**UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO**
INSTITUTO DE PSICOLOGIA

LUIZ MORENO GUIMARÃES

# DESTINO E *DAÍMON* NA PSICANÁLISE

São Paulo
2018

LUIZ MORENO GUIMARÃES

# DESTINO E *DAÍMON* NA PSICANÁLISE

(Versão original)

Tese apresentada ao Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo (IP-USP) como parte dos requisitos para obtenção do título de Doutor em Psicologia.

**Área de concentração**
Psicanálise freudiana; Teoria dos Campos

**Orientador**
Prof. Dr. João Augusto Frayze-Pereira

**Agência de fomento**
Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP). Processo: 2014/02920-2

São Paulo
2018

AUTORIZO A REPRODUÇÃO E DIVULGAÇÃO TOTAL OU PARCIAL DESTE TRABALHO, POR QUALQUER MEIO CONVENCIONAL OU ELETRÔNICO, PARA FINS DE ESTUDO E PESQUISA, DESDE QUE CITADA A FONTE.

Catalogação na publicação
Biblioteca Dante Moreira Leite
Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo
Dados fornecidos pelo(a) autor(a)

Guimarães, Luiz Moreno
Destino e daímon na psicanálise / Luiz Moreno Guimarães; orientador João Augusto Frayze-Pereira. -- São Paulo, 2018.
336 f.
Tese (Doutorado - Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social) -- Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, 2018.

1. Psicanálise. 2. Destino. 3. daímon. 4. metapsicologia freudiana. 5. Teoria dos Campos. I. Frayze-Pereira, João Augusto, orient. II. Título.

**Nome:** Guimarães, Luiz Moreno

**Titulo:** Destino e *daímon* na psicanálise

Tese apresentada ao Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo (IP-USP) como parte dos requisitos para obtenção do título de Doutor em Psicologia.

Aprovado em:

Banca Examinadora

**Prof. Dr.: _____**

Instituição: _____ Assinatura: _____

**Prof. Dr.: _____**

Instituição: _____ Assinatura: _____

**Prof. Dr.: _____**

Instituição: _____ Assinatura: _____

**Prof. Dr.: _____**

Instituição: _____ Assinatura: _____

**Prof. Dr.: _____**

Instituição: _____ Assinatura: _____

*Para Clarinha.*

# AGRADECIMENTOS


"Um galo sozinho não tece uma manhã."
João Cabral de Melo Neto

Ao Prof. João Augusto Frayze-Pereira, por quem conservo imensa gratidão, que se expressa sob a forma de um simples e profundo *obrigado*: obrigado por estar em mim mais do que eu estava em mim mesmo e, assim, orientar-me nesta pesquisa e para além dela.

À Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP), pelo fomento (Processo: 2014/02920-2): auxílio crucial, sem o qual este seria um trabalho menor.

À psicanalista Leda Herrmann e à Prof.ª Adélia Bezerra de Meneses, que participaram do Exame de Qualificação e me ajudaram a perceber que o projeto inicial era desmesurado, me livrando de inúmeras pretensões e abrindo outros caminhos.

Aos psicanalistas Daniel Delouya e Camila Salles Gonçalves, por aceitarem se juntar a nós no Exame de Defesa.

Ao Prof. Rinaldo Voltolini, pelas inúmeras trocas ao longo dos anos, nos grupos de estudo.

Ao Prof. Luís Cláudio Figueiredo, pela supervisão no estágio do Programa de Aperfeiçoamento de Ensino (PAE).

Ao Luiz Eduardo de Vasconcelos Moreira, pelo tráfico bibliográfico.

Ao Paulo Henrique Quintana e ao Thiago Luzzi, amigos de uso diário.

À Nina, minha irmã, leitora paciente dos meus textos e dos meus erros.

À Evelyn e à Clara, por nossa divertida vida em família e porque eu as amo tanto…

“Toda vida humana é destino em estado impuro.”

Guimarães Rosa

# RESUMO

GUIMARÃES, L. M. Destino e *daímon* na psicanálise. 2018. 336 f. Tese (Tese de Doutorado) – Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2018.

O objetivo desta pesquisa é contribuir para a investigação psicanalítica do Destino. Nesse intuito, acompanhamos os desdobramentos da noção na obra de dois psicanalistas – Sigmund Freud e Fabio Herrmann –, reunindo e retomando suas análises sobre o tema, além de nos arriscarmos a elaborá-las um pouco mais. O argumento se divide em duas partes: I. Versões do Destino em Freud; II. Destino na Teoria dos Campos. A Parte I começa com o exame do termo destino na leitura freudiana de *Édipo Rei* e do drama de destino presente na atmosfera de invenção da psicanálise (1897-1900). Em seguida, reconstrói o artigo que inaugura o Destino como problema clínico – "A significação do pai no destino do indivíduo", de Carl Gustav Jung (1909) – e termina detendo-se na metapsicologia do Destino, articulando as considerações freudianas sobre o assunto, que surgem a partir de 1920. A Parte II se inicia recuperando o espírito norteador da Teoria dos Campos: o resgate do horizonte vocacional da psicanálise. Passa, então, a comentar a definição de Destino que consta no livro *Andaimes do real: psicanálise da crença* (1998) e, por fim, inclina-se sobre a teoria dos três tempos, formulada por Herrmann (1991, 2001, 2015). O percurso demonstra que há duas concepções opostas de Destino na psicanálise: de um lado, a que nomeamos de Destino compulsivo (em Freud), de outro, de Destino dialogal (em Herrmann). E, na qualidade de proposta original da tese, há o convite para a apropriação do termo grego *δαίμων* (*daímon*) como conceito metodológico: *daímon* é o operador da passagem do Destino compulsivo para o dialogal. Conclui-se que esse trânsito define o próprio processo analítico, reencontrado no interior de uma única palavra: Destino. A pesquisa se encerra com alguns estudos complementares, que desenvolvem ideias específicas derivadas das conclusões.

**Palavras-chave**: psicanálise, Destino, *daímon*, metapsicologia freudiana, Teoria dos Campos.

# ABSTRACT

GUIMARÃES, L. M. Destiny and *daímon* in psychoanalysis. 2018. 336 f. Thesis (PhD) – Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2018.

The goal of this research is to contribute to the psychoanalytic investigation of Destiny. In this sense, we follow the unfolding of the notion in the work of two psychoanalysts - Sigmund Freud and Fabio Herrmann -, gathering and resuming their analysis on the subject, and risking to elaborate them furthermore. The argument is divided into two parts: I. Versions of Destiny in Freud; II. Destiny in Fields Theory. Part I begins with the examination of the term destiny in the Freudian reading of *Oedipus Rex* and the Destiny Drama surrounding the birth of psychoanalysis (1897-1900). It then reconstructs the article that presents for the first time Destiny as a clinical problem - Carl Gustav Jung's "The Father's Significance in the Destiny of the Individual" (1909) -, and it ends by dwelling on the metapsychology of Destiny, articulating Freudian considerations on the matter as of the year 1920. Part II begins by recovering the guiding spirit of the Fields Theory: the rescue of psychoanalysis' true vocation. It then goes on to comment on the definition of Destiny that appears in the book *Andaimes do real: psicanálise da crença* [Scaffolding of the Real: Psychoanalysis of Belief] (1998), and finally it leans on the Three Times Theory created by Herrmann (1991, 2001, 2015). The course demonstrates that there are two opposing conceptions of Destiny in psychoanalysis: on one hand, what we call compulsive Destiny (in Freud), on the other, what we call dialogic Destiny (in Herrmann). And according to the original proposal of the thesis, this research invites the reader to consider the Greek term *δαίμων* (*daímon*) as a methodological concept: *daímon* is the operator of the passage from the compulsive Destiny to the dialogic one. It concludes that this transit defines the analytical process itself, rediscovered within a single word: Destiny. The research ends with a few complementary studies that present specific ideas derived from the main conclusions.

**Keywords**: psychoanalysis, Destiny, *daímon*, Freudian metapsychology, Fields Theory

# RÉSUMÉ

GUIMARÃES, L. M. Destin et *daïmon* en psychanalyse. 2018. 336 f. Thèse (Doctorat) — Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2018.

L'objectif de cette recherche est de contribuer à l'étude psychanalytique du Destin. Dans ce but, on accompagne les déployements de la notion dans l'oeuvre de deux psychanalystes — Sigmund Freud et Fabio Hermann — en reprenant les analyses qu'ils ont portées sur le thème tout en prenant le risque de les poursuivre d'avantage. L'Argument se compose de deux parties: I. Versions du Destin chez Freud; II. Destin dans la Théorie des Champs. La Partie I débute sur l'étude du terme destin à travers la lecture freudienne d'*Œdipe roi,* aussi bien que sur le drame de destin latent dans l'atmosphère qui habite l'invention de la psychanalyse (1897-1900). Par la suite, on reconstruit l'article qui introduit le Destin comme un problème clynique — "Le rôle du père dans le destin de l'individu", de Carl Gustav Jung (1909) — et termine en s'arrêtant sur la métapsychologie du Destin, en articulant les considérations freudiennes sur ce sujet qui apparaîssent dans les années 1920. La Partie II commence par retrouver l'esprit directeur de la Théorie des Champs: la récupération de l'horizon vocacionnel de la psychanalyse. Elle poursuit sur un commentaire de la définition de Destin présente dans le livre *Andaimes do real: Psicanálise da crença* (1998), et aboutit en s'inclinant sur la théorie des trois temps formulée par Hermann (1991, 2001, 2015). Le parcours démontre qu'il y a deux conceptions opposées de Destin en psychanlayse: d'un côté celle que nous nommons Destin compulsif (chez Freud); de l'autre, un Destin dialogique (chez Hermann). Enfin, la proposition originale de la thèse est d'inviter à l'appropriation du terme grec *δαίμων* (*daïmon*) comme concept méthodologique: *daïmon* en tant qu'opérateur du passage du Destin compulsif au dialogique. On y conclut que ce transit définitit le propre processus analytique, retrouvé à l'intérieur d'un seul mot: Destin. La recherche se termine avec quelques études complémentaires qui développent certaines idées spécifiques dérivées des conclusions.

**Mots-clé:** psychanalyse, Destin, *daïmon*, métapsychologie freudienne, Théorie des Champs.

# RESUMEN

GUIMARÃES, L. M. Destino y *daímon* en psicoanálisis. 2018. 336 f. Tesis (Doctorado) — Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2018.

El objetivo de este estudio es contribuir a la investigación psicoanalítica del Destino. Para tal propósito seguimos los desdoblamientos de la noción en la obra de dos psicoanalistas — Sigmund Freud y Fabio Herrmann —, reuniendo y retomando sus análisis sobre el tema, además de arriesgarnos a elaborarlas un poco más. El argumento se divide en dos partes: I. Versiones del Destino en Freud; II. Destino en la Teoría de los Campos. La Parte I comienza con el examen del término destino en la lectura freudiana de *Edipo Rey* y del drama de destino marcando la atmósfera de invención del psicoanálisis (1897-1900). En seguida reconstruye el artículo que inaugura el Destino como problema clínico — "El significado del padre para el destino del individuo", de Carl Gustav Jung (1909) — y finaliza deteniéndose en la metapsicología del Destino, articulando las consideraciones freudianas sobre el tema, que surgen a partir de 1920. La Parte II se inicia recuperando el espíritu de dirección de la Teoría de los Campos: el rescate del horizonte vocacional del psicoanálisis. A seguir comenta la definición de Destino que consta en el libro *Andaimes do real: psicanálise da crença* [*Andamios de lo real: psicoanálisis de la creencia*] (1998) y, por último, se inclina sobre la teoría de los tres tiempos, formulada por Herrmann (1991, 2001, 2015). El recorrido demuestra que hay dos concepciones opuestas de Destino en el psicoanálisis: por un lado, la que denominamos Destino compulsivo (en Freud), por otro, la de Destino dialogístico (en Herrmann). Y en calidad de propuesta original de la tesis, hay una invitación a apropiarse del término griego *δαίμων* (*daímon*) como concepto metodológico: *daímon* es el operador del paso del Destino compulsivo hacia el dialogístico. Se concluye que este tránsito define el propio proceso analítico, reencontrado al interior de una única palabra: Destino. La investigación finaliza con algunos estudios complementarios que desarrollan ideas específicas derivadas de las conclusiones.

**Palabras clave**: psicoanálisis, Destino, *daímon*, metapsicología freudiana, Teoría de los Campos.

# SUMÁRIO

**INTRODUÇÃO ..... 17**

**Balizas ..... 17**

**O estilo de investigação ..... 20**

**Convenções ..... 24**

**PARTE I – VERSÕES DO DESTINO EM FREUD ..... 26**

**CAPÍTULO 1 – O DRAMA DE DESTINO DESDE A LEITURA FREUDIANA DE *ÉDIPO REI* ..... 28**

**1. 1. *Édipo Rei* na aurora da psicanálise ..... 28**

**1. 2. O fracasso do drama de destino ..... 44**

**1. 3. Qual é o sujeito do Destino? ..... 56**

**1. 4. O medalhão ..... 67**

**CAPÍTULO 2 – DESTINO ENQUANTO QUESTÃO CLÍNICA: ANÁLISE DO TEXTO INAUGURAL DE JUNG ..... 75**

**2. 1. O texto-carta ..... 76**

**2. 2. As linhas iniciais ..... 80**

**2. 3. Casos clínicos ..... 83**

**2. 4. Primeiras considerações metapsicológicas ..... 94**

**2. 5. Críticas de Jung ao próprio texto ..... 98**

**2. 6. A epígrafe ..... 101**

**CAPÍTULO 3 – DESTINO COMPULSIVO ..... 107**

**3. 1. Compulsão de destino ..... 108**

**3. 2. Três formas de repetição ..... 121**

**3. 3. O demoníaco e o diabólico ..... 126**

**3. 4. A última figura do Super-eu ..... 130**

**3. 5. Humor e Destino ..... 134**

**PARTE II – DESTINO NA TEORIA DOS CAMPOS ..... 144**

**CAPÍTULO 4 – O RESGATE DO *DAÍMON* DA PSICANÁLISE ..... 145**

**4. 1. *Alkahest* ..... 145**

**4. 2. Qual química para a psicanálise? ..... 151**

**4. 3. Campo Psicanalítico ..... 155**

**4. 4. Onde vamos guardar o método da psicanálise? ..... 161**

**4. 5. Entre *daímon* e Destino ..... 164**

**4. 6. Os tourinhos de Picasso ..... 170**

**CAPÍTULO 5 – CRENÇA E DESTINO ..... 173**

**5. 1. Abalos poéticos ..... 173**

**5. 2. A função da crença ..... 176**

**5. 3. Destino como excedente de desejo ..... 180**

**CAPÍTULO 6 – O TEMPO EM ANÁLISE ..... 184**

**6. 1. De um livro não escrito ..... 184**

**6. 2. *The time is out of joint* ..... 186**

**6. 3. Tempo curto ..... 189**

**6. 4. Tempo médio ..... 195**

**6. 5. Tempo longo ..... 202**

**6. 6. Entrecruzamento dos tempos ..... 207**

**6. 7. *Geste à peau* ..... 211**

**CAPÍTULO 7 – DESTINO DIALOGAL ..... 216**

**7. 1. Articulações ..... 217**

**7. 2. Tempo transitivo ..... 226**

**FINAL SEM SÍNTESE ..... 237**

**PARTE III – DESATINOS IMPLICADOS: ESTUDOS COMPLEMENTARES ..... 239**

**CAPÍTULO 8 – ETIMOLOGIA DE *DAÍMON* ..... 240**

**8. 1. Duas etimologias ..... 240**

**8. 2. A erudita ..... 243**

**8. 3. E a *erosdita* ..... 246**

**8. 4. Definição ..... 251**

**8. 5. O vaso ..... 252**

**CAPÍTULO 9 – INTRODUÇÃO À ANÁLISE DO DESTINO DE LEOPOLD SZONDI ..... 254**

**9. 1. Uma vida dedicada à noção de Destino ..... 255**

**9. 2. Notas sobre a análise do destino ..... 262**

**9. 3. Oráculo em *Matrix* ..... 272**

**CAPÍTULO 10 – EM BUSCA DA DEFINIÇÃO PSICANALÍTICA DE HUMANO ... 279**

**10. 1. Uma cena de *Blade Runner* ..... 279**

**10. 2. Duas análises opostas e complementares ..... 284**

**10. 3. Diferenciações ..... 287**

**10. 4. Padecer do significante ..... 290**

**CAPÍTULO 11 – O PARADOXO DO MESMO E OUTRO: ANÁLISE DE UMA TIRINHA DE LAERTE.....293**

**11. 1. O Mesmo ..... 294**

**11. 2. Questões iniciais ..... 295**

**11. 3. Feitiço do tempo ..... 297**

**11. 4. Entre dois quadrinhos ..... 299**

**11. 5. Maldita compulsão ..... 300**

**11. 6. Repetição demoníaca ..... 302**

**11. 7. Transformando Destino em trabalho ..... 304**

**11. 8. Imagem mitológica, texto trágico ..... 305**

**11. 9. Falta pouco ..... 306**

**11. 10. A ruptura pela mera continuidade ..... 307**

**11. 11. O Clandestino ..... 310**

**REFERÊNCIAS .....311**

# INTRODUÇÃO

"*... in order to study our dreams it is necessary to dream;*
*and in order to dream it is necessary to sleep.*"
G. K. Chesterton

## Balizas

Qual é a leitura psicanalítica da noção de Destino? Tal pergunta resume os estudos desta tese. A bem da verdade, ela é uma versão reduzida de um projeto inicial mais amplo e mais pretensioso.

Em um primeiro momento, a pesquisa assumiu a forma geral de investigação das continuidades e descontinuidades entre a noção de Destino na psicanálise e o termo grego *δαίμων* (*daímon*) nas tragédias de Sófocles, buscando identificar alguns ecos do pensamento trágico na psicanálise. Ainda que tenhamos nos preparado consideravelmente para a empreitada, logo percebemos que não conseguiríamos realizá-la a não ser de modo panorâmico, ou pior, desimplicado, o que não traria nenhuma contribuição substancial. Hoje, o antigo ponto de partida nos parece desmesurado, pois continha em si uma *ὕβρις* (*hýbris*). Ao desrespeitar os próprios limites, havíamos assumido um fardo mais pesado do que poderíamos carregar.

A saída encontrada foi a subtração: utilizando-se do adágio acadêmico, escolhemos fazer menos para fazer melhor. Ou seja, não abandonamos o objeto inicial, apenas reconhecemos que nosso fôlego não nos conduziria tão longe e nos contentamos em percorrer a metade do caminho. Limitamos o objetivo a delinear e levar adiante a contribuição psicanalítica para a questão do Destino – este é o nosso fio condutor. Do segundo recorte, surgiram as três partes aqui presentes:

**I.** Versões do Destino em Freud;

**II.** Destino na Teoria dos Campos;

**III.** Desatinos implicados: estudos complementares.

Enunciado de maneira simples, o intuito é reunir o que dois autores-psicanalistas – Sigmund Freud e Fabio Herrmann – disseram sobre o Destino e dizer um pouco mais. O paradoxo (ou o autoconsolo) é que talvez a problemática inicial, que incluía uma proximidade maior com o

trágico de Sófocles, tenha se mantido como pano de fundo, percorrendo sub-repticiamente as três partes, e, apenas assim, colaboramos para sua investigação.

Além disso, ressaltamos que nem todas as variantes do Destino na psicanálise serão examinadas nesta pesquisa. Não temos pretensão exaustiva, mas sim comparativa: a escolha dos autores (Freud e Herrmann) se deu pelo fato de que, no cotejamento das diversas análises feitas sobre o Destino, evidenciou-se a oposição que habita essa noção, possibilitando, assim, desenhar duas concepções simetricamente contrárias. Chamamos uma de Destino compulsivo e outra de Destino dialogal – e, tal como em um ímã, são como polos opostos no interior de um mesmo termo, uma sorte de origem antitética da palavra Destino.[1] Apenas ao final da pesquisa, talvez tarde demais, reconhecemos que estávamos a analisar o trânsito de uma definição para outra: os caminhos que levam do Destino compulsivo ao dialogal – esta passagem, que é o objeto retroativo, também constitui o próprio processo analítico. Com isso, ao esboçar a investigação psicanalítica do Destino, foi possível também rever o trabalho da análise.

—

Estudar uma noção psicanalítica tem suas peculiaridades. Uma das principais é a conservação de certo grau de indeterminação. Ao ser evocada em distintos contextos de análises e ao se articular com diferentes conceitos, ela adquire outras formas e descobre figuras alteradas de si mesma. É, inclusive, difícil encontrar um termo ou um conceito freudiano que se repita *ipsis litteris* de um texto para outro. Há, no mínimo, uma nuance ou uma modulação, quando não há mudanças radicais.

Com o Destino não é diferente. Circunscrevendo-nos apenas ao universo freudiano, é notável como a palavra engloba vários aspectos, algo similar a um dado com várias faces. Uma delas voltada para *Édipo Rei* e o drama de destino, trazendo, assim, um aporte literário. Outra entrelaça Destino e repetição na expressão compulsão de destino, muito próxima da clínica. Outra, ainda, relaciona Destino e humor por meio do posicionamento singular diante da última figura do Super-eu. E haveria, em outros campos de análise, outros semblantes, alguns pouco estudados ou desconhecidos. De tal maneira que Destino, em Freud, já é plural e, antes de encontrar um traço comum a essas distintas utilizações, é preciso conviver com sua

[1] Essa cisão na noção de Destino não é um argumento original. Diversos autores já a destacaram, nomeando-a de diferentes formas: Karl Reinhardt (1933), por exemplo, distingue entre *destino monológico* e *destino dual*; Leopold Szondi (em boa parte de sua obra) divide o *destino* entre *coercitivo* e *de escolha*; e Christopher Bollas (1992) diferencia *destino* e *fado*. Mas, vale lembrar, com Freud (1920/2010), que "Prioridade e originalidade não

polissemia. Capturar o Destino está fora de cogitação, tentamos apenas cuidar das suas múltiplas formas.

Pois bem, a refração do sentido da noção indica que ela foi tocada pelo campo em análise; quer dizer, sua indeterminação é uma espécie de abertura ao outro. Ato contínuo, sua definição dependerá do que se entrelaça ou se mistura. Toda noção psicanalítica está aberta a uma exterioridade que, a princípio, lhe é alheia. É algo simples, mas nos parece crucial manter vivo em nossas pesquisas: um conceito não pode ser definido sem a instauração de uma alteridade em seu núcleo. A imagem do paciente habitando o centro do consultório é crua e fiel; sem a fala do outro, não há análise. A interpretação psicanalítica, quando de fato acontece, realiza uma dupla operação: por um lado, rompe o campo em análise, possibilitando o vislumbre de suas regras constituintes (em resumo, altera o outro); por outro lado e ao mesmo tempo, incorpora na psicanálise a particularidade destilada do campo rompido (em suma, altera a si mesma). Há uma alteração recíproca inerente ao exercício da psicanálise.

Resgatar e examinar algumas das polissemias do Destino é o objetivo mais geral. Não pretendemos estabelecer uma compilação de todos os usos que Freud e Herrmann fizeram do termo. Não se trata disso, e sim de retomar o preciso momento em que uma alteridade contamina essa concepção e permite a criação de uma definição. O leitor – depois de ter visitado umas dez ou quinze análises diferentes em que o Destino surge e ressurge, adentrando cada campo em que o termo foi evocado e, principalmente, acompanhando de perto as suas rupturas – construirá em seu íntimo, ao menos, duas ideias do que é Destino, e esta é talvez a melhor forma de aprender (sem apreender) uma noção psicanalítica. Só a partir daí pode-se derivar a particularidade do Destino que é apropriada pela psicanálise.

Este é o nosso lugar: não pretendemos nos colocar em uma posição exterior à psicanálise, ao modo de um comentador distanciado que se põe a falar sobre ela. Mas também não nos limitamos à posição de quem fica no interior da psicanálise, como um adepto que só fala sobre ela e tudo a partir dela. Gostaríamos – isso, sim – de ocupar o lugar de quem habita a psicanálise, isto é, habitar no sentido de *implicar-se*, conservando "*uma silenciosa abertura ao que não é nós e que em nós se faz dizer*" (Frayze-Pereira, 2010a, p. 38).

—

Antes de iniciar, há de se reconhecer que esta pesquisa é um encontro com o pensamento clínico de Fabio Herrmann. A influência do autor – que não deixa de ser a de

se incluem entre as metas do trabalho psicanalítico" (p. 121). O esforço aqui realizado foi o de apropriar-se dessa distinção e criar a *nossa* versão.

Freud, visto que a Teoria dos Campos propõe a retomada do horizonte de vocação da psicanálise (ou, nos nossos termos, o resgate do *daímon*) – não se resume a localizarmos nele uma definição psicanalítica de Destino, mas inclui o fato de que nele também encontramos o caminho para se chegar a uma definição. Seu pensamento, assim, se faz presente não só pelo que encontra (as formulações a que chega), mas pelo o que requer (o compromisso com o método da psicanálise).

É importante destacar que seria um contrassenso fazer um comentário acadêmico sobre a Teoria dos Campos, na medida em que uma de suas propostas centrais é justamente deixar a posição abstrativa do comentador. É exequível, mas faltaria algo de sua essência. Utilizando-se de uma imagem de Jorge Luis Borges (2011), seria como escrever uma obra de astronomia sem nunca contemplar as estrelas.

Não há outro jeito senão nos arriscarmos a analisar. Mesmo quando estudamos teorias alheias, não aderimos ao conhecimento psicanalítico consagrado sem antes modificá-lo. O que fizemos foi realizar psicanálises experimentais: levamos adiante o processo de destilação analítica; construímos prototeorias a partir de revelações parciais; ensaiamos outras formas de escrita, possíveis ficções freudianas; e, em especial, tomamos cuidado com as zonas intermediárias, sobre as quais falaremos logo adiante. Enfim, tentamos nos apropriar da psicanálise colocando-a em ação ao invés de enxergá-la como um saber constituído.

É notável como a escrita caminha, da Parte I à II, em um progressivo distanciamento do estilo acadêmico. A cada segmento, citam-se menos autores, talvez excitam-se mais os leitores, e com certeza exercita-se ainda mais o pesquisador. A cada passo, torna-se menos livresca e um pouco mais livre. Até esta introdução, escrita findo o trabalho e com menos tempo do que precisaria, já traz as marcas de seu percurso.

O contato com a obra de Herrmann nos ajudou a esboçar o estilo da tese, que, de forma alguma, está definido, mas reflete alguns de seus traços. A melhor forma de agradecer por um ensinamento não é repeti-lo, e sim ousar praticá-lo.

## O estilo de investigação

A noção de zona intermediária, proposta por Herrmann (2001, p. 19), se mostrou o guia investigativo da pesquisa. Em cada um dos segmentos, evitou-se a pressa para interpretar. Tal impaciência analítica pode ser definida pela rápida passagem da superfície representacional para a dita profundidade do psiquismo, semelhante a um salto que estabelece uma correspondência imediata entre representações conscientes e figuras do inconsciente. Curiosamente, esse salto interpretativo não deixa de ser uma análise simbólica, similar àquela

com que Freud rompe na *Interpretação dos sonhos*. Mas esta migrou para o interior da psicanálise sob a forma de uma tradução simultânea do conteúdo manifesto utilizando um dicionário psicanalítico. Tal operação define, por excelência, a aplicação do conhecimento psicanalítico pré-estabelecido.

Uma das principais características da pressa analítica é seu efeito indiferenciador. "Arranhe um russo", diz o provérbio evocado por Freud (1926/1990, p. 126), "e aparecerá o tártaro sob a pele"; ou, como Herrmann (2001, p. 27) costumava dizer, "no fundo, no fundo, todos os homens são iguais; por isso, o que interessa é a superfície…". O salto interpretativo se contenta em encontrar figuras gerais que, no final das contas, apagam a especificidade do objeto em questão.

Ao contrário, para analisar, é preciso ter calma. Sem o apoio de uma correspondência confortante, nos resta cuidar do processo de destilação que define a nossa prática: deter-nos no exame das representações para, só então, e se for o caso, desembocar nos conceitos considerados profundos. Aliás, é mais comum que esse cuidado não revele verdades gerais, mas que se depare com regras ou constantes que estão a um palmo do pensar cotidiano e que determinam as relações de um campo específico. Assim, analisar é o avesso ao salto interpretativo, pois inclui se ocupar de uma extensão que vai da superfície da realidade ao inconsciente teórico da psicanálise – uma vasta dimensão que Herrmann nomeou de zona intermediária.

Como exemplo de análises da zona intermediária, Herrmann (2001) mencionou, entre outros, o exame das variações gramaticais em torno do tema "ele me odeia" no caso Schreber (Freud, 1911), tão importante quanto a descoberta da projeção na paranoia. Ou ainda as observações sobre o sentido da forma negativa de juízo em *A negação* (Freud, 1925), que forneceu o estofo para a formulação da marca do inconsciente no *não*. Também poderíamos mencionar análises do próprio Herrmann, por exemplo, a do *fascínio* (1979/2001), na qual o autor se deteve na manifestação de um quadro repetitivo, que escorregou ora para um lado, ora para outro. O acompanhamento da repetição, com suas modulações e seus distintos desfechos, está de igual para igual com a interpretação a que chegou, por mais fascinante que esta seja: o fascínio é uma mistura de asco com ridículo. São apenas menções a análises que levaram em consideração a zona intermediária, isto é, estudos que focaram a decomposição química da superfície representacional antes de se arriscarem a uma conclusão. Afinal, são tais decomposições que sustentam as conclusões, não o contrário. Nelas, ao invés de saltar, o analista se autoriza a mancar: "O que não podemos alcançar voando, devemos alcançar

claudicando. (…) Segundo as Escrituras, não é pecado mancar" (Rückert, in Freud, 1920/2010, p. 239).

Eis, então, que a noção de zona intermediária, por si só, comporta um estilo de investigação no qual sempre se encontrará uma reflexão sobre a profundidade da superfície: "Não num submarino mergulhado nas regiões abissais do inconsciente, mas num nado relaxado, com máscara, tubo e pés-de-pato" (Herrmann, 2001, p. 19). Nado relaxado para o leitor, assim esperamos; para o pesquisador, é um trabalho e tanto de composição. Oposição interessante: os saltos interpretativos são consideravelmente fáceis de fazer, mas requerem um esforço a mais do leitor, que deve criar o intervalo que os sustenta no melhor dos casos ou deve anuir com a rápida passagem no pior deles. São textos fáceis de serem escritos, mas complicados de serem lidos. Por outro lado, as análises que se ocupam da zona intermediária não requerem do leitor outra coisa senão que as acompanhe, bem como assumem para si os erros: aquilo que não foi bem descrito, não foi bem compreendido. São textos facilmente lidos, mas árduos de serem confeccionados.

—

Usando termos da Teoria dos Campos,[2] a zona intermediária localiza-se entre o real (entendido como estrato produtor do humano, no qual os grandes motivos comuns – paixão, guerra, morte etc. – estão plenamente ativos, operando, assim, indiferenciação e indeterminação) e a realidade (compreendida como a drástica redução do mundo dos possíveis, na qual a função geradora é aplainada e empobrecida a tal ponto que pode ser representada sob uma forma estática, a rotina). O trabalho proposto na análise da zona intermediária se dirige às camadas que vão da realidade ao real e também às esferas correspondentes no sujeito: da crosta sólida da identidade ao magma do desejo. Cristalizado na realidade, não se é; dissolvido no real, deixa-se de ser – e no trânsito entre eles, encontram-se os andaimes do mundo humano.

Não à toa, a noção de zona intermediária irá desembocar na de campo. Campo é o lugar das regras específicas que determinam as relações concretamente vividas em seu interior, e não o lugar das elaborações gerais sobre o funcionamento psíquico. A análise de um campo contém, assim, muito antes de alcançar formulações sobre as zonas abissais do psiquismo, uma reflexão sobre a trama que se esconde logo abaixo do pensamento rotineiro.

[2] Que retomaremos no Capítulo 5.

Em termos simples, é na zona intermediária em que se localizam as mediações indispensáveis a toda análise, assim como todo psicanalista, ainda que não a nomeie, reconhece a sua importância.

—

Foi o que tentamos fazer, ou melhor, foi isso que esta pesquisa se tornou: um trabalho investigativo das zonas intermediárias da noção psicanalítica de Destino. O que significa que evitamos deduzir teorias a partir de outras teorias e nos esforçamos em revisitar e expandir a zona intermediária em que elas nasceram. Isso implica ler as obras dos autores estudados e também ler o que eles leram, reambientar-se no campo para acompanhar de perto sua ruptura, o que, no caso do Destino, significa percorrer a alta literatura. A reconstrução das camadas investigativas, longe de limitar-se a reiterar as conclusões, permite, no mínimo, o destaque de elementos pouco notados, passando por consideráveis amplificações, chegando até a operar ressignificações. O simples fato de reconstruir uma análise renova o olhar sobre ela. Como em um jardim japonês composto apenas por pedra e areia, basta mudar um pouco a posição de seus componentes para se ter um novo jardim.

Sem hesitação, podemos dizer que a nossa principal contribuição são o resgate e a ampliação das zonas intermediárias que levaram Freud e Herrmann a produzirem diferentes interpretações do Destino. Dito assim, parece pouco – talvez o seja –, mas é também honesto, por ser sem álibi interpretativo. Não se trata, portanto, de compilar as elaborações sobre o Destino de autores-psicanalistas na busca por uma teoria unificada, mas revisitar com intensidade os seus distintos locais de nascimento. Podemos garantir que a tentativa de agrupamento (sucinta e que consta no segmento “Final sem síntese”) não é mais interessante do que o percurso.

—

Por fim, há um sentido maior em deter-se nas zonas intermediárias em uma investigação sobre o Destino, o qual só vem à tona no segmento “Tempo transitivo”. É que a pressa para interpretar se resume a reiterar as teorias consagradas, mantendo a psicanálise idêntica a si mesma, prendendo-a em uma significação e fundando, assim, um Destino coercitivo. E, dessa forma, o salto interpretativo (que não deixa de ser uma forma de assalto) subtrai de qualquer análise o que ela possui de mais interessante: a sua capacidade de assumir e alterar a própria psicanálise. Argumentaremos que a proximidade com o processo solvência, que ocorre no zelo pela zona intermediária, nos permite delinear a interpretação psicanalítica

do Destino e, ao mesmo tempo, vislumbrar o Destino da interpretação psicanalítica. Toda interpretação tem um Destino, que, contrário do eterno retorno da teoria, conduz ao reencontro com o método que a criou – o seu Destino dialogal.

Conta a *Eneida* (Virgílio, 2014) que os demônios (*δαίμονες*) não acordam ao se cavar muito fundo, mas que bastam duas gotas de sangue – ou seja, algo de sua implicação – para despertá-los.

## Convenções

Empregamos Destino (com maiúscula) para distinguir o objeto, ainda que só tenhamos compreendido alguns dos seus múltiplos sentidos ao longo da pesquisa. Apenas a título de amostra, podemos dizer que Destino é uma força indeterminada que, não obstante, causa uma tremenda determinação. Com isso, queremos diferenciá-lo do *destino* (com minúscula), que, mesmo tendo intersecção semântica, comporta um sentido mais restrito (e menos aterrorizante): local aonde alguém vai, direção, meta, rumo. É diferente, por exemplo, quando Freud, em 1915, se detêm sobre os destinos da pulsão e quando, em 1920, se inclina sobre a compulsão de Destino: no primeiro, destino é sinônimo de vicissitude ou desdobramento; no segundo, Destino é um traço demoníaco a reeditar uma cena desprazerosa na vida do paciente.

—

A tradução de base da obra de Freud que utilizamos é a de José L. Etcheverry, da editora Amorrortu (2006), que convertemos livremente para o português. Também recorremos, quando disponível, à tradução da editora Companhia das Letras, coordenada por Paulo César de Souza, na qual introduzimos algumas alterações conceituais.[3] Nas citações da obra de Freud e Herrmann, apresentamos o ano da publicação original, seguido do ano da edição consultada e da paginação; e, no caso de coincidência do ano (o de publicação com o da edição utilizada), o que ocorre apenas na obra de Herrmann, coloca-se a data só uma vez.

Para a tragédia *Édipo Rei*, de Sófocles, usamos o texto grego estabelecido por H. Lloyd-Jones e N. G. Wilson (1990) e a transcriação do professor Trajano Vieira (2012). Nas

[3] Modificações que o próprio tradutor sugere ao escrever:

> […] os leitores e psicanalistas que empregam termos diferentes, conforme suas diferentes abordagens e percepções da psicanálise, devem se sentir à vontade para conservar suas opções. Ao ler essas traduções, apenas precisarão fazer o pequeno esforço de substituir mentalmente ‘instinto’ por ‘pulsão’, ‘instintual’ por ‘pulsional’, ‘repressão’ por ‘recalque’, ou ‘Eu’ por ‘ego’, exemplificando. No entanto, essas palavras são poucas, em número bem menor do que geralmente se acredita. (Souza, 2010, in Freud, 1914-1916/2010, p. 12.)

citações, indicamos a sigla canônica *OT* (de *Οἰδίπους Τύραννος, Édipo Rei*), seguida do número do verso. Rara e temerariamente, nos aventuramos a traduzir pequenas passagens do grego antigo, que serão indicadas e que foram concebidas apenas para este trabalho. Todos os erros devem ser colocados na nossa conta, assim como os acertos.

—

Optamos por iniciar as Partes I e II com um roteiro do que nelas será desenvolvido, o que faz com que o texto perca algo de sua fluidez e surpresa, mas, por outro lado, ganhe em compreensão da arquitetura do argumento.

# PARTE I – VERSÕES DO DESTINO EM FREUD

Destino é uma das palavras de Freud que ocupa uma posição singular em sua obra. A princípio, o fundador da psicanálise a utilizou sem defini-la e, ao mesmo tempo, não pôde dispensá-la. Há vários termos assim no texto freudiano: que não fazem parte de seu vocabulário técnico, mas também não se colam de imediato ao senso comum. Podemos dizer que eles são empregados tal como um escritor os utilizaria, isto é, trazendo uma nuance difícil de discernir, ainda que passível de ser reconhecida. Octave Mannoni (1991, p. 95) destaca entre eles as noções de paixão, despeito, orgulho, cólera etc. Para além dos relacionados a sentimentos, temos outros como morte e diferença. Sabemos que a série é extensa, e, se pudéssemos nomeá-la, a chamaríamos de palavras literárias de Freud. Porém, não há intenção de criar um novo vocábulo. Afinal, seria um contrassenso classificá-los, visto que o que os une é o fato de não serem dicionarizados.[1] Ler os textos de Freud atento a um desses termos é fonte constante de entusiasmo e de descobertas.

De início, Destino surgiu na obra freudiana como uma palavra indefinida e essencial, e sua principal aparição esteve atrelada à leitura de *Édipo Rei* e do drama de destino, habitando o cerne da invenção da psicanálise. Entretanto, um elemento a mais retira o Destino desse repertório. A partir de 1920 (tardiamente, portanto), o termo tornou-se um problema clínico, que contribuiu em peso para as alterações na concepção do funcionamento psíquico. No ensaio "Além do princípio do prazer", a noção é evocada para caracterizar um quadro específico, que, como o próprio Freud enfatizou, já havia sido bem delimitado por Jung em um texto de 1909. E, nos anos posteriores a 1920, encontramos recorrentes tentativas de formulações metapsicológicas do Destino.

De tal forma que, atento à presença da palavra na obra, é possível reconhecer um progressivo delineamento clínico e metapsicológico do conceito, sem perder o seu caráter literário inicial. Esse desenho do Destino – e não a fixação em uma definição qualquer – é a contribuição freudiana para o estudo da noção milenar.

—

Nesta primeira parte, longe de dar conta de todas as aparições do termo, pretendemos apenas marcar os momentos em que Freud assume uma mudança de posicionamento frente à

[1] São as noções não conceitualizadas que, em geral, sustentam os conceitos, e não o contrário, como supõe o discurso acadêmico da obra de Freud.

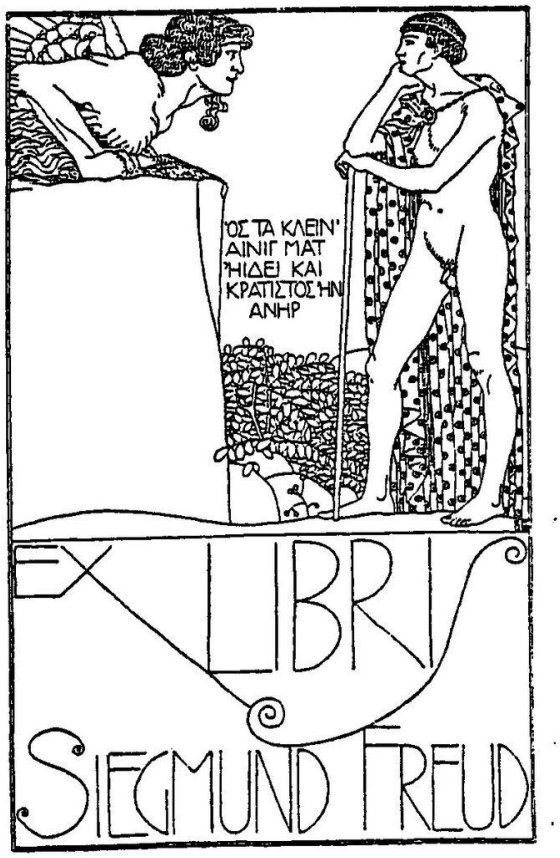
palavra em sua obra. Três balizas se destacaram para nós: a presença da noção de Destino nas análises literárias do início da psicanálise (entre 1897 e 1900); o estabelecimento do Destino como problema clínico (em 1909, para Jung; em 1920, para Freud); e as elaborações metapsicológicas sobre o Destino (a partir de 1920). A cada uma delas, dedicamos um segmento.

No Capítulo 1, abordaremos o Destino na leitura freudiana de *Édipo Rei* e do drama de destino e orbitaremos ao redor do termo *Schicksalstragödie* (tragédia de destino), o pilar para entendermos o aspecto literário da noção que passa a habitar a psicanálise. No Capítulo 2, analisaremos o artigo de Jung de 1909, "A significação do pai no destino do indivíduo", texto que inaugura o Destino como problema clínico. No Capítulo 3, focaremos na metapsicologia do Destino, cujo termo central é *Schicksalzwang* (compulsão de destino), a partir do qual Freud incorpora a problemática clínica e passa, então, a elaborar uma metapsicologia que dê conta das questões levantadas. Ao longo do percurso, faremos algumas pinceladas que ligam essas versões do Destino em Freud ao *daímon* na tragédia *Édipo Rei*, de Sófocles.

# CAPÍTULO 1 – O DRAMA DE DESTINO DESDE A LEITURA FREUDIANA DE *ÉDIPO REI*

— Invasões trágicas geram psicanálises —

Figura 1 – *Ex-libris* de Sigmund Freud




Fonte: Freud Museum, Londres, Inglaterra.

## 1. 1. *Édipo Rei* na aurora da psicanálise

"(…) as ideias mais antigas são as mais úteis, como venho descobrindo tardiamente."
Freud

— Sobre os encontros de Freud e Sófocles anteriores à *Interpretação dos sonhos* —

Tal como era comum na formação educacional da época, o primeiro contato de Freud com Sófocles foi no colégio. Em meio ao aprendizado da língua e da cultura grega antiga, Sófocles era o único autor trágico oficialmente ensinado em sala de aula. *Ájax* e *Antígona* constavam na lista de leituras obrigatórias do currículo (Armstrong, 2012). Também sabemos, pela carta de 16 de junho de 1873 enviada ao amigo Emil Fluss, que, quando estava nas últimas semanas do ginásio, aos 17 anos de idade, Freud realizou uma tradução do grego antigo para o alemão como parte dos requisitos do seu exame final. Tratava-se da avaliação prévia à entrada na educação universitária, chamada de *matura*, a qual Freud apelidara de martírio.[1] A tradução solicitada foi de "trinta e três versos de *Édipo Rei"* (Freud, 1873 in E. Freud, 1992, p. 4), mais precisamente da linha 14 à 57: "Passagem que eu já havia lido por minha própria conta", escreveu Freud (1873/1992), "e não fiz segredo sobre isso" (p. 4). Sua nota foi *bom*, e não *excelente*, mesmo assim foi a maior da turma. Na mesma carta, encontra-se uma passagem que, se levarmos em consideração a posição axial que *Édipo Rei* terá em suas futuras descobertas, é bastante estranha. A propósito da *matura*, Freud (1873/1992) escreveu: "Nessas ocasiões tão importantes, bondosa Providência e traiçoeiro Destino estão invariavelmente envolvidos" (p. 3).

Leve-se em conta que o trecho 14 a 57 de *Édipo Rei* é razoavelmente longo e de difícil tradução. Nele encontramos a segunda fala da peça, na qual o Sacerdote se dirige a Édipo. Após se surpreender com os cantos fúnebres e os lamentos em meio ao vapor de incenso, Édipo pergunta aos cidadãos: "Que humor vos põe assim?" (*OT*: 10). O Sacerdote, então, toma a palavra e, em suma, faz a descrição da peste (*λοιμός*, *loimós*, v. 28) que atinge a pólis e pede para que Édipo salvador, libertador (*σωτήρ*, *sōtēr,* v. 48) assuma e resolva a drástica situação.[2]

[1] Uma carta enviada ao amigo Eduard Silberstein, nessa época, traz a data do exame: 9 de julho de 1873 (Freud, 1873 in Boehlich, 1995, p. 36).

[2] Como exemplo, citamos duas passagens do trecho cuja tradução foi solicitada a Freud. Uma contém a descrição dos efeitos da peste:

> Naufraga a pólis — podes conferi-lo —;

Também é digno de nota que, já na Universidade de Viena, Freud cultivará o hábito de caminhar entre os bustos dos antigos professores da instituição, imaginando que um dia o seu próprio ali se encontraria (Jones, 1989, p. 29) e traria a seguinte inscrição em grego: *ὃς τὰ κλείν' αἰνίγματ' ᾔδει καὶ κράτιστος ἦν ἀνήρ*. É o verso 1.525 de *Édipo Rei*, uma das últimas linhas da peça, podendo ser traduzido por "decifrador de enigmas sendo homem elevado".

Um exame de tradução no colégio e uma inscrição em grego são os dois únicos encontros de Freud com Sófocles de que temos notícia e que antecedem a correspondência com Wilhelm Fliess. Visto que a tradução é de uma passagem do início da peça e a inscrição é do final, pode-se concluir que o jovem Freud – que leu *Édipo Rei* por sua própria conta – dominava bem e por inteiro a tragédia de Sófocles em grego antigo. Prova disso é que, 61 anos depois, refletindo sobre sua memória do ginásio, Freud (in E. Freud, 1992) escreveu em uma carta: "Sempre me orgulhei do quanto [do idioma] grego eu lembrava (o canto do coro em Sófocles [no qual contém a linha 1.525], passagens de Homero)" (p. 71).

—

Vinte e quatro anos depois do ingresso na universidade, em um momento muito preciso da correspondência com Fliess, Freud citou de novo e magistralmente a peça *Édipo Rei*. Antes de analisar a passagem, que nos interessa muito, é importante nos determos no contexto do pensamento freudiano que lhe dá ensejo. Neste segmento, propomos justamente articular a evocação de *Édipo Rei* com o contexto clínico em que ela surge, reconhecendo no encontro de Freud com Sófocles alguns elementos da tragédia.

Documento íntimo da descoberta da psicanálise, a correspondência de Freud para Fliess (1887-1904) é uma preciosidade: é raro poder acompanhar os caminhos e os descaminhos do pensamento de um fundador no decorrer do próprio ato de criação. Nas cartas, temos o privilégio de constatar como os problemas clínicos *in statu nascendi* ganham forma e nome.

