sedutoras que pairam sobre o psicanalista convocado a interpretar seu tempo, sobretudo pela mídia, com seu discurso desimplicado daquilo que veicula, como se não fosse ela mesma intérprete e agente dessa trama. O psicanalista, lembra-nos Endo, não pode ceder à tentação ordenadora das fronteiras estabelecidas, e a potência de sua palavra se mantém somente na medida em que o próprio analista – e a psicanálise – está implicado nela.

Seguimos com Edson Luiz André de Sousa, que retoma o tema das fronteiras para nos lembrar que elas fazem situar fora de nós mesmos o estrangeiro que nos habita – em suas palavras, "a face oculta de nossa identidade". O tema da identidade é um perigo para o qual nos alerta, seja pelos efeitos de recalcar ou renegar essa face oculta, seja pelo empuxo de produzir, diante do horror e do

indizível, o idêntico, o indiferenciado. Retomando grandes horrores produzidos pela humanidade no século XX, os campos de concentração nazistas e as bombas de Hiroshima e Nagazaki, resgata o testemunho não apenas como potência, mas como necessidade diante da redução ao idêntico proposta pela ciência e pelos números das estatísticas. Lembra que é apenas ao singularizar, ao dar voz de um em um, em vez de tentar produzir o todo, que se preserva a dimensão humana diante da catástrofe – e a possibilidade de acolher o estrangeiro que a lógica identitária busca manter afastada do estranho que habita nosso íntimo.

A acolhida ao estrangeiro é do que se ocupam Miriam Debieux Rosa, Sandra Luzia Alencar e Christian Haritçalde, bem como Alexei Conte Indurski, nos dois textos seguintes, nos quais essa questão ganha materialidade ao ser confrontada com o desafio de acolher aqueles que, pelas mais diversas razões, deixaram para trás sua terra. Para além da singularidade de cada uma das experiências – e de cada sujeito nelas acolhido –, destacam-se pelo menos dois aspectos em comum: a necessidade de poder enlaçar as histórias de cada um à história compartilhada, ao contexto social, resistindo ao empuxo à individualização, bem como a potência do testemunho como operador que permite a criação desse enlace, ao mesmo tempo produzindo as dimensões do singular e do compartilhado. Apontam, assim, o caráter social da intervenção do analista, por incluir na trama também as palavras e experiências daqueles que se veem descosturados dessa trama.

A potência da palavra e do testemunho ganha corpo, ainda, no escrito de Luciane Susin e Maria Cristina Poli, produzido a partir de uma intervenção junto a moradores de uma vila situada no coração de uma grande cidade, que dela foram removidos pelo poder público. Embora habitantes daquela cidade, também compartilhavam da condição de estrangeiros por sua situação de irregularidade e marginalização, denunciando que estas fronteiras que separam cidadão e estrangeiro, central e marginal, habitam um mesmo território. Também ali, a aposta na palavra permite a produção de um habitat simbólico, possível de ser compartilhado e coabitado, frente às políticas de exclusão e higienização.

Ao final do percurso, Jana Gonçalves Zappe e Ana Cristina Garcia Dias dão voz a Anderson, jovem interno de uma instituição de cumprimento de medida socioeducativa que, ao dar palavras a seu sofrimento psíquico, dá voz a tantos outros jovens brasileiros cuja história individual é fruto da extensa trama na qual estão inseridos, e que atravessa várias gerações. Aí, a escuta clínica articula de forma explícita aquilo que acompanha um sofrimento que se tenta, em nossos tempos, individualizar: as condições que transcendem o indivíduo e os desafios que são colocados a todo o corpo social a partir da escuta de uma situação singular.

Encontramos, ainda, no posfácio, as palavras de Ana Costa sobre sua leitura do livro, ressaltando que é desde o mal-estar que o psicanalista se situa, porém sem uma promessa de excluí-lo, como demanda a lógica do consumo. Desse modo, lembra que o conflito subjacente ao mal-estar é não apenas inerente à condição humana, mas também fonte de sua potência criativa, sempre inacabada e incompleta, aberta – como nos convocam os autores a pensar a própria psicanálise e suas possíveis intervenções na trama social.

Paulo Gleich
Jornalista e psicanalista, membro da Associação Psicanalítica de Porto Alegre, colunista do Caderno Vida do jornal Zero Hora.
paulogleich@yahoo.com

PSICANÁLISE E GÊNERO: NOVOS DEBATES RUMO À DESPATOLOGIZAÇÃO

Psychoanalysis and gender: new debates towards depatologization

Daniel Boianovsky Kveller

Livro: Histeria e Gênero: sexo como desencontro

Organizadores: Pedro Eduardo Silva Ambra e Nelson da Silva Junior

São Paulo: nVersos, 2014, 287 p.

Tem se tornado comum ouvir que as questões de gênero constituem um *novo* campo de diálogo para a psicanálise, um assunto importante a ser pensado frente às *novas* configurações familiares e às *novas* maneiras de viver a sexualidade que habitam nossos tempos. Do ponto de vista histórico e antropológico, no entanto, não há nada propriamente novo nesses ditos "novos" modelos familiares e "novas" sexualidades (RUBIN, 2017). Eles estão aí há décadas, e se só agora podem ser vistos como maneiras legítimas de existência, então deveríamos desconfiar que o problema estava mesmo em nossos olhos, em nossa maneira de enxergar. Vale lembrar que a psicanálise, ao longo do século XX, teve um papel importante na marginalização de pessoas homo e transexuais, tanto pela via da patologização (PORCHAT, 2014; CUNHA, 2016), quanto pelo veto não oficial de sua participação em instituições oficiais de formação (BULAMAH, 2016). Para ser mais preciso, então, poderíamos dizer que a novidade nas recentes publicações e debates psicanalíticos não é o gênero *per se*, mas a assunção, por parte de alguns psicanalistas, de diferentes pressupostos políticos e éticos relativos à despatologização das dissidências sexuais e uma consideração maior das pautas que há algumas décadas levantam os movimentos feministas e LGBT.