---

> a cabeça, já é incapaz de erguê-la
> por sobre o rubro vórtice salino
> morre no solo — cálices de frutas:
> morre no gado, morre na agonia do aborto.
> (*OT*: 22-27)

E outra sobre a responsabilidade e a urgência de Édipo assumir a situação:

> Se te incumbe reinar, algo inconteste,
> melhor reger a pólis que o deserto.
> A torre sem ninguém é nada, a nave
> também é nada se há o vazio humano.
> (*OT*: 54-57)

Comumente, ressalta-se a importância de Marie Bonaparte para o destino das cartas. No ano de 1937, a princesa comprou e manteve consigo esses documentos (inúmeras cartas e alguns esboços teóricos manuscritos de Freud). Tal feito não foi fácil, dado que o próprio Freud almejava destruir todo o material, o que deve ter feito com a parte da correspondência escrita por Fliess: "Não quero que nenhuma delas [das cartas] seja conhecida pela chamada posterioridade…" (Freud, 1937 in Masson, 1986, p. 7). Marie Bonaparte guardou a correspondência até que conseguiu, com paciência, convencer Freud de que o conteúdo não era tão comprometedor quanto ele considerava.

Gostaríamos de destacar, de maneira complementar, a importância de Reinhold Stahl. O escritor e negociante de obras de arte comprou a correspondência da viúva Ida Fliess, que planejava doar tudo à Biblioteca Nacional da Prússia. Mas, dado o risco de serem queimadas, decidiu vendê-la ao senhor Stahl. Ciente da importância do material que tinha em mãos, tendo vários interessados em comprá-lo, Stahl optou por vendê-lo para a princesa, ainda que por um preço menor, com uma ressalva singular. Marie Bonaparte (Freud, 1937 in Masson, 1986) escreveu: "As cartas e manuscritos foram-me oferecidos sob a condição de que nunca os venda, direta ou indiretamente, à família Freud, pois se teme que esse material, tão importante para a história da psicanálise, seja destruído" (p. 8). Leitor da correspondência, Stahl suspeitava do anseio de Freud em destruí-la e, contra isso, protegeu a psicanálise de seu próprio fundador.

A atmosfera da correspondência é a de uma autoanálise compartilhada. "Se a [auto]análise cumpre a expectativa que tenho dela", escreveu Freud (1897 in Masson, 1986) em Viena ao amigo em Berlim, "eu devo trabalhar sistematicamente e só então apresentá-la a você" (p. 273). Freud adicionou: "mal consigo pensar sem o outro – e você é o único outro, o *alter*" (1894 in Masson, 1986, p. 73). Por fim, concluiu com uma bela síntese, que poderia ser a fala de qualquer paciente dirigida a seu analista: "tu és minha plateia de uma só pessoa" (1899 in Masson, 1986, p. 343). A troca era intensa, sobretudo da parte de Freud, que enviou muito mais cartas do que recebeu: "Freud era o mais generoso entre os dois amigos, entregando-se ao relacionamento quase sem reservas" (Masson, 1986, p. 3). Com frequência, sentia a falta de resposta do correspondente: "*Daimonie*, por que não me escreve? (...) Será que somos amigos somente no infortúnio?" (Freud, 1895 in Masson, 1986, p. 135). Convenhamos que devia ser difícil para Fliess acompanhar o turbilhão, apelido dado por Breuer ao pensamento de Freud, revelado em uma carta a Fliess: "O intelecto de Freud vai alcançando imensas alturas; arrasto-me atrás dele com esforço, qual uma galinha a seguir um falcão" (Breuer, 1895 in Kris, 1954, p. 13).

Alguns aspectos da autoanálise de Freud se destacam, como o seu interesse pela própria vida – "Desde que comecei a estudar o inconsciente, tornei-me muito mais interessante para mim mesmo. É uma pena que sempre se fique de boca fechada sobre as coisas mais íntimas" (Freud, 1897 in Masson, 1986, p. 286) –, o seu empenho – "Antes da viagem de férias, eu lhe disse que o paciente mais importante para mim era eu mesmo" (Freud, 1897 in Masson, 1986, p. 280) –, bem como a sua coragem – "Não há nada capaz de me magoar nesse autoconhecimento" (Freud, 1898 in Masson, 1986, p. 293).

Logo a relação se intensificou, e Freud passou a consultar o amigo antes de tomar decisões cruciais, desde o nome de sua invenção – "A propósito, vou perguntar-lhe a sério se posso usar o nome *metapsicologia* para minha psicologia que se estende para além da consciência" (Freud, 1897 in Masson, 1986, p. 302) – até o nome de seus filhos – "Você não há de fazer nenhuma objeção a que eu chame meu próximo filho de Wilhelm! Se *ele* for menina, *ela* se chamará Anna" (Freud, 1895 in Masson, 1986, p. 148).[3] Ao longo da correspondência, encontramos parte crucial de citações posteriores. Por exemplo: "O que não podemos alcançar voando, devemos alcançar claudicando. […] Segundo as Escrituras, não é pecado mancar" (Freud, 1897 in Masson, 1986, p. 148), retiradas do *Makamen des Hariri*, de Rückert, com que Freud terminou o ensaio "Além do princípio do prazer" (1920). Ou os versos de *Fausto*, de Goethe, frequentemente usados por Freud: "O que sabes de melhor não pode dizer aos meninos". Não raro, temos a impressão de que o embrião de toda obra freudiana estava nessas cartas e nesses manuscritos.

Entre os anos de 1895 e 1897, podemos acompanhar o início e o fim da teoria da sedução. Esta teoria – que Freud considerava "a chave que tudo destranca: a fórmula etiológica" (1893 in Masson, 1986, p. 45) – atribui à lembrança de cenas reais de sedução o papel determinante na etiologia das psiconeuroses (Laplanche e Pontalis, 2001, p. 469). Mas a fórmula pressupõe dois tempos. O primeiro é caracterizado por uma experiência de ordem sexual pré-sexual, isto é, um acontecimento sexual (palavras, gestos ou investidas sexuais mais ou menos diretas) alcança a criança em um momento em que ela é incapaz de integrá-lo à sua sexualidade. Trata-se de algo similar à etimologia da palavra "seduzir", na qual o prefixo *se-*, que designa separação ou afastamento, junta-se ao verbo *ducere*, que significa conduzir, levar, guiar. Assim, seduzir é afastar ou desviar alguém de seu caminho. No caso do primeiro tempo proposto pela teoria da sedução, a criança é desviada de seu estado pré-sexual por um acontecimento de ordem sexual. "Pré-sexual", definiu Freud (1895 in Masson, 1986,

[3] De fato, nasceu Anna Freud, que, como sabemos, foi a filha de Freud mais dedicada à psicanálise.

p. 145), "significa, a rigor, anterior à puberdade, anterior à liberação de substâncias sexuais". Na histeria, é um choque sexual pré-sexual e, na neurose obsessiva, é um prazer. A experiência, porém, por si só não opera o recalque. Para isso, é necessário um segundo tempo, ou seja, outro acontecimento que passa a ser associado ao primeiro. Ainda que prescinda de caráter evidentemente sexual, ele possibilita a significação do primeiro como assalto sexual. A lembrança passa a ser carregada de excitação, entra em desconformidade com a consciência e sofre o recalque. "Aqui se oferece a única possibilidade de ver uma lembrança produzir um efeito muito mais considerável do que o próprio incidente", escreveu Freud (Freud, 1897 in Masson, 1986), "os acontecimentos pertinentes só se tornam eficazes enquanto *lembranças*" (p. 145).

Mal recebida pela comunidade científica – segundo Krafft-Ebing, as ideias de Freud soavam como um conto de fadas científico –, a publicação da teoria da sedução em artigos[4] concretizou o isolamento intelectual e acentuou as divergências com Breuer, que já se anunciavam desde *Estudos sobre histeria* (1895). Tal como o herói trágico sofocliano, Freud começava a perceber que ficaria sem amigos (*ἄφιλος*, *áphilos*).

Vale lembrar que a ênfase no papel da sexualidade na etiologia das neuroses é uma pista deixada por Charcot. Em *Les Démoniaques dans l'Art*, Charcot e Richer sintetizam o intuito do livro e, de certo modo, a direção de investigação de sua escola: "nós resumimos o espírito geral de nossas pesquisas através [do exame] dos monumentos do passado que representam os *demoníacos*" (Charcot e Richer, 1887, p. vi). Aquilo que era lido comumente como possessões demoníacas (note-se a presença do *daímon*) era o objeto central de suas pesquisas e, segundo os autores, poderia ser analisado como manifestações típicas de indivíduos histéricos. Essas análises, contudo, não tinham intuito explicativo, e sim descritivo. Charcot costumava afirmar, em suas lições, que não era um teórico, mas um fotógrafo. Conservando a ambição impossível de uma clínica ateórica, o que ele queria transmitir, antes de tudo, era uma imagem. No caso do livro citado, a descrição de signos distintos de possessão demoníaca como histeria. Raras são as tentativas de explicação, mas, entre elas, os autores mencionam que poderia existir um núcleo ainda palidamente compreendido de verdade sexual por trás dos fenômenos da histeria. "Foi esse vislumbre de compreensão acerca da sexualidade, jamais inteiramente entendido por Charcot ou sua escola, que pareceu causar a mais profunda impressão em Freud" (Masson, 1986, p. 25). A teoria da sedução é o seguimento dado por Freud dessa pista sexual-demoníaca.

[4] Os dois textos que assinalam o ponto alto de Freud na elaboração e afirmação da teoria da sedução são "Novas observações sobre as neuropsicoses de defesa" e "A etiologia da histeria", ambos de 1896.

É bem conhecida a carta de 21 de setembro de 1897, na qual Freud desmonta a própria teoria da sedução, iniciando com a memorável frase: "Não acredito mais em minha *neurótica*" (Freud, 1897 in Masson, 1986, p. 265). Menos conhecidas, porém, são as diversas razões da descrença, que Freud faz questão de dividir em dois grandes grupos.

O primeiro grupo de motivos comporta:

a) "Os desapontamentos contínuos em minhas tentativas de levar uma única análise a uma conclusão real" (Freud, 1897 in Masson, 1986, p. 265). Com essa frase – na qual Strachey traduziu erroneamente "uma única análise" como "minha análise" –, Freud inicia uma fala sobre a situação da sua clínica, começando pela não condução de uma única análise ao seu fim.
b) "A debandada de pessoas que, por algum tempo, tinham estado aferradíssimas [à análise]" (Freud, 1897 in Masson, 1986, p. 265). Aqui temos o abandono do tratamento por parte dos pacientes e o esvaziamento da clínica de Freud, que, até então, se mostrava promissora.
c) "A falta de sucessos absolutos com que eu havia contado e a possibilidade de explicar a mim mesmo de outras formas os sucessos parciais" (Freud, 1897 in Masson, 1986, p. 265). A ausência de sucesso geral no tratamento e a pluralidade de explicações possíveis dos sucessos parciais traziam ainda mais incerteza a Freud.

Pode-se resumir o primeiro grupo de motivos em três tópicos: (i) a não ocorrência de um único final de análise; (ii) o abandono do tratamento; e (iii) a ausência de cura, obtendo apenas melhoras parciais. Neles temos o reconhecimento do fracasso clínico da teoria da sedução.

Já no segundo grupo de motivos, encontramos:

a) "A surpresa de que, na totalidade dos casos, o pai, sem excluir o meu, tinha que ser acusado de pervertido" (Freud, 1897 in Masson, 1986, p. 265). Na medida em que o acontecimento sexual pré-sexual vinha do pai na histeria, a teoria da sedução trazia como corolário que, para cada paciente histérico, devia haver um pai pervertido: "o pai ser[ia] a fonte da neurose" (Masson, 1986, p. 288). Essa necessidade era para Freud inverossímil, a julgar pela sua autoanálise: "Só posso esclarecer que meu velho não desempenha nenhum papel ativo em meu caso" (Freud, 1897 in Masson, 1986, p. 269).
b) "A [incidência] da perversão teria que ser incomensuravelmente mais frequente do que a histeria [dela resultante], porque, afinal, a doença só ocorre quando há um acúmulo de acontecimentos e um fator contributivo que enfraqueça a defesa"

(Freud, 1897 in Masson, 1986, p. 265). A teoria da sedução tornava-se ainda mais inverossímil na medida em que o acontecimento em si não causa o padecer neurótico, necessitando de dois tempos para que ocorra. Para cada caso de histeria, seria necessário postular a existência de vários pais perversos.

c) "O conhecimento seguro de que não há indicações de realidade no inconsciente, de modo que não se pode distinguir entre a verdade e a ficção que foram investidas pelo afeto" (Freud, 1897 in Masson, 1986, pp. 265-66). Derivando disso, o forte abalo de que as cenas de sedução haviam de fato ocorrido.

d) "A consideração de que, na psicose mais profunda, a lembrança inconsciente não vem à tona, de modo que o segredo das experiências da infância não é revelado nem mesmo no mais confuso delírio" (Freud, 1897 in Masson, 1986, p. 266). Isto é, o acesso à lembrança inconsciente é mais difícil do que a princípio parecia; nem mesmo na psicose essa lembrança se mostra a céu aberto.

Eis o resumo do segundo grupo de motivos: (i) o corolário inverossímil do pai necessariamente perverso; (ii) pior que isso: para cada caso de histeria deveríamos supor vários pais perversos; (iii) a indistinção entre verdade e ficção no inconsciente; e (iv) a dificuldade em tornar consciente a lembrança inconsciente. Nele encontramos a impossibilidade interna, o fracasso teórico da teoria da sedução.

Em geral, os comentadores destacam apenas o primeiro ponto do segundo grupo ao mencionar o abandono da teoria da sedução. Porém, os motivos levantados por Freud são mais extensos e mais complexos. Para nós, é importante citá-los, pois eles nos mostram o contexto clínico em que Freud se encontrava. "Não acredito mais em minha neurótica" (Freud, 1897 in Masson, 1986, p. 265) era o aforismo – que como tal traz o máximo no mínimo – do profundo abalo que sofria a clínica freudiana: não confio mais na minha clínica das neuroses. Se "o inconsciente jamais supera a resistência da consciência, a expectativa de que o inverso venha a acontecer no tratamento, a ponto de o inconsciente ser completamente domado pela consciência, também diminuirá" (Freud, 1897 in Masson, 1986, p. 266). Que o inconsciente jamais seria apreendido pelas conscientizações era uma revelação que já se evidenciava e exigia uma reformulação profunda.

Assim se deu o abandono da teoria da sedução, que foi vivido por Freud como se tivesse perdido uma segurança: "A expectativa da fama eterna era belíssima, assim como a da riqueza certa, independência completa, viagens e elevar as crianças acima das graves preocupações que me roubaram a juventude" (Freud, 1897 in Masson, 1986, p. 267). Tal expectativa foi por água abaixo, ao que Freud, então, concluiu com uma analogia: "Rebeca,

tire o vestido; você não é mais *Kalle* [*noiva*] nenhuma.” (Freud, 1897 in Masson, 1986, p. 267). Uma forte desilusão na eminência de uma grande realização. Vale mencionar que *Kalle* em alemão significa noiva e era também uma gíria para prostituta. Tudo se passa como se Freud tivesse perdido ao mesmo tempo seu casamento e sua profissão. Intensificando a condição de *ἄφιλος*, Freud agora se vê sem a amizade (*φιλία, filia*) da própria teoria em nome da qual ele já havia perdido tanto.

A queda da teoria da sedução dá início, no segundo semestre do ano de 1897, a um período de intensa crise clínica na vida de Freud. Mesmo que tenha sido “o resultado de um trabalho intelectual honesto e vigoroso e devo orgulhar-me, depois de ter ido tão a fundo, de ainda ser capaz de tal crítica” (Freud, 1897 in Masson, 1986, p. 266), a situação de Freud era tenebrosa: “Agora não tenho a menor ideia de onde me situo” (Freud, 1897 in Masson, 1986, p. 266), “Tudo é ainda obscuro, até mesmo os problemas” (Freud, 1897 in Masson, 1986, p. 277).

Um sonho do período evidencia a obscuridade. Nele Freud se deparava com um crânio de um pequeno animal. Suas associações o levaram ao desejo, de dois anos antes, de que encontrasse um crânio que trouxesse o esclarecimento, como fez Goethe. Isso, contudo, não ocorreu no sonho. Permanecera diante da ossada do animal, sem nenhuma revelação. Concluiu, então, que tal como o crânio, ele foi *cabeça dura*. “Todo o sonho estava repleto das mais mortificantes alusões a minha impotência atual como terapeuta” (Freud, 1897 in Masson, 1986, p. 270).

A queda da teoria da sedução, a ruptura com Breuer, o isolamento da comunidade científica e, sobretudo, o sentimento de impotência como terapeuta eram o desmoronamento dos pilares da clínica freudiana e que fizeram do ano de 1897 uma ruína: “(...) dias em que me arrasto, desanimado, por não ter entendido nada do sonho, da fantasia, do estado de espírito do dia” (Freud, 1897 in Masson, 1986, p. 275). “De modo geral, este tem sido um ano abominavelmente ruim” (Freud, 1898 in Masson, 1986, p. 296).

A lembrança de uma leitura recente deixa clara sua devastação. “O livro de Jacobsen me comoveu mais profundamente do que qualquer outra coisa que eu tenha lido nestes últimos nove anos. Considero clássicos os capítulos finais” (Freud, 1895 in Masson, 1986, p. 146). Trata-se do livro *Niels Lyhne*, de Jens Peter Jacobsen, publicado em 1880. Claramente autobiográfico, a segunda parte do romance, destacada por Freud, versa sobre a sequência de perdas da vida do protagonista, em que todos os seus bens (entendidos no sentido mais geral, desde as suas posses até as suas relações e os seus pensamentos) são arruinados, algo similar ao que ocorre no início do livro bíblico de Jó. Frente a esses infortúnios, ao final do romance,

tem-se a impressão de que o protagonista é o próprio tempo da perda, "cuja força corrosiva atinge igualmente homens e ideias, simultaneamente roubando à narrativa seu ímpeto progressivo" (in Jacobsen, 2001, p. 1).[5] Freud se via numa situação similar a de Niels Lyhne, na qual tudo é perda. Em meio a essa contínua queda, sobrevém uma pitada de humor: "A vida é como uma avalanche: sobe e desce [a avalanche, é claro, desloca-se apenas num sentido]" (in Masson, 1986, p. 116). Lembremos que o humor surge da economia de um gasto sentimental (Freud, 1905). No caso em questão, surge do desvio do sentimento geral de infortúnio.

Sabemos, pelo desenvolvimento posterior da obra, que nem tudo estava perdido, como Freud supunha na época. Mas, não cabe a nós enveredar em uma verificação do que se manteve e do que não, e sim ter em conta o sentimento de Freud, o de que a ruína era contínua. E talvez isso fosse parte de sua própria análise: uma espécie de catarse, como se a ruína buscasse uma sorte de elemento mínimo, uma revelação advinda da depuração. É precisamente nesse contexto do pensamento freudiano que surge a referência à tragédia de *Édipo Rei*.

—

Viena, 15 de outubro de 1897. Freud enviou uma carta para o seu amigo Wilhelm Fliess.[6] Nela encontramos a referência a Sófocles, que optamos por citar integramente.

> Ser completamente sincero consigo mesmo é um bom exercício. Um só pensamento de validade geral despontou em mim. Também em meu próprio caso reconheci o enamoramento pela mãe e o ciúme dirigido ao pai, e agora o considero um acontecimento universal da primeira infância, mesmo que nem sempre ocorra em idade tão precoce como nas crianças posteriormente histéricas. (Isso é semelhante ao que ocorre com o romance familiar na paranoia: heróis, fundadores de religião.) Se isso é assim, compreende-se o cativante poder de *Oedipus Rex,* que desafia todas as objeções que a razão eleva contra a premissa do oráculo; e entende-se porque o posterior drama de destino estava destinado a fracassar tão lastimavelmente. Revoltamo-nos contra qualquer compulsão arbitrária individual, como a que constitui a premissa de *Die Ahnfrau* e similares; no entanto, a lenda grega captura uma

[5] Rainer Maria Rilke também tinha esse livro em alta conta. Em *Cartas a um jovem poeta*, escreveu: "Nada ali é pequeno", "O menor acontecimento desenrola-se como um destino, e o próprio destino se desdobra como um tecido, amplo e magnífico, em que cada fio, conduzido por mão infinitamente doce, é preso e mantido por cem outros" (2013, pp. 33-4). Aspecto *destinal* também destacado por Masson, ao lado da perda final, que é a da própria vida: "Ele [Niels Lyhne] aceita seu destino com uma resignação que nada fica a dever à religião e, por fim, enfrenta sua própria morte com o mesmo estoicismo" (Masson, 1986, p. 147).

[6] Referida como Carta 71, nas *Obras completas* (ed. Imago ou ed. Amorrortu).

> compulsão que todos reconhecem, pois cada um pressente sua existência em si mesmo. Cada espectador foi, um dia, em germe e na fantasia, um Édipo assim, e cada um retrocede horrorizado diante da realização do sonho ali transplantada para realidade objetiva, com toda a carga de recalcamento {esforço de desocupação} que divorcia seu estado infantil de seu estado atual. (Freud, 1897/2006, p. 307)

O caráter condensado e a vulgarização que posteriormente sofreu a noção psicanalítica de *complexo de Édipo* talvez impeçam que se reconheça a importância e a surpresa de Freud contidas nessas linhas.[7] Tentemos realizar o trabalho de descompactar a passagem, sem pretensão de esgotá-la, e, ao mesmo tempo, buscar resgatar algo da surpresa analítica:

a) A destemida sinceridade consigo mesmo, que, como vimos, não está só relacionada à sua autoanálise, mas também à capacidade de crítica da própria clínica e teoria. Ela trouxe a Freud "um só pensamento de validade geral". Encontrou em si "o enamoramento pela mãe e o ciúme dirigido ao pai".
b) O contexto da assunção desse pensamento nos permite supor que Freud o recebeu como uma *blessing in disguise* (benção na desgraça), expressão evocada na correspondência. Algo como uma ideia dos náufragos (segundo a fórmula de Ortega y Gasset), a saber, quando tudo está afundando, sobrevém uma ideia que, de alguma forma, já estava lá (Freud escreveu: "Também em meu próprio caso encontrei"), mas que veio ao primeiro plano graças ao reconhecimento de si e à ruína.
c) Um aspecto do pensamento em questão é que ele não é mais uma lembrança entre outras advindas no decorrer da autoanálise. Freud lhe deu uma importância especial ao reconhecer nele uma revelação. Amar a mãe e odiar o pai é, antes de tudo, um pressentimento de uma presença espectral recorrente nas mais distintas recordações, uma espécie de pano de fundo da lembrança que permite interpretá-la, o que induz Freud a considerá-lo como "um acontecimento universal da primeira infância", ainda que sua precocidade possa variar de acordo com o quadro clínico.
d) Essa revelação abre para uma ideia simples e fantástica, que não está na citação, mas que só pôde ser pensada a partir dela: a infância – reconstruída em análise – é algo similar a uma tragédia.

[7] O aspecto compactado das análises é algo que percorre toda a troca com Fliess, não só por trazer os limites próprios de uma correspondência, mas principalmente porque as ideias ali estão *in statu nascendi*: "Fazer um relatório sobre ela agora seria como mandar a um baile um feto feminino de seis meses" (Freud, 1895 in Masson, 1986, p. 132).

e) "Se isso é assim", escreveu Freud – ou seja, se o enamoramento pela mãe e o ódio dirigido ao pai é "um acontecimento universal da primeira infância" –, entende-se o poder cativante de *Édipo Rei*. Esta é justamente a primeira suposição de Freud acerca da tragédia: a ideia de que *Édipo Rei* é experimentado pela audiência moderna como ainda tendo um *poder cativante* (*packende Macht*).

f) Tal poder não provém de uma compulsão individual (*Einzelzwang*) por parte do caráter de Édipo, como se ele fosse um personagem diabólico, ao mesmo tempo interessante e desviante, similar a Hannibal Lecter (Armstrong, 2012). Seu poder, ao contrário, provém de uma compulsão (*Zwang*) despersonificada e comum a todos.[8]

g) Tal poder também não provém de uma compulsão arbitrária, ou seja, que não encontra ressonância no espectador da peça.

h) Como exemplo de compulsão individual arbitrária (a tradução argentina inclui "de destino"), Freud mencionou as peças *Die Ahnfrau* e similares. *Die Ahnfrau* (*A Ancestral*) é a primeira peça de Franz Grillparzer, escrita em 1816 e encenada no ano seguinte. Com relação a similares, Freud se referia às obras que posteriormente entrariam na classificação de drama de destino (*Schicksalsdrama*). Para Freud, há nesses dramas um fracasso lastimável que se manifesta sob a forma de revolta da plateia contra a arbitrariedade da compulsão ali evocada. Há, nesse ponto, uma crítica literária de Freud.

i) Em oposição a essa compulsão individual arbitrária, Freud coloca "uma compulsão que todos reconhecem, pois cada um pressente sua existência em si mesmo". O caráter comum da compulsão se baseia em uma confluência: os membros da audiência, diante da fantasia encenada de consumar o amor pela mãe e o ódio dirigido ao pai, a reconhecem e a pressentem em si. Ocorre, então, uma ressonância de compulsão e, nesse sentido, todos nós seríamos um Édipo "em germe e na fantasia" (*im Keime und in der Phantasie*).

j) A mistura de experiência real e fantasiada faz com que o público "estremeça de horror" (*schaudert jeder zurück*). Este é o efeito da tragédia de destino (como Freud, em 1900, chamou *Édipo Rei*) em oposição ao drama de destino, que, como vimos,

[8] Nome interesse tem essa personagem: Hannibal Lecter, que etimologicamente nos remete a algo como um *Canibal Leitor*. Se levarmos em consideração que, por um lado, o ato de ler conserva uma distância (entre o leitor e o lido) e, por outro, o ato de devorar apaga a distância (entre o devorador e o devorado), logo percebemos que a composição do nome junta termos opostos, formando um oxímoro. A julgar pelo seu nome, Hannibal Lecter seria capaz de, ao mesmo tempo, devorar e manter-se distante do devorado. A questão é que, no livro e na trilogia de filmes, Hannibal Lecter não é um simples canibal que janta suas vítimas. Ele as induz a assumir e a

causa revolta. Ao transplantar um sonho para a realidade (para a realidade teatral), *Édipo Rei* causa um retroceder horrorizado e, portanto, pode ser considerado um "sonho de realização" (*Traumerfüllung*).

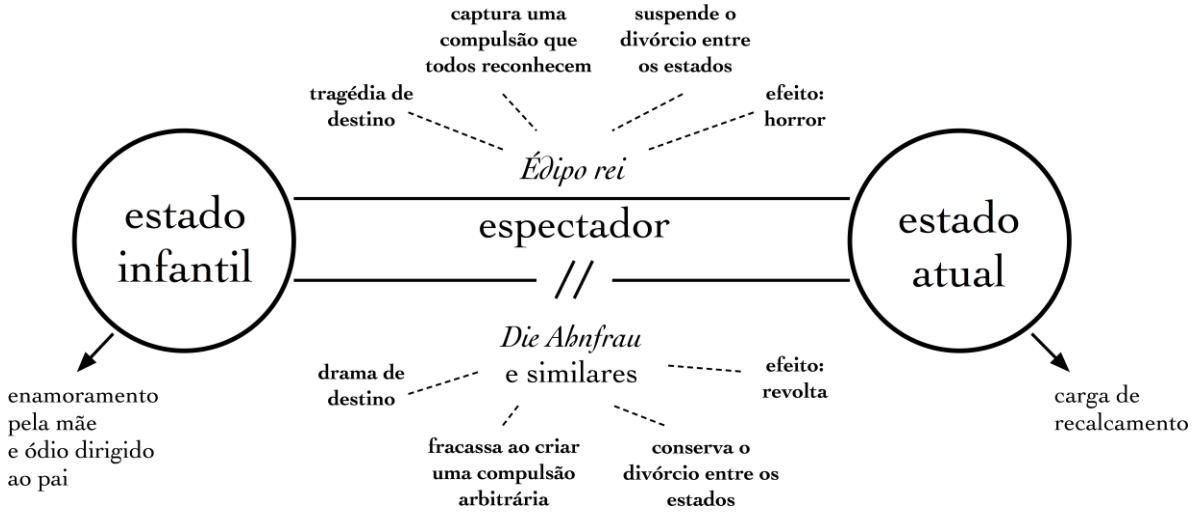
k) Esse horror está relacionado ao *recalque*, uma quantidade de energia psíquica que mantém a fantasia infantil distante do reconhecimento consciente do adulto. O horror, neste contexto, é o efeito do abalo no recalcamento, que divorcia seu estado infantil de seu estado atual.

l) Só ao final da passagem compreende-se o poder cativante de *Édipo Rei*: essa tragédia de Sófocles, ao evocar a compulsão que todos reconhecem em si, suspende no espectador o divórcio entre o estado atual e o infantil. A julgar pelas poucas linhas, o trágico para Freud é o reconhecimento de uma compulsão. Porém, é uma compulsão específica, infantil, que opera a suspensão do recalcamento. Esta suspensão tem dois efeitos: primeiro, devolve ao espectador a energia psíquica usada para a manutenção da separação entre os estados (adulto e infantil); segundo, causa horror na medida em que possibilita o advento de um reconhecimento em discordância com a consciência (uma ideia *Eu-distônica*, como Freud chamou mais tarde).

Pois bem, o comentário linha a linha, quase termo a termo, nos permitiu iniciar o trabalho de descondensamento da passagem da carta de Freud. Usada pela maioria dos comentadores apenas como uma menção *avant la lettre* do complexo de Édipo, que depois teria sido elaborado em termos clínicos, percebemos, ao contrário, que aqui já há uma análise, e das boas. No entanto, abordada assim, dificulta a visão do conjunto. Criamos, portanto, o seguinte esquema.

Figura 2 – Esquema a partir do trecho destacado da Carta 71

levar às últimas consequências a destrutividade que as habita. É uma espécie de indutor da compulsão personificado. Por isso, Armstrong (2012) o evoca como oposto a Édipo.




Fonte: Próprio autor.

O espectador se encontra no intervalo entre o estado atual (caracterizado pelo montante de recalcamento) e o estado infantil (marcado pela experiência universal de amor pela mãe e ódio ao pai). Dependendo da peça encenada, pode-se realizar dois tipos de operação psíquica. No caso de *Édipo Rei*, da tragédia de destino, traça-se uma linha contínua entre os dois estados, na qual o infantil toca o atual. Isso ocorre porque a tragédia soube capturar uma compulsão que todos reconhecem em si, o que suspende o divórcio entre os estados, e cujo efeito é o sentimento de horror causado pela proximidade de um pensamento incompatível com a consciência.[9] Em oposição, encontramos o caso de *Die Ahnfrau* e similares, do drama de destino, no qual se traça uma linha descontínua entre os dois estados, o que se dá porque as peças criam uma compulsão individual arbitrária, que não encontra ressonância no espectador (inverossimilhança pulsional) e, assim, fracassam miseravelmente, conservando a separação entre o atual e o infantil e causando o sentimento de revolta.[10]

—

Ainda que não tenham recebido nenhum comentário por parte do amigo de Berlim: "Você não me disse nada sobre minha interpretação de *Oedipus Rex*" (Freud, 1897 in Masson, 1986, p. 278). Cada nuance dessa passagem crucial será retomada por Freud ao longo de sua obra. Em sua autobiografia, ao comentar seu encontro com *Édipo Rei*, Freud (1925a/2011)

[9] A rigor, tragédia de destino [*Schicksalstragödie*] e drama de destino [*Schicksalsdrama*] são usados como sinônimos; nesta pesquisa, contudo, dado que Freud insiste numa diferenciação que por vezes torna-se confusa, reservamos tragédia de destino para *Édipo Rei*, e drama de destino para o tipo de peça teatral que surge no início do século XIX, como veremos no próximo subcapítulo.

[10] Nessa mesma carta de 15 de outubro de 1897, Freud segue propondo uma interpretação de *Hamlet*, que deixamos para analisar futuramente.

escreveu que “ali fora apreendida uma lei geral do funcionamento psíquico em toda sua significação afetiva” (p. 152). Aqui, realizamos apenas o estudo dos primeiros contatos entre Freud e Sófocles que antecedem à *Interpretação dos Sonhos*, com ênfase na análise do trecho da carta de 15 de outubro de 1897, ajudando na delineação da aproximação inicial da noção de Destino na leitura freudiana de *Édipo Rei* e do drama de destino, que é o intuito mais geral deste capítulo. No próximo segmento, levaremos adiante a comparação freudiana entre *Édipo Rei* (tragédia de destino clássica) e *A Ancestral* e similares (drama de destino moderno), o que nos permitirá demarcar a noção literária de Destino, da qual Freud se apropria no início de sua obra.

Talvez só agora possamos abordar – ou melhor, tangenciar – um aspecto essencial, mas que ainda nos é nebuloso. Seria instigante caracterizar o ano de 1897 de Freud como um período de peste ou de ruína clínica, no sentido trágico que as palavras possam adquirir. Levando em consideração a fala do Sacerdote (traduzida por Freud no *matura*), temos que a peste (*λοιμός*, *loimós*) é um abalo que atinge as mais distintas áreas e que requer que alguém a investigue. No decorrer da peça, vemos que a sua investigação (caracterizada por seu desmedido desejo de saber, pela *hýbris*) é acompanhada por uma ruína em crescente (*ἄτη, atè*), que culmina em uma revelação, vivida como reposicionamento em relação ao passado (*ressignificação*). A peste trágica é o início de uma grande ruína na vida de um homem, mas que lhe dá no final das contas um reconhecimento (*ἀναγνώρισις, anagnórise*) de si.

Em alguma medida, isso também ocorreu com o próprio Freud. Tudo aquilo que sustenta a sua clínica entrou em ruína: a ruptura com Breuer, o isolamento da comunidade científica, a ausência de cura de um caso sequer, o esvaziamento do consultório outrora promissor, o abandono da teoria da sedução etc. Em meio a essa *atè*, surge um pensamento de validade universal que será axial para toda a obra freudiana. “Também em meu próprio caso reconheci” (Freud, 1897/2006, p. 307), escreveu. E este reconhecimento nos parece similar ao de Édipo no final da peça. De tal forma que o que parece estar como pano de fundo no encontro de Sófocles e Freud é um ainda indistinto paralelo formal entre a descoberta freudiana e a revelação trágica, o que aponta para uma continuidade mais ampla entre tragédia e psicanálise.

Deixemos claro: para além de um vínculo conteudista que liga tragédia e psicanálise (amar a mãe e odiar o pai), há uma estranha conexão (uma homologia no processo de revelação). Como se *Édipo Rei* se encontrasse na aurora da psicanálise também sob um ponto de vista estritamente formal. No caso do contexto do pensamento e da passagem da carta que examinamos, essa correlação se dá pelo enlace de dois termos operadores da tragédia: ruína

(*ἄτη*, *atè*) e reconhecimento (*ἀναγνώρισις*, *anagnórise*). Terminar sem amigos (*ἄφιλος*, áphilos), como se encontrava Freud em 1897, era parte de sua ruína, necessária para que ocorra uma revelação, que podemos chamar de duplamente trágica, pois tem como objeto a tragédia e, ao mesmo tempo, atualiza a forma trágica. Em termos freudianos, é necessário o profundo abalo no recalcamento que sustenta a neurose (estado atual) para que o reconhecimento de uma compulsão (estado infantil) possa ocorrer.

Outro modo de enxergamos o paralelo é nos perguntarmos se o poder cativante de *Édipo Rei*, tal como definido por Freud na carta, não se confunde em larga medida com o poder cativante daquilo que viria a se chamar psicanálise. Ou seja, se todos os elementos enfatizados por Freud que nos permitem entender o poder que *Édipo Rei* ainda exerce no espectador – o estabelecimento de uma linha contínua entre o atual e o infantil, o reconhecimento de uma compulsão comum a todos, o abalo do recalcamento, entre outros – não seriam também efeitos do trabalho da psicanálise. Em suma, não seria a psicanálise uma tragédia de destino?

Por fim, vale mencionar que a ruína não cessa uma vez que a revelação ocorre. A ideia do náufrago não ameniza – muito menos desfaz – o próprio naufrágio. Ao final de 1897, caiu aquele o parece ser o último pilar da clínica de Freud, a autoanálise. "A verdadeira autoanálise é impossível, caso contrário, não haveria doença [neurótica]. Como estou lutando com alguma espécie de enigma em meus pacientes, estou fadado a me deter também em minha autoanálise" (Freud, 1897 in Masson, 1986, p. 282). A saída do impasse ocorreu da seguinte forma: "Vou forçar-me a escrever o [livro sobre o] sonho para sair disso" (Freud, 1897 in Masson, 1986, p. 279). No qual o sonho foi entendido como um *rébus*, e o analista ocupou a posição de um decifrador de enigmas. Em alguma medida, Freud propôs que o analista se tornasse o verso 1.525 de *Édipo Rei*, o qual constava em seu busto imaginado, enquanto flanava (andava sem destino) em meio ao dos antigos professores da Universidade de Viena: *decifrador de enigmas sendo homem insigne*.

Bem no meio, no umbigo, da *Interpretação dos sonhos*, Freud (1900/2006) escreveu: "A ação da peça [*Édipo Rei*, de Sófocles] não é outra coisa que uma revelação, que avança passo a passo e se detém com arte – trabalho comparável ao de uma psicanálise..." (p. 270). Também sua autoanálise pode ser comparada a esses passos trágicos.

## 1. 2. O fracasso do drama de destino

"*Se aprende más en los juegos que se pierden que en las partidas que se ganan*."
José Raúl Capablanca, campeão mundial de xadrez

*Schicksalstragödie* (tragédia de destino) ou *Schicksalsdrama* (drama de destino) é um tipo de peça teatral que surge no início do século XIX. Anatol Resenfeld (1993) sugeriu, inclusive, que o gênero fosse chamado de *tragédia da fatalidade*. Segundo ele, se caracteriza por:

> (...) mostra[r] o homem vivendo sob a determinação férrea de uma fatalidade, que o encaminha inexoravelmente a um fim sinistro. Uma profecia, uma casa assombrada, um dia maldito, um punhal enfeitiçado e, por ironia, até um garfo provocam desastres tremendos, através de gerações, até se extinguir a estirpe amaldiçoada. (p. 241)

A obra que deu início ao drama de destino foi *Der vierundzwanzigste Februar* [*24 Vinte e quatro de fevereiro*] de Zacharias Werner. Escrita em 1809 e encenada pela primeira vez no mesmo ano, sob a direção de Goethe, no teatro privado da Madame de Stäel, a tragédia teve sua primeira apresentação pública em Weimar, exatamente no dia 24 de fevereiro de 1810.

O enredo da peça nos conta a história de uma maldição que recai sobre um determinado dia do ano. Seu início se dá quando Kunz afiava uma foice com uma faca, ao que seu pai passa e lhe faz uma provocação. Encolerizado, Kunz joga a faca, acerta e mata seu pai, que, na hora da morte, à meia-noite de 24 de fevereiro, amaldiçoa seu filho e toda sua família. Kunz e sua esposa geram um menino, que nasce com uma mancha vermelha no braço, cujo formato lembra uma foice. Desde então, ano após ano, a família sofre todo tipo de perda nesse mesmo dia: desaparecimento do filho, empobrecimento gradativo etc., até que "apenas a faca resta para eles" (Werner, 1823, v. 297). Certa vez, um estranho endinheirado bate à porta da casa, pedindo abrigo. Na mais profunda pobreza, Kunz e sua esposa o recebem como hóspede, mas planejam e executam um crime: à meia-noite de 24 de fevereiro, com a faca que assassinara o pai, Kunz mata o rapaz a fim de se apossar de sua fortuna. Por fim, revela-se a mancha vermelha em formato de foice no braço do jovem: era seu filho desaparecido que à casa dos pais retornava.

Assim, desde a morte do pai, 24 de fevereiro é um dia amaldiçoado, no qual ocorre algo ruim. A peça, contudo, encena a maneira pela qual os infortúnios acumulados ao longo dos anos se interconectam, como se todos fossem preparativo para o crime, que, fora do cálculo das personagens, se revela hediondo e se liga à maldição.

Vale destacar que se trata de uma tragédia de um único ato, e que o espectador se dá conta das desgraças na medida em que são relembradas e contadas pelos personagens ao receberem o estranho rico em casa. A ação dura apenas uma hora, das onze à meia-noite do dia 24 de fevereiro. Como a caracteriza Carpeaux (2011, p. 1.439), "A magistral construção dramática da peça, concentrada como *Oedipus Rex*, e a atmosfera sombria, carregada de mistério, (…) não deixam respirar o espectador, de modo que não se repara no absurdo das complicações fatais que esmagam a liberdade de agir dos personagens".

Deu-se que *Vinte e quatro de fevereiro* foi um tremendo sucesso; "desde então, o *Schicksalsdrama*, a tragédia de complicações misteriosas e horrorosas sob a influência de um destino hostil, tornou-se popularíssima, competindo com o *romance gótico* e substituindo o *drama burguês*, choroso, nas preferências do público" (Carpeaux, 2011, p. 1.439). E não só êxito de público, a peça de Werner fez fortuna no teatro e inspirou uma série de obras similares.[11] É entre elas que se encontra a peça *A Ancestral*, evocada um punhado de vezes por Freud, sempre em comparação com *Édipo Rei*.

—

*A Ancestral* de Franz Grillparzer estreiou no Teatro de Viena em 1817. Conforme os *dramas de destino*, seu enredo pode ser divido em dois planos: no primeiro, temos a história encenada da família Borotin; no segundo, encontramos a história contada da maldição. Vejamos cada um deles.

Conde Borotin é um nobre cavalheiro. Já com certa idade, encontra-se preocupado com o futuro da família: sua esposa faleceu cedo e seu filho ainda pequeno morreu afogado em um tanque. Deposita, então, suas esperanças em sua única e estimada filha, Bertha, que é cortejada por Jaromir. Apaixonados, os dois pretendem se casar. Ocorre que a região em que moram tem sofrido frequentes saques por parte de uma quadrilha que se esconde nas florestas vizinhas. Contra isso, um capitão foi chamado para dar fim a essa onda de assaltos. Segue a primeira descoberta: Jaromir é membro da quadrilha de ladrões. Mesmo assim, Bertha

[11] Tão similares que Adolf Müllner, em 1812, estreia a peça *Der neunundzwanzigste Februar* (*Vinte e nove de fevereiro*), que — nota-se pelo título — é uma versão da peça de Werner. Porém, ao colocar a maldição que atinge a família no ano bissexto, torna ainda mais improvável a ocorrência de uma coincidência.

continua sua noiva, após perdoá-lo. Ocorre, em seguida, uma série de desencontros e reviravoltas que foram estranhamente induzidos por uma figura misteriosa, que surge intermitentemente. Em meio a uma confusão criada para salvar a própria vida, Jaromir mata com uma adaga o conde Borotin. Ao voltar para sua quadrilha, o chefe dos ladrões lhe conta a sua história: diz para Jaromir que ele havia sido sequestrado quando tinha três anos de idade, e que sua família pensou que ele tinha se afogado em um tanque. Segunda revelação: Jaromir percebe que havia matado seu pai e que estava noivo de sua irmã. Bertha se suicida. Jaromir, agora solitário, morre tentando abraçar a misteriosa figura.

Em meio a esse primeiro plano encenado, encontra-se uma lenda, contada aos poucos, que forma uma espécie de pano de fundo fantasmático da peça. O antigo servo da família relata (ato II, p. 550 em diante) que os descendentes da Ancestral Borotin são frutos de um adultério, filhos ilegítimos que se passavam por legítimos, e isso explicaria a punição que eles devem sofrer. A história da traição da Ancestral é que ela, forçada a se casar com um homem a quem não desejava, não conseguiu desvincular-se de sua verdadeira paixão, tornando-o seu amante. Fez parecer que os filhos nascidos dessa relação extraconjungal parecessem crias legítimas de seu casamento. Mas, o marido descobre a traição e a assassina com uma adaga – a mesma com a qual Jaromir matará seu pai. A figura oculta que aparece de forma oblíqua na trama, causando a discórdia entre as personagens, é a Ancestral, a esposa traidora condenada a permanecer como um fantasma e a vagar até que todos da família Borotin sejam extintos. Apenas quando o último ramo familiar for "cortado da terra, ela [a Ancestral] poderá se libertar" (1817/1835, p. 314), o que acontece no final.

De imediato, convém destacar o comentário de Carlyle (1894, p. 329): "O leitor logo vê que tudo isso não pode ser realizado sem algum tumulto e algo destoante". Em alguma medida, não pode ser realizado sem algo enervante. De modo geral, tem-se a impressão de que cada uma das duas histórias (a encenada e a contada) é interessante. Também parece que poderiam ser separadas em duas peças independentes. Porém, a articulação das duas soa, como descreveu Freud (1900), artificiosa. Nota-se que, na tragédia de Grillparzer, há o parricídio e a proximidade do incesto fraterno, apontando que há algo mais do que o conteúdo que faz com que Freud a considere um fracasso.

Não há propriamente a enunciação de uma maldição em *A Ancestral*. Há uma lenda e um fantasma. A maldição implícita – toda linhagem Borotin deve morrer para que a Ancestral possa se libertar do crime cometido – recai sobre o fantasma. Mesmo assim, parece forçada. Carlyle (1994), com uma boa pitada de sarcasmo (*σαρκασμός*, *sarkasmós*), deixa isso claro.

> Essa Ancestral é uma dama – ou melhor, o fantasma de uma dama, afinal tornou-se um defunto há alguns séculos –, que em vida cometeu o que chamamos de uma *indiscrição*; indiscrição cujo pouco polido marido puniu passando-lhe a lâmina no pescoço, castigo que qualquer um consideraria mais que suficiente. O *Schicksal* [*destino*], segundo Grillparzer, contudo, não considera isso suficiente, fazendo a condenada perambular como um duende, até que o último ramo da família seja extinto. (p. 328)

O fracasso do enredo é tão evidente que foi apontado pelos mais diferentes autores. "Terrivelmente inventado", escreveu Freud (1900, p. 271), e "não pode ser realizado sem algum tumulto e algo destoante", como vimos com Carlyle (1894, p. 329). Mera "artificialidade da motivação" em que os "atos essenciais à ação não são realmente plausíveis", observou Wells (1969, p. 13). Foi taxado de "realmente absurdo [*eigentlich absurde*]" pelo próprio Grillparzer (in Wells, 1969, p. 12), que apostava, porém, que o absurdo poderia ter algum efeito. De certa maneira, o fracasso mais evidente foi atribuído às *tragédias de destino modernas* de modo geral: Nietzsche (1870/2006, p. 40) as descreveu como carentes de entusiasmo, e Benjamin (1984) apontou que todas elas requerem "reserva, para não dizer o desprezo" (p. 151).

Vale contrapor que foi um fracasso de crítica. Em termos de público, foi um triunfo. "*Die Ahnfrau* teve um longo sucesso no palco vienense; entre 1824 e 1902 foi encenada 124 vezes no prestigioso Burgtheater, com atores famosos, e teve inúmeras performances nas últimas décadas do século XIX" (Armstrong, 2012, p. 481). Seu êxito, entretanto, veio com um custo alto para a carreira de Grillparzer: "A peça teve sucesso enorme e *desgraçou o poeta*: classificou-o para sempre como *Müllner número 2*; e quando essa moda [do drama de destino] desaparecera, Grillparzer foi totalmente esquecido e ignorado na Alemanha" (Carpeaux, 2011, p. 1.555). Pode-se dizer que a primeira peça de Grillparzer tornou-se uma espécie de ancestral a amaldiçoar sua obra futura. Por um lado, fez dele conhecido; por outro, fez com que dele se esquecessem.[12]

—

[12] Como quando, por exemplo, uma música faz muito sucesso, tornando o artista conhecido, mas, repetida à exaustão, enjoa o público. Por isso, prejudica as suas demais produções — isso quando ele consegue compor de novo. São casos de amaldiçoados pelo sucesso. O que é lamentável, pois, como o caracteriza Carpeaux, "Franz Grillparzer é o poeta mais completo do seu país; a sua obra é uma verdadeira enciclopédia da história e do caráter austríaco; por ele, a nação está representada na literatura universal" (2011, p. 1.555). Para um comentário das obras de Grillparzer, sugere-se o livro de George A. Wells, *The plays of Grillparzer*, de 1969.

Toda moda se caracteriza pelas suas repetições. Com o drama de destino, não foi diferente. O contato constante com esse tipo de peça nos conduz a propor, ainda que com ressalvas, uma lista de seus elementos recorrentes. Algo como um enredo comum a todas as obras do gênero, passível de ser divido em três grupos.[13]

Primeiro grupo, a história encenada:

a) O herói comete um crime (crime 1).
b) No decorrer da peça, o crime revela um aspecto inesperado (que fugiu completamente da intenção inicial do herói) e monstruoso (foi um parricídio, um fratricídio, filicídio, ou incesto).
c) Isso ocorre porque um dos personagens que participou do crime (como executor ou vítima), não raro o próprio herói, é um parente desconhecido (em geral, um filho desaparecido que retorna à antiga família).[14]

Segundo grupo, a história da maldição:

a) O crime 1 liga-se a uma antiga maldição (ou lenda ou profecia) que o antecipou.
b) Na origem da maldição, encontra-se o crime 2: alguma desmedida cometida por um antepassado da família e cuja punição ficou em aberto.
c) A maldição, que é o modo pelo qual a antiga desmedida será devidamente punida, atinge toda a família e requer sua extinção.

Terceiro grupo, os efeitos finais:

a) A monstruosidade inesperada do crime 1 (cometido pelo herói) é a punição da desmedida do crime 2 (cometido pelo antepassado). A vida do herói é a expiação da uma culpa alheia.
b) O herói então se reconhece agido – e não agente. Neste terrível momento, ou ele se suicida, ou sente que sua vida acabou.
c) Por fim, o sujeito da ação torna-se a própria maldição.

Desnecessário dizer que são somente as linhas gerais do drama de destino, sem pretensão de abarcar todas as suas características. Inclusive, prevalecem as variações. Por exemplo, a desmedida pode ter sido cometida pelo próprio herói, e não por um antepassado (como em *Vinte e quatro de fevereiro*); a maldição pode ser substituída por um objeto

[13] Para a composição que segue, nos baseamos nas principais peças consideradas *dramas de destino*: *A noiva de Messina* de Schiller de 1803 (influência mais próxima dessas peças); *24 de fevereiro* de Zacharias Werner de 1809; *29 de fevereiro* (de 1812) e *Die Schuld* [*A culpa*, ou *A dívida*] (de 1816) ambas de Müllner; e *A Ancestral* de 1817 de Grillparzer.

[14] É um trágico *quiproquó*, enquanto termo do teatro (Pavis, 2008, p. 319). Etimologicamente, do latim *quid pro quo*: tomar *que por o que, uma coisa pela outra*. Quiproquó é a confusão gerada pela equivocação de identidades.

amaldiçoado (quem o porta está condenado a cometer um determinado crime); entre inúmeras possibilidades. Não obstante, a estratégia de direção dos dramas de destino é sempre a mesma: fazer com que o crime 2 apareça nos interstícios da encenação do crime 1. É como se as sombras dos personagens o movessem, e não o contrário. O essencial, para nós, é que levar a termo a maldição, a expiação da culpa transmitida de geração em geração, no final das contas, causa a dessubjetivização do herói. Isso é chamado de Destino nas peças. No drama de destino, os vivos servem para purificar a desmedida dos mortos, das quais por vezes nunca ouviram falar.

As similaridades com *Édipo Rei* não são poucas, e por isso a peça de Sófocles é considerada uma tragédia de destino *avant la lettre*. Contudo, tanto Freud como Nietzsche preferiram apontar as descontinuidades entre a tragédia grega e a moda teatral do século XIX.[15]

—

No final do século XIX, enquanto *A Ancestral* era encenada no Burgtheater, *Édipo Rei* figurava em teatros menos prestigiados de Viena, e Freud (1900/2006) comparava as duas peças.

> *Édipo Rei* é uma das chamadas tragédias de destino; seu efeito trágico, se diz, reside na oposição entre a vontade onipotente dos deuses e a vã resistência que a ela opõem os homens ameaçados por desgraça; os espectadores, profundamente comovidos, aprendem no drama a submeter-se à vontade dos deuses e a compreender sua própria impotência. De acordo com isso, criadores modernos tentaram produzir um efeito trágico parecido tecendo essa mesma oposição em uma fábula inventada por eles. Só que os espectadores assistiram sem se abalar ao fatal cumprimento de uma maldição ou uma predição do oráculo em homens

[15] Um típico roteiro dos filmes de terr*or* parece ser o herdeiro contemporâneo desse enredo comum aos dramas de destino. Também nele encontramos uma divisão entre a história encenada das personagens (em primeiro plano) e a história contada da maldição (em segundo plano, geralmente como *flashback*), esta determinando aquela. Inúmeros poderiam ser os exemplos, todos ruins. Peguemos um que fez sucesso na ocasião de seu lançamento: *O chamado* (*The ring*), de 2002. O filme mostra a história de uma maldição que se transmite via uma fita de vídeo: quem assisti-la terá apenas mais sete dias de vida, caso não reconstrua a história mostrada em fragmentos na fita. Os personagens passam a ser atormentados pela presença espectral de uma jovem moça. A história da maldição conta que, em vida, a moça, que possuía poderes paranormais, foi jogada em um poço pela madrasta e lá sobreviveu por sete dias. A princípio, seu fantasma, que hoje atormenta aquele que vê a fita de vídeo, exige que seu corpo seja encontrado e sepultado. Eis que, no final, mesmo quando isso ocorre, a maldição continua. Na verdade, ela nunca para — só escapa quem faz uma cópia da fita maldita.

Para piorar a descrição de Carlyle, *nada* aqui pode ser realizado sem algum tumulto e algo destoante. Se Freud caracterizou o enredo de *A Ancestral* como terrivelmente inventado, o que dizer do roteiro dos filmes de terror? Não estaríamos nós, século após século, nos distanciamos cada vez mais do poder cativante de *Édipo Rei*?

> inocentes que em vão se debateram contra ela; depois de *Édipo Rei*, as tragédias de destino não produziram efeito. (pp. 270-71)

A surpreendente sentença, que encerra essa passagem, nos mostra um Freud que acompanhou as vicissitudes da tragédia enquanto gênero literário. E dela podemos tirar algumas conclusões. Primeira: Freud considerava que *Édipo Rei* era uma tragédia de destino. Segunda: a peça de Sófocles, no entanto, é diferente de todas as demais tragédias de destino que a sucederam, pois conserva um efeito que não encontramos nas seguintes.

*Édipo Rei*, na visão freudiana, é a única que produz efeito; de certa forma, é como se nela nascesse e morresse um tipo singular. Na passagem de Freud, também ouvimos a famosa sentença de Marx: primeiro como tragédia [de destino], depois como farsa [sobre o destino]. A questão é: que efeito é esse que se encerra em *Édipo Rei*?

A partir do esquema proposto na página 41, podemos construir uma resposta. Retomemos alguns pontos. Para Freud, a principal operação realizada por *Édipo Rei* é a suspensão do divórcio entre o estado atual (caracterizado pelo montante de recalcamento) e o estado infantil (caracterizado pelo enamoramento pela mãe e ódio dirigido ao pai). Assim, a peça captura uma compulsão que todos reconhecem, e, por conta disso, seu efeito final no espectador é o horror (o reconhecimento de desejos incompatíveis com a consciência). Havíamos nos perguntado se o poder cativante de *Édipo Rei* não seria exatamente o poder cativante da psicanálise. No caso de *Die Ahnfrau* e similares, a ligação entre o estado atual e infantil é descontínua na medida em que, no lugar do estado infantil, é colocada uma compulsão individual arbitrária (caracterizada por uma maldição, uma profecia etc.). Esta, por sua vez, não encontra ressonância no espectador, o que gera o sentimento de revolta (o herói é uma mera vítima de uma injustiça).

Essa análise comparativa entre as duas tragédias (a que Freud dá plena importância) é retomada e ampliada na *Interpretação dos sonhos*. “Tem que haver em nossa interioridade uma voz predisposta a reconhecer o império fatal do destino de Édipo”, escreveu Freud (1900/2006, p. 271), “enquanto podemos rechaçar, por artificiosos, argumentos como os de *Die Ahnfrau* o de outras tragédias de destino”. E continua: “Seu destino nos comove unicamente porque poderia ter sido o nosso, porque antes de nascermos o oráculo fulminou sobre nós essa mesma maldição” (Freud, 1900/2006, p. 271). Eis um ponto importante para entender a leitura freudiana de *Édipo Rei*: malgrado a insistência em diferenciar a peça de Sófocles do drama de destino, há uma identidade formal: para Freud, *Édipo Rei* é uma tragédia de destino, o que significa que ela guarda a forma dessas tragédias, a mesma

estrutura do enredo. A diferença, contudo, é que *Édipo Rei* coloca no lugar da maldição a compulsão; em outros termos, coloca, como crime 2, o estado infantil:

> (...) cada um de nós esteve preparado a dirigir a primeira moção sexual para a mãe e o primeiro ódio e desejo violento para o pai; nossos sonhos nos convencem disso. O rei Édipo, que deu morte a seu pai Laio e se casou com sua mãe Jocasta, não é senão o cumprimento de desejo de nossa infância. (Freud, 1900/2006, p. 271)

Por isso, a peça de Sófocles ressoa no espectador, produz efeitos e é a única tragédia de destino. Ou seja, para Freud não há uma diferença formal entre *Édipo Rei* e o drama de destino, e sim uma diferença que reside na "particularidade do material" (Freud, 1900/2006, p. 271). E essa especificidade de *Édipo Rei* encerra uma afronta à identidade do espectador:

> (...) essa admoestação nos fere em nosso orgulho – a nós, que em sabedoria e em fortaleza nos cremos tão longe de nossa infância. Como Édipo, vivemos na ignorância desses desejos que ofendem a moral, de esses desejos que a natureza forçou em nós, e ante sua revelação bem gostaríamos todos de apartar a vista dessas cenas de nossa infância. (Freud, 1900/2006, pp. 271-72)

O principal efeito da peça de Sófocles, segundo Freud, é essa possibilidade de nos ferir, trazendo à tona os desejos que "a natureza forçou em nós", mas que não ousamos reconhecer. Justamente esta possibilidade de admoestar que se perdeu no drama de destino, cabendo à psicanálise resgatá-la no tratamento proposto às psiconeuroses. Nesse sentido, a psicanálise é a herdeira do poder cativante de *Édipo Rei*. Destino e retorno do desejo recalcado – é a conjunção dos dois que causa o efeito trágico para Freud.[16]

Possuindo a mesma estrutura, diversos elementos do drama de destino influenciam a leitura freudiana da peça de Sófocles. Por exemplo, a culpa: "Ao passo que o poeta naquela investigação vai trazendo à luz a culpa de Édipo, nos vai forçando a reconhecer nossa própria interioridade, de onde aqueles impulsos, ainda que sufocados, seguem existindo" (Freud, 1900/2006, p. 271). Ou nas opções de tradução de uma passagem da última fala da peça, na qual o Coro se despede de nós:

[16] Em *Bate-se numa criança*, Freud (1919b/2011) escreveu que as crianças "são obrigadas a repetir a repressão da escolha incestuosa de objeto que houve na história da humanidade, como anteriormente haviam sido levadas a

olhe: é Édipo,
o que resolveu os intrincados enigmas
e exerceu o mais alto poder;
aquele que cuja felicidade elogiavam e invejavam
todos os cidadãos.
Veja-o sumir nas cruéis ondas do destino fatal!
(*OT*: 1.524-1.527, in Freud, 1900/2006, p. 271)

O desaparecimento do herói, ao final da peça, coincide com a assunção do Destino como sujeito da ação – elemento típico das tragédias de destino modernas.[17]

A noção de Destino na leitura freudiana de *Édipo Rei* é tributária direta do drama de destino. Mais do que isso: a estrutura do enredo desse tipo de peça irá reaparecer como operadora de análises de Freud.

—

Em "Os criminosos por sentimento de culpa" (terceira parte do artigo "Alguns tipos de caráter encontrados na prática psicanalítica", de 1916), encontramos uma análise similar à revelação que ocorre no drama de destino. Em uma inversão primorosa e repleta de consequências, o texto propõe que a culpa precede e induz o crime. Ao contrário do que se pensa – de que primeiro comete-se o crime, depois se sente culpado –, Freud afirmou que a culpa antecede o ato criminoso. "Por paradoxal que isso talvez pareça, devo afirmar que a consciência de culpa estava presente antes do delito, que não se originou deste, pelo contrário, foi o delito que procedeu da consciência de culpa" (Freud, 1916/2010, p. 284). O crime, na verdade, é a materialização da culpa, como se dissesse "agora sim, sei pelo que sou culpado". Antes disso, havia apenas uma culpa difusa por algum crime desejado e desconhecido e, nesse sentido, a execução do crime produz um "aliviamento psíquico para o malfeitor" (Freud, 1916/2010, p. 284). O "fixar do sentimento de culpa" (Freud, 1916/2010, p. 285) é um alívio

empreender tal escolha de objeto". E incluiu entre parênteses: "(Ver o papel do Destino no mito de Édipo.)" (p. 307).

[17] Comparar, por exemplo, com a tradução de Trajano Vieira, que enfatiza o termo *týkhe*, contido na passagem, ao invés do Destino:

Olhai o grão-senhor, tebanos, Édipo,
decifrador de enigmas insigne. Teve
o bem do Acaso – *Týkhe* –, e o olhar da inveja
de todos. Sofre à vaga do desastre.
(*OT*: 1.524-1.527)

se comparado com a angustiante culpa difusa que o precede; o delito comporta, assim, um refresco trazido pela racionalização do sentimento de culpa.

Sobre sua origem, Freud (1916/2010) escreveu: "(...) é uma reação aos dois grandes intentos criminosos, matar o pai e ter relações sexuais com a mãe" (p. 285). Esse é, para Freud, o crime 2, a fonte da maldição, a origem da culpa, a *hýbris* de todo homem, que o assemelha a Édipo. Mas que força é essa que faz o homem buscar no mundo o que já existe dentro dele? Que o faz construir uma situação que comprove a culpa que já o habitava? A busca define a noção de Destino na leitura freudiana de *Édipo Rei*: uma compulsão que leva o homem a realizar uma ação (crime 1) que, de certa forma, confirme a execução do crime 2, pelo qual se sente culpado.

Afirmamos que, ainda que Freud tenha se esforçado em diferenciar a tragédia de Sófocles das futuras tragédias de destino, é necessário dar ao drama de destino sua parcela de participação na leitura freudiana de *Édipo Rei*. A análise que realizamos permite reconhecer a noção de Destino e de compulsão (do período inicial da obra de Freud) como tributárias do enredo do drama de destino. Mas sempre é válido lembrar a ressalva: o drama de destino fracassou por construir uma compulsão individual e arbitrária, ao passo que *Édipo Rei* encena uma compulsão reconhecível e geral – uma ridiculamente superficial, outra profundamente tocante. Não é toda desmedida (*hýbris*) que é transmitida; é necessário um vínculo com o pulsional – de nada adianta uma compulsão sem pulsão. Há *Destinos* lastimavelmente inventados, e há *Destinos* dolorosamente partilhados.

—

Nietzsche também operou essa diferenciação, ao seu modo, chamando-a de tragédia de destino clássica (*Édipo Rei*) e tragédia de destino moderna (do século XIX). Tal como Freud, ele considerou as tragédias de destino modernas problemáticas: "Aqui [nessas peças], é permitido questionar se o conceito de trágico não seria mal interpretado, na medida em que não podemos alojar a tragédia grega nele" (Nietzsche, 1870/2006, p. 39). O principal problema é o que podemos chamar de *particularização da culpa*: a culpa, entendida como o motivo do infortúnio, é atribuída diretamente ao herói ou chega a ele por via de algum antepassado. Nas *tragédias de destino modernas*, "o trágico se estabelece nas relações entre culpa e punição" e "o princípio do destino é a consanguinidade", "ou seja, não punição sem culpa, mas um outro culpado, o ancestral. Em Grillparzer, *A Ancestral* também é vista como a portadora mais apropriada da culpa" (Nietzsche, 1870/2006, pp. 42-3). Isso era um erro para Nietzsche, pois se perdia o efeito trágico. Quando o motivo da desgraça torna-se a culpa por

alguma desmedida (do herói ou de algum antepassado), ao espectador resta apenas "A consciência de que '*ele mereceu'* e '*graças a Deus que não sou como Édipo*'" (Nietzsche, 1870/2006, p. 40), escondendo-se assim num deleite distanciado.[18]

É o extremo oposto do efeito pensado por Freud, como vimos: a tragédia de Sófocles captura uma compulsão que todos reconhecem, pois cada um pressente sua existência em si mesmo: "Seu destino nos comove unicamente porque poderia ter sido o nosso" (Freud, 1900/2006, p. 271); "Cada espectador foi, um dia, em germe e na fantasia, um Édipo assim" (1897/2006, p. 307). Em suma, em *Édipo Rei*, *de te fabula narratur* ("a fábula fala de ti") de tal forma que o argumento comum a Freud e Nietzsche é que o Destino do herói trágico antigo não é individual.

Ao encerrar o efeito trágico no circuito culpa-punição, o que as tragédias de destino modernas oferecem ao espectador, segundo Nietzsche (1870/2006), é o "sentimento de segurança do caracol, que instalado em sua casa carrega-a por toda parte" e, nela, pode se refugiar a qualquer momento, enterrando-se no próprio casco, ao passo que "a musa trágica exclui o cotidiano e a tranquilidade do caracol" (p. 40). Nesse sentido, o efeito dessas tragédias "carece de entusiasmo" (Nietzsche, 1870/2006, p. 40). Etimologicamente, ἐνθουσιασμός (*enthousiasmós*), que significa possuído pela essência de um deus; em outras palavras, fora de si. Carente de entusiasmo, o espectador é convidado a permanecer ensimesmado; desimplicado, ele sai do teatro aparentando uma sanidade que não possui.

Outro notável problema das tragédias de destino modernas é o que podemos chamar de motivação desmotivada. Acerca do *Vinte e quatro de fevereiro* de Werner, Nietzsche (1870/2006) escreveu que "o cego capricho do acaso chegou acoplado a dias e coisas funestas" e, então, concluiu que "O destino é aqui absolutamente sem motivo, enquanto o drama é compreendido como algo completamente *motivado*" (p. 43). A conclusão é de difícil compreensão, por isso, pensemos nela a partir da peça de Werner. Não se entende como o incidente (o assassinato do pai pelo filho que afiava a foice) tornou-se uma maldição acoplada ao dia 24 de fevereiro de modo que o Destino é absolutamente sem motivo; ao mesmo tempo, esse pareamento motiva todo o enredo. Não se entende como uma história se articula com outra, e o drama se apoia por completo nessa articulação. Conclusão (que parece servir para a tragédia de destino moderna em geral): o drama é motivado por um Destino sem motivo. Em

[18] Benjamin também destacou essa proeminência da culpa no drama de destino. Em *Origem do drama barroco alemão*, escreveu: "O núcleo da noção do destino é a convicção de que a culpa (…) desencadeia, através de uma manifestação mesmo fugidia, a causalidade como instrumento de uma fatalidade inexorável. O destino é a enteléquia do acontecimento na esfera da culpa" (1984, p. 153).

Freud, a falta de motivo ganha uma faceta clínica: trata-se de uma compulsão inventada, individual e arbitrária.

Voltando à tragédia de destino clássica, Nietzsche observou que *Édipo Rei* se encontra fora do circuito culpa-punição. Para Sófocles, "O enigma no destino do indivíduo, a culpa inconsciente, o sofrimento imerecido, resumindo, o verdadeiramente aterrador na vida humana, foi sua musa trágica" (Nietzsche, 1870/2006, p. 44). E, em um arremate impressionante, Nietzsche (1870/2006) escreveu:

> Deve-se apenas observar que Sófocles deixou de lado a ideia da maldição através das gerações: este tipo de justificativa é de Ésquilo. Em Sófocles, o mortal cai em desgraça pela vontade dos deuses; mas a desgraça não é punição, e sim algo por meio do qual o homem é consagrado como um santo. (p. 44)

O infortúnio, que nos parece imerecido, só adquire o valor trágico na medida em que se desprende da punição e ganha o estatuto de consagração: pela via da ruína, o herói se torna santo. Numa assonância em grego: é pela travessia da *ἄτη* (*atē, ruína*) que se encontra a *ἀρετή* (*aretē, virtude*).

Tabela 1 – Diferenciações entre tragédia de destino moderna e clássica

| TRAGÉDIA DE DESTINO MODERNA | | |
|---|---|---|
| **Valor trágico** | **Efeito trágico** | **Consequência** |
| Infortúnio como punição | "Não sou como Édipo" | A perda da vida |
| TRAGÉDIA DE DESTINO CLÁSSICA | | |
| **Valor trágico** | **Efeito trágico** | **Consequência** |
| Infortúnio como purificação | "Sou como Édipo" | Consagração da vida |

Fonte: Próprio autor.

## 1. 3. Qual é o sujeito do Destino?

"És paradigma,
O teu demônio (*δαίμονα*) é paradigma, Édipo:
Mortais (*βροτῶν*) não participam do divino."
(Sófocles, *Édipo Rei*, vv. 1.193-1.195)

"Δαίμων και Τύχη (*Daímon e Tykhe*) determinam o destino de um ser humano."
Freud

— *Daímon* nas leituras de *Édipo Rei* —

O drama de destino encena a *transmissão da culpa*. Aqui, encontramos uma peripécia. A tragédia de destino moderna não é apenas uma moda teatral que surge no início do século XIX. É uma maneira de ler retroativamente *Édipo Rei*. O drama de destino não só recebe influência da tragédia de Sófocles, como enfatiza um modo de interpretá-la. De tal forma que é possível – e, até certo, isto é lugar-comum –, ler a peça de Sófocles como uma história de transmissão da culpa do crime de Laio e a maldição dos Labdácidas.[19]

Com a morte prematura de Lábdaco, o trono de Tebas foi designado a Laio, seu filho, mas este ainda era muito jovem para reinar. Seu tio, Lico, tornou-se o regente interino. Porém, logo foi assassinado por Anfião e Zeto, sobrinhos de Lico e usurpadores do poder. Correndo risco de vida, Laio fugiu de Tebas e obteve asilo na corte de Pélops. Lá cresceu e se enamorou pelo filho de Pélops, Crísipo. Por essa razão, Laio, certa vez, planejou e executou um crime: ofereceu-se para escoltar Crísipo nos jogos de Nemeia, dos quais o jovem participaria, mas na volta, aproveitando a ocasião, raptou o rapaz para ter relações sexuais com ele, levando-o a Tebas. Anfião e Zeto, os usurpadores, haviam morrido, e Laio assumiu o trono. Pélops "execrou solenemente a Laio, o que, juntamente com a cólera incontida de Hera, teria gerado a maldição dos Labdácidas. Crisipo, envergonhado, matou-se" (Brandão, 2012, p. 247). O crime de Laio, bem definido por Vernant, foi a transgressão das "regras de simetria, de reciprocidade, que se impõem tanto entre amantes como entre anfitrião e hóspede" (Vernant, in Vernant & Vidal-Naquet, 1972, pp. 183-4). A maldição enunciada por Pélops, que havia

[19] Contamos ao nosso modo uma mescla de variantes do material mítico básico sobre Édipo. Para o resumo de outras versões, consultar Delcourt (1944/1981), Brandão (2012) e Serra (2007).

perdido seu filho herdeiro, dirigiu-se à prole de Laio: se ele tivesse um filho, este o mataria e toda a sua descendência estaria desgraçada, algo horrível para um rei. Laio deveria morrer sem ter filhos, disse o Oráculo de Delfos, tal como consta em *Os sete contra Tebas*, de Ésquilo (2009): "quando Laio, à força de Apolo / no umbilical oráculo pítio / três vezes lhe dizer / se morrer sem filhos / salvar a cidadela" (vv. 745-9). Conta uma das variantes que Laio, já casado com Jocasta, levando a maldição em conta, mantinha com sua esposa apenas relações sexuais sem possibilidade de engravidá-la. Até que um dia, bêbado, não tomou nenhum cuidado. Laio "dominado pela imprudência / gerou o seu próprio quinhão: / o parricida Édipo, / que ousou semear / o sacro sulco materno" (Ésquilo, 2009, vv. 750-4).

A leitura de *Édipo Rei* como a realização da maldição que recai sobre os Labdácias torna a peça grega uma tragédia de destino. O crime de Laio – a quebra das leis da hospitalidade e da reciprocidade entre os amantes – seria o equivalente ao que chamamos de crime 2 no subcapítulo anterior, a saber, uma desmedida de um antepassado, cuja punição é a extinção de sua estirpe. Esta é uma das chaves de leitura da peça de Sófocles, mas não a única.

—

Vejamos como essa forma de interpretação se aproxima do texto de *Édipo Rei*, a partir do diálogo de Édipo com o Mensageiro, o homem que o resgatou, quando abandonado "no estreito escuro do [Monte] Citero" (*OT*: 1026).

Édipo:
Quando me erguestes, eu tinha alguma dor?

Mensageiro:
Teus pés dão, por si sós, um testemunho.

Édipo:
Por que recordas esse mal remoto?

Mensageiro:
Livrei teus pés, furados nos extremos.

Édipo:
Infâmia que me avilta desde o berço.

Mensageiro:

Fortuna assina no teu nome a sina.

(*OT*: 1031-1036)

Trata-se de uma das passagens mais memoráveis da história da literatura devido à força da cena. A investigação de Édipo o levou ao ponto em que conversa com o homem que o resgatou do brutal abandono em que se encontrava quando recém-nascido. O mensageiro conta que seus pés se encontravam amarrados e mutilados. A imagem do desamparo é extrema, pois se trata de um bebê abandonado, em um monte escuro e frio, com os pés presos e machucados.

Uma questão simples e interessante é se perguntar o porquê. Por que os pés de Édipo se encontravam assim? Marie Delcourt mencionou um escólio ao verso 26 das *Fenícias* que explica que os pais de Édipo o mutilaram para que o menino não fosse recolhido e educado. "Com efeito, na época histórica, pessoas às quais não se podia atribuir qualquer intenção filantrópica recolhiam entre os meninos abandonados os que lhe pareciam perfeitos e robustos, e entre as meninas as que prometiam ser belas" (1944/1981, p. 24). Visto isso, supomos que os pais biológicos de Édipo (Laio e Jocasta) não queriam matá-lo, ou melhor, não queriam padecer das consequências do crime, optando em deixá-lo morrer e impedindo de antemão qualquer adoção.

Na passagem de *Édipo Rei* que citamos, ocorre uma revelação de ampla complexidade que possui diferentes estratos:

a) um sinal de reconhecimento, em uma camada mais superficial, o edema no pé;[20]
b) uma justificativa etimológica, em uma camada aludida, presente em seu nome;
c) uma ligação ao crime do pai, em um estrato mais profundo, o motivo do edema.

O verbo do verso 1036 – "Fortuna assina no teu nome a sina" – é ὠνομάσθης, de ὀνομάζω (*onomazó*), que significa designar pelo nome, chamar, evocar. Tanto o pé quanto o nome de Édipo evocam a desmedida do pai, pois simbolizam a tentativa desesperada de se livrar da sina, esquivar-se da punição por ter rompido as leis de reciprocidade. A ênfase na maldição e, por consequência, no crime que a fundou define a leitura de *Édipo Rei* como tragédia de destino.

[20] Brandão menciona também a Fábula 230 do chamado Segundo Mitógrafo do Vaticano: "um dia, quando Édipo se calçava, sua mãe viu-lhe as cicatrizes e, reconhecendo o filho, gemeu desesperadamente" (in Brandão, 2012, p. 255). Um reconhecimento similar ocorre no filme *Incêndios*, baseado na peça teatral homônima de Wajdi Mouawad. As duas obras — primorosas versões de *Édipo Rei* — merecem uma análise mais detida.

A principal leitura sobre esse ponto, no âmbito da psicanálise, foi a de Antonio Quinet.[21] Em sua transcriação *Óidipous, filho de Laios*, o psicanalista propõe um passo a mais na investigação de Édipo muito interessante.

> Na minha interpretação, Édipo não quis saber do crime do pai e nem de sua tentativa de assassinato. Ele, em sua investigação, foi até o ponto em que descobre que matou o pai e que a mulher com quem está é sua mãe. Mas não vai além disso, pois não quis saber da maldição herdada e da desmedida paterna. (Quinet, 2009, p. 26)

Nos termos propostos por esta pesquisa, Édipo, segundo Quinet, para sua investigação no momento em que se evidencia a monstruosidade do crime 1 (parricídio e incesto), mas não segue adiante em direção a sua conexão com o crime 2 (a desmedida do antepassado Laio, que gerou a maldição). Ao enfatizar a maldição herdada e o crime do pai como motores da ação do enredo, podemos dizer que essa versão enfatiza os mesmos elementos que o drama de destino. Mais do que isso, ela ganha consequências clínicas. Quinet apresenta três exemplos:

a) "O pai real imaginarizado aparece no relato de uma paciente ao descrever o espancamento infligido por ele e a fazia chorar muito quando bebê. Hoje seu sintoma é um choro sem fim e sem razão" (Quinet, 2015b, p. 174).
b) "O pai de outra paciente foi um general que colaborou com a ditadura militar, e hoje ela faz de seu corpo um palco de torturas, sofrendo muitas dores sem causa orgânica" (Quinet, 2015b, p. 174).
c) "O outro exemplo é o de um analisante obsessivo cujo pai, fiscal do imposto de renda, enriqueceu ilicitamente, deixando para o filho a dívida do eterno desemprego" (Quinet, 2015b, p. 174).

Malgrado a brevidade, essas vinhetas clínicas trazem o elemento seminal do drama de destino em um formato analítico uma vez que o sintoma do paciente está em diálogo com crime do pai. O drama de destino é também um modo de ler os casos clínicos.

Mas há um elemento diferencial na leitura de Quinet, que faz com que sua versão não se torne mais um drama de destino. Nela a proposta é justamente que Édipo vá além. No drama de destino, a conexão entre os crimes (do herói e do antepassado) conduz o herói ao

[21] A interpretação, tanto no sentido teatral como no psicanalítico, feita por Quinet da tragédia *Édipo Rei*, encontra-se dividida em três textos: no artigo "Tempo de laiusar", de 2009, na peça *Óidipous, filho de Laois* e no livro *Édipo ao pé da letra*, ambos de 2015.

fatalismo inelutável ao passo que, na peça de Quinet, essa mesma conexão é o meio pelo qual o herói se afasta do fatalismo e sai da "ignoerrância", segundo o autor. Podemos dizer que, para essa versão, a *hýbris* não é tanto a desmedida do pai, como a ignorância, o não querer saber, que recai sobre essa desmedida. Nos termos da transcriação: "Quem não enfrenta o saber, / Gozando da ignorância, / Paga em seu viver / O preço de sua errância" (2015a, p. 72).

A versão de Quinet é inspirada numa frase do *Seminário 22 – RSI* de Lacan. Eis a passagem: "(...) se Édipo forçou alguma coisa, o fez sem saber, é por assim dizer que ele matou seu pai apenas por não ter – se você me permite dizer – por não ter tomado o tempo de *laiusar* (*laïusser*)" (1974-1975, p. 16). É correto, inclusive, dizer que Quinet se inspirou em uma única palavra do trecho, o neologismo *laiusar*. Composto pela junção do nome Laio e do verbo *user* (que significa usar e gastar), *laiusar* remete ao gastar o pai real, o pai tirano, assassino. "O neurótico prefere salvar o pai a se deparar com sua canalhice; prefere sofrer com seu sintoma a saber do crime do pai e suas consequências. Prefere, como Édipo, se sentir culpado de seus atos a desvelar a desmedida do gozo paterno" (2015b, p. 174). *Laiusar* é exatamente o desvelamento da desmedida do gozo paterno. A investigação de Édipo, para além da faceta imaginária do complexo de Édipo (amar a mãe e matar o pai), poderia encontrar a figura do *pai primordial* (*Urvater*) de *Totem e tabu* e o seu gozo.

O tempo de *laiusar* é o tempo de uma análise. Escreveu Lacan (1974-75): "(...) era justamente para isso que ele [Édipo] estava nas estradas" (p. 16). É interessante que o psicanalista francês tenha colocado o *laiusar* de Édipo no momento preciso em que, expulso do Oráculo, segue em seu perambular (*OT*: 798) pela estrada, antes de encontrar seu pai biológico "onde os caminhos se bifurcam" (*OT*: 801). Lacan deu a entender que a fala oracular poderia ter iniciado o tempo de uma análise e tê-lo feito chegar ao tempo de *laiusar* se descobrisse a desmedida do pai. Em outras palavras, começar por decifrar a fala oracular – "Faria sexo com minha própria mãe" e "seria o algoz do meu genitor" (*OT*: 791 e 793) –, desvelando nessa previsão a maldição que recaiu sobre Laio após ter cometido o rapto de Crísipo.

Em resumo, é possível encontrar resquícios da leitura retroativa que o drama de destino opera sobre *Édipo Rei* na transcriação de Antonio Quinet, como a ênfase na maldição herdada e na desmedida paterna. No entanto, há elementos que a distanciam do drama de destino e a aproximam da tragédia de destino antiga, a exemplo do efeito distinto na conexão entre os crimes e o cuidado com as palavras, que tanto lembra a tragédia de Sófocles. *Óidipous, filho de Laio* se encontra a meio caminho entre *Édipo Rei* e o drama de destino. Por fim, é tanto teatral quanto clínica, pois o herói e o paciente são confrontados com o seu "não

querer saber" (com a sua política de avestruz, como dizia Freud) da desmedida do pai. O enfrentamento da *hýbris* do ancestral, longe de conduzir a fatalidade inelutável, é, na verdade, o modo de se escapar dela. *Óidipous, filho de Laio* nos ensina como alterações na leitura de *Édipo Rei* podem nos conduzir a interessantes modificações clínicas, criando modos de *psicanalisar*.

—

No extremo oposto da interpretação de *Édipo Rei* como tragédia de destino, encontramos a leitura que aproxima a peça de Sófocles da tragédia de caráter. Walter Benjamin (2013) descreveu com eloquência a relação entre Destino e caráter:

> O que está subjacente a esta ideia é o seguinte: se, por um lado, o carácter de uma pessoa, ou seja, o seu modo de reagir, fosse conhecido em todos os seus pormenores, e se, por outro lado, o acontecer universal fosse conhecido nos domínios em que se aproxima daquele carácter, seria possível prever exactamente tanto o que aconteceria a esse carácter como o que ele seria capaz de realizar. Por outras palavras, poderíamos conhecer o seu destino. (p. 49)

Nesta leitura, o Destino surge como o desdobramento do caráter. Seu modo de reagir e suas decisões no embate com o mundo determinam seus infortúnios e suas realizações. Não se trata de um vaticínio ou uma maldição. O que está em jogo é aquilo que foge do cálculo da personagem no momento em que faz uma escolha e toma uma decisão, o que é justamente a expressão de seu caráter. Apenas não reconhecido como tal, e que parece a ela como Destino. Para compreender essa operação, basta pensarmos em nossas vidas. Quantas vezes não tomamos uma decisão no passado e ainda hoje convivemos com seus desdobramentos? Não raro, olvidamos de nossas escolhas cruciais, mas seus desencadeamentos estão aí, a lembrar-nos de nós mesmos, como quem atira um *boomerang* e depois esquece que o jogou.

Com efeito, a oposição torna-se clara. Se, no drama de destino, o Destino é a realização *premeditada* (do latim *praemeditātus*: que mediou previamente) de uma maldição, na tragédia de caráter, o Destino é o suceder *impremeditado* (que mediou a posteriori) de suas escolhas.

Essa leitura traz para primeiro plano o caráter do personagem Édipo. Quem a levou adiante foi Bernard Knox no livro *Édipo em Tebas*.[22] O autor inicia seu livro contrapondo-se à

[22] Convém destacar que se trata de uma obra brilhante, que deve ser colocada ao lado de *Sófocles* (1933/2007), de Karl Reinhardt, e de *Oedipe ou la legenda du conquérant* (1944/1981), de Marie Delcourt. Não à toa, é

interpretação de *Édipo Rei* como tragédia de destino. "O destino não desempenha nenhuma função nas ações de Édipo na peça", escreveu Knox (1957/2002, p. 4), "Se *Oedipus Tyrannus* é uma tragédia de destino, a vontade do herói não é livre, e a eficiência dramática da peça é limitada por esse fato" (Knox, 1957/2002, p. 3). Knox entendeu o Destino como um fator externo operando na peça. Na medida em que os acontecimentos do drama se encadeiam, e não simplesmente se sobrepõem, "Nada que [Édipo] faz é forçado pelo destino, em nenhum dos múltiplos sentidos desta palavra tão ambígua" (Knox, 1957/2002, p. 9).

Para Knox (1957/2002), a noção de Destino desresponsabiliza o herói, o que retiraria de *Édipo Rei* o efeito trágico. "A tragédia deve ser autossuficiente; isto é, a catástrofe deve ser resultado da livre decisão e da ação (ou inação) do protagonista trágico" (p. 3). Mais ainda, "na peça escrita por Sófocles, a vontade do herói é inteiramente livre e ele é totalmente responsável pela catástrofe" (Knox, 1957/2002, p. 3). Knox destacou duas expressões usadas pelo mensageiro para descrever as ações de Édipo: não involuntárias (*κοὐκ ἄκοντα*, v. 1.230) e autoescolhidas (*αὐθαίρετοι*, v. 1.231). Também evidenciou que a temporalidade da tragédia de Sófocles pode ser usada a favor de seu argumento. Diferente do drama de destino, que encena a realização do vaticínio, em *Édipo Rei*, a maldição já se realizou e a peça se limita a apresentar sua descoberta.

Em suma, Knox nos apresentou *Édipo Rei* como tragédia de caráter: "As decisões e ações de Édipo são o fator causal no enredo da tragédia e constituem a expressão do seu caráter" (Knox, 1957/2002, p. 10). Não se trata de cumprir uma maldição: "A catástrofe de Édipo é descobrir sua própria identidade; e ele é o primeiro e último responsável por esta revelação" (Knox, 1957/2002, p. 3). Mesmo sendo um homem extraordinário, principalmente por sê-lo, Édipo está submetido ao ponto cego de suas decisões, como todos nós. Nessa leitura, há uma aproximação entre a posição do herói da *tragédia antiga* e o da *tragédia moderna*, de tal forma que para ambos vale a frase de Hauser (2007): "Ele está sozinho num sentido bem mais profundo; não é tanto por sua tragédia que ele está sozinho, como sua tragédia é resultado de sua solidão" (p. 104). Em última instância, a peça de Sófocles, segundo Knox, é o embate solitário de Édipo com seu caráter.

—

elogiada tanto por Foucault (1971/2011) como por Vernant (1972/2008). Para os fins deste seguimento, destacaremos da análise de Knox apenas sua oposição à leitura de *Édipo Rei* como tragédia de destino.

Há, portanto, duas leituras opostas de *Édipo Rei*, como tragédia de destino e como tragédia de caráter. A questão no cerne dessa oposição é: qual é o sujeito do Destino? Seria ele a maldição inelutável? Ou seria o desdobramento do caráter?

*Daímon* – termo tão familiar aos gregos quanto obscuro para nós –, em *Édipo Rei*, assume formas distintas de acordo com as influências que recaem sobre as traduções. Por vezes, é traduzido como *destino*, no sentido *inelutável* do termo, o que revela uma escolha, ainda que não explícita, de aproximar *Édipo Rei* das *tragédias de destino*. Por outro lado, há a fórmula de Heráclito, "cujo pensamento Sófocles tem tantas relações" (Vieira, 2000, p. 96): "caráter é para o homem *daímon*" (*ήθος ανθρώπω δαίμων*, *ethos anthropo daímon*, *fragmento 119*). Nela a peça se aproxima das *tragédias de caráter*, e neste caso opta-se por ler o *daímon* como *acaso* (*tykhé*).

O embate das duas leituras revelam as limitações de ambas. Por um lado,

> Lembro, por exemplo, a opinião de que o Édipo seria uma tragédia de destino, na qual o herói apenas levaria a termo uma profecia. Se lemos a peça desse ângulo, deixamos escapar traços marcantes do personagem – caráter voluntarioso, grandeza heróica, talento individual –, responsáveis em grande parte pelo próprio enredo dramático. (Vieira, 2012, pp. 35-36)

Por outro, a leitura contrária – que enfatiza os traços marcantes do personagem Édipo – "poderia ser adotada sem restrição, não fossem recorrentes no drama palavras como *daímon*, cuja conotação religiosa dificilmente pode ser apagada" (Vieira, 2012, p. 28).

O que queremos apontar é que não há necessidade de concordar com uma das opções em detrimento da outra, porque o *daímon* em *Édipo Rei* permite interpretações opostas.[23] Este nos parece ser argumento desenvolvido por Trajano Vieira (2012): "Sófocles reafirma o caráter paradoxal do herói trágico, fascinante e frágil, arrogante e desarmado, engenhoso e vulnerável" (p. 33). Para ele, o herói é agente e agido. Cabe a nós não apenas suportar a ambiguidade da palavra *daímon*, mas também afirmá-la. Nem dessubjetivização do herói, dissolvido nas cruéis ondas do Destino, nem a manifestação de seu caráter por inteiro, com seus aspectos negativos e desconhecidos:

[23] Colocamos como epígrafe deste segmento uma frase de *A dinâmica da transferencia*: "Δαίμων και Τύχη", escreveu Freud (1912/2010, p. 134), "determinam o destino de um ser humano". Ainda que a *Týkhe* aí se apresente como *acaso* e o *Daímon* como *disposição* (ou *constituição*), há de se destacar a passagem: "Aliás, pode-se ousar ver a constituição mesma como o precipitado das influências acidentais sobre a infinita série dos antepassados" (idem, p. 134).

> Nossa admiração só aumenta quando nos damos conta de que a destruição do herói não é causada por traço negativo de caráter ou pelo cometimento de ato impiedoso, mas pela limitação comum ao homem, decorrente de sua incapacidade de conhecer e dominar as variáveis que configuram o destino. (Vieira, 2000, p. 89)

"O futuro é dado [tragédia de destino] ou está ele na verdade em permanente construção [tragédia de caráter]?" (Prigogine, in: Vieira, 2000, p. 89). A julgar pelo *daímon* nas leituras de *Édipo Rei*, os dois juntos, já que aquilo que nos é dado está em permanente construção. O sujeito do Destino é intervalar, no sentido etimológico de intervalo, a saber, *intervallum*, espaço entre duas estacas ou dois pontos fixos. Vieira (2012) sintetizou, um tanto enigmaticamente: "O *daímon* seria a expressão do Outro" (p. 36) – expressão, antes de tudo, antitética.

O presente é determinado pelos crimes dos antepassados ou é construído com as partes desconhecidas de mim mesmo? Antes de responder a pergunta, vale perceber que a própria busca por determinar o sujeito do Destino leva à indeterminação. Toda vez que se tenta conhecer e dominar as variáveis que configuram o Destino, depara-se com a incapacidade de levar adiante essa empreitada. Isso é bem trágico e psicanalítico. Benjamin (2013) insistia "o sujeito do destino é indeterminado" ( p. 53). Propomos que o sujeito do Destino – o *daímon* – causa indeterminação.

—

As duas leituras de *Édipo Rei* que destacamos (como tragédia de destino e como tragédia de caráter) permitem duas interpretações igualmente opostas do título da peça.

A julgar pela *Poética* de Aristóteles (2005), a peça de Sófocles chamava-se simplesmente *ΟΙΔΙΠΟΥΣ* (*Édipo*) (1452a: 24 e ss.). Mas, em algum momento difícil de precisar, que se estende da *Poética* até o Laurentianus 32:9,[24] uma palavra foi incorporada ao título, que passou a ser *ΟΙΔΙΠΟΥΣ ΤΥΡΑΝΝΟΣ* ou *Οιδίπους Τύραννος* (*Édipo tirano*). Essa incorporação é considerada bastante pertinente diante da recorrência do termo na peça[25] e,

[24] Manuscrito que consta na Biblioteca Medicea Laurenziana de Florença e que é considerado o registro mais antigo da peça *Édipo Rei*, estima-se que seja da segunda metade do século X d.C.

> O celebérrimo Laurentianus, esse exemplar de transliteração (isto é, cópia minúscula de um texto escrito em unciais), permite-nos quando muito retornar ao codex do século V d.C., de que ele é uma cópia. Mais longe, é preciso postular um volume da alta época imperial, que não é o texto de Sófocles, mas uma interpretação de um filólogo da época de Adriano [117-138 d. C.]. (Vidal-Naquet, 1999, Vernant & Vidal-Naquet, 1972, p. 317.)

[25] Nove vezes; versos: 514, 588, 799, 873, 925, 939, 1043, 1095.

principalmente, da interessante confusão que ela traz. "O título *tyrannos* teve então uma magnífica função irônica, mas se ele fez uma excelente contribuição à textura da peça, ele também levanta alguns problemas" (Knox, 1979, p. 89). A própria função irônica e a natureza dos problemas levantados não são fáceis de delimitar, admitindo diferentes interpretações.

A princípio, é importante destacar que, em grego antigo, *tyrannos* comporta dois sentidos. O primeiro é próximo do sentido que damos de modo que *tyrannos* significava algo como um governante que coloca sua vontade e sua autoridade acima das leis e da justiça. O dicionário etimológico de Chantraine (2009) define como "*mestre absoluto* cujo poder não é limitado pelas leis" (p. 1.106). No diálogo *Górgias*, de Platão (1980), esse sentido já está consolidado: "Não podem matar, como *os tiranos* [*τύραννοι*], a seu bel-prazer, não confiscam os bens alheios e não expulsam das cidades quem eles querem?" (p. 19), pergunta Polo a Sócrates. Na peça de Sófocles, encontramos a frase "A desmedida gera a tirania [*ὕβρις φυτεύει τύραννον*]" (*OT*: 873), na qual *hýbris* e *tyrannos* estão relacionados.

O segundo é distante do sentido que atribuímos, pois, nele, *tyrannos* significava o governante que assume o poder sem ser herdeiro. Um homem que, pelo seu próprio esforço, ganhou o poder e assim o mantém: "esse τύραννος, sendo seu sentido distinto do de βασιλεύς, é com frequência designado por um movimento popular" (Chantraine, 2009, p. 1.106). O termo *βασιλεύς* (*basileus*) significa rei e traz a marca da consanguinidade, do poder inerente, não conquistado e transmitido de pai para filho. Na tragédia de Sófocles, essa conotação de *tyrannos* se aproxima à de estrangeiro (*ξένος*, *xénos*).

É esse segundo sentido que traz a marca da ironia e algumas confusões. Tomando a situação inicial da peça, Édipo é de fato um tirano no sentido de governante não herdeiro, a quem coube o trono por ter livrado a cidade da cadela cantante, a esfinge. Porém, no decorrer da trama, ele se descobre *βασιλεύς*, ou seja, filho de Laio e, portanto, herdeiro por parentesco do trono. *Tyrannos* no título seria irônico, porque insinua, no início da peça, o contrário do que se irá revelar. Essa leitura aproxima a peça de Sófocles das *tragédias de destino*: na medida em que foca a ironia na passagem *τύραννος* → *βασιλεύς*, coloca o reconhecimento na consanguinidade, fazendo com que Édipo descubra ser filho de Laio e portador da maldição.

Por outro lado, há uma segunda forma de conceber a ironia do título. Ao contrário da anterior, Édipo seria um *tyrannos* apesar da revelação de ser *basileus*. *Tyrannos* no título seria irônico porque insinua, no final da peça, o contrário do que se foi revelado. A ironia está na passagem *βασιλεύς* → *τύραννος*, na qual Édipo é *tyrannos* apesar de *basileus*, pois rompe mais do que herda. Essa leitura aproxima a peça de Sófocles das *tragédias de caráter*. Escreveu Knox (1957/2002): "(...) um *tyrranos*, um governante que venceu por esforço

próprio, Édipo é essencialmente um homem de ação" (p. 11). Édipo é aquele que causa a própria catástrofe, colocando em primeiro plano a ruptura da consanguinidade.