É nesse sentido que o livro *Histeria e gênero* (AMBRA; SILVA JUNIOR, 2014) chega ao público como novidade. Trata-se de uma coletânea de ensaios organizada por Pedro Ambra e Nelson da Silva Júnior a partir das discussões suscitadas no Laboratório de Teoria Social, Filosofia e Psicanálise da Universidade de São Paulo. Como se dá a ver pelo título escolhido, as autoras e autores, membros do próprio laboratório ou convidados externos, costuram o debate entre psicanálise e gênero a partir da questão da histeria, o que, pode-se dizer de antemão, é um dos aspectos mais interessantes da empreitada. De acordo com Van Haute e Geyskens (2016), a histeria é não apenas uma das categorias mais clássicas da teoria psicanalítica, mas também uma testemunha com boas condições de atestar a posição ambígua do exercício clínico em relação às normatividades de gênero. Tomá-la como ponto de partida para pensar as questões de gênero é uma aposta ousada e necessária para reafirmar a potência desse conceito em um momento em que não há outra saída a não ser o debate honesto e plural.

De maneira geral, podemos dizer que há um esforço comum das autoras e autores para, por um lado, questionar o modelo da histeria como patologia e, de outro, escapar à sua associação historicamente naturalizada com as mulheres, entendendo-a menos como um correlato biológico ou um desvio em relação a

um desenvolvimento pré-determinado dos sujeitos, e mais como uma operação discursiva constituinte do laço social. Os textos assinados por Júlio de Castro e Tiago Rodrigues são particularmente interessantes, nesse contexto, por abordarem com densidade teórica a indissociabilidade entre clínica e social. Vale destacar também o texto assinado pelos próprios organizadores, onde vemos o discurso histérico como um questionamento profundo de saberes institucionalizados, como um enigma que desafia o binarismo normal-patológico e – por que não? – algumas certezas pressupostas pelos próprios estudos de gênero: "sob o prisma da neurose histérica, a questão de gênero se enriquece e se complexifica, uma vez que se mostra como a tradução de outras duas questões dirigidas ao outro [...]: 'Quem sou?'; a segunda: O que você deseja de mim, para que eu possa ser o que lhe completa?" (AMBRA; SILVA JUNIOR, 2014, p. 272). Há, por fim, textos que não tratam especificamente da questão da histeria, mas que ainda assim trazem contribuições importantes para o diálogo pretendido: refiro-me ao artigo de Patrícia Porchat, que abre o livro com uma rica reconstrução da teoria da performatividade de gênero em Judith Butler, e de Adriana Perassi Bosco e Vera Paiva, que apresentam o paradigma construtivista como um aliado na crítica aos essencialismos que muitas vezes estão em jogo no debate sobre diversidade sexual.

Como podemos ver, a pluralidade e a diversidade de abordagens são outras características marcantes da publicação. Em *Histeria e gênero*, encontramos diferentes recortes da psicanálise, abordagens clínicas e teóricas, diálogos com autores da linguística, do construtivismo e com a história da psiquiatria. Não há defesas de um único modelo de psicanálise ou propostas de retorno a uma verdadeira leitura do texto freudiano, mas o convite para pensar a psicanálise em suas variantes e multiplicidades. Escapamos, felizmente, de conclusões fáceis e julgamentos prontos sobre a atualidade e a validade dos estudos psicanalíticos para os debates políticos contemporâneos.

Referências

AMBRA, P. E. S.; SILVA JUNIOR, N. da. **Histeria e gênero**. São Paulo: nVersos, 2014.

BULAMAH, L. **História de uma regra não escrita:** a proscrição da homossexualidade masculina no movimento psicanalítico. São Paulo: Annablume, 2016.

CUNHA, E. L. A psicanálise e o perigo trans (ou: por que psicanalistas têm medo de travestis?). **Revista Periódicus**, v. 1, n. 5, p. 7-22, 2016.

PORCHAT, P. **Psicanálise e transexualismo:** desconstruindo gêneros e patologias com Judith Butler. Curitiba: Juruá, 2014.

RUBIN, G. Pensando o sexo. In: **Políticas do sexo**. São Paulo: Ubu, 2017.

VAN HAUTE, P.; GEYSKENS, T. **Psicanálise sem édipo?** Uma antropologia clínica da histeria em Freud e Lacan. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.

Daniel Boianovsky Kveller
Psicólogo, mestre em Psicanálise: Clínica e Cultura (Universidade Federal do Rio Grande do Sul) e doutorando em Psicologia Social e Institucional (Universidade Federal do Rio Grande do Sul).
E-mail: dkveller@gmail.com

Sigmund Freud Associação Psicanalítica
Rua Marquês do Herval, 375
Moinhos de Vento . Porto Alegre, RS . Brasil
CEP 90570-140 . (51) 3062.7400
www.sig.org.br . sig@sig.org.br
revista@sig.org.br

associaçãopsicanalítica

Sigmund Freud Associação Psicanalítica
Rua Marquês do Herval, 375
Moinhos de Vento . Porto Alegre, RS . Brasil
CEP 90570-140 . (51) 3062.7400
www.sig.org.br . sig@sig.org.br
revista@sig.org.br

associaçãopsicanalítica