Por fim, pensando no Destino do termo grego *τύραννος*, vemos que um dos seus sentidos (o de governante acima das leis, ligado a *hýbris*) se manteve na palavra ao passo que o outro sentido (o de governante não herdeiro, ligado a *xénos*) se manteve nas tragédias.

## 1. 4. O medalhão

Figura 3 – Faces do medalhão elaborado por Karl Maria Schwerdtner a pedido de um grupo de discípulos de Freud e presenteado ao mestre na ocasião do seu quinquagésimo aniversário (6 de maio de 1906)

Fonte: Freud Museum, Londres, Inglaterra.

> "Farei o possível para lhe mostrar que não estou talhado para ser um objeto de adoração. Talvez o senhor pense que eu já tenha começado."
>
> Freud (1907)

Freud descreveu o medalhão que recebera no seu quinquagésimo aniversário, em 6 de maio de 1906, como um presente magnífico e assustador. Feito por Karl Maria Schwerdtner a pedido de um grupo de discípulos próximos a Freud e que deram ao escultor os modelos necessários (a foto de Freud, o texto em grego e o esboço da imagem), o medalhão parecia, a princípio, apenas um belo regalo daqueles que conheciam as referências fundamentais do mestre. Contudo, certa identidade com recordações da época de juventude o tornava um objeto estranho.

Conta Ernst Jones que, na ocasião da entrega do medalhão, "ao ler a inscrição, Freud ficou pálido e agitado e com voz abafada perguntou quem tinha pensado nela. Comportava-se como se tivesse encontrado um *revenant* [*espectro, aparição*], o que de fato estava ocorrendo" (1989, p. 29). Fora Paul Federn, "esse brilhante discípulo das primeiras horas do freudismo" (Roudinesco e Plon, 1998, p. 228), que havia escolhido o texto. Ao que Freud relatou que, quando estudante de medicina da Universidade de Viena, costumava flanar (isto

é, andar sem destino) em meio aos bustos dos antigos professores da instituição, repleto de devaneios, imaginando seu próprio busto ali no futuro, "o que não constituiria nada digno de nota em um estudante ambicioso", mas surpreendentemente o busto imaginado trazia "uma inscrição *idêntica* à que agora via no medalhão" (Jones, 1989, p. 29). Freud assustou-se com o retorno inesperado de uma identidade: os versos de *Édipo Rei* escolhidos pelo jovem ambicioso para grafar seu busto imaginário eram os mesmo que constam no medalhão.

—

Em uma face, o perfil de Freud em baixo-relevo; na outra, Édipo respondendo à esfinge. Dessa forma, um tanto apressada, que parte considerável dos biógrafos (ou intérpretes) de Freud descreve o medalhão (entre eles: Jones, 1989; Gay, 1989; Mannoni, 2014; Rudnytsky, 2002). Também traduzem a inscrição, um tanto descuidadosamente, por: "Ele adivinhou o famoso enigma e foi um homem poderoso". De imediato, vale destacar que a imagem teve desdobramentos interessantes. Em 1910, Freud produz um *ex-libris* pessoal, uma litografia feita pelo gravurista Bertold Löffler baseada no medalhão.[26] A constelação Édipo-esfinge presente em uma das faces do medalhão serviu posteriormente como *logos* das publicações da *Internationale Psychoanalytische Vereinigung* (IPV), fundada em 1910 por Freud e Ferenczi e que, em 1936 – "data em que a quase totalidade dos psicanalistas da Europa continental exilou-se na Grã-Bretanha e nos Estados Unidos" (Roudinesco e Plon, 1998, p. 384) – seria rebatizada como *International Psychoanalytical Association* (IPA).

Em parte, o medalhão parecia ser um marco do fim de um período que o próprio Freud chamava de esplêndido isolamento e que durou dez anos (1897-1907), um verdadeiro ostracismo grego.

> Esse episódio, em que os seguidores adivinharam com tanta sensibilidade e confirmaram de modo generoso a ambição mais ciosamente preservada de Freud, simbolizava bem a influência que ele começava a exercer. Pelo menos alguns o tinham reconhecido – a ele, o explorador do inconsciente – como um gigante entre os mortais. (Gay, 1989, p. 154)

O erro de Freud foi esperar receber algum reconhecimento após o isolamento. Porém, o período seguinte foi, tal como definiu Peter Gay, o "preparo para o combate" (1989, p. 153) dentro e fora do movimento psicanalítico. "Não, a aurora ainda não rompeu", escreveu Freud

[26] *Ex-libris* (do latim *ex libris meis*) – em inglês, *bookplate* – significa, literalmente, "dos livros de" ou "faz parte de meus livros", empregada para associar o livro a uma pessoa ou a uma biblioteca. Reproduzimos a imagem na pág. 28.

(in Mcguire, 1993) em uma carta à Jung, em 1908, "Devemos tomar todo o cuidado como nossa modesta lâmpada, pois a noite há de ser longa" (p. 207). Esse reconhecimento viria apenas muito tempo depois. Este também seria idêntico ao devaneio do estudante universitário. Em 1955, o próprio Jones se encarregou de entregar à Universidade de Viena o busto de Freud feito, em 1921, pelo escultor Königsberger, com a mesma inscrição de Sófocles. "Trata-se de um exemplo raríssimo de devaneio na adolescência que se torna verdade, em todos os detalhes, ainda que oitenta anos depois" (Jones, 1989, pp. 29-30).

Os biógrafos que abordam esse episódio da vida de Freud se detêm, com justiça, no espanto freudiano ao receber o medalhão. Por que Freud teria se assustado tanto? A leitura de Rudnytsky (2002), uma retomada da leitura de Jones (1989), sintetiza bem o argumento.

> Esse relato serve como parábola psicanalítica, para nos fazer mergulhar no problema da identificação de Freud com Édipo. Ele nos mostra, em primeiro lugar, que o seu fascínio com o herói de Sófocles já datava de seus dias de estudante universitário, década de 1870, muito antes da descoberta da psicanálise ou do complexo de Édipo. Um esforço no sentido de estabelecer o momento original dessa identificação confirmará a verdade da afirmação de Jones de que o "traje de herói" de Freud "estava sendo tecido já no próprio berço". (p. 5)

Mais ainda, Rudnytsky (2002) afirma o seguinte:

> (...) a perturbação de Freud, ao ser homenageado por seus discípulos, pode ser atribuída ao embaçamento dos limites entre o mundo interior e o mundo exterior, quando uma fantasia inesperada se torna realidade. Mas a capacidade de concretizar na realidade o que normalmente permanece como fantasia é o que distingue os heróis do comum dos mortais. (p. 6)

Segundo sua interpretação, Freud, assim como Édipo, foi um herói. Mas, se perguntarmos o que é um herói, a análise se revela frágil. Para Jones e Rudnytsky, herói é aquele que concretiza, na realidade, o que permanece como fantasia nos demais homens. De acordo com eles, o herói é o realizador. "Como fundador da psicanálise, e ele próprio um herói, também Freud é alguém 'em que esses desejos primevos da infância se realizaram'" (Rudnytsky, 2002, p. 6). Não só uma concepção de herói, mas também outra de realização da vida, encontra-se nessa leitura, que pode ser sintetizada no aforismo de Alfred de Vigny: "*Amis, qu'est-ce qu'une grande vie, sinon une pensée de la jeunesse exécutée par l'âge mûr?* [*Amigos, o que é uma grande vida senão um pensamento da juventude realizado pela idade*

*madura?*]" (1882, p. 201). Sem se atentar, não obstante, para a advertência freudiana: "Ora, é perigoso quando a realidade satisfaz esses desejos" (1927c/2014, p. 351).

A primeira e mais imediata crítica a essa leitura é que ela não é freudiana: há uma concepção de herói em Freud, ainda que pouco evidenciada, que se contrapõe a essa apresentada. Propomos problematizar essa interpretação por duas vias:

a) pela análise do próprio medalhão;
b) pela concepção freudiana de herói.

—

De um lado do medalhão, consta o perfil de Freud em alto relevo escrito em arco acima: SIEGMVND FREVD WIEN MCMVI (*Siegmund*[27] *Freud Viena 1906*). Toda foto de perfil centraliza e destaca a orelha, todavia, no caso de Freud, este destaque é ainda mais significativo, pois coloca sua escuta no centro da imagem. Na outra face, há um dos encontros mais importantes para a nossa era, o de Édipo com a esfinge, que o próprio Freud contribuiu em peso para torná-lo central em nosso tempo.[28] À esquerda o monstro cantante, com cabeça de mulher e parte do corpo de leão, há a esfinge grande, intimidadora. À direita, Édipo apoiado em sua bengala, nu e pensativo.

Partindo da ideia de que o encontro de Édipo com a esfinge possui não apenas uma única ação, mas várias (no mínimo três: o enunciado canto-enigma da esfinge, a resposta-decifração de Édipo, a destruição da esfinge), podemos nos perguntar: qual é o momento desse encontro que está sendo representado no medalhão? Diríamos que é o intervalo em que a esfinge já cantou seu enigma e Édipo ainda não o decifrou. Momento de máxima tensão, em que Édipo medita e a esfinge se prepara para o bote.

A imagem do encontro no medalhão difere assim de duas pinturas que retratam a mesma cena (ver p. 74). No quadro de Jean-Auguste-Dominique Ingres (de 1808), encontramos Édipo enunciando a decifração do enigma, como o próprio título da obra indica (*Édipo explica o enigma da esfinge*). No quadro de Gustave Moreau (de 1864), *Édipo e a esfinge*, temos o momento pós-decifração, Édipo já enunciou sua resposta, e a supresa nos olhos da esfinge define o instante.[29] De tal forma que temos uma sequência: a imagem contida

[27] Sobre a alteração no nome de Freud, conferir meu artigo: "O neologismo *Narzißmus*" (Guimarães, 2014).
[28] "Nos tempos modernos, pode-se até dizer que esse mito [de Édipo] se tornou *familiar*, no duplo sentido. Graças a Freud" (Serra, 2007, p. 13).
[29] É bem provável que, na composição da imagem do medalhão, o escultor Karl Maria Schwerdtner tenha levado em consideração os dois quadros mencionados, assim como Moreau afirmou que seu quadro está em diálogo com o de Ingres.

no medalhão (momento de máxima tensão entre enigma e decifração), a pintura de Ingres (momento da resposta de Édipo) e a pintura de Moreau (exato momento que Édipo já decifrou e a esfinge reconhece seu fim).

Na mesma face do medalhão, encontramos do lado direito, depois de Édipo, uma inscrição em grego antigo, com as letras maiúsculas, como nos documentos que nos chegaram da antiguidade, mas introduzindo os espaços entre as palavras, o que nem sempre consta nesses: *ΟΣ ΤΑ ΚLΕΙΝ' ΑΙΝΙΓΜΑΤ 'ΗΙΛΕΙ ΚΑΙ ΚΡΑΤΙΣΤΟΣ 'ΗΝ ΑΝΗΡ*[30] (ou *ὃς τὰ κλείν' αἰνίγματ' ᾔδει καὶ κράτιστος ἦν ἀνήρ*). Ernest Jones (1989) contou que "Quando o mostrou a mim alguns anos depois, pedi-lhe para traduzir a passagem, pois meu grego já estava consideravelmente enferrujado, mas ele modestamente disse que eu devia pedir isso a outra pessoa" (p. 29). Pelo meu grego, que nasceu enferrujado, e buscando a passagem em *Édipo Rei*, encontramos que a inscrição remete ao verso 1.525.

> Olhai o grão-senhor, tebanos, Édipo,
> decifrador de enigmas insigne. Teve
> o bem do Acaso – *Týkhe* –, e o olhar da inveja
> de todos. Sofre à vaga do desastre.
> Atento ao dia final, homem nenhum
> afirme: *eu sou feliz!*, até transpor
> – sem nunca ter sofrido – o umbral da morte.
> (*OT*: 1.524-1.530)

Na linha 1.525, encontramos *ὃς τὰ κλείν' αἰνίγματ' ᾔδει καὶ κράτιστος ἦν ἀνήρ*, no qual *κλείν' αἰνίγματ' ᾔδει* pode ser traduzido como *renomado decifrador de enigmas* e *κράτιστος ἦν ἀνήρ* como *homem elevado*. Comentado a passagem, Renger aponta que "o termo grego *κράτιστος* já designa um *herói elevado*" (2013, pp. 55-6). *Κράτιστος* (herói elevado) nos remete à diferenciação de Aristóteles, retomada por Northrop Frye, das narrativas segundo a posição do herói. Édipo – e, na sua toada, Freud – pertenceriam à modalidade imitativa elevada, que apresenta o herói como um ser humano de excepcional envergadura capaz de realizar ações extraordinárias, típico da tragédia. O verso, em suma, destaca a posição elevada de Édipo, o "decifrador de enigmas insigne". De certo modo, é dessa definição de herói aristotélica que os biógrafos compartilham, e como Freud adolescente imaginou-se no futuro.

[30] Tal inscrição no medalhão contém um erro comum: KLEIN ao invés de ΚΛΕΙΝ.

O que fica de fora dessa leitura, contudo, é o contexto da tragédia em que o verso se encontra. A linha 1.525 é cantada pelo coro e localiza-se em meio à última fala da peça. Ela é apenas uma breve menção à elevação do herói que antecede o reconhecimento de sua queda brutal. Por mais elevado, decifrador de enigmas, agraciado pela *Týkhe* e invejado por todos, o herói, alvo do desastre, não se pode dizer feliz, algo que só se poderia afirmar ultrapassando a barreira da morte. Esta é uma conclusão que se chegar só depois de morto. Ou ainda, se foi ou não feliz, cabe aos outros afirmarem por meio do coro. A exaltação de Édipo é só um prelúdio para falar do infortúnio que sofreu e da impossibilidade de se dizer feliz antes da travessia do umbral da morte, enfatizando a passagem da fortuna do elevado ao infortúnio do desastre. É justamente essa relação entre o ato elevado e o sofrimento de desgraças que abre para a definição freudiana de herói.

—

Se tomarmos apenas a linha 1.525, como fizeram os biógrafos e intérpretes, temos que o que liga Freud a Édipo é a figura do realizador, do conquistador. No texto "Poesia e verdade", Freud a define. Analisando algumas lembranças infantis de Goethe – entre elas a de que, quando garoto, viu morrer um irmãozinho sem muita tristeza –, escreveu Freud (1917/2010): "Fui um felizardo [poderia ter dito o pequeno Goethe]; o destino me conservou a vida, embora eu fosse dado por morto quando vim ao mundo. Eliminou o meu irmão, porém, de modo que não precisei dividir com ele o amor da mãe" (p. 277). Freud (1917/2010) completou: "quando alguém foi o favorito indiscutível da mãe, por toda a vida conserva aquele sentimento do conquistador, a confiança no sucesso, que não raro traz realmente o sucesso" (pp. 277-78). Essa análise – que com pequenas variações, também reaparece quando trata de Leonardo da Vinci (Freud, 1910a) e nas pequenas passagens sobre Napoleão Bonaparte (Freud, 1936) – define a posição do realizador, uma vez que a conquista é a reedição da garantia indiscutível do amor materno. Goethe poderia, com todo o direito, antepor à sua autobiografia uma observação como esta: "Minha força tem sua raiz na relação com minha mãe" (Freud, 1917/2010, p. 278).

Agora, levando em consideração o contexto de enunciação do verso em questão, o que liga Freud a Édipo é a figura do herói. No texto "A conquista do fogo", Freud (1932/2010) nos apresenta a posição do *Kulturheros*, do "herói cultural" (p. 401). A partir de algumas considerações sobre o mito de Prometeu, destaca que o ato do herói cultural é sempre ligado à ideia de um sacrilégio, de uma profanação, de um roubo ou furto; em suma, de um crime. No caso, Prometeu retira o fogo dos deuses e o entrega aos homens. No entanto, apesar do

benefício, o herói é punido tanto pelos deuses como pelos homens. Como explicar essa necessidade de punição do herói? Freud propôs que o seu ato é ao mesmo tempo a realização de uma conquista e a renúncia de um prazer. No caso da conquista do fogo, "a precondição para se apoderar do fogo foi a renúncia ao prazer – de matriz homossexual – de apagá-lo com o jato de urina" (Freud, 1932/2010, p. 400). Tal ato exige a renúncia de certo circuito de obtenção de prazer, e a punição é a restauração do circuito de prazer na carne do herói, a restauração incessante após a extinção mediante saciedade. "Após a punição do criminoso, a garantia de que no fundo ele em nada prejudicou" (Freud, 1932/2010, p. 405). É como se o homem antigo magoado dissesse: "Você me deu o fogo, mas me retirou o prazer homossexual de apagá-lo com a minha água. Agora, puno-o com a eterna reedição distorcida da luta do fogo e da água". Em outros termos, o herói cultural decifra uma separação entre aquilo que é dos deuses e aquilo que é dos homens. O rompimento dessa separação chama-se renúncia e, por mais libertador que seja, ele pagará caro pelo ato de profanação.

A vida do herói cultural possui uma dimensão trágica por excelência. Seu ato é um despeito aos deuses e aos homens, ainda que beneficie os últimos. Fora da lei dos homens, ele deve ser punido como um criminoso. É, então, retirado da rede simbólica, o que é uma forma de morte, de segunda morte. Diferente da figura do conquistador, de certo modo oposta a ela, poderia dizer: "Minha força tem sua raiz em meu desamparo". O Destino do herói cultural é ser forçado a padecer da divisão que rompeu.

Figura 4 – *Édipo explica o enigma da esfinge,* de Jean-Auguste-Dominique Ingres

Fonte: Musée du Louvre, Paris

Figura 5 – *Édipo e a esfinge*, de Gustave Moreau

Fonte: The Metropolitan Museum of Art, New York.

# CAPÍTULO 2 – DESTINO ENQUANTO QUESTÃO CLÍNICA: ANÁLISE DO TEXTO INAUGURAL DE JUNG

"*καὶ μὴν μέγας γ'ὀφθαλμὸς οἱ πατρὸς τάφοι.*
[*A tumba do pai, olho enorme a guiar-te.*]"
(Sófocles, *Édipo Rei*, v. 987)

Realizaremos a seguir o comentário e a análise do primeiro texto psicanalítico que aborda diretamente a questão do Destino:[1] "A significação do pai no destino do indivíduo",[2] de Carl Gustav Jung (1909). Trata-se de um texto inaugural no qual o Destino se estabelece como *problema clínico*, isto é, como um campo de investigação para psicanálise. Não bastasse isso, trata-se também de um artigo que Freud tinha em alta consideração. Prova disso é que, mesmo após o rompimento dos dois, Freud continuou a citá-lo em diversas ocasiões e a reconhecer seu valor. Nosso objetivo neste capítulo se restringe a analisá-lo como texto de referência para Freud, com o qual ele está em constante diálogo ao abordar o tema do Destino. Não temos a intenção, nem a capacidade, de pensá-lo no interior da psicologia analítica.[3]

A importância do texto está no fato de que nele se encontra o referente clínico daquilo que Freud (1920) veio a chamar de compulsão de destino (*Schicksalszwang*) ou de compulsão demoníaca (*dämonischen Zwanges*), presente na apresentação e na análise de cinco casos realizadas por Jung. Nosso trabalho central será retomar cada um dos casos e pensá-los à luz das elaborações junguianas circunscritas no ensaio. Ao final, nos deteremos na bela epígrafe do texto.

[1] Segundo as consultas que fizemos aos dicionários e vocabulários de psicanálise e aos índices onomásticos das obras dos principais autores-psicanalistas.
[2] *Bedeutung*, no título, pode ser traduzido por significação ou importância.
[3] Por isso, trabalhamos a edição de 1909 do texto de Jung, tal como Freud o recebeu e leu. Posteriormente, em dois momentos (em 1926 e 1948), Jung fará consideráveis alterações no ensaio. Utilizamos a tradução norte-americana do artigo de Jung, publicada pela editora da Universidade de Princeton, dado que a versão brasileira, da editora Vozes, não discrimina as modificações posteriores. Nas citações, usamos a tradução brasileira de 1990 quando disponível; quando não, traduzimos livremente a partir da versão em inglês, de 1970.

## 2. 1. O texto-carta

"(...) espero levar-lhe várias novidades antigas."
Jung, em carta para Freud

A ocasião da primeira publicação do artigo traz algumas informações relevantes para sua compreensão. O texto saiu em 1909 no primeiro volume do *Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschungen* (*Anuário de investigações psicanalíticas e psicopatológicas*), primeira revista oficial do movimento psicanalítico, dirigida por Freud e Bleuler, tendo Jung como redator-chefe. A atmosfera interna do movimento psicanalítico, vista pelos olhos de Freud, era de empolgação, e a inauguração da revista foi sentida como uma conquista de independência.

> Enfim, agora que podemos viver, trabalhar, publicar nossas coisas e desfrutar de certa camaradagem, a vida não é de todo má, nem gostaria eu que ela tão cedo mudasse. O dia do reconhecimento, quando vier, será para o presente o que a mágica hedionda do Inferno é para o tédio sagrado do Paraíso. (Ou melhor, é claro, o inverso.) (Freud, 1908 in Mcguire, 1993, p. 204)

O dia do reconhecimento seria como o tédio sagrado do Paraíso, ao passo que o ano de 1908 se assemelhava à mágica hedionda do Inferno. A primeira revista do movimento psicanalítico, em vias de lançamento, concedia à psicanálise uma liberdade de publicação que antes nunca tivera. Não era mais necessário explicar-se aos editores das nobres revistas médicas: "Finalmente o conteúdo há de falar por nós" (Freud, 1908 in Mcguire, 1993, p. 211). Recorrendo ao famoso verso de *Paraíso perdido*, de John Milton (2015), Freud imaginou que, enfim, alcançavam uma posição propícia ao psicanalista, pois é "Melhor reinar no inferno que no Céu servir [*Better to reign in Hell, than serve in Heaven*]" (p. 55).[4] Esse momento de entusiasmo da psicanálise, que durou tão pouco, foi marcado por uma intensa troca de correspondências entre Freud e Jung, em meio à qual encontramos o contexto de produção do artigo.

—

[4] Não é esse um dos sentidos da epígrafe da *Interpretação dos sonhos*, retirada da *Eneida*, de Virgílio: "*Flectere si nequeo superos, Acheronta movebo* [Se não puder dobrar os deuses de cima, moverei o Aqueronte]"? (in

Tendo passado certo tempo sem responder às cartas de Freud, Jung (1908 in Mcguire, 1993) rompeu o silêncio com novidades: "Abandonei hoje todas as obrigações, pois minha esposa está prestes a dar à luz; encontro enfim um tempo para lhe escrever" (p. 205). E acrescentou: "Pena é que não mais sejamos camponeses, pois se assim fosse me caberia exclamar: *Agora que tenho um filho posso partir em paz*." (Jung, 1908 in Mcguire, 1993, p. 210). Nessa mesma carta, Jung (1908 in Mcguire, 1993) escreveu que se via em um momento crucial: "Sinto que a conjunção do nascimento de um filho e a racionalização do complexo de pai é uma encruzilhada extremamente importante em minha vida, inclusive porque agora também me desenredo do relacionamento sócio-parental" (p. 214). Dessa forma, Jung assim reconhecia a concomitância de três acontecimentos em seu presente: nascia seu filho homem (Franz Jung-Merker, nascido em 28 de novembro de 1908), desenredava-se de uma relação pai-filho (que até então mantinha com Bleuler), e inclinava-se a pensar sobre o complexo de pai. Nessa transição de pai para filho, Jung escrevia sobre a importância do pai no Destino do indivíduo.

A resposta de Freud é magnífica. Ela oscila entre o respeitoso trato com o querido amigo e futuro herdeiro[5] e pequenas interpretações. "Um voto à parte para seu filhinho, que se aventura agora a trabalhos psíquicos dos quais ainda nem suspeitamos" (Freud, 1908 in Mcguire, 1993, pp. 216-17). Ele prosseguiu: "Fiquei muito contente em saber que o senhor se dispôs a enfrentar o complexo de pai" (idem, p. 208). Freud reconheceu a encruzilhada em que se encontrava seu amigo: "Prescindir de um mestre, como verá, é, com efeito, uma felicidade rara. A conjunção – liberação social, nascimento de um filho, ensaio sobre o complexo do pai – sugere-me que o senhor se encontra num ponto-chave de sua vida" (Freud, 1908 in Mcguire, 1993, p. 211). Eis o lado interpretativo da carta:

> Nesse ínterim, assim o espero, o destino mais uma vez o fez pai e talvez tenha surgido para o senhor a estrela da qual falou em nosso longo passeio. A transferência das próprias esperanças para um filho é, decerto, um excelente meio de alguém apaziguar seus complexos não resolvidos, embora para o senhor ainda seja cedo. (Freud, 1908 in Mcguire, 1993, p. 209)

---

Freud, 1900/2006, p. 2). Tal como o desejo recalcado, a psicanálise precisa mover o mundo subterrâneo para ser ouvida.

[5] Ao designar o cristão Jung como sucessor e príncipe herdeiro da psicanálise, Freud tinha uma clara intenção: fazer com que a psicanálise não se restringisse ao círculo judaico. É importante notar essa insistência – cada vez mais ampla – na obra de Freud. Em *A questão da análise leiga* (1926), boa parte do seu esforço será fazer com que a psicanálise não se restringisse ao círculo médico; e por fim, podemos conjecturar, a partir de *Moisés e o monoteísmo* (1939), que seu esforço final foi fazer com que a psicanálise não se restringisse ao círculo dos psicanalistas. Freud sempre se opôs ao monopólio da psicanálise.

Esse é outro sentido da frase evocada por Jung, sobre como ter um filho permite que um homem parta em paz: agora que ele transmitiu seus ideais para um filho, pode finalmente deixar de ser um. O que Freud fez aqui foi simplesmente juntar dois elementos: (i) tornar-se pai de um filho, e (ii) deixar de ser o filho de um pai; operação psíquica que realizou a delegação de sua posição de filho.

Freud acrescentou que é uma boa maneira de apaziguar os complexos, ou seja, uma maneira distinta da analítica.[6] "Sua lamentação de não ser capaz de representar o pai-herói ('Meu pai gerou a mim e morreu') soa-me, devo dizer, muito prematura. Por muitos e muitos anos a criança há de achá-lo indispensável como pai, num sentido a princípio positivo e afinal negativo!" (Freud, 1908 in Mcguire, 1993, p. 211). Se tivesse juntado à sua interpretação o terceiro elemento – a investigação sobre o complexo do pai, que tomaria a forma de um ensaio, publicado em 1909 –, talvez pudesse ter desconfiado que o apaziguamento do complexo não resolvido, a cena de abandono da paternidade, iria se repetir com ele.

Na mesma carta em que anunciou o nascimento de seu filho, Jung enviou o artigo "A importância do pai no destino do indivíduo": "Mesmo que não seja nenhuma maravilha, meu ensaio sobre o complexo do pai, acredito, é um trabalho decente. Espero que lhe agrade" (Jung, 1908 in Mcguire, 1993, p. 210). Como agradou! Freud rebatizou o título do artigo, recomendou a sua leitura para os próximos e o levou para discussões: "Em minhas aulas na Universidade, que agora reorganizo em forma de seminário, marquei para o sábado que vem uma discussão crítica de seu trabalho '*Father Destiny*'" (Freud, 1909 in Mcguire, 1993, p. 287). *Father Destiny* será a maneira com que Freud passou a se referir, abreviada e carinhosamente, ao ensaio de Jung. Salvo engano, Freud foi o autor que mais destacou esse texto de Jung – mais até do que o próprio Jung –, que posteriormente realizou uma série de ressalvas ao argumento exposto.

—

É bem conhecido o motivo explícito da ruptura entre os dois. As alterações propostas por Jung à teoria psicanalítica – tendo como gota d'água a dessexualização da libido – não foram acolhidas por Freud.

[6] Em *Introdução ao narcisismo* (1914), Freud irá desenvolver a análise de que a criança é o depositário do narcisismo renunciado dos pais. "Ela deve concretizar os sonhos não realizados de seus pais" (Freud, 1914a/2010, p. 37). Essa herança fica como que Destino a ser realizado pela criança. Voltaremos a essa análise, no item *Três formas de repetição*.

> O senhor reduziu uma boa quantidade de resistência com as suas modificações, mas não o aconselharia a contar isso como crédito, porque, como sabe, quanto mais a gente se afasta do que é novo em ΨA [psicanálise], mais certeza se tem do aplauso e menos resistência se encontra. (Freud, 1912 in Mcguire, 1993, p. 523)

Freud leu as alterações propostas por Jung não como mutações próprias da teoria psicanalítica, mas como uma maneira de se evitar as resistências causadas por ela – mais ainda, as próprias modificações já eram resistências à psicanálise. Sintetizando em uma frase suas críticas à Jung, Freud (Freud, 1909 in Mcguire, 1993) citou Goethe: "Estás então aliado ao Diabo e ainda queres te poupar ao fogo?" (p. 236). Há um preço para aqueles que escolhem reinar no inferno ou mover o Aqueronte: não se poupar ao fogo.

Menos conhecido, contudo, é o motivo implícito da ruptura, apontado pelo próprio Freud (1909 in Mcguire, 1993):

> É estranho que, na mesma noite em que formalmente o adotei como primogênito e o sagrei – *in partibus infidelium* [*nas terras dos infiéis*] – sucessor e príncipe herdeiro, o senhor me tenha despido da dignidade paterna, ato que lhe parece ter dado o mesmo prazer que eu, pelo contrário, extraí da investidura de sua pessoa. (p. 243)

Na mesma noite em que fora designado como príncipe herdeiro da psicanálise, Jung despiu Freud da dignidade paterna, retirando-se a si mesmo da posição de filho. No momento em que recebia a psicanálise como filha, escrevia a Freud que já não era mais seu filho. A cena de desenredar-se do pai, após a aquisição de um filho, se repetiria com o próprio Freud. Quem está atrelado ao *daímon* da psicanálise não pode poupar-se ao fogo do atravessamento da repetição de seus complexos.

O artigo de Jung agradou muito a Freud, mas a repetição que o artigo aponta (a reedição da posição em relação com pai, como veremos) o agrada muito pouco. O texto de Jung tinha como destino o próprio Freud. Parafraseando Lacan (1957), o texto-carta chegou ao seu Destino.

## 2. 2. As linhas iniciais

O artigo de Jung começa retomando uma descrição da metapsicologia freudiana sobre a mudança na economia libidinal evidenciada na análise de neuróticos, segundo a qual o fracasso no investimento objetal (sentido como decepção, desilusão ou frustração) opera um retorno aos investimentos incestuosos. Diante de um obstáculo grande demais, de uma desilusão ameaçadora ou de uma decisão importante, a energia acumulada para resolver uma tarefa fracassada tende a "flui[r] de volta e torna a encher os antigos leitos, os sistemas obsoletos do passado" (Jung, 1909/1990, p. 295). Tal tendência, comum em todo psiquismo, é mais evidente no neurótico. O indivíduo dito comum, por exemplo, ao sofrer uma desilusão amorosa pode voltar atrás e buscar uma amizade sentimental, um refúgio na masturbação ou uma falsa religiosidade. Já o neurótico intensifica o retorno e "volta mais ainda para trás e se apega a relacionamentos infantis que ele nunca abandonou" (Jung, 1909/1990, p. 295), reinvestindo no relacionamento com o pai e a mãe, sobretudo, a relação com o pai. Isso faz com que o neurótico frente ao infortúnio busque o conforto identitário da constelação familiar da primeira infância, por pior que tenha sido.[7]

Jung afirmou que toda análise bem realizada conduz, com maior ou menor clareza, a uma regressão ao núcleo familiar. Ele também apontou que uma peculiaridade dos trabalhos de Freud é o significado especial que a relação com o pai possui nesse percurso. Para pensar a importância do pai na moldagem da alma infantil, propôs retomar o "campo do estudo da família" (Jung, 1909/1990, p. 295-296): "As pesquisas mais recente mostram a influência predominante do caráter do pai numa família, muitas vezes por centenas de anos. Parece que as mães não têm esse papel." (Jung, 1909/1990, p. 296).

Baseando-se em um estudo realizado por sua aluna E. Fürst chamado *Investigações estatísticas sobre a associação de palavras e sobre o tipo de reação na constelação familiar entre pessoas sem ensino*, de 1907, Jung (Jung, 1909/1990) destacou que "a atitude psicológica dos parentes difere bem pouco" (p. 296). Tal pesquisa se utilizou do teste de associação de palavras para comparar as respostas, visando quantificar a semelhança do tipo

[7] Um dos temas mais característicos da tragédia é justamente o reposicionamento subjetivo do herói frente ao infortúnio. Em *Macbeth*, por exemplo, Malcolm, vendo o amigo arrasado ao receber a notícia de que perdera toda a família, sugere: "Lutai contra o infortúnio como um homem" (Shakespeare, 2009, p. 136). Acrescentou: "Força é também senti-lo como um homem" (Shakespeare, 2009, p. 136). Por fim, concluiu: "Que isso [o infortúnio] seja a pedra / Que afie a vossa espada" (Shakespeare, 2009, p. 136). Tarefa difícil para o psiquismo tornar o fracasso a pedra que afia a espada, e não o canal que leva ao reinvestimento dos antigos leitos. Para o herói trágico, em oposição ao neurótico, vale os versos de Helena Kolody (1996): "a via bloqueada/instiga o teimoso viajante/a abrir nova estrada" (p. 35).

de reação a partir das associações colhidas no teste. Quanto menor a média do tipo de reação, mais semelhante elas são entre si. Seu resultado é interessante:

a) As mulheres com parentesco diferem muito pouco entre si (3,8).
b) Os homens com parentesco diferem um pouco mais entre si (4,1).

No entanto, a configuração se inverte ao retirar a variável do parentesco:

c) Os homens sem parentesco diferem menos entre si (5,8).
d) Se comparados com as mulheres sem parentesco (6,1).

O que nos leva a concluir que as mulheres ocupam as posições extremas (se assemelham mais umas às outras quando são parentes e também se diferenciam mais entre si quando não são parentes), ao passo que os homens ocupam posições intermediárias (se diferenciam mais dos parentes, mas, no geral, não se diferenciam tanto entre si).

O que interessa a Jung (1909/1990) nessa pesquisa é o índice da diferença entre pais e filhos (3,1) e entre mães e filhas (3,0): "Com exceção de alguns casos de casais (onde a diferença caiu para 1,4) estes são os menores números" (p. 296). Jung (1909/1990) questionou, no início do seu artigo, a similaridade das respostas: "A semelhança do tipo de reação dos descendentes com o dos pais dá o que pensar" (p. 297). Continuou: "Por mais óbvia que seja esta verdade, precisa de explicação" (Jung, 1909/1990, p. 297). No intuito de estranhar algo aparentemente óbvio, Jung retomou uma entrevista apresentada na pesquisa de E. Fürst.

Uma mãe de 45 anos e sua filha de 16 anos apresentaram o índice de diferença na resposta de 0,5 apenas, ou seja, suas associações eram quase idênticas. Neste caso, também apresentaram uma enorme diferença em relação às associações do pai (11,8). Em oposição ao pai grosso, estúpido e beberrão, a mãe apresentava um caráter repleto de predicados morais como resposta às numerosas esperanças e desejos frustrados ao longo da vida, e a filha fazia eco à mãe queixosa. Jung (1909/1990) propôs pensar na posição da jovem moça: "(...) a filha de 16 anos nem começou a viver a vida ainda; não é casada, mas reage como sua mãe e como se tivesse passado por infindáveis desilusões. Tinha o *comportamento de sua mãe* e, nesse sentido, identificava-se com a mãe" (p. 267). Ao que tudo indicava, "a moça deverá superar os obstáculos de seu ambiente familiar; se não o conseguir, *sucumbirá ao destino para o qual seu comportamento a predispõe*" (Jung, 1909/1990, p. 297). Começou-se a se esboçar, neste primeiro momento do artigo, uma aproximação entre a noção de Destino e a de *identificação*. Jung (1909/1990) chegou a falar de "uma espécie de contágio psíquico, causado, como sabemos, não por verdades lógicas, mas por afetos e suas manifestações corporais" (p. 298). Mas foi além: "sucumbir ao Destino ao qual seu comportamento predispõe" significa

reencontrar essa proximidade excessiva com a mãe e a distância gigantesca em relação ao pai. Em outras palavras, reencontrar a constelação familiar em outros âmbitos.

Há, evidentemente, "destinos, [isto é,] várias possibilidades", observou Jung (1909/1990, p. 297), de reeditar a esfera familiar. No caso mencionado, há a tendência a repetir a posição assumida: a identificação maciça com mãe ao lado da contraposição ao pai. Mas Jung apontou para outras possibilidades, como tentar encobrir o problema familiar, gerando a absorção do caráter negativo dos pais, que ressurge sob a forma de inibições e conflitos que não se entende (*Eu-distônicos*). Ou entrar num conflito eterno com o mundo das coisas, reeditando-se para si a mensagem de que não cabe em lugar algum, até que algo o faça notar a contragosto que está repetindo uma situação infantil. Nessas variantes, a constelação familiar insiste em ressurgir de forma inesperada e violenta na situação atual.

Em suma, na primeira parte do artigo, Jung relacionou duas investigações:

a) uma observação metapsicológicas de Freud;
b) o resultado da pesquisa feita por sua aluna E. Fürst.

O reinvestimento dos antigos leitos causado pelo fracasso (movimento libidinal destacado por Freud) pode se manifestar como uma similaridade associativa, ao modo de uma identificação maciça (como no caso da pesquisa de E. Fürst), mas há também outros modos do neurótico reinvestir as relações parentais. De tal forma que, ao relacionar as duas investigações, Jung propôs uma terceira: aproximar-se clinicamente dos casos em que há um reinvestimento da constelação familiar. Para nós, vale destacar que a primeira versão do Destino surge como retorno ao romance familiar.

## 2. 3. Casos clínicos

Jung relata uma sequência de cinco casos, quatro deles retirados de anamneses que ocorreram na policlínica do hospital de Burgholzli e uma análise de uma passagem bíblica. Nenhum dos casos clínicos foi de fato tomado em tratamento por Jung. Suas considerações são feitas a partir de poucos encontros (em geral, apenas um) com os pacientes. Por isso mesmo, suas análises não pretendem passar o limite de breves apontamentos psicanalíticos, que visam apenas apresentar como a reedição da "constelação dos pais estorva a vida dos filhos" (Jung, 1909/1990, p. 298).

Caso 1 – Neurose de climatério[8]

Uma mulher de 55 anos com aspectos joviais, vestida com esmero, trajando com elegância uma roupa preta, educada, porém um pouco afetada (desejando agradar), procurou a policlínica onde trabalha Jung, queixando-se de depressão, medo noturno, palpitações e contrações nervosas nos braços, junto a terríveis sonhos de angústia. Ela sonha que alguém a persegue e que feras a atacam. Tem sofrido desses sintomas desde que se separou de seu último marido.

Jung investigou sua constelação familiar e seu histórico de relacionamentos. Seu pai era um homem imponente e feliz em seu casamento, pois a mãe o adorava. Tinha duas filhas: a paciente (queridinha do papai) e sua irmã mais velha (queridinha da mamãe). O pai morreu aos 42 anos de ataque cardíaco, quando a paciente tinha cinco anos. Sentiu-se abandonada pelo pai que morreu e pela mãe, que se apegou ainda mais à irmã e passou a tratar a paciente como uma Cinderela. A mãe permaneceu viúva, cultivando religiosamente a memória do pai e ensinando as filhas a fazerem o mesmo.

A paciente nunca se interessou por jovens, pareciam-lhe insossos. Ao contrário, buscava homens maduros. Aos 20 anos de idade, conheceu um cavaleiro majestoso que tinha cerca de 40 anos. Sentiu-se bastante atraída, mas, por uma série de razões, o relacionamento não foi adiante. Com 24 anos, conheceu um viúvo que tinha dois filhos: um homem educado e corpulento, o que lhe dava um aspecto imponente, de 44 anos e "bem parecido ao pai dela" (Jung, 1909/1990, p. 299). Casou-se com ele e passou a adorá-lo profundamente. Juntos sobrevieram uma sequência de infortúnios: os filhos do marido morreram de uma doença

[8] Optamos por dar nomes aos casos, bem como descrevê-los ao nosso modo, de maneira parecida – mas não idêntica – ao relato de Jung.

infecciosa e o marido também veio a falecer de ataque cardíaco. Decidiu que permaneceria fiel ao morto e assim se manteve por vários anos.

Aos 46 anos, 18 anos depois da morte do marido e pouco antes da menopausa, sente-se assaltada por uma incontrolável necessidade de amor. Nessa época, ocorreu uma inversão notável. Ela repentinamente deixou a lentidão da viúva que cultivava cotidianamente a memória do marido para uma ânsia voraz de um novo relacionamento. Procurou uma agência matrimonial e casou-se com o primeiro que apareceu, mesmo que advertida dos possíveis problemas do futuro marido, um camponês com 60 anos que, devido à sua brutalidade e perversidade, casava e se separava com frequência. Suportou-o por cinco anos, depois pediu o divórcio. A neurose, destacou Jung, surgiu em seguida.

Jung (1909/1990) iniciou seu breve apontamento dizendo que o caso é evidente por si só: "(...) até seus 46 anos a paciente nada mais fez do que viver uma cópia fiel do ambiente de sua primeira infância" (p. 299). A morte do pai recrudesceu as predileções no interior do romance familiar: a mãe apegou-se ainda mais à filha mais velha, e a filha mais nova, sentindo-se duplamente abandonada, iniciou a busca por um homem como o pai. Era como se essa intensificação das predileções fosse o culto religioso que mantinha o pai vivo e o luto interrompido; uma espécie de relíquia, como propôs Fedida (1999), com a diferença de que, neste caso, não é um objeto material, mas a própria posição na família anterior à morte do pai. A leitura de Jung seguiu esse caminho, pois constatou que a constelação familiar da primeira infância da paciente é repetida até certo momento.

Destaca-se o fato de que a busca da paciente era por um homem que a amasse como o pai (a repetição de uma experiência prazerosa) e sub-repticiamente por um homem que morresse como o pai (a repetição de uma experiência desprazerosa). Podemos dizer que a segunda forma de repetição foi muito além da morte do marido: o pai e o marido morreram de ataque cardíaco; os sintomas eram similares aos de quem está em pleno ataque; nos sonhos, ela se via sendo atacada; mesmo a sua afetação (demanda de amor) podia ser considerada como uma espécie metafórica de demanda que vinha do coração, a saber, o ataque cardíaco. Repetiu-se não apenas o romance familiar, mas também e, sobretudo, o infortúnio, o desprazer. Trata-se, em suma, de um bom exemplo clínico daquilo que Freud, futuramente (1920), viria a chamar de *Schicksalzwang*, um caso de compulsão de destino *avant la lettre*.

Jung localizou a reedição fiel do ambiente da primeira infância, dizendo que até os seus 46 anos de idade a paciente não fez outra coisa senão buscar repetir a mesma cena. E continuou sua análise de uma maneira um tanto sintética:

> A exacerbação da sexualidade no climatério levou a uma edição piorada do substituto paterno e, através dela, foi mascarada a florescência tardia da sexualidade da paciente. A neurose revela o bruxuleante erotismo, sob repressão, de uma senhora já de certa idade e que ainda deseja agradar (afetação). (Jung, 1909/1990, p. 299)

Depois de ter passado 18 anos de luto pela morte do marido, ocorreu uma exacerbação da sexualidade. Tomada pelo desejo sexual, ela saiu do luto interrompido e correu desesperada em busca de um segundo marido. Esse assalto tardio da sexualidade foi chamado por Jung de neurose de climatério. O objeto da busca mudou: aquela que antes não se interessava pelos rapazes de sua idade, atraindo-se por traços do pai no futuro marido, procurou uma agência de matrimônios e aceitou o primeiro que apareceu. Note-se que o segundo marido é o oposto do primeiro. Contra o educado e respeitoso, a brutalidade e os abusos do segundo; contra o imponente e renomado, ela se casou com vergonhoso camponês. Eis o ponto central da análise de Jung, tão próximo de Freud na época: o assalto da sexualidade intervém no roteiro repetitivo do romance familiar, operando um desarranjo no *script* infantil; a sexualidade em si surge como uma saída exogâmica. Neste caso, a sintomatologia foi lida por Jung como tentativa de restaurar o romance familiar e também como possibilidade de saída do campo da repetição. Conservemos essa protodefinição: neurose aqui é a repetição em si e também a saída dela – é a antessala da mudança. Nesse sentido, o diagnóstico – dado por Jung como neurose de climatério – pode ser lido em seu aspecto etimológico: climatério vem do grego *κλιμακτηρικός* e significa "período crítico, de grandes alterações".

Caso 2 – A saída pela neurose

Um homem de 34 anos baixo, inteligente e bom, que se envergonhava com facilidade, procurou a policlínica onde trabalhava Jung por conta de nervosismo: sentia-se muito irritado, com fadiga crônica, tinha distúrbios estomacais, deprimia-se com frequência e por várias vezes pensou em se matar.

Antes da primeira sessão, preocupou-se em enviar um relatório minucioso de sua própria vida, uma autobiografia focada em sua doença, que iniciava com a seguinte frase: Meu pai era um homem forte e alto. Era o mais novo de três irmãos. Sua mãe fora uma mulher sofrida e prematuramente envelhecida, que veio a falecer jovem, quando o paciente tinha oito anos. Já seu pai era um soldado severo, que se vangloriava de suas aventuras eróticas de juventude em terras estrangeiras. Após a morte da mãe, o pai tomou para si a

educação dos filhos e a praticava com disciplina militar: usava um apito em casa e nunca os chamava pelo nome. Como em uma gradação de dissonância, o irmão mais velho (bem mais velho que o paciente) saiu a cópia do pai, tanto fisicamente (ruivo, alto e forte) quanto no caráter; o irmão do meio já trazia algumas diferenças; o mais novo, o paciente, era o seu avesso.

No colégio, o paciente era motivo de chacota dos colegas. Calhou de ficar sob a tutela de um professor autoritário e bravo, evitado por todos. Aos quinze anos, um rapaz alto de dezenove anos o levou para o mato e abusou dele.

As contingências o levaram para o sul da França, onde iniciou uma amizade com um francês fanfarrão e campeão sexual. Adepto da vida noturna, este conduzia o paciente para os bordéis da cidade. Enquanto o amigo se divertia no quarto ao lado, o paciente mostrava-se impotente. Foi, então, para Paris, onde reencontrou o irmão mais velho casado e vivendo uma vida entre excessos e dívidas. O irmão também o conduzia a bordéis, onde se repetia a cena da exuberância sexual em um quarto ao lado da impotência no outro. Compadeceu-se da cunhada e, por pena dela, frequentava a casa do irmão.

O pai morreu e o irmão mais velho pediu que ele lhe desse toda a herança, e o paciente – mesmo aconselhado pelo irmão do meio a recusar o pedido – deu todo o dinheiro, como se este a ele pertencesse de fato. Mesmo em posse de quase toda a herança, o irmão mais velho decaiu completamente e a sua esposa conseguiu o divórcio.

O paciente voltou à Suíça e, sem trabalho e sem dinheiro, aproximou-se de uma família que visitava com frequência. O pai pertencia a uma seita obscura, era cínico e descuidava da família; a mãe era frágil, estava doente e grávida; seus seis filhos viviam à beira da miséria. Frequentava a casa por dó da mulher, com quem dividia o pouco que conseguia, e assim tornaram-se amigos e confidentes. A mulher estava certa de que iria morrer na hora do parto, e o paciente prometeu-lhe cuidar de seus filhos. Quando ela faleceu ao dar a luz, o juizado interveio e, dado que o paciente não tinha condições de criar todos os filhos, deixou-lhe apenas um. O paciente percebeu que não tinha sequer condições de sustentar a criança e decidiu casar-se. Lembrou-se que o irmão mais velho havia se divorciado e enviou uma carta a sua ex-mulher propondo o casamento. Ela, que era 17 anos mais velha, o convidou a ir para Paris e conversar sobre o assunto.

"Na véspera da viagem, quis o destino que ele pisasse num prego e não pode ir" (1909/1990, p. 301). O período que ficou em casa se recuperando antes de viajar foi importante, pois pensou sobre seus planos. Mas a ferida sarou e ele foi ao encontro da ex-cunhada, que parecia menos nova e menos bonita do que imaginava. Casou-se mesmo assim e

apenas três meses depois tiveram o primeiro coito, por iniciativa dela. Criaram a criança juntos e de maneira antagônica. Aos nove anos, ela fugiu de casa e morreu atropelada por um ciclista. O paciente ficou profundamente deprimido e, em meio a tantos infortúnios, surgiu algo novo: "Foi nessa época que se apaixonou pela primeira vez por uma moça jovem; simultaneamente começou a neurose com depressão profunda e exaustão nervosa; e sua vida em casa tornou-se um inferno" (Jung, 1909/1990, p. 301). Foi nesse momento que procurou a clínica de Jung.

Neste caso, tal como o anterior, Jung (1909/1990) observou que "também este paciente ficou a vida toda no círculo mágico da constelação familiar" (p. 301), ainda que alterando sua posição no seu interior. Por um lado, ele submetia-se automaticamente aos abusos de todo homem desmedido e mais velho, que Jung (1909/1990) leu como "o fator mais forte e fatídico foi o relacionamento com o pai. A coloração masoquista-homossexual está bem evidente em tudo o que fazia" (p. 301). Por outro lado, por piedade, aproximava-se de mulheres mais velhas que se mostravam vítimas dos maridos, ajudava-as do jeito que podia, remediando os estragos. Ora como objeto da *hýbris* paterna, ora como enfermeiro dos efeitos dela na mãe, ele seguia preso no circuito do romance familiar. Pode-se dizer que a morte do pai foi o ponto de virada no interior da cena. Antes dela, sua vida era descrita principalmente como uma série de submissões a um homem abusador. Depois, a ênfase recai sobre a piedade com a mulher vítima da desmedida do marido.

Tentando demovê-lo dessa posição, Jung (1909/1990) sugeriu que ele abandonasse a mulher mais velha:

> Minha sugestão que se separasse da mulher foi rejeitada sob pretexto de que não poderia assumir a responsabilidade de tornar infeliz a velha senhora. Preferiu obviamente continuar sendo atormentado, pois as recordações de sua juventude pareciam-lhe mais valiosas do que qualquer alegria do presente. (p. 301)

A sugestão foi impotente frente à piedade. A via que poderia retirá-lo desse lugar era a própria neurose.

> A neurose se manifesta no momento em que a libido se retirou do relacionamento infantil e, pela primeira vez, se aproximou de um objeto individual determinado. Neste caso, como no seguinte [Caso 3], a constelação familiar se mostra tão forte que só resta, ao que luta pela individualidade, o campo estreito da neurose. (Jung, 1909/1990, pp. 301-302)

Seus sintomas apareceram no exato momento em que se reconhece apaixonado por uma jovem moça, concomitante ao desinvestimento do velho circuito familiar. Aqui, já é possível apontar mais um traço comum da concepção de neurose do texto de Jung. No início do artigo, Jung evocou a formulação freudiana de que, frente à frustração, o neurótico volta a percorrer os mesmos caminhos; diante do fracasso, ele reinveste no antigo leito, retorna à endogamia. Os casos, contudo, apresentam outro movimento. Os sintomas apareceram após um fracasso na reedição do romance familiar, seja por uma exacerbação inesperada da sexualidade (Caso 1), seja por um desinvestimento (Caso 2). Na própria neurose se encontrava a porta exogâmica pelo qual o paciente poderia sair do circuito familiar. Nos momentos em que estavam mais presos à trama dos seus respectivos enredos infantis, a sintomatologia era ausente. A neurose aparece como um dilema na vida dos pacientes: repetir o *script* eternamente ou ir em direção à outra coisa. Hegel dizia que aquele que não busca "fazer-se um nome na exogamia" (in Quiroga, 2014, p. 19) só o encontra inscrito no lugar que a família reservou para ele, a sepultura. Contra o circuito mágico do romance familiar, o círculo demoníaco da neurose.

Caso 3 – Obediência tardia ao pai

Uma camponesa de 36, casada e mãe de três crianças, procurou a clínica após algumas semanas de pavor. A recorrência de certos pensamentos impedia-lhe de dormir e, quando conseguia, logo acordava em meio a sonhos horríveis, passando os dias oscilando entre angústia e depressão. Tentou convencer-se que seu sofrimento não tinha razão de ser, e o marido insistia nisso. Mas, como de costume, o caminho da falta de razão apenas agudizou a situação. Ela vivia atormentada com a ideia de que ia morrer e iria para o inferno.

Algumas semanas antes, a paciente leu alguns tratados religiosos que estavam abandonados em casa. Impressionou-se com a sentença de que aqueles que blasfemam iriam para o inferno. Criou para si o dever de impedir que os outros blasfemassem, senão ela mesma seria condenada. Lembrou, contudo, que o pai blasfemava a todo o momento e sem escrúpulos. Inclusive, suas últimas palavras antes de morrer (o que havia ocorrido há pouco tempo) foram: "Sou um daqueles que caiu da carroça do demônio". Tais lembranças cobriram-na de pavor, impôs a si censuras e privações por não ter impedido o pai de blasfemar. Devia morrer e ser condenada ao fogo infernal por conta disso. Daí em diante, perdera toda vitalidade que tinha e consumia seus dias em pensamentos recorrentes e pequenos rituais.

Jung investigou a relação da paciente com o pai. Era a mais nova dos cinco irmãos e a filha predileta. A mãe morrera relativamente cedo, e a paciente nunca teve uma desavença com o pai, que atendia a todos seus pedidos até a época de seu noivado. Decidiu casar-se com um homem que ela mesma escolheu, contra a vontade do pai. Este queria que a filha se casasse com um empregado seu, de quem assumiu os cuidados ainda quando pequeno. Mas o rapaz tinha um aspecto repugnante, com úlceras no pescoço que de tempos em tempos abriam, escorrendo pus e proliferando um odor fétido. Além disso, era analfabeto e mal sabia falar direito. O pai insistia, mas a filha recusou definitivamente a se casar com o rapaz de aparência filoktetiana. "A intenção do pai é mais do que evidente. Queria casar sua filha com esta horrível pseudocriatura para mantê-la consigo e escravizá-la para sempre" (Jung, 1909/1990, p. 306).

Recusando o irmão adotado e repulsivo, escolheu um homem simples e bom e levou o pai para morar com eles. Não demorou para que os dois homens entrassem em conflito. Sabia que o marido tinha razão, mas não entendia como ele não obedecia ao sogro. Dizia para si mesma que "pai é pai e ponto final". Mesmo sabendo do alcoolismo do pai, a paciente lhe reabastecia as bebidas pelo simples fato deste ter pedido a ela.

Sua segunda e última desobediência ao pai foi quando pediu, por influência do marido, que ele fosse morar em outra casa. Encontrou um lar para ele e, durante dois anos, a paciente viveu feliz e em paz. Ao poucos foi crescendo um remorso por tê-lo abandonado e ela convenceu o marido a trazê-lo de volta. Tão logo conseguiu, o pai teve um colapso repentino e morreu.

Nesse momento do relato, junto a Jung, a paciente irrompeu uma série de arrependimentos: não deveria ter se casado com esse homem, e sim ter aceitado o proposto; não deveria ter ouvido o marido e deixado convencer-se a morar só os dois. Gostaria de morrer para ficar junto ao pai, mesmo que no inferno.

Jung (1909/1990) apresentou sua análise em poucas linhas:

> (...) chegou a lamentar que seu pai não tenha conseguido destruir completamente sua felicidade. Por isso ela agora tentava destruí-la, através de sua neurose que forçava sobre ela o desejo de morrer, podendo então ir para o inferno, onde, *nota bene* [note bem], já se encontrava o pai. (p. 304)

Sua neurose era uma espécie de obediência tardia ao pai. Enquanto este estava vivo, ela oscilava entre alimentar a desmedida paterna e afastar-se dela. Após sua morte, houve uma

estranha adesão à *hýbris* paterna. Quando poderia ver-se livre dos descabimentos do pai, ela caiu na neurose.

Sua construção dos pensamentos obsessivos é reveladora. Nos tratados religiosos, lera que o blasfemador iria para o inferno. Tomou para si a tarefa de evitar que os outros blasfemassem, recordando-se depois que o pai era um exímio blasfemador, e concluiu que ela deveria ir para o inferno por não tê-lo impedido. O crime (blasfemar) fora feito pelo pai, mas quem deve pagar é ela, a filha. Sequer precisava esperar a morte para pagar, sua vida já se tornara infernal. A neurose mesma se apresentou como uma forma de pagar pelos crimes do pai. Como no provérbio bíblico combatido em Ezequiel 18:2 (2013):

> Os pais comem uvas verdes
> e os dentes dos filhos ficam embotados.

A partir deste caso, Jung (1909/1990) propôs que "O inconsciente é o pecado original" (p. 306). O que Jung chama de Destino, aqui, é a insistência da desmedida (*hýbris*) paterna que tanto marcou a filha, com a qual ela se viu de tal forma implicada que deveria pagar por ela.[9]

Caso 4 – O engajamento desejante na desmedida dos pais

Um garoto de oito anos inteligente e delicado foi trazido por sua mãe, uma jovem e elegante senhora, porque sofria de enurese. O pequeno tinha medo do autoritarismo do pai e vivia sob os afagos da mãe. Não brincava com os colegas na escola ou da rua, ficava dentro de casa em meio a jogos de inteligência ou ajudando no serviço caseiro. Tinha ciúmes da mãe, sobretudo, quando o pai lhe fazia carinho.

Jung decidiu conduzir a consulta só com o garoto, perguntando sobre seus sonhos. Ia tranquilamente para cama, mas sonhava que um homem alto e magro se deitava ao seu lado, portando uma espada ou espingarda, e estava furioso. Com frequência, também sonhava com uma cobra que queria lhe morder o rosto. Por vezes, que coisas horríveis estavam

[9] Segue uma revolta de Jung:

> O que esse pai fez é um grosseiro exagero do que fazem muitos pais ditos respeitáveis e educados e que se gloriam de sua mentalidade progressista. Os pais que criticam qualquer manifestação de independência emocional de seus filhos, que mimam suas filhas com erotismo camuflado e tirania sentimental, que tutelam seus filhos forçando-o a determinada profissão e a um casamento "conveniente"; as mães que, já no berço, excitam seus filhos com exagero de carinho, que os transformam depois em bonecos escravos e, ao final, estragam a vida amorosa deles por ciúmes: todos eles, em princípio, agem como aquele estúpido e grosseiro camponês. (1909/1990, p. 306)

Há nessa crítica o reconhecimento de uma transmissão: "sucumbindo à compulsão, eles [os pais] a passam aos filhos" (Jung, 1909/1970, p. 306). O que podemos chamar de transmissão da *hýbris*.

acontecendo no quarto vizinho, por exemplo, que os pais morriam. Em cada uma dessas ocasiões, chorava e, com frequência, urinava na cama, e a mãe corria para acudi-lo. Contou a Jung que algumas vezes acordava e ouvia barulhos vindos do quarto ao lado. Ele ficava tremendamente assustado, imaginava que uma espécie de luta estivesse acontecendo.

"Até aqui, o garoto era simplesmente um rival do pai, disputando o amor da mãe" (Jung, 1909/1990, p. 307). No entanto, Jung (1909/1970) ressaltou que, nos sonhos, ele se encontrava no lugar da mãe, ao lado da cobra ou do homem armado. Sentia-se, portanto, feminino em relação ao pai, sendo a enurese "usada para encobertar a pressão do desejo sexual", "um substituto infantil da relação sexual" (p. 319).

Nas considerações sobre este caso, Jung estava em constante diálogo com o caso anterior, especificando as considerações anteriormente realizadas. "Este pequeno exemplo mostra o que ocorre na Psique de uma criança de oito anos que entrou numa relação de dependência dos pais, por culpa, em parte, da demasiada severidade do pai e da demasiada ternura da mãe" (Jung, 1909/1990, p. 308), destacando a *hýbris* dos pais. No entanto, a outra parte da culpa é o próprio engate desejante da criança na desmedida dos pais. Jung (1909/1970) chegou a afirmar que "em essência o destino de nossas vidas é idêntico ao destino de nossa sexualidade" (p. 320). De tal forma que a proposta freudiana de investigar a sexualidade coincide com a investigação das "forças que determinam o destino" (Jung, 1909/1990, p. 320).

O inconsciente é o pecado original, propôs Jung ao final do caso anterior. Ao final deste, afirmou: "Tudo isso não é para dizer que devemos culpar nossos pais pelo pecado original". (Jung, 1909/1970, p. 316). Há uma operação psíquica, a ser investigada, pela qual o sujeito assume a desmedida parental.

Caso 5 – A dupla face do pai

Por fim, Jung evocou um exemplo bíblico, que consta no Antigo Testamento, no Livro de Tobias. Sara, filha de Raguel de Ecbátana, queria se casar. "Ela fora dada sete vezes ao casamento, e Asmodeu, o pior dos demônios, matara seus maridos um após o outro, antes que se tivessem unido a ela como esposos" (Tb. 3:8). Asmodeu significa "aquele que faz perecer", "inimigo da união conjugal", como consta em uma nota de rodapé da Bíblia de Jerusalém (2013, p. 667, nota a). Na versão do Livro de Tobias, em grego *koiné* (*Septuaginta*), encontra-se a palavra *daímon*: *'Ασμοδαῖος τὸ πονηρὸν δαιμόνιον* (Asmodeu, o pior dos demônios). Em *πονηρὸν* encontra-se no sentido de "causar penúria". Era isso que Asmodeu lhe causava: penúria e repetição do infortúnio. Sete vezes casada, sete vezes viúva e ainda virgem. Com

intenção de se enforcar, mas sem querer deixar o pai em uma situação terrível (pai de uma única filha suicida), Sara pediu a Deus que lhe concedesse a morte: "Que tua palavra me livre da terra" (Tb. 3:12). Sua oração foi acolhida na Glória de Deus, o que significa que não foi atendida literalmente, mas seu desejo íntimo, sim: o anjo Rafael é encarregado de livrá-la do demônio Asmodeu. Sara, então, casou-se pela oitava vez com Tobias, filho de Tobit, outro desafortunado. O anjo Rafael aconselhou Tobias a colocar o fígado e o coração do peixe que guardava sobre as brasas do perfumador na noite de núpcias. Deu certo, pois o forte cheiro exalado espantou o demônio. No dia seguinte, Raguel, pai de Sara, apressou-se em preparar a cova do oitavo genro: "(...) se morrer, o enterraremos sem que ninguém o saiba" (Tb. 8:12). Mas, eis que Tobias estava vivo e dormindo. Fecharam a cova antes do amanhecer e iniciaram um período de festas.

A análise de Jung (1909/1970) se inicia apontando que Sara operou uma "cisão [*splitting*] no complexo paterno" (p. 323), pois "o velho Raguel desempenha um duplo papel" (p. 310): de um lado, Raguel-pai-humano; do outro, Asmodeu-pai-demônio. "A história é belamente trabalhada e mostra o pai Raguel em seus dois papéis, como o inconsolável pai da noiva e como aquele que providencia a cova para o seu genro, cujo destino ele prevê" (Jung, 1909/1970, p. 323). Assim, "não atribui a Raguel uma maldade sobre-humana; distingue entre pessoa humana e demônio" (Jung, 1909/1990, p. 310). Jung evocou a história bíblica, pois ela unia alguns elementos clínicos que seu ensaio queria destacar: a força com que uma filha se encontra presa num roteiro (casar e enviuvar repetidamente), em constante diálogo com a *hýbris* paterna (assassinato dos maridos), desmedida que se apresenta com intensidade quando deslocada para uma figura alheia ao pai (para o demônio Asmodeu) e, enquanto se mantiver enredada nessa constelação bíblica de dois pais, Sara não pode se casar. A união não ocorrerá enquanto a filha não se desvincular do "inconsciente e continuamente operativo complexo paterno" (Jung, 1909/1970, p. 323).[10]

Jung (1909/1970) aludiu a um caso clínico similar à história bíblica:

[10] Essa mesma história bíblica (focando na penúria de Tobit, o Tobias-pai) é tomada como objeto de análise por Fabio Herrmann em dois momentos (1976/2015 e 1985/2001). Observa o autor: "Sete maridos mortos e um tremendo agouro. O fato de Tobias-filho ter de se casar com ela [Sara], estourando o mágico número sete, pondo para lá do tolerável o risco de se perder o bordão, articula-se imediatamente com o final da história" (Herrmann, 1976/2015, p. 30). No percurso de sua análise, Herrmann depura, como regra constituinte desse campo, o princípio do absurdo: "Princípio que se define como *reversão pela tensão máxima*, o exagero da quantidade provocando uma reviravolta qualitativa" (Herrmann, p. 28). O risco de perder o bordão – que podemos ler como a saída da reedição da constelação familiar, para lá do tolerável – advém com a explosão do número sete, ou seja, uma intensificação quantitativa que ultrapassa um limite, gerando assim peripécia qualitativa. Depois de sete fracassos, Sara se casa e é feliz; como se essa insistência absurda no erro (*hamarthia*) produzisse seu contrário.

> Infelizmente o sigilo médico me impede de reportar um caso de histeria que encaixa com precisão nesse padrão, com exceção de que não houve sete maridos, mas apenas três, desafortunadamente escolhidos sob estranhos sinais da constelação infantil. Nosso primeiro caso também pertence a essa categoria, e no terceiro caso vemos o velho camponês preparando para a filha similar destino. (p. 323)

Um caso de histeria similar à Sara bíblica: uma mulher três vezes casada e três vezes viúva, sem sair (leia-se: ainda virgem) da constelação infantil. Percebe-se que a repetição é tão evidente que Jung sequer podia escrever sobre o caso sem que a paciente fosse reconhecida. Aqui fica ainda mais claro que o retorno ao romance familiar pode surgir sobre a forma de uma identidade dos acontecimentos, e a repetição se aproxima a tal ponto do literal que o reconhecimento é imediato. Foi essa a pista que Freud seguiu.[11]

[11] Na terceira parte do ensaio "Além do princípio do prazer", Freud (1920/2010) evocou esse caso aludido por Jung:

> Impressão bem mais forte nos produzem os casos em que o indivíduo parece vivenciar passivamente algo que está fora de sua influência, quando ele apenas vivencia, de fato, a repetição do mesmo destino. Recorde-se, por exemplo, a história da mulher que se casou, três vezes seguidas, com homens que em pouco tempo adoeciam e requeriam os seus cuidados no leito de morte. (p. 182)

E incluiu uma nota de rodapé remetendo o leitor às "pertinentes observações de C. G. Jung" (Freud, 1920/2010, p. 182), contidas no ensaio que analisamos.

## 2. 4. Primeiras considerações metapsicológicas

Jung (1909/1970) reafirmou que não havia tomado nenhum dos casos clínicos apresentados em tratamento, "Portanto não sabemos o que aconteceu com essas marionetes do destino quando eles eram crianças" (p. 317), nem sobre os seus desdobramentos futuros. Ressaltou também que suas breves observações analíticas de cada caso não deveriam ser tomadas como interpretações. São apenas apontamentos de possíveis análises a serem feitas. Sua intenção era colocar um problema, e não resolvê-lo. O próprio Jung (1909/1970) enunciou a indagação clínica o ao final de seu ensaio: "descobrir mais sobre o secreto trabalho do *demônio* que molda nosso *destino*" (p. 323). Esta também é a questão desta tese. Nesse sentido, podemos dizer que o ensaio de Jung cumpre bem seu objetivo.

Para o estabelecimento da problemática, cada caso é apresentado por uma sequência de cenas que se repetem, ressaltando em uma homologia estrutural entre as cenas descritas, algo como um conjunto de fotografias similares de distintas datas, no qual o paciente repete a constelação familiar em diferentes momentos de sua vida e, sobretudo, repete a sua posição frente ao pai. Isso ocorre de tal forma que o que se destaca do conjunto é a narrativa de um tempo que não passa.[12] Em outros termos, enfatiza-se a repetição da mesma rede intersubjetiva que pré-posiciona os outros nos diferentes encontros ao longo da vida, nos quais o paciente pode até modificar o seu lugar na trama que o aprisiona (migrar de uma posição para outra da mesma constelação), mas o enredo em si não se modifica e se reedita incessantemente.

Jung (1909/1970) enfatizou que a insistência demoníaca (a temporalidade cíclica) afirma-se no sofrimento neurótico.

> Se alguém estiver disposto a ver uma força demoníaca do destino em ação pode vê-la nestas lúgubres e silenciosas tragédias que acontecem lenta e dolorosamente nas almas doentes de nossos neuróticos. Alguns se libertam passo a passo, lutando constantemente contra os poderes invisíveis, das garras do demônio que empurra os incautos de um destino cruel para outro; outros se levantam e conquistam a liberdade para serem, depois, novamente engolidos pelos antigos meandros da neurose. (p. 304)

[12] "*Ce temps qui ne passe pas*", Pontalis (1997).

Contudo, em diversos momentos do artigo, Jung insistiu que a força demoníaca não deveria ser aproximada a nenhum quadro clínico específico. Ela se evidencia no sofrimento neurótico, mas não se limita a ele. É, na verdade, comum a todos nós.

> Nem mesmo podemos dizer que estas infelizes pessoas sejam neuróticas ou "degeneradas". Quando nós, normais, examinamos nossa vida, percebemos que uma mão poderosa nos guia, sem errar, para nosso destino; e nem sempre essa mão é bondosa. (Jung, 1909/1990, p. 304)

Ou ainda:

> Entretanto, cremos ser donos de nossos atos a qualquer momento. Mas quando olhamos para o passado e comparamos os passos infelizes com os bem sucedidos, não entendemos como pudemos fazer ou deixar de fazer alguma coisa; até parece que uma força estranha guiou nossos passos. Por isso diz Shakespeare (Twelfth-night, Act I, sc. 5):
>
> Destino, mostra sua força: nós não nos pertencemos;
>
> O que foi decretado deve ser, e que assim seja.
>
> (Jung, 1909/1990, p. 304)

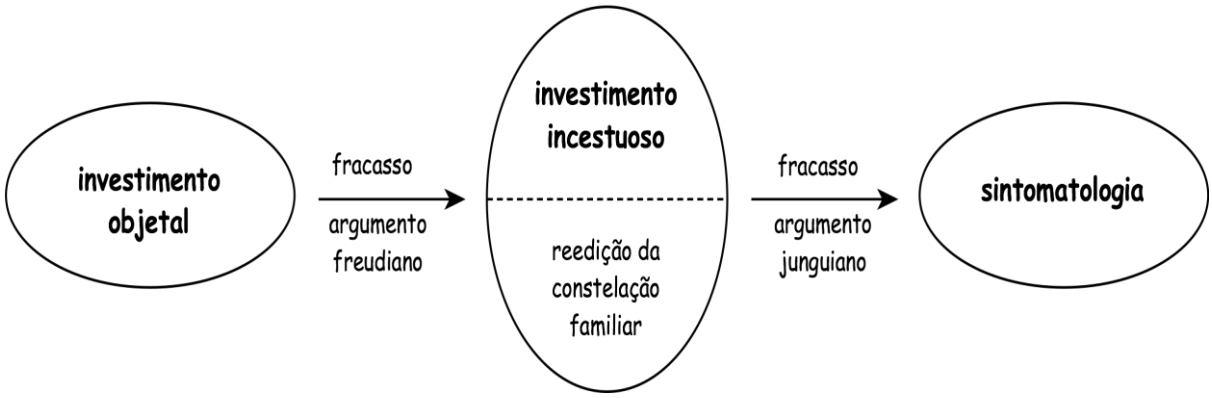
Concluiu que o problema clínico proposto atravessa os séculos "de modo que no linguajar comum, bem como nos tempos antigos, a fonte de semelhantes destinos pareça ser um *demônio* [*daemon*, na versão em inglês], um bom ou mau espírito" (Jung, 1909/1990, p. 305). Tomar psicanaliticamente em consideração a questão do *daímon*, que a todos afeta – eis o problema que é levantado pelo ensaio.

—

É importante retomar o modo como Jung usa a noção de neurose no relato dos casos. O emprego dessa categoria clínica, no ensaio, é similar ao de sintomatologia neurótica, isto é, ao surgimento e intensificação dos sintomas. O aparecimento dos sintomas e seu recrudescimento permite um acréscimo à teoria freudiana evocada no início do texto. Lembremos que Jung retomou uma descrição metapsicológica de Freud acerca da economia libidinal do neurótico. Diante de um fracasso no investimento objetal, o neurótico tende a reinvestir nos objetos infantis, os antigos leitos. Os casos descritos, entretanto, não são uma prova clínica da descrição. É mais preciso dizer que são um complemento inesperado a essa teoria, e talvez por isso o ensaio tenha agradado tanto a Freud. Os relatos mostram sujeitos

presos em uma constelação familiar, em pleno investimento dos objetos infantis, e é o fracasso na reedição deste roteiro que desencadeia os sintomas, cujas perturbações trazidas conduzem os pacientes a procurar a policlínica do hospital de Burgholzli. Há, portanto, dois fracassos: um inicial que leva o neurótico a investir nos antigos leitos e outro posterior, que recai sobre a reedição da constelação familiar e que antecede de imediato a aparição da sintomatologia.

Figura 6 – Esquema a partir do artigo de Jung




Fonte: Próprio autor.

A maneira como Jung interpretou a sintomatologia se assemelha a um campo de batalha entre forças opostas. Por um lado, o sintoma é "reedição da constelação familiar"; por outro, é "luta pela individualidade" (Jung, 1909/1990, p. 302). Em uma face, é endogâmica; na outra, exogâmica.[13] Antessala da exogamia, a neurose aparece como possibilidade de mudar o posicionamento frente a *hýbris* do pai, mas é também reedição da desmedida. A clínica proposta nesse texto de Jung[14] é a exogamia da identidade da posição assumida no romance familiar.

O esquema apresentado acima permite diferenciar dois tipos de sofrimento: o advindo do sintoma, que engloba os relatos clínicos (casos de 1 a 4); o anterior à formação do sintoma, que advém da própria vivência da identidade dos acontecimentos, do reconhecimento de estar preso em um ciclo infernal (que aparece exclusivamente no caso 5). Na história bíblica, fica claro que o sofrimento psíquico é o próprio enredamento em um *script* que se repete, e não proveniente de uma sintomatologia. O padecer de Sara provém da vivência passiva da

[13] De um lado, é a insistência da criança maravilhosa, de outro, a pulsional, para usarmos os termos de Leclaire (1977). Ou ainda: "(...) o homem é marcado, é perturbado por tudo aquilo a que se chama sintoma – na medida em que o sintoma é aquilo que o liga aos seus desejos" (Lacan, 1960-1961/2001, p. 331).
[14] E não teria todo texto psicanalítico uma proposta – implícita ou explícita – de direção do tratamento?

repetição de uma experiência desprazerosa. Essa outra forma de sofrimento foi destacada por Freud em 1920.

Outro ponto também merece ser melhor desenvolvido. No ensaio, Jung disse que o que se repete é a constelação familiar ou o romance familiar e, até aqui, usamos essa denominação. Mas, se tomamos como base a definição dada por Freud no texto "O romance familiar dos neuróticos" (1909), nota-se que a designação é pouco propícia. Ali romance familiar se refere às invenções (como os devaneios, sonhos diurnos) conscientes nas crianças e inconscientes – mas reveladas em análise – nos neuróticos, que figurativizam "a superestimação infantil dos pais" (Freud, 1909/2015, p. 424). Para Freud, são fantasias nas quais os pais são trocados por figuras ideais: "Todo empenho em substituir o pai verdadeiro por um mais nobre é apenas a expressão da nostalgia da criança pelo tempo feliz perdido, em que o pai lhe parecia o homem mais forte e mais nobre, e a mãe, a mulher mais bela e adorável" (Freud, 1909/2015, p. 424). Não é exatamente isso que se repete nos casos apresentados por Jung, nos quais podemos reconhecer que se trata da reedição do infortúnio que assaltou a família na infância, a repetição da experiência desprazerosa. Talvez fosse mais propício falar em retorno – não do romance – mas da tragédia familiar.

—

Estabelece-se, assim, um problema. O texto de Jung é inaugural, porque configura um campo de investigação ao delimitar um referente clínico para a noção psicanalítica de Destino. Uma série de elementos é levantada nos relatos, desde a eterna reedição da constelação familiar infantil (pacientes firmes no firmamento), a estranha identidade sequencial dos acontecimentos, a repetição de uma cena que amalgama prazer e desprazer até o não reconhecimento da desmedida do pai, a transmissão da *hýbris* paterna, o engajamento desejante na desmedida e o pagamento pelos crimes do pai, para citar apenas alguns. Todos esses pontos, ainda que fiquemos sem saber como conectá-los, respondem à questão da importância do pai no destino do indivíduo. São os elementos que estão na base da noção de Destino enquanto problema clínico para a psicanálise – e pensamos que eles continuam a nos inquietar.

## 2. 5. Críticas de Jung ao próprio texto

Jung revisitou seu ensaio em dois momentos, em 1926 e em 1948. Em ambas as ocasiões, ele criticou o próprio texto, tornando-se cada vez mais distante e desconfiado de suas linhas iniciais. Com o passar do tempo, o ensaio agradava Freud cada vez mais e cada vez menos o seu autor. Escrito em constante diálogo com as análises freudianas, Jung observou que era necessário reincorporá-lo no interior dos desdobramentos futuros de seu pensamento. Esta posição também era diferente da de Freud. Para este, o ensaio de 1909 contribuiu significativamente na alteração da teoria psicanalítica; para aquele, era a teoria da psicologia analítica que iria alterá-lo.

A revisitação de 1926 deixou o artigo tal como fora primeiramente publicado em 1909: "Nada há nele de errado, apenas é simples e singelo demais" (Jung, 1926/1990, p. 293). Destacou, contudo, que as experiências dos anos que decorreram mudaram e aprofundaram o problema clínico abordado no texto e que, a partir do livro *Transformações e símbolos da libido*, de 1911, tornou-se possível operar duas críticas. São elas:

a) "constatei que as raízes da Psique e do destino vão mais longe do que o *romance familiar*" (Jung, 1926/1990, p. 293,).
b) "não apenas o pai, mas também a mãe era importante para o destino da criança" (Jung, 1926/1990, p. 293).

Cada crítica em si é válida separadamente: o artigo, tal como escrito em 1909, definia o Destino como o retorno ao romance familiar e destacava a importância do pai nesse romance. Mas, juntas, as críticas parecem conter uma contradição: para que insistir na importância da mãe se o Destino do indivíduo está para além do romance familiar? A citação que segue talvez contenha uma saída:

> Não porque tivessem este ou aquele defeito humano ou preconceito, mas porque são casualmente, por assim dizer, as pessoas que transmitem à alma infantil, pela primeira vez, aquelas leis misteriosas e poderosas que obrigam e forma não apenas as famílias, mas, sobretudo, os povos e a humanidade como um todo. Não leis inventadas pelo espírito do homem, mas as leis e forças da natureza, entre as quais o homem caminha como num fio de navalha. (Jung, 1909/1990, p. 293)

Para além do romance familiar, há leis misteriosas e poderosas que são transmitidas não só pelo pai, mas também pela mãe, e que de fato têm significação no Destino. Apesar das duas ressalvas, Jung manteve o texto sem alteração.

O mesmo não ocorreu na crítica de 1948: "Este ensaio foi escrito há quarenta anos e, desta vez, não quero reimprimi-lo em sua forma original. Muitas coisas mudaram e vejo-me obrigado a fazer várias correções e acréscimos ao texto primitivo" (Jung, 1948/1990, p. 294). A descoberta do inconsciente coletivo, bem como a sua incidência na teoria dos complexos, é o principal disparador da reescrita, quase que completa.

Jung (1948/1990) iniciou sua segunda crítica com a consideração de que "um conteúdo recalcado poderia realmente desaparecer no vazio se não estivesse preso e seguro em um substrato instintivo preestabelecido" (p. 294). Ou seja, o que garante a não escotomização[15] do conteúdo recalcado é o fato dele se ligar ao arquétipo.[16] É justamente o arquétipo que reproduz as situações humanas:

> Cada uma dessas situações humanas normais é, por assim dizer, prevista e impressa nessa estrutura herdada, uma vez que já ocorreu inúmeras vezes em nossos antepassados. Ao mesmo tempo, a estrutura traz consigo uma tendência inata a procurar ou produzir instintivamente tais situações. (Jung, 1948/1990, p. 294)

Ficou, assim, aberta a porta para uma releitura dos casos apresentados e para uma proposta clínica mais evidente de condução dos quadros, o que não havia na época de 1909. O homem é "possuído": "O perigo está exatamente nessa identidade inconsciente com o arquétipo; que não apenas exerce uma influência dominadora sobre a criança por meio da sugestão, mas também causa a mesma inconsciência na criança" (Jung, 1948/1990, p. 306). Isto é, a identidade inconsciente associada ao arquétipo causa a transmissão dessa mesma identidade, transmite-se a adesividade, o que permite repensar a repetição do romance familiar nos casos apresentados. A direção do tratamento é justamente a desidentificação com

[15] Para usarmos um termo de Freud (1927a/2014), presente no texto *O fetichismo*, definido como o apagamento total da percepção no psiquismo, "tal como ocorreria se uma impressão visual caísse no ponto cego da retina" (p. 305).

[16] Arquétipo, na versão de 1948, é definido de diversas formas: "uma pré-condição humana geral"; "a estrutura biológica hereditária e inata"; ou mesmo como a esfera de onde "emanam as forças determinantes" (Jung, 1948/1990, p. 294). O aspecto do arquétipo que Jung (1948/1990) destaca é a impossibilidade de reduzi-lo ao psiquismo particular: "Denominei este modelo instintivo, congênito e preexistente, ou respectivamente o *pattern of behaviour* [*padrão de comportamento*], de arquétipo. Esta é a imagem, carregada com dinamismo, que não podemos atribuir a um ser humano individual" (p. 305). Pai e mãe são apenas transmissores de poderes que emanam dos arquétipos, e não a fonte do poder: "Se este poder estivesse realmente em nossas mãos, ou sujeito à nossa vontade, ficaríamos tão esmagados pela responsabilidade que ninguém, em sã consciência, ainda ousaria a ter filhos" (Jung, 1948/1990, p. 305).

o arquétipo que o possui. A queda da identificação, contudo, traz a marca do antitético, pois a posição do sujeito depende do arquétipo, mas aquele não deve estar identificado a este. No caso do pai, por exemplo, ele deve transmitir o poder que emana do arquétipo e, concomitantemente, transmitir o distanciamento em relação a ele, como em uma via de mão dupla: "um homem só pode apropriar-se de seu poder identificando-se com o demônio, isto é, deixando-se possuir por ele, mas neste caso o homem se perde" (Jung, 1948/1990, p. 310).[17] Esse aspecto paradoxal, de certo modo, está contido na bela epígrafe do texto, na versão de 1909, que analisaremos em seguida, encerrando o percurso pelo texto de Jung.

[17] No livro *Psicologia e religião*, Jung manteve a mesma definição aqui designada ao demônio, só que a atribuiu ao *numen*: "O *numinosum* – seja sua causa qual for – é um condicionamento do sujeito que é independente de sua vontade" (Jung, 1940/2004, p. 17). Frente à experiência do *numen*, o sujeito "sempre é muito mais sua vítima que seu criador" (Jung, 1940/2004, p. 17). Ao comentar a passagem, Philip Julien (2010) observou que "a psicologia [analítica] baseia-se numa experiência imediata da potência do *numen*" (p. 29). Essa experiência – causadora de despersonalização e ambiguidade – será nomeada por Drewermann (1991) como "o direito ao trágico" (p. 209).

## 2. 6. A epígrafe

"... τὰ ἀδιάφορά τις ἀδιαφορῇ.
[... ser indiferente às coisas indiferentes.]"
(Marco Aurélio, *τὰ εἰς ἑαυτόν* [*para si mesmo: Meditações*], XI, 16)

"*Ducunt volentem fat, nolentem trahunt*" é a epígrafe do texto original de Jung. Na edição brasileira, há uma proposta de tradução: "Os que têm vontade, o destino os conduz; os que não têm, o destino os arrasta." Em ambas, não consta menção ao autor da frase. É apenas a versão inglesa que se preocupa com a autoria.

Trata-se de Cleanto de Assos (330 a. C. – 230 a. C.). Discípulo de Zenão e mestre de Crísipo, Cleanto foi um filósofo do chamado estoicismo antigo. A frase, contudo, não consta em seus escritos, e sim nas *Epístolas morais a Lucílio*, de Sêneca, tragediógrafo contemporâneo de Cristo e filósofo do chamado estoicismo novo. Em uma carta, Sêneca atribuiu a fórmula a Cleanto e a apresentou traduzida do grego para o latim, exaltando sua beleza e sua atualidade. De tal forma que a sentença, composta nas primeiras horas, mas ainda atual em suas últimas, parece ter sido um dos pedaços do sistema estoico, um dos seus dogmas fundamentais. Enfim, essa gota de estoicismo dentro do texto psicanalítico sobre o Destino desperta curiosidade.

Propomos como tradução: "Os dispostos, o Destino conduz; os indispostos, arrasta". Há ainda a versão de Aldo Dinucci (2008), mais explicativa, pois preenche as lacunas do zeugma original: "O Destino conduz quem lhe obedece e arrasta a quem lhe opõe resistência". A frase se encontra na Carta 107 de Sêneca, sendo a última do conjunto de versos que o autor cita:

> Conduz-me, ó Pai Excelso e Senhor do Mundo,
> Para onde quer que queiras, nenhum obstáculo me impedirá de seguir-te.
> Diligente, estarei junto a ti. E caso eu não queira fazer
> O que é possível ao intrépido, ainda assim seguir-te-ei gemendo e infeliz.
> O Destino conduz quem lhe obedece e arrasta a quem lhe opõe resistência.
> (Cleanto, in Sêneca, 2008, ep. 107-11)

Logo em seguida, Sêneca comentou a maneira pela qual interpretou os versos de Cleanto:

> Que vivamos assim, que falemos assim; que o destino nos encontre prontos e diligentes. Eis o espírito elevado que confiou a si mesmo ao destino. E, em oposição a ele, o fraco e degenerado, que luta contra e julga mal a ordem do mundo, e prefere corrigir os Deuses do que a si mesmo. Adeus. (Sêneca, 2008, ep. 107-12)

Pelo tom íntimo dos versos e pela atmosfera da correspondência, tal como o título original em grego do livro de Marco Aurélio, tudo indica que o verso de Cleanto destacado por Jung era um *τὰ εἰς ἑαυτόν* (*ta eis heauton*), a saber, não era uma fórmula produzida para um público, mas um pensamento *para si mesmo*, que convém repetir em voz baixa toda vez que for preciso. As meditações estoicas eram feitas a partir desses pensamentos, com eles ou sobre eles. Também nós podemos meditar a partir da bela passagem da carta.

"Que o destino nos encontre prontos e diligentes, que nenhum obstáculo me impedirá de seguir-te. Diligente, desejo estar junto a ti" (Cleanto, in Sêneca, 2008, ep. 107-11) – dar as mãos ao Destino é uma conquista espiritual. O enigma é a aceitação das forças que cruzam o caminho e fazem com que o sujeito transcenda, e não a negação, a tentativa de subjugá-las ou livrar-se delas. O enigma é o "sim", e não o "não". Até porque "caso eu não queira fazer/O que é possível ao intrépido, ainda assim seguir-te-ei gemendo e infeliz" (Cleanto, in Sêneca, 2008, ep. 107-11), isto é, não há como fugir do Destino, uma impossibilidade bem cara e recorrente a todos os autores que se debruçaram sobre o tema. Mas, o fato de que não se pode fugir do Destino não significa que não haja diferenças na maneira de se posicionar em relação a ele, e essas variantes frente ao inevitável são o que importa aos estoicos. A legítima luta não é contra as forças divinas, como quem "prefere corrigir os Deuses do que a si mesmo" (Sêneca, 2008, ep. 107-12), mas sim deixar-se levar por elas.

Assim a fórmula estoica, o *abstine et sustine* (desapego e firmeza ou abstenção e sustentação), ganha sua faceta articulada do Destino. Trata-se de abster-se de querer corrigir os Deuses a partir de si mesmo e de sustentar a perspectiva de aceitação frente ao Destino. E não só com este, mas também com o mal, com o olhar de desprezo, com os pequenos acontecimentos etc. Fugir não é uma opção estoica, tampouco o enfrentamento, mas sim sustentar o olhar que produz a subtração do fascínio. Marco Aurélio insistia que a sabedoria é a construção de uma imunidade ao fascínio, visto que, diante do mal, do desprezo e do Destino, o sábio não recua, mas se habitua a olhá-los de frente. Sendo que estar imune é distinto de estar anestesiado. Há uma indiferença anestésica que significa insensibilidade e há uma indiferença imunológica que indica que o elemento novo não irá causar diferença.

Em uma meditação, o imperador estoico escreveu: "Passar a vida da melhor maneira: o poder de fazê-lo reside na alma, caso sejamos capazes de ser indiferente às coisas indiferentes" (Marco Aurélio, 1989, XI, 16). Comentando a passagem, Pierre Hadot (2014) destacou a bela fórmula "ser indiferente às coisas indiferentes" e propôs que ela seja lida de um modo específico: trata-se de "nos fazer renunciar a fazer diferenças entre as coisas que não dependem de nós" (p. 148). Ser indiferente não é anestesiar-se frente aos acontecimentos, mas renunciar a fazer diferença. É a figura do Destino – talvez mais do que qualquer outra – que exige do homem essa renúncia. O Destino mesmo pode ser definido como o direcionamento que não admite diferença.

Malgrado a impossibilidade de introduzir a diferença (o Destino é indiferente às nossas intenções), é possível se posicionar de outra maneira frente à indiferença. Isso nos conduz a formulações paradoxais: trata-se de uma escolha sem liberdade, ou ainda, *deliberation without choice* (deliberação sem escolha) (Alford, 1992, p. 120) e *responsibility without freedom* (responsabilidade sem liberdade) (Alford, 1992, p. 113).[18] Eis o caráter trágico da empreitada filosófica: "A experiência estoica consiste em uma tomada de consciência aguda da situação trágica do homem condicionado pelo destino" (Hadot, 1999, p. 188).

—

Muitas articulações entre a ética estoica e a ética psicanalítica poderiam ser feitas, para além de um desencontro inicial que só conseguiu reconhecer na fórmula *abstine et sustine* uma rejeição do afeto. Contentamo-nos apenas em apontar duas:

a) A aceitação do Destino, que na verdade é imposta. Frente ao Destino, pode-se até dizer "não", mas este será impotente. Isso nos faz pensar nas consequências da afirmação "é preciso *aceitar* o Destino, qualquer que seja ele. Também a psicanálise terá de se haver com o seu" (Freud, 1921b/2011, p. 156). Similar ao estudo feito em *A negação* (Freud, 1925), a noção de Destino nos conduz a estudar o "sim", a afirmativa,

[18] Numa meditação que se assemelha em muito ao eterno retorno nietzschiano, Marco Aurélio (1989) escreveu:

> Considera incessantemente como todos os acontecimentos que ocorrem no momento presente ocorram idênticos também no passado e ainda ocorrerão. Como são monótonos esses dramas e essas cenas que tu conheces por tua experiência pessoal ou pela história antiga. Faze revivê-los diante de teus olhos, por exemplo, toda a corte de Adriano, toda a corte de Antonino, toda a corte de Felipe, de Alexandre e de Creso. Todos esses espetáculos eram os mesmos que os de hoje. Somente os atores eram diferentes. (X, 27)

De uma maneira mais sintética: "De cima a baixo, tudo é sempre a mesma coisa feita das mesmas coisas. Até quando?" (Marco Aurélio, 1989, VI, 46). A saída estoica para a repetição incessante do mesmo é paradoxal e consta nos versos de Cleanto: aceitar ser direcionado, coincidindo-se com o Destino e assim direcionando-se.

dos quais são preciosos exemplos o *amor fati* (proposto por Nietzsche) e a decisão de Antígona.

b) A epígrafe escolhida por Jung já assemelha o Destino a um pai autoritário – "posto ou indisposto o Destino leva o moço" –, pista que Freud seguiu a partir da segunda tópica (1923), como veremos.

—

Voltemos a meditar sobre a frase de Cleanto. Pensemos nos termos que a compõem, sustentando um estado psíquico propício para a análise, sugerido por Freud (1930/2010): "vamos adotar uma atitude ingênua diante dela, como se a ouvíssemos pela primeira vez" (p. 73).

"*Ducunt volentem fat, nolentem trahunt*." Percebe-se a beleza da construção latina, que tanto encantou Sêneca e que é difícil reencontrar nas traduções. Visto do ponto central da frase, no qual se encontra o *fat* (fado, Destino), repete-se simetricamente a terminação das palavras anteriores e posteriores: *-unt -lentem fat, -lentem -unt*.

Em contrapartida, os sentidos das palavras com a mesma terminação são opostos.

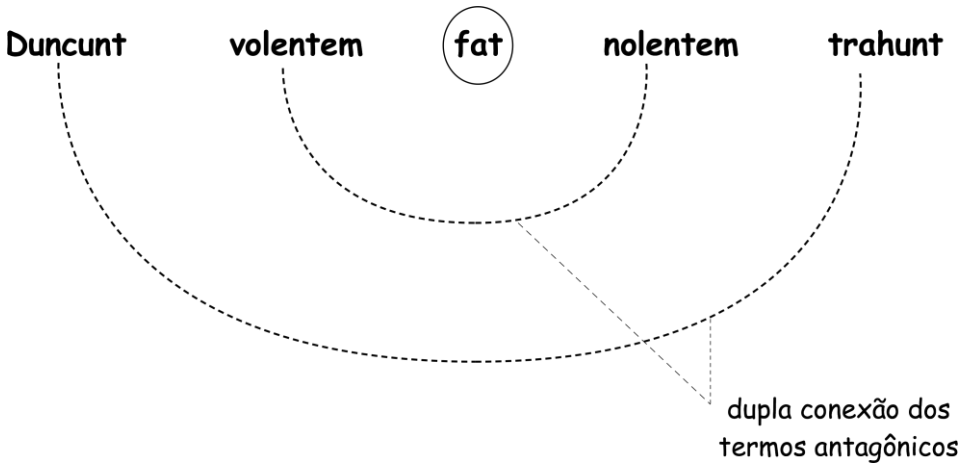
Tabela 2 – Contraposição da frase original com tradução em português

| *Ducunt* | *volentem* | *fat,* | *nolentem* | *trahunt.* |
|---|---|---|---|---|
| Conduz | os dispostos | o Destino, | os indispostos | arrasta. |

Fonte: Próprio autor.

A frase de Cleanto é um palíndromo antitético. Temos os dois verbos (*ducunt/trahunt*) opostos e equidistantes que se conectam e rimam, assim como também temos dois acusativos (*volentem/nolentem*) opostos e equidistantes que se conectam e rimam. Um espelho que reflete oposições, criado por termos homofônicos e antagônicos, como se, ao redor do Destino, gravitassem antíteses. É a imagem perfeita do equilíbrio dos contrários, tendo o Destino como fiel balança.

Figura 7 – O palíndromo antitético




Fonte: Próprio autor.

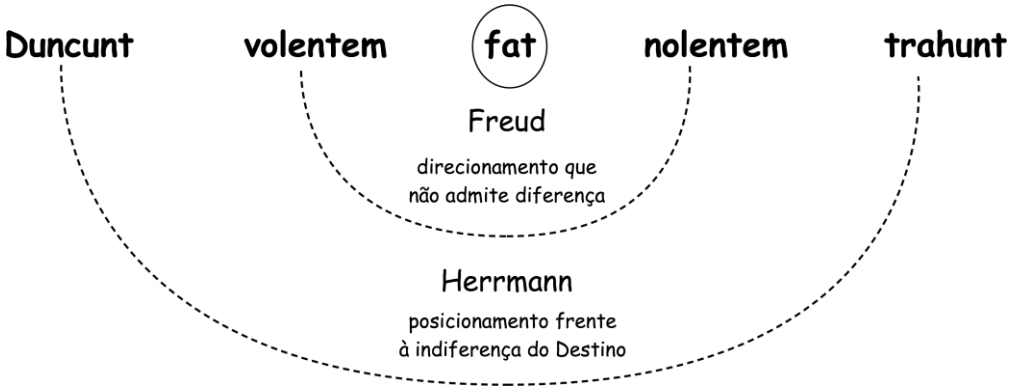
Da milimétrica construção, destacam-se duas ênfases de leitura, que representam os dois principais campos de investigação da psicanálise no interior da questão secular do Destino.

Por um lado, temos a oposição *volentem/nolentem* (disposto/indisposto), ressaltando que ambos têm o mesmo fim. É indiferente estar disposto ou indisposto, o ponto final será o mesmo. Esse é o caminho apontado por Jung em seu texto e tomado por Freud posteriormente. A oposição enfatiza que há um direcionamento que independe da intenção.

Por outro lado, há outra oposição *ducunt/trahunt* (conduz/arrasta), que ressalta que a posição do sujeito não é tão indiferente assim. Apesar de o Destino continuar avesso à diferença, ainda se pode escolher ser ou não ser indiferente frente à sua indiferença. Essa escolha determinará a forma como o Destino direciona; ele pode conduzi-lo ou arrastá-lo. Será a segunda oposição que aproximaremos da nossa análise do Destino na Teoria dos Campos (Parte II).

A primeira ênfase de leitura focaliza a repetição e a indiferença do posicionamento do sujeito frente a ela. A segunda, ao contrário, focaliza a diferença do posicionamento psíquico frente à repetição e a mudança que advém.

Figura 8 – As duas ênfases da frase de Cleanto




Fonte: Próprio autor.

# CAPÍTULO 3 – DESTINO COMPULSIVO

— Metapsicologia do Destino em Freud —

A noção de Destino ganha forma e peso na metapsicologia freudiana a partir de 1920. No ensaio "Além do princípio do prazer", em diálogo com texto de Jung que examinamos, Freud usou o Destino para descrever um quadro clínico específico. Mas a noção se mostrou ligada a uma gama de fenômenos muito mais ampla do que a princípio parecia. Como destaca Pontalis (1970), boa parte dos estudos de Freud (por exemplo, o sobre narcisismo, fetichismo ou masoquismo), longe de procurar constituir nosografias específicas e regionais (ambição da psiquiatria), busca fornecer indicações globais do funcionamento do aparelho psíquico. Com o Destino não é diferente. Freud partiu da descrição do fato isolado, se deteve nas mediações analíticas e, a partir delas, construiu formulações que falavam do jorro do universal. Nesse percurso, ele nos apresentou uma clínica distinta.[1]

Neste capítulo, iremos explorar as primeiras elaborações e alguns dos desdobramentos da noção de Destino na metapsicologia freudiana.

[1] Ressaltamos esse ponto, como o fez Menezes (2001, p. 85): em Freud, há *várias psicanálises*. O trabalho do psicanalista, não raro, é contribuir para que elas se revelem.

## 3. 1. Compulsão de destino

"Nelas dá-se a impressão de um destino que as persegue,
de um traço *demoníaco* [*dämonisch*, *δαίμων*] em seu viver."
Freud

Malgrado os elogios ao texto de Jung na época de sua publicação, em 1909, é apenas em 1920 que Freud o incorporou em suas análises, no meio de uma explosão de seu pensamento. Na terceira parte do ensaio "Além do princípio do prazer", Freud assumiu o Destino enquanto questão para a psicanálise e fez dele um dos fatos clínicos que contribuíram para a reformulação da concepção do funcionamento psíquico.

Frente a importância abissal desse escrito, nos limitaremos a alguns recortes: neste segmento, vamos analisar a noção de compulsão de destino; no próximo, mapearemos diferentes tipos de repetição; e no seguinte, desenvolveremos a opção do texto freudiano em aproximar o Destino ao *daímon* grego. Juntos, os três conservam o intuito comum de contribuir para o delineamento da noção de Destino em "Além do princípio do prazer".

—

O ensaio de 1920 operou a ruptura do pressuposto de que o aparelho psíquico sempre busca um ganho de prazer. O princípio do prazer afirma que, partindo de um acúmulo de excitação, o psiquismo toma uma direção que visa o abaixamento da tensão. De tal forma que a homeostase é a sua base, tratando-se, em última instância, de manter baixa a quantidade de excitação. O *desprazer* é definido como o aumento da excitação na vida psíquica; e o *prazer*, como a sua respectiva diminuição. A sensação é lida por um viés econômico já que depende da elevação ou da redução de tensão em um intervalo de tempo.

Mas há circunstâncias que inibem o princípio do prazer. Freud destacou três delas no início do seu texto. A primeira é a substituição pelo princípio de realidade. Dado que o princípio do prazer é próprio do modo de funcionamento primário, ele pode ser substituído pelo princípio de realidade em nome da autoconservação, sem abandonar a intenção final de prazer. O que ocorre é a renúncia da realização imediata, visto que o princípio de realidade trabalha no sentido de postergar a realização do princípio de prazer.

A segunda são os conflitos e as cisões dentro do aparelho psíquico. A segregação de pulsões que se mostram incompatíveis, nas suas metas ou exigências, com o desenvolvimento do Eu, faz com que as possibilidades de satisfação desses impulsos sejam de antemão

cortadas. Se depois esses mesmos impulsos conseguem satisfação por meios indiretos, como no sintoma, eles são vividos como desprazer pelo Eu. "Certamente todo desprazer neurótico é desse tipo, é prazer que não pode ser sentido como tal" (Freud, 1920/2010, p. 167).

Por fim, a terceira é desprazer de percepção. Neste caso, há um reconhecimento da ameaça, frente ao qual se posterga a busca pelo prazer. Ela pode ser de dois tipos: a percepção de urgência de impulsos não satisfeitos; a percepção externa, penosa em si ou com expectativas de desprazer.

Freud observou que a primeira forma (a substituição pelo princípio de realidade) ocupa apenas uma pequena parte, a segunda (o recalque) é não menos regular, e a terceira (a percepção do perigo) cobre a maior parte das inibições do princípio do prazer. No entanto, as três formas apenas impedem a realização imediata do princípio, ou seja, não são independentes dele. Todas elas podem ser agrupadas por aquilo que Freud nomeou como *metas negativas* (1930) do princípio do prazer. Elas não são a busca pelo prazer (*meta positiva*), mas evitam o desprazer. Assim, nas três, tal princípio continua sendo o pano de fundo organizador do aparelho psíquico. Porém, será o aprofundamento da investigação da reação psíquica frente ao perigo externo que apontará para além do princípio do prazer.

—

Quatro são os *fatos clínicos* que levam Freud a colocar em xeque a proeminência do princípio de prazer na organização da econômica psíquica. Na ordem apresentada, temos:

a) os sonhos das vítimas de neurose traumática;
b) o impulso que levam as crianças a brincar;
c) a conduta do paciente na transferência;
d) o Destino das pessoas.

Deixemos para examinar mais a frente e com calma o último item. Vejamos brevemente os três primeiros.

Os sonhos que ocorrem na neurose traumática possuem duas características proeminentes: (i) é um sonho literal, em que sempre se retorna à situação do acidente traumático; e (ii) desperta-se do sonho com renovado terror.[2]

Freud (1920/2010) apontou que "As pessoas [inclusive os psicanalistas] não se surpreendem o bastante com isso" (p. 169), pois consideram que tais sonhos são apenas a

[2] Aqui, Freud fez a distinção entre *terror, medo* e *angústia*. *Terror* (*Schreck*) é o estado em que ficamos ao correr um perigo sem estarmos preparados para ele. Já o *medo* (*Furcht*) requer um objeto determinado para a sua manifestação. E a *angústia* (*Angst*), que não necessita de um objeto determinado, é o estado de expectativa do perigo e de preparação para ele.

prova da forte impressão deixada pela vivência traumática, sem se indagar os motivos. "Aceitar como óbvio que o sonho noturno os devolve à situação causadora da doença é compreender mal a natureza dos sonhos" (Freud, 1920/2010, p. 170). Ou seja, há algo nesses sonhos que não se casa bem com a análise realizada na *Interpretação dos sonhos*: "Seria mais próprio dela que o doente visse imagens do tempo em que era são ou da cura pela qual anseia" (Freud, 1920/2010, p. 170). É notável como os dois aspectos dos sonhos na neurose traumática abalam as duas conclusões maiores da análise freudiana de 1900, a saber, o retorno à situação do acidente (a literalidade do sonho-catástrofe) incide na interpretação do sonho como a realização distorcida de um desejo recalcado. O despertar com terror coloca em xeque a formulação de que o sonho é um guardião do sono. Toda vez que um fato clínico tocava na análise dos sonhos, na pedra angular da psicanálise, Freud se via concernido a revisitar toda a sua teoria. A função do sonho, na neurose traumática, se mostrava desviada de seus propósitos.

Como segundo fato clínico, temos o jogo infantil, observado por Freud, de um menino de um ano e meio, seu neto. Não falava ainda, mas possuía vários sons significativos, compreendidos pelas pessoas ao seu redor. Freud reconheceu nele uma ação misteriosa e repetitiva. O menino tinha o hábito de jogar os objetos que alcançava para longe de si, em regiões ermas da casa. "Ao fazer isso proferia, com expressão de interesse e satisfação, um forte e prolongado *o-o-o-o*, que, no julgamento da mãe e no deste observador, não era uma interjeição e significava *fort* [*foi embora*]" (Freud, 1920/2010, p. 172). Tudo lhe servia para jogar *fort*, jogava *ir embora* com todos os seus brinquedos. Certa vez, Freud observou que seu neto brincava de *fort* com um carretel de madeira, ao qual se prendia um cordão. Percebeu que a brincadeira possuía dois tempos. Primeiro, lançava o carretel para dentro do berço cortinado, falando *o-o-o-o*. Em seguida, ele o puxava e saudava seu reaparecimento com um alegre *da* (*está aqui*). A brincadeira completa era desaparecimento e reaparição, apesar do primeiro tempo ser repetido incansavelmente como um jogo em si. "A interpretação do jogo foi simples, então. Ele estava relacionado à grande conquista do menino, à renúncia institual (renúncia à satisfação) por ele realizada, ao permitir a ausência da mãe sem protestar" (Freud, 1920/2010, p. 173). O problema é que essa interpretação faz surgir uma questão, nada simples, por sinal: "Como pode, então, harmonizar-se com o princípio do prazer o fato de ela repetir tal vivência dolorosa como brincadeira?" (Freud, 1920/2010, p. 173). Deve-se de imediato recusar a leitura de que a ausência era encenada apenas para a obtenção de prazer no reaparecimento. Se assim fosse, o primeiro tempo da brincadeira não seria realizado com tamanha autonomia em relação ao segundo. Freud conjecturou algumas possíveis leituras para

o fato, como o desejo de vingar-se da mãe pelo seu desaparecimento; o ganho infantil de passar da passividade para a atividade, de transformar uma experiência impressionante em brincadeira. De toda forma, o que se estabeleceu, antes de uma adesão freudiana a uma dessas possíveis leituras, foi a questão: "Vem-nos, então, a dúvida de saber se a tendência a elaborar psiquicamente algo impressionante e dele apropriar-se inteiramente pode se manifestar de modo primário e independente do princípio do prazer" (Freud, 1920/2010, p. 174).

O terceiro fato clínico é a conduta dos pacientes na transferência. As mudanças da técnica psicanalítica evidenciaram para Freud que o paciente não pode recordar tudo, deixando de lado precisamente o crucial. "Ele é antes levado a *repetir* o reprimido como vivência atual, em vez de, como preferiria o médico, *recordá-lo* como parte do passado" (Freud, 1920/2010, p. 177). Não apenas o tratamento psicanalítico envolve renúncias, como a história da técnica psicanalítica é uma história de renúncias, sendo a principal delas tornar todo o inconsciente conhecido pelo consciente.

A oposição apontada por Freud é entre recordar e repetir, e não entre recordar e esquecer. Indelével, o passado esquecido não se apaga, ao contrário, tende a se reproduzir. A direção do tratamento se dá pela desmontagem da repetição, no interior da transferência, pela via da recordação: "(...) [que] a aparente realidade seja reconhecida, afinal, como reflexo de um passado esquecido" (Freud, 1920/2010, pp. 177-178). Essa oposição já estava presente, seis anos atrás, no artigo "Recordar, repetir, elaborar", de 1914, o qual já pensava numa compulsão à repetição que caracteriza o tratamento analítico na medida em que afrouxa o recalque e traz à tona elementos do passado.

A diferença é que Freud se deu conta que o conteúdo da repetição trazia um elemento desprazeroso, e isso teve incidências no princípio do prazer.[3] Freud (1920/2010) falou sobre

[3] A rigor, o carácter desprazeroso da repetição no interior da transferência já estava apontado no artigo de 1914, como podemos perceber pelos exemplos descritos por Freud (1914a/2010):

> Por exemplo: o analisando não diz que se lembra de haver sido teimoso e rebelde ante a autoridade dos pais, mas se comporta de tal maneira diante do médico. Não se lembra de que sua investigação sexual infantil não o levou a nada, deixando-o perplexo e desamparado, mas apresenta uma quantidade de sonhos e pensamentos confusos, lamenta que nada dá certo para ele, e vê como seu destino jamais concluir um empreendimento. Não se lembra de ter se envergonhado bastante de certas atividades sexuais e ter sentido medo de que fossem descobertas, mas mostra vergonha do tratamento a que se submete agora e procura escondê-lo de todos etc. (p. 200)

Já estava apontado, mas não havia sido trazido para o primeiro plano, nem se retira dele consequências novas para a psicanálise, o que só é feito em "Além princípio do prazer". É comum isso ocorrer no desenrolar do pensamento freudiano: um aspecto ou um traço, que por muito tempo se localiza no pano de fundo, de repente, é trazido para primeiro plano e acaba mudando consideravelmente o cenário. "[É] possível", escreve Freud (1923a/2011), "mesmo em décadas de observação contínua, não enxergar traços gerais e relações características, até que finalmente eles nos vêm ao encontro de maneira inconfundível" (p. 169).

como o neurótico em condição de análise visa repetir todos os fracassos que marcaram sua infância:

> Eles procuram interromper o tratamento incompleto, sabem criar de novo a impressão de desdém, forçar o médico a dizer-lhes palavras duras e conduzir-se friamente com eles, encontram objetos adequados para o seu ciúme, substituem o filho ardentemente desejado dos primeiros tempos pela intenção ou a promessa de um enorme presente, que geralmente é tão pouco real como aquele. (pp. 180-1)

Em suma, era um fato clínico novo que demandava interpretação e que requeria ampliações da metapsicologia: "(...) a compulsão à repetição também traz de volta experiências do passado que não possibilitam prazer, que também naquele tempo não podem ter sido satisfações" (Freud, 1920/2010, p. 179). Ocorre, na análise, a repetição da tragédia da infância.

Diferente dos sonhos na neurose traumática ou da brincadeira infantil, a repetição da experiência desprazerosa na neurose de transferência se configura como uma *nova experiência*, tal como destacou Freud, colocando a palavra nova entre aspas. Por ser nova, sua cota de desprazer é ainda maior.

Em meio a essas considerações, a tragédia também surge como uma repetição que coloca em cena uma vivência desprazerosa do passado.

> Lembremos ainda que o jogo e a imitação artísticos dos adultos, que, diferentemente do que fazem as crianças, dirigem-se à pessoa do espectador, não poupam a este as mais dolorosas impressões – na tragédia, por exemplo –, e, no entanto, são por ele percebidos como elevada fruição. (Freud, 1920/ 2010, p. 175)

Contudo, há um elemento a mais na tragédia não mencionado por Freud e de difícil delimitação que a retira da série e faz dela uma repetição que é percebida como elevada fruição.

As expressões da repetição se mostram mais variadas e mais complexas em "Além do princípio do prazer". Nos três primeiros fatos clínicos – assim como no quarto, como veremos –, não se trata de evitar o desprazer (meta negativa) nem de uma inibição da busca pelo prazer. Na verdade, o psiquismo coloca em cena uma experiência dolorosa, algo como uma busca ativa pela reedição do sofrimento. Assim, a repetição, que até então se vinculava a

fixação em uma forma de obter prazer, torna-se o reencontro compulsivo, tendo como base uma vivência desprazerosa.

—

Ao final desse conjunto heterogêneo de expressões da repetição, como quarto fato clínico que coloca em xeque o princípio do prazer, Freud evocou o Destino.

A neurose de transferência é um espaço propício para a reedição da experiência desprazerosa infantil. Na análise, "A ação é repetida, apesar de tudo; uma compulsão impele a isso" (Freud, 1920/2010, p. 181). Mas, aquilo que se mostra nos fenômenos transferenciais é igualmente encontrado na vida de pessoas não neuróticas. Freud destacou (1920/2010): "Nelas dá-se a impressão de um destino que as persegue, de um traço demoníaco em seu viver" (p. 181). O Destino se tornou um problema clínico para Freud, e a partir disso apresenta uma série de seis breves exemplos de traços demoníacos que perturbam o viver. Iniciou-se, então, na terceira parte do texto de 1920, a descrição da repetição que vai para além do cenário transferencial e para além da neurose. Vejamos os seis exemplos.

Exemplo 1 - O fado da ingratidão[4]

É o caso de "benfeitores que, após algum tempo, são rancorosamente abandonados por cada um de seus protegidos, por mais diferentes que estes sejam entre si, e que, portanto, parecem fadados a fruir toda a amargura da ingratidão" (Freud, 1920/2010, p. 181). A relação que Freud descreveu entre benfeitor e protegidos possui diversos equivalentes, por exemplo, entre mestre e discípulos ou entre fundador e seguidores. O essencial é a maldição da ingratidão: a repetição da experiência desprazerosa da ingratidão alheia. Tal ênfase revela que os benfeitores demandavam algo de seus protegidos, provavelmente reconhecimento, e a vivência dolorosa que se reedita é o fracasso dessa demanda.

Exemplo 2 – Traição dos amigos

São "homens para os quais o desfecho de toda amizade é serem traídos pelo amigo" (Freud, 1920/2010, p. 182). Diferente do quadro anterior, neste caso, a ênfase recai na palavra traição. A experiência desprazerosa que aqui se repete é a súbita passagem de amigo para inimigo. Tal passagem pode assumir formas diversas, como as reedições de quebra do pacto realizado ou intermitentes provas de infidelidade dos próximos etc.

[4] Tal como fizemos na apresentação dos casos contidos no artigo de Jung, optamos por dar nomes às vinhetas clínicas mencionadas por Freud, bem como ampliá-las ao nosso modo.

A repetição também admite uma versão social: há Estados que, de tempos em tempos, operam uma passagem similar, por exemplo, de um determinado aliado (que pode ser outro país, alguma empresa ou mesmo um cidadão) a traidor da pátria. Não raro, há um ganho nessa operação: culpabiliza-se o recém-inimigo por um fracasso que de qualquer modo ocorreria, como no caso da procura desenfreada por espiões no momento em que se percebe que a guerra está perdida. Mas, o ganho não deve obliterar o caráter compulsivo da passagem, pois muitas vezes o fracasso é fabricado para que ela ocorra.

Exemplo 3 – O fracasso no triunfo alheio

Há "outros que repetidamente, no curso da vida, elevam outra pessoa à condição de grande autoridade para si mesmos ou para a opinião pública, e após certo tempo derrubam eles próprios essa autoridade, para substituí-la por uma nova" (Freud, 1920/2010, p. 182). Aqui temos a ênfase distribuída em dois tempos: primeiro, a construção da autoridade, ao lado de sua elevação; depois, a queda da autoridade, com sua rápida desconstrução. A experiência desprazerosa repetida é justamente a indução do fracasso após ter construído o triunfo alheio. A única diferença com o que ocorre no texto "Os que fracassam no triunfo" (segunda parte do artigo "Alguns tipos de caráter encontrados na prática psicanalítica", de 1916) é que a operação de passagem do triunfo ao fracasso é feita no outro, e não em si mesmo. Este exemplo destaca como a compulsão constrói a situação que será rompida, como edifica o preâmbulo da cena que causará o desprazer, isto é, como se constrói não apenas o desfecho da situação, mas toda a situação.

Exemplo 4 – *Script* amoroso

São "amantes cuja relação amorosa com uma mulher percorre sempre as mesmas fases e conduz ao mesmo fim" (Freud, 1920/2010, p. 182). Note a abrangência do exemplo em comparação aos anteriores. Freud não destacou a reedição de um sentimento, da traição ou o sobe e desce da autoridade. Nos casos anteriores, indicou-se a especificidade da experiência desprazerosa que se repete. Neste não há apontamento similar. Trata-se, portanto, de um exemplo aberto. As experiências de desprazer que se repetem nas relações amorosas podem ser as mais variadas possíveis. Ao mesmo tempo, enfatiza-se a repetição, visto que a própria recorrência do *script* é a fonte de desprazer.

Exemplo 5 – Três vezes casada, três vezes viúva

"[A] história da mulher que se casou, três vezes seguidas, com homens que em pouco tempo adoeciam e requeriam os seus cuidados no leito de morte" (Freud, 1920/2010, p. 182). Este exemplo clínico é retirado de texto de Jung, que, como vimos, também nos fornece pouca informação sobre o caso, estabelecendo apenas um paralelo com a história bíblica de Sara. Retomemos a passagem: "Infelizmente o sigilo médico me impede de reportar um caso de histeria que encaixa com precisão nesse padrão, com exceção de que não houve sete maridos, mas apenas três, desafortunadamente escolhidos sob estranhos sinais da constelação infantil" (Jung, 1909/1970, p. 323). O que impressionou Freud nessa vinheta foi a passividade do indivíduo frente ao seu Destino. Diferente dos anteriores, em que o caráter compulsivo da repetição se mescla com alguma atividade por parte da pessoa, aqui "o indivíduo parece vivenciar passivamente algo que está fora de sua influência, quando ele apenas vivencia, de fato, a repetição do mesmo destino" (Freud, 1920/2010, p. 182).

Exemplo 6 – O herói que mata duas vezes a mulher amada

> Tancredo, o herói, matou sua amada Clorinda sem o saber, pois ela o combateu vestindo a armadura de um cavaleiro inimigo. Após o enterro, ele entra numa sinistra floresta mágica, que apavora o exército dos Cruzados. Ali ele golpeia uma grande árvore com sua espada, mas da ferida da árvore corre sangue e ouve-se a voz de Clorinda, cuja alma fora aprisionada naquela árvore, acusando-o de novamente haver golpeado a sua amada. (Freud, 1920/2010, pp. 182-3)

Este exemplo foi retirado da epopeia romântica *Jerusalém libertada*, de Tasso, que Freud considerava a mais comovente expressão poética deste traço demoníaco. Generalizando, pode-se classificar este exemplo como um dos casos nos quais o sujeito comete duas vezes o mesmo crime. Na trama dos contos detetivescos, é um tema comum. Toda vez que se contrata os serviços de um detetive ou ele assume um caso por iniciativa própria, há uma compulsão em jogo. O detetive é induzido a repetir o crime para o qual foi chamado a resolver.[5] Não é diferente com o psicanalista. O paciente encontra meios astuciosos de reeditar a cena desprazerosa no interior da análise, na qual o analista possui um

[5] Não vamos nos estender na questão da repetição no romance policial, mas deixamos algumas indicações. Como exemplo de histórias nos quais se comete duas vezes o mesmo crime, ver o filme *Chinatown* (1974). A análise contida no texto *Two ways to avoid the real of desire*, no livro *Looking awry*, de Zizek (2000), diferencia dois tipos de detetives: aqueles que se enredam completamente nos casos e acabam, como Tancredo, reeditando o crime; aqueles que também se enredam, mas conseguem sair interpretativamente da trama. A possibilidade de saída também consta na análise realizada por Lacan em *O seminário sobre a carta roubada* (1956), nos *Escritos*, e lá está atrelada à função do pagamento.

lugar determinado transferencialmente, e é tentado a reproduzir a cena que devia ser recordada.

—

O termo usado por Freud que agrupa todos esses exemplos é *Schicksalzwang*, que literalmente significa compulsão de destino. Em todos os casos apresentados, há o padecer de uma compulsão que se realiza ao modo de um Destino. Agora, se nos atentarmos para o termo *Schicksalzwang*, veremos que Freud faz dois usos distintos dele.

Por um lado, ele reúne uma série de descrições que apontam para um quadro clínico, que posteriormente ficaria conhecido como neurose de destino. Na Conferência 32, sobre angústia e vida pulsional, encontramos sua caraterização sintética:

> Há pessoas que sempre repetem na vida, sem correção, as mesmas reações em detrimento próprio, ou que parecem perseguidas por um destino implacável, quando uma investigação mais precisa revela que elas mesmas preparam para si, inconscientemente, esse destino. Então atribuímos à compulsão de repetição um caráter demoníaco. (Freud, 1933b/2010, p. 257)

Marucco (2007), por sua vez, descreveu bem o quadro e o aproxima das questões clínicas contemporâneas:

> A clínica atual ainda apresenta os sintomas conhecidos: angústia, rituais obsessivos, fobias etc., em particular aqueles marcados pela dor da repetição: cada vez mais as pessoas chegam à análise perguntando pelo seu "destino". Os que nos consultam formulam isso da seguinte maneira: por que tropeço sempre na mesma pedra? Por que, mesmo sabendo disso, não consigo evitar? Essas perguntas trazem implícita esta outra: por que o tempo de hoje é igual ao de ontem e será igual ao de amanhã? (p. 128)

As faces clínicas da neurose de destino se manifestam por meio de repetição de um mesmo desfecho ou até de um roteiro inteiro, que insiste em assombrar as relações; tropeçar nos mesmo obstáculos, caindo sempre na mesma esparrela; ouvir a mesma frase vinda de bocas tão diferentes; reagir sempre do mesmo modo a uma situação, ainda que a contragosto. É possível sintetizar o quadro clínico na fórmula "não posso não fazer". Não se trata de se obrigar a fazer algo, mas de não poder deixar de realizar determinada ação. A obrigação de realizar algo é um mandamento positivo, uma ordem, e dá a entender que, uma vez feito, se

está momentaneamente livre do mandato. Já *não poder não fazer* instaura uma dupla negação. Não é uma ordem direta, mas um veto de todas as possibilidades de existência, uma redução brutal do mundo dos possíveis. Portanto, é mais sinistro em certo sentido, pois se trata da impossibilidade de escapar de um ciclo, no qual tentar fugir só intensifica o reencontro com o mesmo. A neurose de destino é o tempo sem acontecimentos.

Por outro lado, *Schicksalzwang* é usado por Freud para falar de um momento da análise e, neste caso, ele manteve a tradução literal: compulsão de destino. Já em 1914, o sentido estava bem expresso: "Enquanto ele [o paciente] permanecer em tratamento, não se livrará desta compulsão de repetição; por fim compreendemos que este é seu modo de recordar" (Freud, 1914/2010, p. 201). Independente da estrutura clínica, *Schicksalzwang* seria falar de uma experiência do estar em condição de análise. O tratamento, ao diminuir a intensidade de energia gasta na manutenção do recalque, leva o paciente "a *repetir* o reprimido como vivência atual" (Freud, 1920/2010, p. 177). Em outros termos, de uma forma específica, a análise piora os sintomas e induz ao *acting out*. Freud sabia disso e, por sua conta, propôs a regra de abstinência. A análise nos coloca em contato com a repetição que nos habita, com o tempo que não passa, como o define Pontalis (1997). Ou, como o próprio Freud escreveu (1920/2010), em alusão a Nietzsche, a análise comporta o "eterno retorno do mesmo" (p. 182).[6]

Freud destacou alguns aspectos comuns à compulsão de destino que são importantes. O primeiro deles é "A compulsão que aí se manifesta não é diferente da compulsão à repetição dos neuróticos, embora essas pessoas nunca tenham apresentado sinais de que lidaram com um conflito neurótico produzindo sintomas" (Freud, 1920/2010, p. 181). Isto é, trata-se de uma compulsão para além do conflito neurótico, que não se manifesta pela repetição dos sintomas. Dois outros elementos são mencionados em conjunto: "(...) a psicanálise sempre viu tal destino como, em boa parte, *preparado por elas mesmas* e *determinado por influências da primeira infância*" (Freud, 1920/2010, p. 181, itálicos nossos). A tradução argentina opta por "autoinduzidos" ao invés de "preparado por elas mesmas". Em meio a isso, há a definição poética dessa forma de compulsão: "(...) uma fidelidade que não fora desejada" (Freud, 1920/2010, p. 177), ou seja, uma fidelidade para além do desejo.

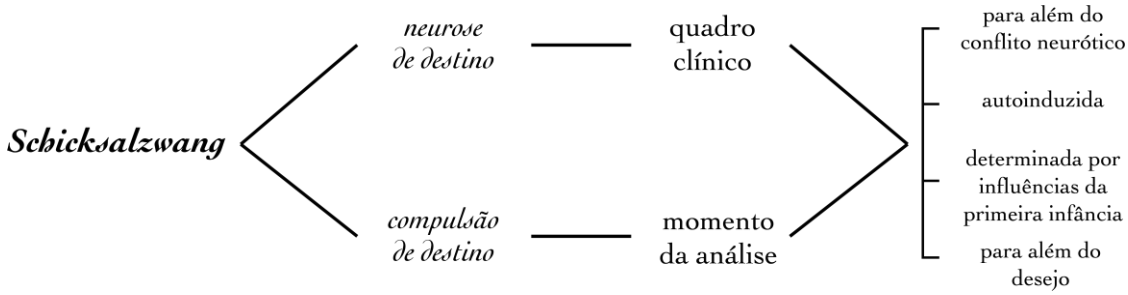
Temos, portanto, quatro aspectos da compulsão de destino:

[6] Essa dupla possibilidade de uso do termo *Schicksalzwang* — ora como *formalização de um quadro clínico*, ora como *momento da análise* — não é incompatível. Algo similar, por exemplo, ocorre com a histeria, que define uma estrutura clínica e também contribui para caracterizar uma operação da análise, aquilo que Lacan (1969-70) chamou de *histerização do discurso do paciente*, independente de sua estrutura clínica.

a) desvinculada do conflito neurótico;
b) autoinduzida;
c) determinada por influências da primeira infância;
d) sem desejo.

Assim, Freud começou delinear uma forma singular de repetição, ainda que determinada pela infância, fora dos conflitos edípicos, mesmo que autoinduzida é sem desejo.

Figura 9 – Os dois significados de *Schicksalzwang*




Fonte: Próprio autor.

Uma vez descritos os quatro fatos clínicos que perturbam a explicação do funcionamento psíquico pela via do princípio do prazer, a partir do item IV de "Além do princípio de prazer", Freud (1920/2010) iniciou uma especulação extremada: "Podemos nos entregar a um curso de pensamento, acompanhá-lo até onde ele for, somente por curiosidade ou, se quiserem, como *advocatus diaboli* [advogado do diabo] que não se vendeu ao diabo por isso" (p. 232). Freud a chamou de *especulação biológica*, que é heterogênea e árdua, convém dizer. A partir dela, destacaremos apenas alguns aspectos – tentando colocar em evidência a economia do funcionamento psíquico além do princípio do prazer –, que nos serão importantes para os próximos segmentos.

"Para minha velhice escolhi o tema da morte", escreveu Freud (1966), em uma carta a Lou Andreas-Salomé, de 01 de agosto de 1919. Pode-se dizer que sua contribuição crucial ao tema escolhido veio na sétima e última parte do texto, na qual Freud (1920/2010) apresentou uma conclusão rápida e surpreendente: "O princípio do prazer parece mesmo estar a serviço das pulsões de morte" (p. 238). Visto isso, se nem o princípio de prazer se opõe, no fundo, só há pulsão de morte. Trata-se de uma sentença vertiginosa, sobretudo se levarmos em consideração o que fora dito algumas páginas antes: "Desde o princípio nossa concepção era *dualista*, e hoje é mais dualista do que antes" (Freud, 1920/2010, p. 234). É como se Freud tivesse dito que há dualismos de fato e há dualismos não tão dualistas assim.

Com a introdução do conceito de narcisismo, o dualismo pulsões sexuais e pulsões do Eu fica comprometido, dado que é a mesma energia psíquica, a libido, que investe tanto no Eu como nos objetos sexuais. O Eu é um objeto de investimento libidinal e um reservatório original a partir do qual se investe outros objetos.[7] Em "Além do princípio do prazer", Freud escreveu que estava retomando o dualismo perdido. No entanto, ele conclui de maneira desnorteante. Uma das grandes questões desse ensaio é se ele propõe ou não um dualismo.

Outro aspecto a se destacar, como apontou Green (1988), é que os novos dualismos não eliminam os anteriores. As oposições entre princípio do prazer e princípio de realidade ou entre pulsões sexuais e pulsões do Eu continuam existindo e passam a caracterizar conflitos no âmbito das pulsões de vida. O que diferencia pulsões de vida e pulsões de morte não é o renomear de antigos dualismos, e sim uma economia distinta do funcionamento psíquico.

A pulsão de vida possui uma tendência, que é regulada pelo princípio de prazer, e que busca a diminuição da excitação até um determinado ponto. De tal forma que o próprio prazer, no interior da homeostase, possui um limite. O sentido do abaixamento da tensão se detém antes de atingir o nível zero de excitação. Por isso, Freud realizou o pareamento entre o princípio de prazer e princípio de constância. Algo distinto ocorre na pulsão de morte, pois ela é caracterizada por uma função. Por sua vez, esta busca baixar ao máximo o nível de excitação, sem freio ao prazer. Trata-se de ir em direção ao marco zero, ao desejo de não desejar, como propôs Green (1988). A isso Freud chamou de princípio de nirvana. Há uma diferença significativa. Uma coisa é conservar o montante de excitação constante ou o menor possível, outra é a busca por deixar o aparelho isento de excitação. Uma coisa é retorno do ciclo desprazer/prazer homeostático, outra é "retornar à quietude do mundo orgânico" (Freud, 1920/2010, p. 237). A pulsão de morte seria uma espécie de prazer que segue para além da homeostase e que, portanto, mescla-se ao desprazer.

Uma pergunta nos ajuda a delinear a nova economia psíquica. Se a finalidade do aparelho psíquico, sob o domínio do princípio do prazer, é obtenção do prazer e evitação do desprazer, qual seria a finalidade do psiquismo para além desse princípio? A análise da função dos sonhos traumáticos nos ajuda a responder. Nesses sonhos catastróficos e literais, volta-se com insistência à situação do acidente. Freud apontou (1920/2010) que, por conta disso, eles não se acham a serviço da realização de desejos, mas que, por outro lado, contribuem para outra tarefa: "Tais sonhos buscam lidar retrospectivamente com o estímulo, mediante o

[7] Eis uma peripécia na metapsicologia freudiana: o conceito de narcisismo, vindo para combater o monismo da dessexualização da libido proposta por Jung, acaba por cair em outro monismo. Sobre isso, conferir Green (1988) e Garcia-Roza (2004).

desenvolvimento da angústia, cuja omissão tornara-se a causa da neurose traumática’’ (p. 196). Isso permite vislumbrar uma função do aparelho psíquico que é independente e aquém do princípio do prazer.

Nessa outra forma mais primitiva, o aparelho psíquico vai em direção ao desprazer, causado pela angústia, a fim de operar retrospectivamente a ligação. Retorna-se à cena traumática, só que com o sobreinvestimento dos sistemas que primeiro recebem o estímulo. Trata-se de criar a expectativa angustiante onde ela não ocorreu, na tentativa de ligá-la, e, quem sabe, não padecer mais dela.

## 3. 2. Três formas de repetição

"…o assassinato do tempo…"
André Green

Em diálogo com "Além do princípio do prazer", diversos autores-psicanalistas apontaram para o fato de que, na tentativa de evidenciar a radicalidade subjacente em suas propostas, é necessário distinguir diferentes tipos de repetição.[8] Ainda que o ensaio de 1920 mantenha a ideia central do artigo de "Recordar, repetir e elaborar" – no qual, em todos os casos, repete-se ao invés de recordar –, sobrevém a questão, a partir da qual são construídas as diferenciações: o que de fato se repete?

Também propomos uma distinção entre as formas clínicas da repetição, visando delimitar de qual se trata no caso da compulsão de destino. Elaboramos-na, sobretudo, em interlocução com as formulações de Green (2000) e de Marucco (2007), mas a caracterizamos ao nosso modo. Logo, de antemão, cabe a ressalva freudiana: "É preciso dizer, no entanto, que em raras ocasiões podemos notar somente os efeitos da compulsão à repetição, sem o concurso de outros motivos" (Freud, 1920/2010, p. 183). Há de se ter em conta que raramente os tipos se mostram sozinhos, o comum e difícil de analisar são as formas articuladas.

Repetição narcísica

O que se repete são as vicissitudes particulares da edificação do Eu. Em termos freudianos, repete-se a especificidade da "nova ação psíquica" (Freud, 1914b/2010, p. 18).

O narcisismo primário do bebê foi lido por Freud como uma apropriação do narcisismo dos pais. A incidência do investimento parental é crucial para a composição do Eu. Em *Introdução ao narcisismo*, está claro que a criança é o depositário do narcisismo renunciado: "Ela deve concretizar os sonhos não realizados de seus pais" (Freud, 1914b/2010, p. 37). Cria-se para o bebê um lugar a ser alcançado. Dois exemplos gerais (Freud, 1914b/2010, p. 37) são fornecidos:

a) Tornar-se um grande homem ou herói no lugar do pai.
b) Desposar um príncipe como tardia compensação para a mãe.

[8] Para citar apenas alguns: Lacan (1964/1990), Green (2000), Marucco (2007) e Nasio (2013), sendo que cada autor propôs diferenciações distintas.

Desse modo, "é o narcisismo do outro que surge engendrando o próprio narcisismo da criança" (Cromberg, 2010, p. 112). E, nesse sentido, trata-se de um "narcisismo transvazante" (Bleichmar, 2005, p. 68) que escoa de uma geração a outra, algo como uma herança narcísica.

Segundo Leclaire (1977), o investimento narcísico parental funda a criança maravilhosa, a representação inconsciente de si pautada na renúncia dos pais que se torna o Destino a ser cumprido por ela.

> A criança maravilhosa é uma representação inconsciente primordial, na qual se entrelaçam, mais densos do que em qualquer outra, os anseios, nostalgias e esperanças de cada um. Na transparente realidade da criança, o real de todos os nossos desejos mostra-se quase sem véu. A criança maravilhosa nos fascina, e não podemos nem afastar-nos dela, nem apreendê-la. (Leclaire, 1977, p. 11)

A repetição narcísica é a busca pela realização da criança maravilhosa e seu subsequente insucesso. O esforço em se tornar essa criança ideal, seu fracasso e seus efeitos (a mácula, a perda da honra, a vergonha, em suma, as ofensas narcísicas) são reeditados. Portanto, o que se repete é uma representação inconsciente primordial articulada ao Eu. Pode-se pensar também, para além do Eu como instância psíquica, na edificação de grupos, de instituições, de países, de teorias etc. A repetição narcísica se encontra presente onde quer que se busque a manutenção de uma identidade-unidade.

O trabalho analítico deve levar em consideração que a criança maravilhosa ocupa um lugar paradoxal, pois ela não pode nem se realizar nem deixar de se realizar. Sua concretização plena equivale à morte daquilo que podemos chamar de criança pulsional,[9] o soterramento de tudo que não condiz com o Eu. Em contrapartida, sua supressão abrupta equivale ao suicídio e, em alguns casos, como aponta Leclaire, o paciente se mata na expectativa de pôr fim à presença sufocante da criança maravilhosa. Como se vê, trabalha-se entre duas mortes. Há de se saber dosar, transformar os conjuntos de repetições narcísicas em um processo de luto, separando com calma o ideal e o desejo até que a ressignificação atinja o antigo investimento parental e as perdas possam ser vividas como o despertar da criança pulsional. Como disse Rubem Alves: "Eu cheguei aonde cheguei porque tudo que planejei deu errado".

[9] Termo usado por Renata Cromberg na ocasião da defesa da minha pesquisa de mestrado, *Três estudos sobre o conceito de narcisismo na obra de Freud: origem, metapsicologia e formas sociais*, de 2012.

Repetição edípica

Nela repetem-se as vicissitudes singulares do complexo de Édipo do paciente. Desejos incestuosos, rivalidades e amores sufocados, renúncia dos pais como objeto sexual, incorporação dos pais como objeto de identificação, entre outros. De maneira geral, reedita-se aqui o drama infantil que o paciente volta a atuar, tomando o analista como par, no interior do cenário transferencial. É interessante notar que, em nenhum dos grandes casos relatados por Freud – e talvez nos pequenos também –, há um complexo de Édipo padrão, digamos assim, a vulgata do amor à mãe e o ódio ao pai. Há, ao contrário, inúmeras variações e complexidades que demonstram a singularidade da posição do paciente. E é essa forma singular que se revive em análise.

Marucco (2007) definiu bem o trabalho a ser realizado nessa forma de repetição: "O analista interpretará as vicissitudes dessa neurose histórica, ou neurose transferencial, em sua relação com o complexo de castração e dentro de um marco representativo" (p. 127). A articulação do complexo de Édipo com o complexo de castração permite o evidenciamento de seus conflitos e a leitura do drama em que o paciente se encontra. Não tem mistério, já que a possibilidade de quebra da repetição é pela via da interpretação, que visa, em última instância, a recordação e a ressignificação. Destaca-se também que essa repetição se dá dentro de um marco representativo bem delimitado e, por isso, como afirmou Marucco (2007), em comparação com as outras formas, é mais propícia a recordação, pois "estamos numa repetição com deslocamento representacional" (p. 127). Em suma, a repetição edípica é marcada pela reedição do conflito que formou a matriz da identidade sexual do paciente.

Repetição pura

É a novidade do texto de 1920. Assim como, de acordo com a teoria da sedução, Freud definiu a etiologia da neurose a partir de uma experiência de ordem sexual pré-sexual, encontramos na origem desta forma de repetição um acontecimento psíquico pré-psíquico. Uma passagem de *Moisés e o monoteísmo* nos ajuda a esclarecer esse ponto:

> Pelas análises individuais, averiguamos que as impressões mais precoces, recebidas em uma época em que a criança tinha precária capacidade de linguagem, exteriorizam-se, em algum momento, em efeitos de caráter compulsivo, sem que se tenha delas uma recordação consciente. (Freud, 1939/2006, p. 125)

O que se repete na repetição pura são as impressões mais precoces que tomam a criança incapaz de integrá-las por intermédio da linguagem. Tais impressões são marcas mnêmicas muito remotas que não encontraram forma alguma de ligação. A repetição é marcada por angústia, que é a maneira retroativa de estar preparado para aquilo que aconteceu. A rigor, foi essa a repetição que Freud destacou e destilou em "Além do princípio do prazer" e que caracterizou como demoníaca. São "marcas mnêmicas ingovernáveis que às vezes se disfarçam de destino" (Marucco, 2007, p. 128)

Diferente das duas formas clínicas anteriores de repetição (a narcísica e a edípica), na repetição pura, encontram-se elementos que estão para além de uma conjectura representational. Repete-se o advento de marcas mnêmicas não ligadas, o não representável, o acontecimento que escapou da tentativa de ligação, e tal repetição caracteriza a compulsão destilada. Através disso, podemos reler aos quatro aspectos da compulsão de destino (destacados no segmento anterior):

a) Desvinculada do conflito neurótico, isto é, está além do conflito edípico ou narcísico, de certo modo, para além da representação.
b) Autoinduzida, que aponta para o seu caráter compulsivo "não posso não fazer".
c) Determinada por influências da primeira infância, tal como as outras formas de repetição, com a diferença de que se trata de inscrições pré-verbais muito remotas, possivelmente anteriores à edificação do Eu.
d) Para além do desejo, não apenas não desejadas, mas, sobretudo, desassociadas da linguagem, fora do princípio do prazer.

Novamente, é possível destacar a repetição como parte do funcionamento psíquico geral. Em *Introdução à Psicanálise das neuroses de guerra*, Freud (1919d/2010) escreveu: "(...) a repressão subjacente a toda neurose pode ser entendida, com todo o direito, como reação a um trauma, como neurose traumática elementar" (p. 388). Em toda neurose, em toda forma psíquica, em todo humano, haveria algo como uma neurose traumática elementar, uma tentativa de ligar retroativamente os acontecimentos psíquicos pré-psíquicos.

Diante da repetição pura, o analista deve, antes de tudo, notar os paradoxos que ela traz para sua clínica. Como conduzir à recordação se as marcas são anteriores ao advento da memória? Como elaborar, no interior do repetir, aquilo que não se pode recordar? Será isso o que Freud chamou de reconstrução? Como inscrever no psiquismo aquilo que surgiu antes do psiquismo? Ou pior: como inscrever no psiquismo aquilo que fundou o psiquismo? Como realizar a elaboração da neurose traumática elementar?

Por se tratar de inscrições pré-verbais, no limiar da linguagem, perde-se a possibilidade de deslocamento e de condensação (presentes nas formas de repetição anteriores). As marcas mnêmicas não ligadas repetem-se literalmente, ao modo do sonho na neurose traumática. Jogado em uma sincronia atemporal, com uma imensa dificuldade de se nomear o que se está repetindo, o sujeito percebe-se sem recursos: sente-se abandonado não pelos homens, mas pela "sagrada pureza da linguagem" (*OT*: 863).

Passa-se a buscar um ligamento inédito, que propiciaria uma saída da repetição: "(...) na análise da repetição do arcaico não há história nem palavras, mas apenas *situação analítica*, ou seja, encontros que transformam" (Marucco, 2007, p. 132). Como na poesia de Helena Kolody (1996): "Súbito silêncio, palavras inesperadas geram decisões. Um encontro ocasional [*tykhé, τύχη*] altera todo um destino" (p. 56). Busca-se um encontro novo pelo qual se conquistaria o tempo e a linguagem. "O analista é chamado, então, a deter essa circularidade da repetição em que o sujeito se perde de si mesmo. A recuperação da temporalidade perdida constituirá assim o verdadeiro porvir do sujeito" (Marucco, 2007, p. 129).

Não seria essa a grande ousadia da psicanálise? Ela se propõe a elaborar o trauma que fundou o psiquismo. Na Parte II da pesquisa, voltaremos a isso.[10]

[10] Schreber, em sua *Memória de um doente dos nervos* (1903/2010), criou o neologismo "almicídio", que significa assassinato da alma. Freud (1911/2006) o interpretou da seguinte maneira: "O sepultamento do mundo é a projeção desta *catástrofe interior*; seu mundo subjetivo foi sepultado desde que retirou dele o seu amor" (p. 65). Esse desinvestimento do mundo, essa retirada da libido e seu retorno ao Eu (que recebe o nome de narcisismo secundário), longe de ser um enriquecimento do Eu, é na verdade uma catástrofe interior. Mais tarde, Adorno encontrou no neologismo de Schreber uma antecipação dos tempos sombrios do holocausto, no qual um desinvestimento do mundo para edificação do Eu também coincidiu com os assassinatos das almas.

Segundo Green (2000) e Marucco (2007), a clínica psicanalítica atual testemunha o assassinato do tempo, e frente a este "as posições dos analistas variam e oscilam entre considerar as *neuroses de destino* como limite ou como novo desafio para a análise" (Marucco, 2007, p. 128). Tomá-la como desafio poderia nos conduzir a pergunta: o que será que o neologismo de nossa época — o "tempicídio" — antecipa?

## 3. 3. O demoníaco e o diabólico

"*Ταῦτα τὰ ῥήματα οὐκ ἔστι δαιμονιζομένου*.
[Essas palavras não são do endemoniado.]"
*Bíblia de Jerusalém, João*, 10:21

A presença do termo demoníaco na caracterização da compulsão à repetição é essencial em "Além do princípio do prazer". Freud (1920/2010) chegou a juntar à palavra a noção, criando assim a expressão *compulsão demoníaca* (*dämonischen Zwanges*) (p. 201). Mas, seu principal intuito, ao evocar o termo grego, era estabelecer uma diferenciação.

> As manifestações de uma compulsão à repetição, que descrevemos nas primeiras atividades da vida psíquica infantil e também nas vivências da terapia analítica, exibem em alto grau um caráter impulsivo e, quando se acham em oposição ao princípio do prazer, um caráter demoníaco. (Freud, 1920/2010, pp. 199-200)

O caráter demoníaco, diferente do impulsivo, indica que a repetição em questão se encontra em oposição ao princípio de prazer e, assim, se aproxima do que chamamos de repetição pura. Em meio à compulsão demoníaca, o paciente não se sente apenas impelido a algo, mas sente que o mundo lhe impele a algo. O caráter compulsivo surge como que vindo de fora, e não raro recebe o nome de Destino.[11]

Alguns tradutores da obra de Freud destacaram a preferência pelo termo demoníaco. Paulo César de Souza (in Freud, 1920/2010) escreveu em uma nota: "*Demoníaco*: *dämonisch* – aqui no sentido grego, em que *demônio* (*daímon*) designa um poder superior, e não no sentido cristão de diabólico; por isso alguns tradutores o puseram entre aspas" (p. 181).[12] Para

[11] No texto *O inquietante* — fora a menção de que *unheimlich*, em árabe e hebraico, equivale a demoníaco — Freud (1919c/2010) já destacava a presença do demoníaco nos mesmos fatos clínicos descritos em 1920:

> (...) no inconsciente psíquico nota-se a primazia de uma compulsão de repetição vinda dos impulsos instintuais, provavelmente ligada à íntima natureza dos instintos mesmos, e forte o suficiente para sobrepor-se ao princípio do prazer, que confere a determinados aspectos da Psique um caráter demoníaco, manifesta-se claramente ainda nas tendências do bebê e domina parte do transcurso da psicanálise do neurótico. (p. 356)

Note que os fatos clínicos — a repetição nas brincadeiras infantis e na neurose de transferência — ora são lidos como tendo um carácter *impulsivo* (isto é, enlaçados ao do princípio do prazer), ora como tendo um caráter demoníaco (exaltando-se assim sua independência e sua sobreposição a esse princípio).

[12] Essa nota ganha uma variação nas *Novas conferências introdutórias*. Acerca do termo demoníaco, o mesmo tradutor escreve: "[Essa palavra deve ser entendida] No sentido pré-cristão da palavra 'demônio', isto é, gênio do bem ou do mal, que governa o destino e o temperamento do indivíduo" (Souza, in Freud, 1933b/2011, p. 257).

nós, a escolha terminológica de Freud é bastante importante, pois evidencia que, ao fundar as bases que permitem pensar numa metapsicologia do Destino, Freud optou por aproximar essa noção ao demoníaco (*δαίμων*, *daímon*) grego e afastá-la do diabólico cristão. Mas o que isso quer dizer? Como diferenciar o demoníaco e o diabólico? Sobretudo, como o *daímon* grego nos ajuda a entender o que está em jogo na compulsão à repetição?

—

Há uma inusitada situação – que bem poderia constar entre os exemplos que Freud evoca ao analisar o inquietante – que surge quando estamos falando ou pensando em uma determinada pessoa, e eis que ela surge na nossa frente. Sobrevém uma sensação de surpresa e estranheza. Como entender a nossa reação diante de uma coincidência?

Talvez Freud lesse o fenômeno da seguinte forma. Por um átimo, surge o pensamento de que foi o fato de ter falado na pessoa que a fez surgir. Dessa forma, somos levados, nem que seja por um instante, à antiga concepção do animismo, com a superestimação narcísica de nossos processos psíquicos e da materialização da palavra. O que conta aqui é o fato da pessoa ter sido pensada ou mencionada logo antes, caso contrário, o encontro não seria surpreendente. Nós, por outro lado, vamos propor outra leitura, não excludente da que supomos freudiana.

Mais estranha ainda é a fala típica, automática, o bordão idiomático que vem logo depois: "Estava falando agora mesmo de você. Poxa, voce não morre mais!". Há pequenas variações da expressão, mas o sentido é sempre o mesmo. A pessoa falada que surge de repente torna-se temporariamente imortal. Ficamos sem entender como a coincidência em particular seria uma atribuidora de imortalidade,[13]mesmo assim, sentimos que "um quê de verdade psicológica se esconde por trás desse rumor" (Freud, 1920/2011, p. 130).

Bastante similar a esse fenômeno, há uma antiga superstição, segundo a qual o nome do Diabo não pode ser mencionado, pois senão ele aparece. Soma-se a isso o fato de seu nome ser, ao lado dos órgãos sexuais, a palavra que mais possui sinônimos.[14] Tantos são os seus nomes que nunca está certo de como chamá-lo. A única certeza é que o seu pronunciamento o invocará.

[13] Segundo o humorista Murilo Gun, essa expressão não faz sentido algum, a não ser em uma situação: quando, por exemplo, dois carrascos estão conversando sobre o homem que será executado, e eis que a vitima surge: "Caramba, estávamos falando em você. Você não morre mais." Conferir o segmento *Humor e Destino* desta pesquisa.

[14] Citamos alguns, retirados de *Grande Sertão: Veredas* (1956), de Guimarães Rosa: Demo, Capiroto, Capeta, Satanazim, Besta, Cujo, Tinhoso, o Tal, o Arrenegado, Cão, Cramulhão, o Indivíduo, o Sujo, o Homem, o Côxo,

De maneira elementar, nos dois casos, encontramos o fenômeno da palavra que faz surgir o seu referente. Ora, se nos detivermos um pouco para pensar na operação, veremos que ela é justamente oposta à do simbólico, no qual o ato de nomear implica o contrário da evocação. No simbólico, a palavra é a morte da coisa, a queda do referente.[15] Chegamos, assim, a uma definição de diabólico: um determinado uso da palavra que estranhamente se coloca em oposição à função da palavra. Em oposição ao simbólico, no qual a palavra surge como morte da coisa, no diabólico, a palavra opera a morte da palavra e, portanto, o nascimento da coisa.

Há também diferenciações temporais. A etimologia de símbolo (*σύμβουλος*) aponta para a separação de uma unidade em duas partes que ocorreu no passado e cujo encaixe permitiria o reconhecimento recíproco futuro; no caso, a separação entre a palavra e a coisa. O diabólico (*διάβολος, diábolos*) é a abrupta suspensão no presente da separação. De certa maneira, é a queda do para além, criado pelo simbólico: aquilo que este separa, o outro une.

Já podemos ler a verdade psicológica da expressão "não morre mais" que surge ao se reencontrar alguém recém-mencionado. A evocação da pessoa em pensamento ou em palavras operou sua morte enquanto referente. No entanto, a pessoa apareceu, e o diabólico ressurgiu em meio ao simbólico. De tal maneira que a expressão "não morre mais" deve ser entendida não em relação ao futuro, como uma promessa de imortalidade, mas relacionada ao passado, ao que acabou de acontecer. É uma constatação de fundo animista: "você escapou da morte".

—

A oposição entre simbólico e diabólico se mantém no princípio do prazer; são duas operações circunscritas no âmbito da linguagem. Neste momento, poder-se-ia apontar uma contradição, pois acabamos de definir o diabólico como a morte da palavra. Ao que responderíamos que a operação diabólica é mais complexa, pois aponta para um curto-circuito. É a palavra operando sua função às avessas, mas que ainda se apoia no seu uso. Algo diferente ocorre com o demoníaco.

É importante destacar que o demoníaco grego não é maligno, perigoso ou punitivo de início; não possui a conotação arraigada no diabólico cristão. O carácter impiedoso, hoje automaticamente atribuído ao demônio, é latino e advém da passagem de *δαίμων* para

Coisa-Ruim, Pé-Preto, o Não-sei-que-diga, O-que-nunca-se-ri, o Sem-Gracejos, Outro, Crespo, Que-não-há, Aquele.

[15] Sobre isso, conferir o Capítulo XIX, "A função criativa da palavra", na parte final do Seminário I de Lacan (1953-54/1986): "Tudo parte da possibilidade de nomear, que é, ao mesmo tempo, destruição da coisa e passagem da coisa ao plano do simbólico, graças ao que o registro propriamente humano se instala" (p. 250).

*daemon*, na qual ocorreu um decalque com redução de sentido. O *daemon* latino comporta apenas o sentido de *κακοδαίμων* grego (literalmente, mau demônio). Muito do *δαίμων* se perdeu nesse decalque,[16] que será resgatado em parte por Freud no seu uso do termo demoníaco.

Esse aspecto maligno, perigoso, atrelado ao diabólico se refere a uma ligação, a uma posição no mundo, por mais arriscada ou penosa que ela seja. Há ainda no diabólico uma maneira de ser e de se portar, uma bússola que o demoníaco fará questão de quebrar.

Caracterizar a compulsão à repetição como diabólica seria enfatizar seu elemento maligno, perigoso e punitivo. Caracterizá-la como demoníaca, como o fez Freud, ressalta seu potencial de ruptura com a linguagem, sua dessubjetivização. O circuito culpa-punição já é uma forma de ligação, ao passo que, diante do demoníaco, não há um princípio, não se sabe mais como ele funciona. O drama de destino (*A Ancestral* e similares) é diabólico; a tragédia de destino (*Édipo Rei*) é *demoníaca*. Ser contrário é diferente de não ser: o diabólico é contrário ao simbólico, já o demoníaco simplesmente não é.

O diabólico não toca no fundamento do princípio do prazer, quem o faz é o demoníaco. "[O] *caráter demoníaco* [*daemonic*] (…) anula uma organização mais delicada e frágil, o princípio do prazer, que foi construído sob uma base menos crua do funcionamento mental" (Green, 2007, pp. 15-6). O princípio do prazer é uma forma de se proteger do poder repetitivo da pulsão, bem como esta pode desfazer a delicada construção humana. O demoníaco opera a dessimbolização do mundo: ele não é o diabólico curto-circuito da palavra, e sim o trágico abandonado pela linguagem.

[16] Para citar um exemplo, pescado ao acaso: na *Epístola de Tiago* (3:15), o *δαιμονιώδης* é traduzido por *diabólica*. Desenvolveremos esse ponto no Capítulo 8.

## 3. 4. A última figura do Super-eu

A partir de 1923, Freud apresentou outras considerações metapsicológicas sobre o Destino. Essa leitura coincide com o advento da segunda tópica, e sua primeira menção encontra-se *en passant* em *O Eu e o Id*: "O Super-eu desempenha a mesma função protetora e salvadora que tinha antes o pai, depois a Providência ou o Destino" (Freud, 1923b/2011, p. 73). Nela Freud já apontava para uma derivação que desenvolveu mais tarde: Destino é uma das figuras do Super-eu. Neste segmento, iremos nos deter nas formulações freudianas que permitem esclarecer a relação entre Destino e Super-eu.

—

Uma passagem importante encontra-se em *O problema econômico do masoquismo*:

> A derradeira figura desta série que principia com os pais é o obscuro poder do destino, que pouquíssimos de nós conseguem apreender de forma impessoal. Quando o escritor holandês Multatuli substitui a *Μοιρα* [Destino] dos gregos pelo par divino *Λόγος και 'Ανάγκη* [Razão e Necessidade], há pouco a objetar nisso; mas todos aqueles que transferem a condução do mundo para a Providência, para Deus, ou Deus e a Natureza, provocam a suspeita de que ainda veem nessas potências últimas e remotas um casal de genitores – mitologicamente – e se acreditam ligados a elas por laços libidinais. (Freud, 1924b/2011, p. 198)

Aqui temos o sumo dessa leitura que iniciou em 1923: Destino não é apenas mais uma versão das representações parentais, e sim a derradeira figura do Super-eu. Inclusive, é possível decompor o Destino (a Moira) em um casal de genitores (*Lógos* e *Anánkê*), como o fez o escritor Multatuli.

É notável que Freud tenha evocado o pseudônimo literário de Eduard Douwes Dekker (1820-1887). Formado pelas palavras latinas *multa* (que envolve alguma forma de penalidade) e *tuli* (do verbo *tulo*: trazer, suportar), *Multatuli*, em geral traduzido imprecisamente por *sofri muito*, é o *suporta-castigo* e representa a definição da posição comum do Eu diante do Super-eu. Para analisar essa posição, Freud (1933a/2010) partiu da constatação: "Se a consciência [moral] é algo '*dentro de nós*', não o é desde o início" (p. 199). Em oposição à sexualidade, ela

precisa ser edificada em algum momento. O Super-eu é uma resposta à questão de como se dá essa instalação e como funciona a consciência moral.[17]

Na origem do Super-eu, Freud falou do único modo de superação do complexo de Édipo, no qual os primeiros investimentos objetais são abandonados e substituídos pela identificação. Nessa operação, ocorre a introjeção no Eu dos primeiros objetos dos impulsos libidinais do Isso, em geral o casal de genitores. Seu efeito mais imediato é a dessexualização da relação com os pais, que, por sua vez, acarreta em um duplo aspecto: "Todo o processo, por um lado, salvou o genital, afastou dele o perigo da perda, e, por outro lado, paralisou-o, suspendeu sua função. Com ele tem início o período de latência, que interrompe o desenvolvimento sexual da criança" (Freud, 1924a/2011, p. 209). Ou seja, o complexo de Édipo se dissolve diante do complexo de castração. Em nome da integridade do Eu, os investimentos objetais incestuosos são abandonados.[18] A contrapartida da dessexualização é o que Freud chamou de disjunção pulsional. Oposta à mescla entre as pulsões (de vida e de morte), a disjunção diz respeito à configuração em que a destrutividade fica desobrigada de vincular-se a um componente erótico. O processo todo, que envolve dessexualização e disjunção, nada mais é do que uma identificação. A introjeção no Eu da instância parental forma uma nova instância psíquica, o Super-eu, responsável pela consciência moral, que se instala como instância superior que julga o próprio Eu.[19]

Desvinculada de Eros, a destrutividade fica como que destilada no Super-eu. Freud ressaltou que a hipermoralidade com que o Super-eu passa a julgar o Eu o torna cruel de maneira que só é realizada pelo Id. Essa é uma característica comum às duas instâncias psíquicas (o Id e o Super-eu): é mais importante a saciação da pulsão do que a integridade do Eu. É pensando nisso que Freud contou a anedota dos três alfaiates, na qual um deles tem de ser enforcado, porque o único ferreiro da cidade comete um crime capital. "É necessário haver castigo, ainda que não recaia sobre o culpado" (Freud, 1923b/2011, p. 56). Similar a esse pobre alfaiate, o Eu é julgado, condenado e punido por crimes que nunca cometeu.

[17] O leitor deve ter em mente que passaremos brevemente por uma operação bastante complexa. Para uma análise detida, ver os seguintes textos de Freud: *O Eu e o Isso* (1923), *A dissolução do complexo de Édipo* (1924), *O problema econômico do masoquismo* (1924) e a Conferência 31, *A dissecção da personalidade psíquica* (1933). Estes textos foram a base do texto a seguir.

[18] Note como a integridade narcísica do Eu é importante para o desfecho do complexo de Édipo. Sobre isso, conferir *Narcisismos*, de Oscar Miguelez (2007).

[19] Por sinal, esse também é o sentido jurídico do termo compulsão: ato de tribunal superior para obrigar o inferior a cumprir o seu despacho.

Mas pelo que o Eu é julgado e condenado? Deixando de lado a resposta padrão – pelos desejos inconscientes –, diríamos que ele é punido por qualquer coisa, o que se relaciona com o carácter paradoxal do Super-eu, configurado desde a sua origem.

O processo de introjeção no Eu da instância parental, que inaugura o Super-eu, junta ao mesmo tempo uma identificação e uma proibição à identificação. O pano de fundo da consciência moral diz: "[por um lado,] *Assim (como o pai) você deve ser*; [por outro,] ela compreende também a proibição: *Assim (como o pai) você não pode ser*, isto é, não pode fazer tudo o que ele faz; há coisas que continuam reservadas a ele" (Freud, 1923b/2011, pp. 42-3). Derivam mandamentos opostos de uma mesma instância psíquica (e não do conflito entre duas instâncias). Tendo o pai como modelo, mas sem pode fazer o que este faz, qualquer uma de suas ações pode ser julgada e condenada.[20]

Eis outra peripécia aristotélica em meio à metapsicologia freudiana, que, salvo engano, é pouco destacada. Na dissolução do complexo de Édipo, o Eu retira o investimento objetal incestuoso para manter-se íntegro, operando a introjeção da instância parental. Porém, esse processo funda o Super-eu, que, por sua vez, coloca em xeque a todo momento a integridade do Eu. Como em qualquer situação trágica, a fuga do conflito em nome da autoconservação só leva ao dilaceramento do herói.

Destaca-se também outra formulação acerca da transmissão geracional encontrada aqui. Se, em *Introdução ao narcisismo* (1914), Freud falou de uma transmissão de um ideal, algo como uma herança narcísica, em *O Eu e o Id* (1923), o que se transmite é a severidade do Super-eu, que não deve ser confundido com o tratamento tido pela criança. "A experiência ensina, no entanto, que de modo algum a severidade do Super-eu desenvolvido pela criança repete a severidade do tratamento que recebeu. Surge independente dela; uma criança educada brandamente pode ter uma consciência bastante severa" (Freud, 1930/2010, p. 101). O Super-eu não depende do modo como os pais trataram os filhos, mas algo do modo como os pais trataram a si mesmos, até onde foi operada neles a disjunção pulsional. Contudo, há aqui mais questões do que respostas, "Porque não cremos nós mesmos havê-lo compreendido inteiramente" (Freud, 1933a/2010, p. 200).

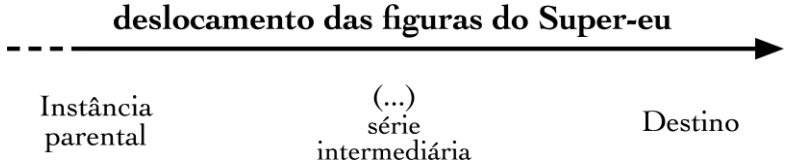
—

A fórmula que Freud enfatizou em diversos textos é a do Super-eu como a introjeção no Eu da instância parental. No entanto, uma vez realizada a operação, inicia-se um

[20] Um erro comum é pensar o Super-eu como uma lei socializante, ao contrário, em termo lacaniano, sua lei é gozante.

progressivo deslocamento das figuras do Super-eu. Não se trata de novas identificações, mas sim do incremento da identificação que fundou a consciência moral. Freud (1926a/2014) caracterizou o deslocamento como formas distintas de "projeção do Super-eu" (p. 82). São novas versões que assumem o lugar da autoridade parental e da qual o Eu teme o porvir da castração. Freud mencionou algumas figuras autoritárias, tais como professores, modelos escolhidos, heróis socialmente reconhecidos. A lista pode ser bastante extensa e variada. A chamaremos de série intermediária, porque Freud destacou com ênfase que a derradeira figura do Super-eu é o Destino. A dissolução do complexo de Édipo tem como destino o Super-eu, e o Super-eu tem como destino o próprio Destino.

Figura 10 – Deslocamento das figuras do Super-eu




Fonte: Próprio autor.

Podemos destacar os três principais aspectos do deslocamento. Primeiro, o "progressivo afastamento em relação aos genitores" (Freud, 1924b/2011, p. 197-198) faz com que as figuras do Super-eu caminhem em direção a uma forma impessoal. Segundo, a evolução da angústia. Como consta em *Inibição, sintoma e angústia*: "Com a impessoalização da instância parental, da qual se temia a castração, o perigo se torna mais indeterminado. A angústia da castração evolui para angústia de consciência, angústia social. Agora já não é tão fácil dizer o que a angústia teme" (Freud, 1926a/2014, p. 82). Terceiro, o incremento da disjunção pulsional, o deslocamento das projeções aumenta o grau de severidade com que o Eu é julgado. O Destino, como derradeira figura do Super-eu, é o ápice desses três aspectos.[21]

[21] Dessa "concepção parental do destino" (Freud, 1924b/2011, p. 198), dessa "grande autoridade parental do Destino" (Freud, 1924b/2011, p. 200), Freud derivou duas coisas: o temor da morte (1923b/2011) e a piedade ao pai (1936/2010). É de certa maneira incrível, pois temor e piedade são as paixões que, segundo Aristóteles, são atravessadas pela catarse trágica. Ao modo de um rio subterrâneo, a *Poética* parece percorrer a obra de Freud.

## 3. 5. Humor e Destino

"…diante do infinito tudo é igual e tudo é nada."
Jean Paul Richter

Os exemplos de humor evocados e analisados por Freud, em geral, se remetem à mesma cena: um criminoso, capturado e condenado à pena de morte, elabora um dito humorístico. Não são os únicos exemplos, mas são os mais numerosos e os principais. A parte dedicada ao humor (Capítulo VII, item 7) do livro *O chiste e sua relação com o inconsciente* (1905) apresenta três deles em seguida. O primeiro é o do bandido que, sendo levado à forca em uma segunda-feira, exclama: "Opa! Começa bem a semana!" (exemplo que reaparece no início do texto "O humor", de 1927.) O segundo é o do criminoso que, a caminho da execução, pede um cachecol para o seu pescoço nu para se prevenir de um possível resfriado. O terceiro, retirado do romance *Hernani, ou l'Honneur Castillan*, de Victor Hugo, de 1830, é o do traidor capturado, prestes a ser decapitado diante da realeza, que diz: "Nossas cabeças têm o direito/ de tombar cobertas diante de ti". Assim, reconheceu a si mesmo como uma autoridade, que podia manter sua cabeça coberta na presença de um senhor real. Como caracterizou Freud, esse tipo de humor se chama *Galgenhumor* (*Gallows humor*, em inglês), que pode ser traduzido como *humor de forca* ou *de cadafalso*. Freud (1905b/2017) o considerava "o caso mais grosseiro do humor" (p. 324) e "um exemplo bem cru" (Freud, 1927b/2014, p. 323).[22] Uma piada-matriz de cadafalso (que sintetiza a ideia principal dessa forma de humor, ainda que perca a graça dos detalhes) poderia ser resumida da seguinte maneira. Um criminoso, levado à execução, diz: "Amanhã será outro dia".

Epitáfios comportam bem esse tipo de humor. Antes de morrer, Millôr Fernandes (2009) sugeriu que gravassem no seu: "Não contem mais comigo" (p. 72). Paulo Leminski (2013) compôs o seguinte poema para constar numa lápide imaginada: "Aqui jaz um grande poeta./Nada deixou escrito. / Este silêncio, acredito,/são suas obras completas" (p. 289).

Mas o *humor de cadafalso* não é apenas uma piada construída, que ocorre a partir de uma situação imaginada e que se populariza anonimamente. Ele de fato ocorre nas terríveis ocasiões em que o piadista está à beira da morte. Eis alguns exemplos recentes.[23] Antes de receber a injeção letal, em 2007, Vincent Gutierrez perguntou: "Onde está o meu dublê de

[22] O *humor de cadafalso* não é o mesmo que *humor negro* pelo simples fato de que o *humor negro* possui um possível aspecto ofensivo dirigido ao outro, ao passo que o *humor de forca* prescinde da ofensa.
[23] Murderpedia, The Encyclopedia of Murderers. (2017). Recuperado de http://murderpedia.org/.

ação quando preciso de um?”. Em 2011, insinuando uma improvável interrupção de sua execução, disse David Matthews: “Suspeito que o telefone do governador esteja quebrado. Ele ainda não ligou”. Antes de morrer na cadeira elétrica, em 1966, James D. French soube misturar chiste e humor, a partir do seu sobrenome: “Então, rapazes: que tal uma manchete para o jornal de amanhã? *French Fries*! [batatas fritas ou French frito]”. Diante de uma morte similar, George Appel, em 1928, fez uma piada usando a mesma técnica: “Bem, senhores, vocês estão prestes a ver… *a baked Appel* [Appel assado, homofônico a *baked Apple*, que significa maçã assada]”.

Sobre a piada do bandido que é levado à forca em plena segunda-feira, Freud (1905b/2017) observou que a afirmação jocosa é ao mesmo tempo “certeira (…) [e] absurdamente fora de lugar, já que para ele não haverá outros acontecimentos nessa semana” (p. 324). Acerca da piada do criminoso que pede um cachecol para evitar o resfriado, Freud (1905b/2017) escreveu que se tratava de “um cuidado que seria bastante razoável em outras circunstâncias, mas que se torna inteiramente desnecessário e irrelevante *em face do destino* que esse pescoço tem pela frente” (p. 325, itálicos nossos). Elementarmente, é como se o *humor de cadafalso* destacasse um não encaixe entre a situação em que se encontra o executado e o seu dito. É surpreendente que um rapaz, ao lado da injeção letal, evoque a remota figura do dublê de ação, como se este fosse surgir *ex nihilo* para substituí-lo, tal como faz com o ator de cinema nas cenas que comportam algum perigo. Do mesmo modo, chama a atenção que outro criminoso se refira ao telefone do governador, que com uma chamada poderia salvá-lo. É igualmente inesperado que um homem, à beira de sua morte, consiga fazer um chiste humorístico envolvendo seu nome e sua situação próxima. “É preciso reconhecer que se esconde algo como uma *grandeza de alma* nessa blague, nesse apegar-se à sua natureza habitual e afastar-se do que deveria abalar essa natureza e levá-la ao desespero” (Freud, 1905b/2017, p. 325, itálicos nossos). Ainda que cada exemplo aponte para uma técnica distinta, são todos casos de humor – um cuidado desnecessário e irrelevante, a lembrança de uma figura remota e improvável, um chiste com o próprio nome, entre outros, que, malgrado as diferenças, surgem no lugar do sentimento brutal de desespero. “Surgir no lugar de” não significa que o criminoso prestes a morrer ignorasse a sua situação. Ao contrário, parece que ele a entendeu e se pôs acima dela, ao ponto de ser capaz de desviar-se do sentimento que ela causaria. Juntando as expressões de Freud, é essa grandeza de alma em face do destino, realizada pelo humor, que nos interessa.

—

Desde jovem, Freud colecionava ditos espirituosos. Em uma carta ao amigo Eduard Silberstein, de 6 de dezembro de 1874, aos 18 anos de idade, a título de memorização, ele copiou o catálogo, elaborado por Lichtenberg, de objetos excêntricos para um leilão imaginado. Nele se destacam dois itens: a famosa faca sem lâmina, a que falta o cabo; e, menos conhecida, a garrafa d'água feita de gelo. A lista toda é magnífica, repleta de apetrechos fantásticos, que se mostram muito úteis para as inutilidades do dia a dia, como o relógio de sol a ser fixado em uma carruagem ou a colher dupla de criança para gêmeos. Se nos fosse permitido sugerir um objeto para esse precioso catálogo, indicaríamos: a água em pó (cujo preparo é simples: basta misturar com um pouco de água e está pronta). Em 1905, ditos como esses, colhidos e anotados ao longo da vida, seriam reunidos e analisados no livro *O chiste e sua relação com o inconsciente*.

Um dos principais intuitos do livro é diferenciar o chiste, o cômico e o humor, o que é feito em sua última página. Lá encontramos que o prazer do chiste provém de um gasto de inibição economizado; o prazer do cômico, de um gasto de representação (de investimento) economizado; e o do humor, de um gasto emocional economizado. O cômico é uma categoria maior, que engloba o chiste e o humor. Vejamos um exemplo de cada. Quando De Quincey (in Freud, 1905/2017, pp. 34-5) observou que os mais velhos são propensos a cair na *anecdotage* (anedotário), temos um chiste, visto que o pensamento inibido (de que muitas dessas anedotas são entediantes) pode se manifestar de forma condensada. Quando uma criança, aprendendo a escrever, acompanha os movimentos da caneta com a língua, temos o cômico, já que reconhecemos nesses movimentos um gasto supérfluo, que nós economizaríamos se estivéssemos na mesma situação. Já o humor aparece quando há o desvio do sentimento induzido pela situação, por exemplo, quando perguntam a um condenado prestes a ser executado o que ele tem a dizer para os que ficam, e este responde "Não recomendo meu advogado"; ou quando perguntam a outro homem, na mesma situação, quais são suas últimas palavras, e ele diz "Segure a minha cerveja por um instante" (como se fosse ao banheiro e já voltasse).

O traço comum aos três (o cômico, o chiste e o humor) é a economia, mais simplesmente, o desvio de um investimento, de uma inibição ou de um sentimento, respectivamente. O desvio nada mais é do que a ruptura de uma cadeia; e como exemplo

citamos os versos infantis de autor desconhecido: "O sol nasce, a bicicleta anda, o lobo uiva, e o urso panda". Neste segmento, iremos nos deter em alguns aspectos do humor.[24]

—

O humor é a interrupção de uma indução sentimental. Aquele que assume a postura humorística opera um logro. Primeiro, ele narra uma situação que induziria a expressão de algum afeto, e o ouvinte ou espectador se vê pronto para acompanhá-lo nisso. Os dois irão se zangar, se queixar, se horrorizar, se desesperar etc. Mas o humorista trai a disposição que ele mesmo criou. Ao invés de exprimir afeto, faz um chiste, um gracejo etc. "Do dispêndio afetivo assim poupado nasce, no ouvinte, o prazer do humor" (Freud, 1927b/2014, p. 324). Rimos no exato momento em que nos poupamos do afeto induzido: "A essência do humor consiste em que o indivíduo se poupa dos afetos que a situação ocasionaria e, com uma piada, afasta a possibilidade de tais expressões de afeto" (Freud, 1927b/2014, p. 324).

Os humoristas contemporâneos sintetizaram essa ideia em uma fórmula que ficou conhecida como a estrutura da piada. Toda piada é produzida por *setup* + *punchline*, sendo o *setup* uma indução de uma emoção que é fraudada pelo *punchline*.

"Esses dias eu vi uma placa que falava assim: 'Trago a pessoa amada em 48 horas'. Dois dias se passaram, minha mãe mudou lá para casa". Essa piada, do humorista Diogo Portugal, pode ser divida em dois tempos. O *setup* que cria o contexto sentimental, no caso, a esperança de um encontro amoroso: "Esses dias eu vi uma placa que falava assim: 'Trago a pessoa amada em 48 horas'". E o *punchline* que frauda o sentimento induzido, no caso, desvia-se por trazer um objeto demasiado verdadeiro: "Dois dias se passaram, minha mãe mudou lá para casa". O humor, segundo Freud, provém justamente da ruptura que libera uma energia anteriormente mobilizada.

As variedades do humor, portanto, dependem da natureza da emoção que é economizada: é um dos trabalhos do humorista "(...) dominar humoristicamente emoções até então indomadas" (Freud, 1905b/2017, p. 329). Por definição, todo e qualquer sentimento pode servir de base para a operação humorística. Mas, analisando os exemplos dados por Freud, destacam-se a compaixão, a piedade, a irritação, o desprezo, a indignação e

[24] Trabalharemos juntos o item 7 do Capítulo VII, *O chiste e as variedades do cômico*, do livro *O chiste e sua relação com o inconsciente* (1905) e o artigo "O humor" (1927). Malgrado a distância de mais de 20 anos que os separa, são complementares: o livro de 1905 aborda o ponto de vista econômico do humor, e o artigo de 1927, o dinâmico. Sem pretensão exaustiva, destacamos apenas os aspectos do humor que nos permitem a articulação com a noção de Destino.

principalmente o desespero (presente no humor de cadafalso). Ao contrário de entregar-se ao campo instaurado por um desses sentimentos, o humor os rompe.

A técnica do humor é, nesse sentido, comparável ao deslocamento "pela qual a liberação de afetos já em preparação é decepcionada e o investimento é direcionado a outra coisa, não raramente a algo secundário" (Freud, 1905b/2017, p. 330). Freud denominou a operação de deslocamento humorístico. Destaca-se que, em geral, a liberação do afeto doloroso é visto como o obstáculo mais forte para o efeito cômico, o que não ocorre no humor, pois este "é, afinal, um meio de adquirir prazer apesar dos afetos dolorosos que o dificultam; ele age como um substituto desse desenvolvimento dos afetos, ele se coloca no lugar deles" (Freud, 1905b/2017, p. 323). Diferentemente da tragédia, na qual o espectador tem as paixões purificadas, isto é, vividas e atravessadas, no humor, o espectador é poupado das paixões. Em resumo, tudo se passa como se a economia do humor tivesse três tempos: primeiro, somos tentados a liberar um afeto; segundo, desviamo-nos desse afeto *in status nascendi*; terceiro, rimos do gasto afetivo economizado. Esse é o ponto de vista econômico da metapsicologia do humor.

—

Freud (1905/2017) definiu o humor como a mais elevada das operações defensivas (p. 331). Os processos defensivos "são os correlatos psíquicos do reflexo de fuga e têm a missão de impedir o surgimento de desprazer a partir de fontes internas" (Freud, 1905/2017, p. 330). De fato, ao desviar-se do afeto doloroso através de uma operação psíquica, o humor ganha o aspecto defensivo, mas não qualquer um. Ele não subtrai da consciência o conteúdo da representação ligado ao afeto doloroso, como o recalque, ao invés disso, ele encontra "os meios para retirar a energia da liberação de desprazer já mobilizada e, pela descarga, transformar esta última em prazer" (Freud, 1905/2017, p. 331). De certo modo, o humor é uma defesa que supera os automatismos da defesa.

No artigo de 1927, Freud (1927b/2014) destacou dois aspectos do humor, "algo libertador" e "algo de grandioso e exaltante" (p. 325). Sobre este último, escreveu:

> O traço grandioso está claramente no triunfo do narcisismo, na vitoriosa afirmação da invulnerabilidade do Eu. Este se recusa a deixar-se afligir pelos ensejos vindos da realidade, a ser obrigado a sofrer; insiste em que os traumas do mundo externo não podem tocá-lo, mostra, inclusive, que lhes são apenas oportunidade para a obtenção de prazer. (Freud, 1927b/2014, p. 325)

Peter Kürten, com sua famosa crueldade que lhe conferiu o título de Vampiro de Dusseldorf, executado na guilhotina, em 1931, disse antes de morrer: "Digam-me: depois que minha cabeça for decepada, eu ainda serei capaz de ouvir, ao menos por um momento, o som do meu próprio sangue jorrando no resto do meu pescoço? Seria um prazer no fim de todos os prazeres". Seu dito não tem humor, mas – retirando o aspecto macabro, se é que isso é possível – há algo interessante. "Um último prazer no fim de todos os prazeres" poderia ser a fórmula do humor de cadafalso.

O triunfo do Eu e do princípio do prazer, que consegue se afirmar apesar das adversidades, fizeram com que Freud caracterizasse o humor como não resignado. No entanto, sua rebeldia, longe de ser uma afronta direta à situação em que o indivíduo se encontra, se aproxima mais do que Bergson (2004) chamou de relaxamento no riso, bastante similar ao relaxamento do sonho: "(...) desligar-se das coisas e mesmo assim perceber imagens, romper com a lógica e mesmo assim ainda unir ideias, isso é apenas jogo ou, se preferirem, preguiça" (p. 145). Esse relaxamento é uma forma de rebeldia: "Já não buscamos adaptar-nos e readaptar-nos incessantemente à sociedade de que fazemos parte. Relaxamos a atenção que deveríamos à vida. Assemelhamo-nos mais ou menos a um distraído" (Bergson, 2004, p. 145). Novamente, encontramos em Paulo Leminski (2013) uma fórmula magnífica: "distraídos venceremos" (p. 173). Aliás, Octave Mannoni (2014) contou que, em 1905, Freud tinha duas mesas de trabalho. Em uma, ele se cansava ao escrever *Os três ensaios sobre a teoria da sexualidade*; na outra, ele descansava ao escrever *O chiste e sua relação com o inconsciente*.

O não ceder do princípio de prazer faz com que a avaliação da realidade contrarie diretamente a disposição humorística. Como perguntava Groucho Marx: Afinal, você vai acreditar em mim ou nos seus próprios olhos? "O repúdio às exigências da realidade", ao lado da "imposição do princípio do prazer" (Freud, 1927b/2014, p. 325), faz com que o humor se avizinhe dos processos regressivos e patológicos. Com uma diferença fundamental: o humor opera as mesmas modificações subjetivas que produzem o adoecimento psíquico, mas sem adoecer. Assim, se, por um lado, o humor "se recusa ao sofrimento, enfatiza a invencibilidade do Eu ante o mundo exterior, sustenta vitoriosamente o princípio do prazer", por outro, faz tudo isso "sem abandonar o terreno da saúde psíquica" (Freud, 1927b/2014, p. 326). Como isso é possível?

—

Tentando descrever a partir do ponto de vista dinâmico e levando em consideração a segunda tópica, Freud (1927b/2014) propôs que, no humor, ocorre uma mudança no acento psíquico: “A pessoa do humorista tirou o acento psíquico de seu Eu e o transpôs para seu Super-eu” (p. 327). Ocorre, então, o deslocamento de grandes montantes de investimento de uma instância para outra, o sobreinvestimento repentino do Super-eu que altera as reações do Eu. Diferente da melancolia, onde há a “cruel supressão do Eu pelo Super-eu" (Freud, 1927b/2014, p. 328), no humor, há a mesma mudança de investimento que paradoxalmente opera uma vitória do Eu.

Sobrevêm novas questões: como pode o humor ser ao mesmo tempo o triunfo do narcisismo, na afirmação da invulnerabilidade do Eu, e operar o sobreinvestimento do Super-eu? Como pode o investimento de uma instância psíquica produzir o mesmo efeito de investimento de outra?

Freud (1927b/2014) começou respondendo da seguinte maneira: “(...) ainda temos muito a aprender sobre a natureza do Super-eu” (p. 330). No humor, o Super-eu mostra outra face, que “(...) fala de modo assim carinhoso e consolador ao Eu amedrontado” (Freud, 1927b/2014, p. 330). O Super-eu mantém a sua gênese, continua sendo o herdeiro da instância parental, que mantém o Eu em rigorosa dependência, “tratando-o realmente como os pais – ou o pai – trataram a criança nos primeiros anos” (Freud, 1927b/2014, p. 327). Mas, com a diferença de que, no humor, o Super-eu consente ao Eu um pequeno ganho de prazer.

Eis o porquê da analogia entre o chiste e o humor. O chiste – no qual, por um lapso de tempo, um pensamento é tocado pela elaboração inconsciente – é a contribuição ao cômico realizada pelo inconsciente. O humor, por sua vez, é a contribuição ao cômico mediada pelo Super-eu. Ainda que impreciso, mas mantendo a atmosfera do *Witz*, podemos dizer que, o humor é “Supereuóico”, e o chiste é “Id-ota”.

O humor traz uma série de paradoxos para a metapsicologia freudiana, como a fuga do desprazer sem o respectivo adoecer, o investimento do Super-eu que causa a invulnerabilidade do Eu, a faceta benevolente do comumente sádico Super-eu, entre outros. De certo modo, eles se assemelham com a própria estrutura da piada (a indução sentimental e o prazer advindo de lográ-la). É como se o humor rompesse a própria metapsicologia. Em outros termos, também há a incorporação do objeto analisado que altera a própria teoria na análise do humor, e a metapsicologia reaparece em novo formato, surpreendendo o leitor.

Talvez seja justamente essa uma das facetas do Super-eu. Pouco destacada na psicanálise, mas tão bem expressa no humor de Groucho Marx, que Lacan (1959-60/1986, p. 69) aproxima da posição Supereuóica no Seminário VII: "*I refuse to join any club that would have me as a member* [Eu me recuso a participar de um clube que me aceite como sócio]"; "*The problem with doing nothing is that you never know when you're finished* [O problema de não fazer nada é que você nunca sabe quando terminou]". Um paradoxo em pleno *humor de cadafalso* foi feito por Patrick Bryan Knight, que, antes de ser executado em 2007, afirmou: "Disse que lhes contaria uma piada. A morte me libertou. Essa é a maior piada."

—

Há uma cena fantasmática que permanece como pano de fundo de todo dito humorístico. Duas passagens de Freud nos ajudam a evidenciá-la.

> (...) na vida infantil houve afetos dolorosos e intensos dos quais o adulto sorriria hoje, do mesmo modo como, enquanto humorista, ri dos seus atuais afetos dolorosos. A exaltação do seu Eu de que o deslocamento humorístico dá testemunho – cuja tradução seria: *Eu sou muito grande (admirável) para que essas coisas me afetem* – ele poderia tirar da comparação de seu Eu atual com o infantil. (Freud, 1905b/2015, p. 331)

> Ele se comportaria diante deles como o adulto em relação à criança, na medida em que reconhece e ri da futilidade dos interesses e sofrimentos que a ela parecem grandes. Então o humorista obteria sua superioridade por colocar-se no papel do adulto, por identificar-se de certo modo com o pai e reduzir os outros a crianças. (Freud, 1927b/2014, p. 326)

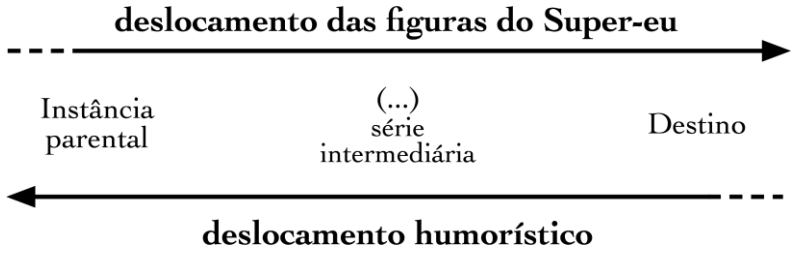
Como pano de fundo de todo humor, há uma cena fantasmática: uma criança (o Eu infantil, segundo o livro de 1905, e o Eu, segundo o artigo de 1927) se depara com um adulto (o Eu adulto e o Super-eu, respectivamente) que ri de seus afetos intensos e dolorosos, como se dissesse a ela "pega leve". Por isso, Freud relacionou o humor a uma identificação ao pai, mas com uma importante ressalva: é até certo ponto. Ou seja, trata-se de uma modalidade identificatória com o pai que não é maciça, uma proximidade e, ao mesmo tempo, uma distância. "Veja tal como eu estou vendo as coisas", diz esse pai-humor, "elas não são tão ruins como a ti parece; é possível até extrair delas uma cota de prazer". "Ele quer dizer: 'Vejam, isso é o mundo que parece tão perigoso. É uma brincadeira de criança, é bom para um gracejo'", propôs Freud (1927b/2014, p. 330). E "se o Super-eu busca, através do humor, consolar e proteger do sofrimento o Eu, não contradiz, dessa forma, sua procedência da

instância parental" (Freud, 1927b/2014, p. 330). De certa forma, inclusive, exalta essa procedência.

O deslocamento humorístico é oposto ao deslocamento das figuras do Super-eu, pois, se este último parte da instância parental em direção progressiva à despersonificação e à fatalidade e, em última instância, caminha em direção ao Destino, o humor, ao contrário, parte de uma das versões intermediárias do Super-eu (ou mesmo de sua figura final) e caminha em direção à instância parental. A cena fantasmática – pano de fundo de todo dito humorístico – personifica o Super-eu; ao fazer isso, "A complicação torna-se simplicidade, o fado, liberdade" (Benjamin, 2013, p. 56).

"O gracejo que o humor produz não é o essencial, tem apenas o valor de uma amostra", escreveu Freud (1927b/2014), "o principal é a intenção que o humor realiza" (pp. 329-30). Em comparação com o chiste e o cômico, o riso do humor é menos intenso: é muito mais um sorriso do que um riso. Mesmo assim, "atribuímos – sem saber exatamente por que – um alto valor a esse prazer não tão intenso, sentimo-lo como particularmente libertador e exaltador" (Freud, 1927b/2014, p. 329). Propomos que a intenção que ele realiza é a desmontagem das figuras do Super-eu, daí o grau de libertação e exaltação que o caracterizam. Dessa forma, fica mais clara a função do humor na clínica psicanalítica. Ele tem valor interpretativo na medida em que apresenta o atestado de origem do Super-eu enquanto instância parental. Não se explode em riso, mas se deixa levar por um leve sorriso libertador.

Figura 11 – Deslocamento humorístico




Fonte: Próprio autor.

—

Em uma carta a Freud, Jung (1907 in Mcguire, 1993) propôs "o humor como a única reação que se adequa ao inevitável" (p. 130). O humor não desconhece nem despreza as figuras do inevitável; o humorista não é um tolo individual, mas, como escreve Jean Paul, é

aquele que evidencia a tolice do humano.[25] O humor não muda o inevitável, mas muda o posicionamento do homem diante dele. Assemelha-se a um pai que diz ao filho que é possível dar às mãos ao Destino e assim evitar por ele ser arrastado.[26]

Quando Leminski (2013) escreveu: "não discuto/com o destino/o que pintar/eu assino" (p. 94), temos poesia, e não humor; mas, se ousarmos uma adaptação à tragédia, como se Édipo nos falasse ao sair do Oráculo de Delfos: "não discuto/com o destino/o que pintar/eu assassino", aí temos humor, e não poesia. A poesia é uma maneira memorável de dizer, e o humor é uma maneira memorável de esquecer. De se esquecer do sentimento induzido pela situação, de se esquecer que está enredado em um campo e, em última instância, esquecer-se do Eu. "Não se apegue a si mesmo e assim conseguirá colocar algo de si", nos diz o paradoxo do humor. Ali onde o Eu em geral gritaria por sua autoconservação, o humor afirma o princípio do prazer. Essa é, nos termos da metapsicologia, uma saída para o Destino, em seu aspecto compulsivo, conotação que marca a presença da noção na obra freudiana.

Há de se pensar por que Freud privilegia o *humor de cadafalso* em seus exemplos. De maneira elementar, esse tipo de humor evoca o inevitável (a iminência da morte) e o irrepresentável (a incapacidade de representar a própria morte) e, nessa situação limiar, opera o resgate do poder da palavra às vésperas de seu desaparecimento. Frente ao definitivo, a capacidade da fala de deslocar-se. Nessa forma de humor, afirma-se que a melhor resposta ao inelutável e ao irrepresentável é a fragilidade sublime de uma simples construção humana. Algo disso consta no aforismo de Guimarães Rosa (2009, p. 72): "Todo abismo é navegável a barquinhos de papel".

[25] Convém citar a magnífica passagem de Jean Paul Richter (1991):

> Para ele [para o humor] não existe a tolice individual, nem os tontos, senão só a tolice e o mundo tonto. Diferente das ideias do cômico vulgar, não põe em evidência uma loucura individual. Rebaixa a grandeza e eleva a pequenez, mas, diferente também da paródia e da ironia, o faz colocando o grande ao lado do pequeno e ao mesmo tempo o pequeno ao lado do grande, e reduzindo assim a nada um e outro, porque diante do infinito tudo é igual e tudo é nada. (p. 101)

[26] Kierkegaard atribui ao humor a mais alta colocação em suas escala de valores, perdendo apenas para a visão religiosa. O humor estaria a um passo da religião; e, nesse intervalo entre as palavras do Senhor e do humor, encontramos a ruptura do fado: "Vinde a mim todos os cansados e os enfadados, e eu vos darei a quebra" (Mateus 11:28).

# PARTE II – DESTINO NA TEORIA DOS CAMPOS

"De nada serve ler receitas quando se está faminto."
Lichtenberg

Nesta parte, pretendemos examinar três formas de abordar a questão do Destino no interior da Teoria dos Campos. A primeira e mais geral é pensar o Destino da própria psicanálise. Propomos que o intuito norteador da Teoria dos Campos (presente em toda obra de Herrmann) pode ser definido como o resgate do *daímon* da psicanálise, isto é, a recuperação do seu horizonte de vocação através da depuração do método psicanalítico. A segunda é uma definição metodológica de Destino que consta no livro *Andaimes do real: psicanálise da crença* (1998). Já a terceira forma surge no estudo sobre o tempo em análise, em que Herrmann (em 1991, 2001 e 2015), propôs três tempos (o curto, o médio e o longo), aproximando o tempo longo ao tempo da tragédia e da revelação do Destino. Cada um dos três primeiros capítulos desta parte refere-se a um desses três modos de abordar o Destino por meio da Teoria dos Campos. Ao final, no Capítulo 7, arriscamos algumas articulações dos três segmentos anteriores.[1]

[1] As linhas que seguem não carecem de uma leitura prévia para serem compreendidas, ou são inteligíveis por si só, ou tornaram-se incompreensíveis por imperícia do pesquisador. Não obstante, para aquele que desconhece por completo a Teoria dos Campos, gostaríamos de indicar algumas leituras introdutórias, não para esta parte, mas apenas para auxiliar na aproximação inicial do pensamento clínico de Fabio Herrmann.

A "Breve introdução à Teoria dos Campos que consta no livro *O divã a passeio* (1992) nos parece um excelente ponto de partida, que pode ser seguido pela leitura de duas aulas com o mesmo nome: "O que é Teoria dos Campos (uma proferida em New Orleans, em 2004, e outra em Oslo, em 1999) que se encontram no livro *Sobre os fundamentos da Psicanálise* (2015). Aí o leitor terá melhor proveito do estudo do livro *Introdução à Teoria dos Campos*, que vai bem além de uma introdução.

Feita essa aproximação inicial, o leitor será conduzido a escolher, dado as inúmeras linhas de trabalho desenvolvidas pelo autor. Pode ser que se incline em direção ao trabalho de destilação do método da psicanálise, ou sinta-se atraído pela análise dos sentimentos, ou estranhe a incrível antecipação do regime do atentado, ou ainda, interesse-se pela função da crença — para mencionar apenas algumas análises no interior de um leque bastante extenso. Ou pode simplesmente querer sair por aí, estranhando o mundo que habita e buscando a lógica absurda que o sustenta, o chamamos de analisar.

Recomendamos que, após a leitura das introduções, detenha-se por um tempo nas pequenas análises, como a de *Creme e castigo* (1998) ou aquela que o autor considerou como sendo *Minha pequena pesquisa predileta* (2004), para só depois enfrentar a densidade dos livros inteiros. Vale destacar que boa parte da obra de Herrmann não consta em seus livros, mas está espalhada por revistas científicas e capítulos de livros organizados. Uma consulta do *Adendo bibliográfico: relação das obras escritas de Fabio Herrmann* feito por Leda Herrmann (2007) fornece uma visão da extensão dessa obra e pode, nesse momento em que se encontra o leitor, ajudar a estabelecer um roteiro de leitura próprio, pautado em suas questões.

Posteriormente, conquistado o trânsito pelo pensamento clínico, o leitor perceberá que as distintas análises de Herrmann se intercruzam e que essa conexão é o compromisso metodológico do autor, que não se encontra apenas em *Andaimes do real: o método da psicanálise* (1979/2001), e sim percorre toda a sua obra. Talvez perceba que "[O] único jeito de entender [a Psicanálise] é construir uma" (Herrmann, 2007, p. 39), o que não deixa de ser uma proposição paradoxal. Afinal, só se acessa um saber pela via da invenção do próprio saber. Nesse ponto avançado, o leitor-analista se sentirá convidado a reinventar a sua prática. Como um todo, a obra de Fabio Herrmann é um ato de responsabilização pela psicanálise, e seu primor advém da busca do primordial.

# CAPÍTULO 4 – O RESGATE DO *DAÍMON* DA PSICANÁLISE

— A simplicidade insuportável da Psicanálise —

## 4. 1. *Alkahest*

*Alkahest* era uma das sublimes substâncias buscadas pelos alquimistas da segunda metade do século XVII e fora tenazmente procurada por aqueles que souberam criar e ornar elegantes mistérios.[1] Consta que o inventor do nome foi Paracelso (1493-1541), que a imaginou como um licor que conservava e reforçava o fígado e também possuía uma faculdade incrível: podia substituir, caso necessário, as funções do órgão. Seu segundo livro, *De viribus membrorum*, dedicado ao estudo das doenças dos órgãos internos do corpo humano, é o único lugar em que Paracelso (1589-91) definiu o licor *Alchahest*, exaltando suas qualidades como remédio para insuficiências hepáticas, indiscutivelmente superior a todos os outros, pois, "mesmo se o fígado se encontra arruinado e destruído, ele próprio [*Alchahest*] assume o papel do fígado, como se este último nunca tivesse sido arruinado e destruído" (p. 9). Essa definição inicial, ainda que atribuindo propriedades fantásticas à substância alquímica, ao torná-la substituta ideal de um órgão interno falido (mais fígado do que o próprio fígado), *não* seria, no entanto, aquela que daria a futura notoriedade ao sublime licor.

Cerca de um século depois, outro alquimista, Jan Baptista Van Helmont (1579-1644) apropriou-se do nome dado por Paracelso, introduziu uma modificação sutil na grafia e arriscou reformular a função da substância. Depois, lançou uma busca que ainda hoje permanece aberta. "Existe", escreveu Van Helmont (1893/2013), "algum *Solvente universal* que dissolve, transforma, separa e reduz todos os corpos" (p. 10). Seu nome era *Alkahest*. Isso consta numa carta datada de 1631, na qual também lhe foi dirigida a pergunta: "O que é o *Alkahest*?", ao que Van Helmont (1893/2013) respondeu: "É um *Solvente* [*Menstruum*] católico e universal que podemos chamar, em uma só palavra, a *água-do-fogo* [*Ignis-Aqua*]: é um *ser* [*ens*] simples e imortal, que penetra todas as coisas e as conduz à sua matéria-primeira líquida: nada pode resistir a sua virtude" (p. 10).[2] Trata-se de uma redefinição: *Alkahest*

[1] Este segmento foi publicado na seção *Literárias* da *Revista Ide*, v. 63, com o título *Alkahest: um método em forma de licor*.
[2] Católico, na citação, encontra-se no sentido grego (*καθολικός*) de irrestrito, geral e universal.

permaneceu como busca alquímica por um licor, mas a função do líquido mudou, deixou de ser um remédio para os problemas hepáticos e passou a ser um solvente, ou melhor, o solvente por excelência. Suas novas faculdades são magníficas: qualquer matéria em contato com o solvente universal seria reduzida e decomposta. Seria uma substância com a capacidade de dissolver todas as outras. Insistimos que o leitor detenha-se por mais um instante na potência desse Solvente: imagine que o papel em que lê estas linhas, a poltrona em que está sentado, e todo resto em volta, incluindo seu próprio corpo, seriam sem exceção dissolvidos por um único e simples licor, o *Alkahest*.

Ocorreriam dois processos concomitantes nessa solvência geral: *(i)* a matéria seria purificada (*id est*, tornar-se-ia livre de suas impurezas e de suas complexidades, o que vem a ser o mesmo) e *(ii)* evidenciar-se-iam os elementos mínimos e específicos, o *primum ens* [*primeiro ser*], que a constituem. *Alkahest* seria uma sorte de substância antitética, que se define negativamente, por ser a substância que desarticula e purifica as demais substâncias; e também seria uma espécie de condutor: um ser (*ens*) simples e imortal que conduz outro *ens* ao *primum ens*. Visto pelo prisma do solvente universo, toda matéria era *primum ens* em estado impuro. Sua qualidade imortal se deve ao fato de que, diferente dos demais solventes, não se misturaria ao corpo em que age, tampouco perderia seu efeito ao agir uma vez que "após dissolver várias outras coisas, ele permanece todo inteiro em sua forma natural, mesmo após mil operações, mantém sua virtude como se fosse a primeira vez" (Van Helmont, 1893/2013, p. 10). A redefinição de Van Helmont, ainda mais fantástica que a de Paracelso, tornou *Alkahest* um fluido alquímico tão popular e tão cobiçado. Os alquimistas, hábeis na confluência entre invenção e investigação, já tinham assim a função química e o nome do solvente universal, bastava agora encontrar sua matéria-prima e confeccioná-lo.

Uma diferenciação inicial destacava-se como importante. A matéria que entrasse em contato com o solvente universal seria por ele apenas desassociada, e não destruída. Ele não é o fogo, e sim o ventre do fogo, a *Ignis-Aqua*. *Alkahest* se limitava a decompor qualquer coisa palpável, e essa decomposição era a sua forma de purificação. "De acordo com Van Helmont, o *Alkahest* realizaria a dissolução e a purificação através da divisão do outro corpo em minúsculas partículas – apesar de não serem tão minúsculas ao ponto de extinguir sua especificidade (isto é, destruir sua *propriedade seminal*)" (Porto, 2002, pp. 8-9). O solvente universal não destruiria o corpo com o qual entraria em contato, apenas o depuraria ao romper as ligações que o constituíam. Em suma, não era o destruidor universal, mas o purificador universal. Cabe bem dizer inclusive que *Alkahest* analisaria outra substância, no sentido etimológico de análise: do grego *ἀνάλυσις*, ação de desatar. O solvente universal trazia assim,

implicitamente, uma noção própria de purificação e de ruptura: é necessário romper a unidade do corpo para que se revele o seu elemento seminal, o seu mínimo puro, que de outro modo mantinha-se inacessível. "É a esse estado primitivo da matéria, desembaraçada de todas as impurezas da terra, que o *Alkahest* conduz o que ele dissolve. A dissolução que ele produz é então uma liquefação, e não uma destruição" (Joly, 1996, p. 323). A função alquímica do solvente universal era, portanto, romper o campo de constituição do outro, sem destruí-lo, apenas depurando-o, operando a desestruturação que paradoxalmente torna o outro ainda mais ele mesmo, conduzindo-o ao seu *primum ens*. Em termos trágicos, *Alkahest* era uma espécie de catarse materializada[3] e apresentada em forma de solvente; em termos psicanalíticos, o solvente universal era uma sorte de licor concentrado de bondade,[4] por estar no outro mais do que este está em si mesmo.[5]

Mas, antes mesmo de encontrar esse analisador universal, era preciso responder a seguinte questão, formulada em 1677 por Johann Kunckel (in Joly, 1996): "se é possível encontrar um Solvente Universal que possa dissolver todos os corpos sem distinção, mesmo as pedras preciosas, se mesmo o diamante não pode resistir a ele, qual recipiente –conjectura-se então – pode-se utilizar para preparar e conservar esse solvente?" (p. 309). Se nem o corpo mais sólido da natureza, o diamante, pode contê-lo, onde vamos guardar o *Alkahest*? O solvente universal romperia o seu recipiente e, como não se mistura com a substância em que age, seguiria dissolvendo incessantemente tudo que encontra pela frente. A indagação era, por um lado, uma crítica à sua busca, mas, por outro, revelava que *Alkahest* seria um solvente tão forte que era necessário antecipar a sua vinda. O tom debochado de Kunckel – que chega a chistar com o nome: *Alkahest* significaria *alles Lügen heisset* ou *alles Lügen ist* (ambos significam "é tudo mentira") – não consegue dissimular a nova preocupação alquímica: como sustentar aquele que desfaz qualquer sustentação?

[3] O estudo de Paulo Porto (2002) aborda o uso medicinal do *Alkahest*, demonstrando seu valor purgativo. Pesquisa que abre interessante caminho para se investigar a relação entre solvente universal e catarse (trágica e psicanalítica).

[4] Conferir o capítulo "Bondade" de *A infância de Adão e outras ficções freudianas* (2002), de Fabio Herrmann, e a sessão XX, *Em Ti mais do que Tu*, do Seminário XI (1964), de Jacques Lacan.

[5] O símbolo que segue, que utilizamos como divisor do texto, revelou-se como a condensação de dois símbolos alquímicos, o da abstração com o da destilação.

Se houver um recipiente para o solvente universal, este pode até continuar a ser um poderoso solvente, mas não será universal, pois não dissolve o receptáculo que o contém – logo não será digno do nome *Alkahest*. O receptáculo deveria ser a materialização do insolúvel, aquilo que impediria o solvente universal de ser ele mesmo, uma espécie de refúgio, de álibi, de ao menos um lugar a salvo do processo geral de solvência. O ímpeto de defender-se de algo que sequer fora confeccionado era talvez o pressentimento de que *Alkahest* estava em vias de realizar-se, de que estava se realizando, ainda que de um modo inteiramente inesperado. Os alquimistas passaram a ter duas buscas opostas: encontrar o que tudo dissolve e contê-lo no insolúvel.

Apesar da objeção lógica de Kunckel, a procura pelo *Alkahest* não cessou. Havia algo inquietante na formulação alquímica dessa substância que, mesmo refutada como impossível, continuava a ser procurada por autores imunes a qualquer hermetismo. Malgrado a absurdidade das características do *Alkahest*, que, por vício epistemológico, possa advir aos nossos olhos contemporâneos, autores do calibre de Boyle, Leibniz e Boerhaave consagraram parte considerável de seu tempo à busca das propriedades do líquido. Leibniz (1671/2006) chegou a afirmar: "*Possibilis est Liquor Alcahest* [O Licor Alcahest é possível]" (p. 291). O aspecto *Unheimliche* dessa substância, que talvez tenha fisgado esses tão distintos autores, encontrava-se no fato de que "Sob o nome de Alkahest um importante segredo estava oculto"; "ele não era apenas um solvente, mas a chave do segredo [da química e] da medicina – e, consequentemente, a chave para a compreensão da natureza" (Porto, 2002, p. 28). O licor seria mais que um solvente fantástico, mas também "é um *agente universal* com inumeráveis usos" (Hedesan, 2016, p. 182), sendo um deles "não apenas revelar a essência de todos os corpos, mas também permitir o aproveitamento do poder primordial do seu núcleo interno" (Hedesan, 2016, p. 182). Em última instância, tal prática conduziria a "extinguir a tradicional distinção entre ciência e arte" (Hedesan, 2016, p. 182). O solvente universal ensina que analisar é desobrigar o elemento seminal de suas ligações para que este possa realizar-se. O trabalho científico de dissolução visava, no final das contas, permitir o usofruto do *primum*

*ens*: a ciência abrindo caminho para a arte.[6] A procura pelo solvente universal parecia ser uma investigação estranhamente familiar a todas as outras buscas humanas. Não à toa, em sua aparição na obra *À procura do absoluto*, Balzac (1834/1976) define o *Alkahest* como o demônio da pesquisa.

Não demorou muito para que a busca pelo solvente universal sofresse uma mudança de foco. Deixou-se de lado a procura da substância que produziria a solvência e passou-se a pensar a própria solvência. "Argumento para Boyle, momento de um processo para Fabre, modelo ideal para Starkey, o *Alkahest* é finalmente pensamento da solvência mais que produção de tal ou tal solvente" (Joly, 1996, p. 343). Nessa toada, Pierre-Jean Fabre (1588-1658) propôs que no interior da matéria mesma, através da ação do calor e de repetidas destilações, surgiria seu aspecto purificado. *Alkahest* deixou de ser um fluido trazido do exterior que entrava em contato com outra substância e passou a ser um método de dissolução a partir do próprio elemento, um processo de alcoolização, de acordo Fabre, se desse termo destacamos o seu sentido etimológico, do árabe: a mais fina pulverização que é possível obter de um corpo.

Houve quem dissesse que o *Alkahest*, por não ter sido confeccionado, por nunca ter exercido seu católico processo de solvência, jamais existiu. Errado: ao longo de sua história sabemos de ao menos uma atuação do solvente universal – nele mesmo. Todo o processo de dissolução, purificação e evidenciamento do elemento seminal ocorreu com o próprio solvente, o que torna a solução ainda mais inquietante. Algumas décadas de acaloradas querelas abstratas e de repetidas destilações teóricas dissolveram e alcoolizaram o licor *Alkahest*. O seu *primum ens*, aquilo de que não deve ceder nem exceder, veio à tona. Depurado, sobrou apenas o seu elemento seminal, a solvência analítica, e a substância alquímica pôde transmutar-se em método que viria a se chamar química. O solvente se dissolveu em puro movimento de solvência.

[6] O livro de Titus Burckhardt deixa claro que qualquer pesquisa que se incline sobre um ou vários dos problemas alquímicos deve levar em consideração essa singular forma de articular ciência e arte, pois apenas assim pode-se operar "o resgate do horizonte espiritual próprio da Alquimia" (Burckhardt, 1972, p. 202), afinal, essa singular articulação é o *primum ens* não de uma substância em especial, mas da alquimia como um todo.

Aquele que reduz a forma do outro está condenado a manter-se informe. Até que assuma sua vocação, que é justamente ser sem suporte, mas aí já não precisa encontrar-se em forma alguma. Quando *Alkahest*, o licor insuportável, cumpre seu *daímon*, torna-se indiferente afirmar ou negar sua existência.

## 4. 2. Qual química para a psicanálise?

Talvez tenha soado, à escuta do psicanalista, algo estranho, e portanto também familiar, essas páginas anteriores; o que faz essa digressão alquímica em meio a um texto psicanalítico, que não flerta com a psicologia analítica de Jung (por saber pouco sobre ela)? Para responder a questão, poder-se-ia evocar a insistência do próprio Freud (1919a/2010) que, ao se referir ao nome "psicanálise", isto é, ao ato de batismo de sua invenção, observou que ele propositalmente "faz pensar numa analogia com o trabalho que o químico realiza com as substâncias" (pp. 280-1). Com isso, pode-se afirmar que noção de análise contida na palavra "psicanálise" já traz em si um parentesco com a química. No entanto, tal evocação apenas nos conduz a uma segunda questão: qual é a química psíquica que a psicanálise propõe?

—

Freud (1919a/2010) definiu o trabalho clínico da psicanálise com a conhecida fórmula de "levar o doente neurótico ao conhecimento dos impulsos inconscientes, reprimidos, que nele existem, e para esse fim descobrir as resistências que nele se opõem a tal ampliação do conhecimento de si" (p. 280). Na famosa e discutida direção da cura – de tornar conscientes os impulsos inconscientes –, os sintomas e as manifestações patológicas do paciente mostram-se "de natureza altamente composta" (Freud, 1919a/2010, p. 281), sendo o trabalho do psicanalista trazer à tona "os elementos [constituintes] de tal composição" (Freud, 1919a/2010, p. 281), que são os *Triebregungen* [os motivos, moções pulsionais], permitido assim "entender a composição dessas complicadas formações psíquicas" (Freud, 1919a/2010, p. 281), de outro modo inacessíveis. Ao remontar o sintoma às pulsões motivadoras, o psicanalista trabalha "tal como o químico isola a substância básica, o elemento químico, do sal em que se tornara irreconhecível, por estar unida a outros elementos" (Freud, 1919a/2010, pp. 281-2). O campo semântico de análise, tanto química como psicanalítica, engloba isolar, decompor, separar, desprender, desunir, desanexar, desamalgamar, depurar, purificar etc. Através da associação livre, a psicanálise desassocia os compostos sintomáticos, evidenciando os elementos que os compõem: "Nós *analisamos* o doente", escreveu Freud (1919a/2010), "isto é, decompusemos sua atividade psíquica em suas partes constitutivas elementares, mostrando esses elementos instituais isoladamente" (p. 282). Divorciado, viúvo ou órfão, o elemento químico ou pulsional volta a ser solteiro na análise.

Nessa conferência, *Caminhos da terapia psicanalítica*, pronunciada por Freud (1919a/2010) no V Congresso Psicanalítico Internacional, em 1918, em Budapeste, ele defende que se trata de psic*análise*, e não de "psicoss*íntese*" (p. 283).[7] Ou seja, ao reafirmar os fundamentos do método psicanalítico (objetivo primeiro de sua fala), Freud insistiu que a psicanálise deve se limitar àquilo que seu nome indica, isto é, a dissolver e a decompor. Isso aponta que o analista deve se abster de fazer novas sínteses, sendo prescindível ou mesmo não desejável a psicossíntese no decorrer da análise (a recomposição dos elementos dissociados), pois há uma instância psíquica, o Eu, que já toma essa operação para si: "(...) o Eu integra em si todos os impulsos instituais que até então estavam dela [da consciência] dissociados e ligados noutra parte" (Freud, 1919a/2010, p. 284). Assim, "a psicossíntese ocorre no analisando sem a nossa interferência, automática e inevitavelmente" (Freud, 1919a/2010, p. 284). A síntese deve ser um esforço do Eu, e não do analista.

Nesse ponto, Freud (1919a/2010) apresentou o limite da analogia do trabalho do químico com o do psicanalista: "A comparação com a análise química é limitada pelo fato de que na vida psíquica lidamos com tendências sujeitas à compulsão no sentido de unificar e combinar" (p. 283). A análise psicanalítica, ao decompor e ao pôr em evidência os elementos pulsionais, depara-se com a predisposição – compulsiva, inclusive – que leva esses elementos a estabelecerem o que Freud chamou de um novo *Zusammenhang* (nexo, contexto, trama, campo etc.). "Se conseguimos decompor um sintoma, liberar uma moção pulsional de um *Zusammenhang*, ele não permanece isolado, inserindo-se imediatamente num novo *Zusammenhang*" (Freud, 1919a/2010, p. 284). Portanto, a sequência – a decomposição operada pela análise, seguida da predisposição compulsiva à reinserção dos elementos evidenciados em novos nexos – faz do trabalho psicanalítico algo como uma constante solvência. O que diferencia a análise química da psicanalítica é, consequentemente, uma qualidade dos elementos isolados, sua reintegração compulsiva em novos campos. Fabio Herrmann (1976/2015) destacou com precisão essa força viva dos elementos evidenciados que distancia a psicanálise da química.

> Desde o começo, desde a histeria e os sonhos, a Psicanálise perguntou pelos fatores determinantes de certas consciências, em especial das consciências ditas patológicas. E, como método, tentou imitar a química: dissolver para analisar os componentes. Porém, veio a conseguir um êxito definitivo, apenas quando observou, com relutância, que a dissolução não

[7] Usando termos retirados de Leonardo da Vinci para transmitir uma ideia similar, Freud (1905a/2016, pp. 336-7) disse que a análise opera pelo *per via di levare*, e não pelo *per via de porre*.

> punha a nu elementos desvitalizados, química da alma, mas fazia surgir novas consciências de objeto, complexas e fantásticas. Quer dizer: quando progrediu da química para a alquimia. (p. 21)

Em uma espécie de história das ciências às avessas, de involução do saber científico, a psicanálise progrediu da química para a alquimia. Em ambas, encontramos o processo de decomposição das substâncias buscando os elementos constituintes, encontramos a análise. Porém, a comparação a princípio para aí, pois os produtos desvitalizados da análise química diferem da ávida compulsão a unificar e combinar que encontramos nos produtos da análise psicanalítica. O processo de dissolução levado a cabo pela psicanálise encontra o *primum ens*, mas não o *mortuum ens* (ser morto).[8] Os elementos psíquicos liberados pela decomposição dos sintomas constroem novas consciências que, por sua vez, serão novamente decompostas, em um trabalho constante de solvência dos nexos das formações inconscientes.[9] Começa-se a intuir que as páginas alquímicas iniciais vão para além de uma analogia.

—

Uma pitada de etimologia pode ajudar. A palavra "análise" vem do grego *ἀνάλυσις* (*análysis*), que num sentido geral significa ação de desatar (Bailly, 2013), podendo mais especificamente assumir cinco formas distintas:

a) dissolução;
b) resolução (no sentido de mudança de constituição sem alteração da natureza) do todo em suas partes;
c) solução de um problema;
d) ação de separar;
e) franqueamento, emancipação, libertação.

É com esse último sentido que *ἀνάλυσις* é usada por Sófocles (1997) em *Electra*. O Coro, vendo Electra chorar a morte do pai, questiona o sentido de seus lamentos, não compreendendo esse "anseia[r] por pesares" (v. 143, p. 290), pois em tal apego "*ἐν οἷς ἀνάλυσίς ἐστιν οὐδεμία κακῶν* [não há libertação para os males]" (v. 142, p. 290). A palavra

[8] No entanto, contrapondo-se a si mesmo, e retomando a analogia que agora pouco havia limitado, Freud (1919a/2010) escreveu em nota de rodapé: "Na análise química [também] sucede algo semelhante, afinal. Enquanto o químico isola certos elementos ocorrem sínteses não desejadas por ele, devido aos laços liberados, à afinidade eletiva das substâncias" (p. 284).

[9] "A figura do psicanalista que atua segundo a assepsia própria do cientista em seu laboratório logo deu lugar ao ferro e ao fogo [alquímicos] que habitam o plano de afetação que caracteriza o espaço transferencial" (Kupermann, 2010, p. 36).

*ἀνάλυσίς* assume aqui o sentido de libertação. Ou seja, o Coro estranha e questiona a utilidade da ligação ao sofrimento – ou melhor, o descabido "apego ao dilaceramento" (Sófocles, 2009, v. 143, p. 25) – que Electra, como todo os heróis sofoclianos, apresenta. Podemos também destacar um traço comum aos cinco sentidos listados acima de análise, que é a perda. Na análise, há sempre uma perda, seja de uma unidade, de um referente, de um problema, de uma identidade, de uma representação, de uma alienação, de uma sustentação, de um *Zusammenhang*.[10] Análise, em psicanálise, está em sua polissemia. É perda libertadora.

—

O constante trabalho de solvência envolve desarticular um determinado nexo, promover a separação do elemento constituinte, levar ao encontro fugaz com as moções pulsionais vivas e ser procedida da recomposição compulsiva em novos *Zusammenhang*. Esta sequência, a grosso modo, destaca da noção de *ἀνάλυσις* contida em psicanálise,[11] aproximando-nos das peripécias da química alquímica, que Fabio Herrmann soube tão bem formalizar com a noção de...

[10] Perdendo o referencial da própria palavra "análise", poderíamos dizer que – em uma etimologia louca, que chamamos de *erosdita* – análise vem de uma condensação de Ana com Alice, algo como Anna O. no País da Maravilhas.

[11] Tal como a carta roubada, que escapa à observação pelo fato de ser demasiado evidente (Poe, 1844/2008), o método da psicanálise se encontra escondido no lugar mais visível, seu próprio nome.

## 4. 3. Campo Psicanalítico

Não raro, procura-se a clínica psicanalítica para sair de uma posição subjetiva e alcançar outra (livrar-se de um sintoma, por exemplo, ou abolir uma repetição). A dimensão da travessia está posta desde o começo. "Eu sou assim e gostaria de ser assado" é a frase que sintetiza a procura por análise de muitos pacientes ou de poucos que guardam desejos de ser devorados, depois de assados. É uma travessia imaginária em busca de um ideal, bem certo, mas ainda assim uma viagem que sustenta um ponto de partida e a qual não adianta se contrapor. Lembremos que, nos momentos iniciais do tratamento, Freud dizia um simples "Anda", como quem convidasse o paciente a iniciar a viagem sem aderir à busca nem recusando-a por completo.

A jornada do paciente pode ser decomposta em dois elementos complementares: livrar-se de algo e fazer-se representar. Representar-se por completo é o que almeja o Eu no começo da análise. Mais ainda, todo constructo humano anseia fixar-se no magma do real. Logo o paciente percebe, contudo, que o solo analítico em que caminha, longe de ser terra firme, se assemelha mais ao oceano ou ao espaço interplanetário, convidando-o a nele flutuar. A experiência de solo instável é a porta de entrada no Campo Psicanalítico.

—

O campo em que a psicanálise opera a especificidade de sua análise é o Campo Psicanalítico. Herrmann demonstrou que, ao fundar a psicanálise, Freud criou, antes de tudo, o método psicanalítico, que não se restringe nem à terapêutica clínica nem às obras dos psicanalistas. "Antes de tudo" deve ser entendido como uma anterioridade lógica, pois o método cria a clínica e a teoria, mas não foi nem poderia ter sido criado por elas. Nem nos luxuosos consultórios, nem nos sofisticados constructos teóricos, o método da psicanálise parece estar em outro lugar. Precisamente, a psicanálise está no lugar em que se instaura o Campo Psicanalítico, que opera o método da psicanálise. Note desde já a simplicidade e a importância dessa definição. Nela o Campo Psicanalítico possui propriedades específicas e que não deve ser confundindo com outros; não é, por exemplo, uma sentença interpretativa, uma moldura clínica, a autoridade de um autor-psicanalista, uma explicação teórica etc. Não é muita coisa, mas sim é um campo que coloca em exercício a solvência analítica, a direção

comum a toda prática derivada do método da psicanálise, e guarda suas excentricidades similares ao licor Alkahest.

—

No livro *Andaimes do real: um ensaio de psicanálise crítica*, de 1976,[12] a noção de Campo Psicanalítico já se encontra bem formulada. O paciente em análise estabelece um campo,[13] que Herrmann aproximou da noção de inconsciente (posteriormente, da noção de inconsciente relativo), e que pensamos ser passível de aproximação, e não sobreposição, da noção de *Zusammenhang*, as ligações inconscientes. O paciente em análise estabelece um campo e convida o analista a limitar-se aos determinantes daquele campo-assunto,[14] mas logo "vê seu convite sempre traído pela interpretação" (Herrmann, 1976/2015, p. 78-79), pois esta provém de uma escuta singular. Todo e qualquer campo em contato com o Campo Psicanalítico, isto é, todo campo-instaurado no interior da análise – será escutado de outro lugar, fora das limitações do campo instaurado. Essa perturbação dos constituintes do campo em análise causa estranhamento; é o início e o próprio processo de dissolução: "(...) o campo psicanalítico é a extravagância da dissolução sistemática dos campos" (Herrmann, 1976/2015, p. 80). Outra explicação, menos sintética: "Define-se o campo da relação psicanalítica por uma extravagância: a de que um campo, uma vez estabelecido, é sempre desfeito pela interpretação estranhadora" (Herrmann, 1976/2015, p. 78). Temos, portanto, já nesse texto de 1976, dois tempos necessários para a análise:

a) O paciente estabelece um campo, isto é, o Campo Psicanalítico permite que outros campos nele se apresentem: deixa que surja outros campos em seu interior.

[12] Ensaio que Leda Herrmann (2007) considera "inaugural e fundante desse sistema de pensamento" (p. 27). Em outros termos, é o texto disparador da Teoria dos Campos, pois nele encontramos boa parte das principais ideias que serão desenvolvidas na trilogia *Andaimes do real*, similar à posição que o *Projeto para uma psicologia científica* ocupa na obra freudiana.

[13] Uma definição simples de campo: "O campo é tudo aquilo que determina uma relação e é inapreensível do interior dessa relação" (Herrmann, 1992/2001, p. 19). Campos são o conjunto de determinantes — que se escondem por ser demasiado visíveis — do sentido de qualquer construção humana, podendo ser entendidos como campo magnético, "lugar e ordenador do que nele ocorre" (Herrmann, 1992/2001, p. 85). "Um campo, seja o da conversa, seja o de um jogo, seja o de qualquer relação humana, só e realmente visível quando não está em vigência; do contrário, esconde-se no avesso da relação sustentada. Se eu mantenho tal relação, seu campo é-me" (Herrmann, 1979/2001, p. 106).

[14] "As comunicações do paciente *tentam* o analista a compreendê-las no campo em que se formularam – e nisto consiste, pode-se dizer, a primeira e mais séria das seduções terapêuticas" (Herrmann, 1979/2001, p. 109, itálicos nossos). A tentação aqui é simplesmente manter-se no campo estabelecido pelo paciente. Nesse sentido, ela é oposta à tentação de ordem moral. Dando nome aos bois: a tentação moral convida para uma transgressão, ao passo que a tentação clínica convida para uma não transgressão. Induzido a restringir-se a mero partícipe do campo instaurado, o analista é tentado a deixar tudo como está, por pior que esteja.

b) A escuta, para além dos limites estabelecidos pelo campo instaurado, permite que a interpretação dissolva, desfaça, rompa o campo estabelecido.

Destaca-se, com isso, a antítese de que é justamente a solvência que edifica o Campo Psicanalítico. Seu potencial de solvência é tamanho que, em última instância, podemos dizer que o Campo Psicanalítico é o anticampo: "O campo próprio à Psicanálise, em sentido absoluto, seria a ausência de campo" (Herrmann, 1976/2015, p. 78). A solvência da análise psicanalítica é radical, no duplo sentido da palavra, visto que está em sua raiz e é extrema.

Temos, assim, um campo que se deixa ser possuído por outro para que, em seguida, possa rompê-lo e exibir os determinantes que o sustentavam. Concebida dessa forma, a análise psicanalítica não deixa de ser uma traição. A escuta-*alter* adultera o campo em atividade, condição essencial para o início do processo de solvência. O efeito da dissolução é o evidenciamento dos elementos estruturantes do campo rompido. "O ato interpretativo, provocando estranhamento, dissolve, sucessivamente, os campos sustentadores da relação interpessoal, para expor-lhes as regras estruturantes" (Herrmann, 1976/2015, p. 81); "A dissolução regressiva do campo da comunicação – seja o de um texto, seja o de um paciente – deixa no espaço o campo anterior, que se pode tomar então, objeto da consciência" (Herrmann, 1976/2015, p. 21). É apenas quando o campo estabelecido entra em estado de solvência que pode-se ter algum vislumbre dos seus elementos constituintes, que há pouco tempo atrás operavam e sustentavam a relação. Essa é uma maneira de ler a fórmula freudiana de tornar conscientes os impulsos inconscientes. Mas há variações, pois trata-se de evidenciar os elementos constituintes daquele campo específico, o que levou Herrmann a propor que o psicanalista trabalha com inconscientes relativos.

Porém, é importante ressaltar uma diferença. A dissolução do campo não deve ser confundida com a sua destruição, pois, na destruição, não há o que justamente caracteriza o processo de solvência, a saber, a revelação dos constituintes do campo. Trata-se de "exibir o estado de coisas criado por um *afrouxamento* da Ordem" (Herrmann, 1976/2015, p. 46), de "uma dissolução do particular (o conteúdo) para atingir o peculiar (a forma constituinte)" (Herrmann, 1976/2015, p. 38), ao contrário de uma quebra traumática de um campo, atirando-o na ausência de constituintes que nada revela sobre sua edificação.

Evidenciar as regras constituintes pode levar a revelações vertiginosas, conforme aconteceu com Freud. Para falar disso, Herrmann evoca *O mito de Sísifo*, de Albert Camus, no qual o autor francês argumenta que o vínculo do homem com o mundo é absurdo. A ruptura de campo permite o vislumbre fugaz de regras absurdas, do elo do homem com o real. Camus foi além, argumentando que constatar o absurdo gera por si só uma aceitação. "Constatá-lo é

aceitá-lo", e a aceitação faz "saltar de um só golpe a esperança imensa que ele [o absurdo] entranha" (Camus, 1942, p. 53). Ou seja, a constatação-aceitação do absurdo possui um aspecto curativo, porque devolve ao homem a esperança imensa limitada pelo campo antes de ser rompido.

—

De fato, o essencial sobre o Campo Psicanalítico já estava lá no texto de 1976, apontando o caminho desenvolvido em *Andaimes do real: o método da psicanálise*, publicado originalmente em 1979.[15] No livro, a extravagância e a radicalidade do Campo Psicanalítico foram trazidas para o primeiro plano.

> Vale dizer que o Campo Psicanalítico, senso estrito, podendo ser todos, é nenhum; razão pela qual chegaremos a uma aparente extravagância no momento de defini-lo: *Campo Psicanalítico é aquele onde todos os campos ocorrentes valem estritamente pela possibilidade de serem rompidos*. (Herrmann, 1979/2001, p. 28)

Uma constelação de definições ao longo do livro compõe a noção. Campo Psicanalítico "consiste na dissolução sistemática de todos os campos relacionais" (Herrmann, 1976/2015, p. 109), produzindo a "ausência de qualquer campo particular estável" (Herrmann, 1976/2015, p. 153). Em última instância, é "um campo sem campos" (Herrmann, 1976/2015, p. 176), o "limite da perda de seus campos de sustentação" (Herrmann, 1976/2015, p. 225). "(...) o Campo Psicanalítico designa, operacionalmente, o lugar da máxima regressão concebível – a inexistência de campos" (Herrmann, 1976/2015, p. 225). Percebe-se como "é inóspita a estrutura do Campo Psicanalítico" (Herrmann, 1976/2015, p. 326), esse "lugar de não representabilidade radical (de ruptura de todos os campos)" (Herrmann, 1976/2015, p. 29).

Na terapêutica psicanalítica, lugar de formulação inicial do Campo Psicanalítico (que, no entanto, não se reduz a ela), a solvência ganha o seu formato. Nela "Valem os ditos pela eventualidade de serem desdito" (Herrmann, 1976/2015, p. 109) e "são (valem no Campo Psicanalítico como) a ruptura potencial de tudo o que são (como se representam)" (Herrmann,

[15] Livro que por sinal se inicia com uma referência química: "Esse ensaio é sobretudo simples; sua dificuldade é a do pensamento sem mistura. Quimicamente simples, persegue uma só ideia: a generalização operacional do inconsciente psicanalítico, que permitirá ao método da Psicanálise, cumprir plenamente a sua vocação" (1979/2001, p. 13), nos termos de Van Helmont: trata-se de buscar o *primum ens* da Psicanálise. Para um acompanhamento da construção e do desenvolvimento da noção de Campo Psicanalítico no interior do pensamento de Fabio Herrmann, conferir o estudo de Leda Herrmann (2007, pp. 93-105)

1976/2015, p. 134). A função disruptiva do Campo Psicanalítico "implica certa dose de violência com respeito às representações do paciente, expressa na noção de ruptura de campo" (Herrmann, 1976/2015, p. 115). O processo de solvência também é contínuo. O analista "Interpreta, oferecendo um campo de compreensão, um assunto; quando o paciente considera-se em segurança, porém, interpreta de novo, rompendo o campo do encontro interpretativo anterior" (Herrmann, 1976/2015, p. 154). Nos termos de Freud (1913a/2010), o analista "põe abaixo a parede divisória que o paciente tentou erguer. Ela será novamente erguida" (p. 186), e ele, contudo, a colocará de novo abaixo. Produzindo uma sorte de crise constante da identidade e da realidade, "a tal crise chamamos Homem Psicanalítico" (Freud, 1913a/2010, p. 190).

Pura ruptura, solvência por excelência. No Campo Psicanalítico, "É como se [o paciente] viesse a saber que não nasceu onde pensava, nem teve a vida que acreditava ser a sua" (Herrmann, 1976/2015, p. 160). Tal como no Campo Trágico, no qual Édipo, em *Édipo Rei*, veio a saber que não nasceu onde pensava e que não teve a infância que supunha ter. O estranhamento brutal permite que, em *Édipo em Colono*, se questione a partir de um paradoxo: "*ὅτ' οὐκέτ' εἰμί, τηνικαῦτ' ἄρ' εἴμ' ἀνήρ*; [Me fiz alguém ao me tornar ninguém?]" (Sófocles, 2012, v. 393, p. 46). Há novamente a aproximação dos opostos "tornar ninguém" e "me fiz alguém" ou "nada mais ser" e "ser um homem", do grego, "*οὐκέτ' εἰμί*" e "*εἴμ' ἀνήρ*", respectivamente. Enfim, "o Campo Psicanalítico, [tal como o Campo Trágico, é o] lugar de pura perda de si" (Herrmann, 1979/2001, p. 227), uma sorte de perda constitutiva.

Posteriormente, em outros livros e em outros textos, a definição de Campo Psicanalítico continua a mesma: o campo que promove a ruptura potencial de todos os campos que nele se instaura, aquele que desarticula os outros que nele se apresentam, "todos os campos nele ocorrentes tendem a se desestruturar" (Herrmann, 1992/2001, p. 28). Sua decomposição evidencia a lógica dos andaimes que os sustentam, "o campo rompido expõe suas regras constitutivas" (Herrmann, 1992/2001, p. 35) "e, fugazmente, temos a possibilidade de apreender sua constituição" (Herrmann, 1992/2001, p. 20). Com isso, podemos definir o Campo Psicanalítico por meio de um oxímoro. Como o campo anticampo, ele se define negativamente por ser o desarticulador dos outros campos, o campo-solvente universal.

—

Vale insistir que essa aproximação que propomos entre o solvente universal e o Campo Psicanalítico vai além de uma analogia. A própria noção de solvência consta como necessária no interior da construção do pensamento de Herrmann. Solvência, dissolução, depuração, destilação são todos termos importados da química e cruciais para o trabalho de resgate do método psicanalítico proposto pelo autor.[16] Talvez a passagem mais eloquente sobre isso se encontre em *A Psique e o eu*:

> Falando com rigor, o verdadeiro objeto da Física não é a pedra nem o átomo em que esta se dissolve diante do olhar teórico, mas o próprio movimento de solvência cinematográfica que representa tal dissolução [...]; analogamente, na Psicanálise, o objeto não é certa consciência racional ou o inconsciente relativo em que esta se dissolve a cada ruptura de campo, mas o mesmo momento mágico de solvência, como entre pedra e átomo, quando o pensamento põe suas entranhas à vista, sob forma de vórtice, e o movimento metodológico entra em foco. (Herrmann, 1999, p. 40)

O objeto da psicanálise é precisamente o momento mágico de solvência ou simplesmente o movimento metodológico. Não é o ponto de partida (a pedra, a consciência racional) nem o de chegada (o átomo, o inconsciente relativo). O objeto da psicanálise não é nem o campo tal como ele se apresenta, o campo instaurado, nem o campo rompido, mas sim a própria ruptura de campo, "o ato mesmo de descoberta é o conjunto do nosso conhecimento" (Herrmann, 2000/2007, p. 35). O objeto da psicanálise é o ato de revelar. A rigor, portanto, há uma sobreposição entre solvência e método. A psicanálise opera a solvência constante dos campos que nela se apresentam. Nisso o pensamento põe suas entranhas à vista: "Minhas entranhas ao vento, se as vejo, me desentranho".[17] "O método psicanalítico, como o antigo alquimista, invoca o sentido nascente, a verdade por vir" (Herrmann, 2015, p. 252).

[16] *Depurar*, bem sabemos, é um dos sentidos da palavra *catarse*.
[17] Versos de Fabio Herrmann que constam no filme *Anotando a China: uma viagem psicanalítica ao Oriente*, de 2006.

## 4. 4. Onde vamos guardar o método da psicanálise?

Herrmann entendeu que, ao criar a psicanálise, Freud também criou um exemplo de utilização do método que levou a revelações tão magníficas, que elas passaram a ocupar o lugar do próprio método.[18] Criadas, respectivamente, pelo método e para servir a ele, a teoria e a técnica psicanalíticas não raro passaram a funcionar como o receptáculo inoculante do potencial de ruptura que define o método psicanalítico.

> (…) a prosperidade da clínica veio a ocultar o método que a nutre, a Psicanálise com isso se reduziu a uma ciência da terapia analítica ou, a menos que a uma ciência, a uma práxis, ficando o método soterrado sob camadas de teoria do psiquismo, máquina abstrata, e de técnica pragmática de tratamento. (Herrmann, 1998/2006, p. 9)

A teoria e a técnica psicanalíticas – trazidas para primeiro plano, isto é, passando a funcionar como operadores da interpretação – tornaram-se o recipiente do solvente, o receptáculo insolúvel, o indissolúvel universal, aquilo que impedia o exercício de solvência do método, aquilo que impedia a psicanálise de ser ela mesma. Foi desconcertante descobrir que o revelado (teoria e técnica) ocupa o lugar do revelar (método), perdendo-se assim a vocação heurística da Psicanálise.[19]

Vale destacar a reviravolta dos acontecimentos: "Teorias inventam inconscientes e esses inconscientes determinam movimentos técnicos, não raro em oposição flagrante ao método" (Herrmann, 1979/2001, p. 309). Criadas pelo método, as teorias dele se desprendem, ganham vida própria ao determinarem movimentos técnicos e se voltam contra o método, inoculando justamente aquilo que o gerou. Inesperadamente, o receptáculo esterilizante do método veio a ser o seu próprio produto. Herrmann chegou a afirmar que a resistência à Psicanálise encontra-se no interior dela mesma, na psicanálise; algo como uma "adesão da prática à teoria" (Herrmann, 1979/2001, p. 217). Algumas citações destacam esse ponto:

[18] "Quando Freud inventou a Psicanálise, ele criou duas coisas simultaneamente, a saber: um método capaz de interpretar a Psique humana, de forma excelente e em suas várias manifestações; e um exemplo também excelente da utilização do método, tão bom, na verdade, que foi de imediato e é até agora confundido com a totalidade das utilizações concebíveis do método e às vezes com seu objeto, a própria Psique em geral" (Herrmann, 1992/2001, p. 10). Herrmann evidenciou o uso limitado da psicanálise e o uso contrário a ela que dela podemos fazer.

[19] Essa descoberta fez com que Herrmann (1983/2015) reservasse a inicial maiúscula (*Psicanálise*) àquilo que se refere a ela em sua totalidade, ao método por exemplo; e a inicial minúscula (*psicanálise*) as formas particulares de exercício analítico: "costumo escrever o nome do método e o da ciência inteira com letra inicial maiúscula,

"Teorias convertidas em fato psíquico produzem, como correlato inevitável, sistemas de interpretação viciados, que inelutavelmente provam a verdade de suas bases putativas" (Herrmann, 1979/2001, p. 293); "Quando é aplicada brutalmente, explica o paciente; não obstante, também o transforma num fac-símile de si própria; vem daí que diferentes teorias possam reger diferentes trabalhos terapêuticos, sem nunca serem desmentidas" (Herrmann, 1979/2001, p. 190); "O problema mais grave da tautologia da interpretação é, pura e simplesmente, excluir possibilidades" (Herrmann, 1979/2001, p. 322); "chegando sempre a seu si mesmo teórico" (Herrmann, 1979/2001, p. 326); autorreferentes e autocomprovantes, essas teorias são sobretudo narcísicas, se definimos o narcisismo por *bastar-se*, ou por *retirar da alteridade a capacidade de alterar* (Guimarães & Endo, 2014, p. 445). Por um lado, a interpretação psicanalítica se revelava como ruptura de campo, por outro, ficava evidente um determinado uso da teoria e da técnica psicanalítica que bem poderia ser definido como a instauração do campo que impede a ruptura de campo em um conforto de uma tautologia e reforço identitário do psicanalista. A psicanálise, que tanto se exalta em ser antiadaptacionista, pode produzir um adaptacionismo a si mesma.[20]

Na aplicação da teoria "encontramos o que ali já tínhamos colocado, ou que a interpretação foi *teoricamente indiferente* – conquanto talvez até possa ter sido clinicamente útil" (Herrmann, 1983/2015, p. 45). Isso cria um paradoxo interessante já que a aplicação da teoria é indiferente à própria teoria. É indiferente no sentido de não trazer modificação; adesão teórica e indiferença à teoria são opostos que caminham de mãos dadas. A melhor maneira de esconder-inocular o método da psicanálise é no interior da teoria da psicanálise –

---

Psicanálise; e, com minúscula inicial, psicanálise, grafo o nome da terapia, disto que o analista faz em seu consultório, ou de qualquer psicanálise particular" (p. 22).

[20] O livro *O que é Psicanálise?*, de Fabio Herrmann, foi publicado inicialmente na coleção Primeiros Passos, da Editora Brasiliense, em 1983. Um ano depois, a mesma coleção publicou, com o mesmo título, uma outra versão escrita por Oscar Cesarotto e Márcio Peter de Souza Leite. O editor Caio Graco Prado escreveu na contracapa: "Este é o primeiro caso [e talvez o único] em que se trata de um mesmo tema, numa segunda visão, nesta coleção Primeiros Passos" (in Cesarotto & Leite, 1984, p. 1). Pois bem, a diferença entre os dois livrinhos homônimos pode ser um bom ponto de partida para pensar algumas continuidades e descontinuidades entre a Teoria dos Campos e a psicanálise lacaniana, além de indicar que há maneiras distintas de se começar a dar os primeiros passos. Por um lado, Herrmann preocupou-se em evidenciar o método da psicanálise, ou seja, não só o que os autores consagrados dizem, mas o caminho (*ὁδός*, *hodós*) que torna possível dizer o que dizem; não só a teoria, mas o meio pelo qual se pode chegar a construir uma. Tal ênfase visa evitar a confusão entre uso do método da psicanálise e aplicação da teoria psicanalítica. Cesarroto e Leite, por outro lado, se preocuparam em como não tornar a psicanálise adaptativa, mantendo a "virulência de sua descoberta" (Cesarotto & Leite, 1984, p. 8), "se a velha senhora se desdentou, foi principalmente por mascar muito chiclete americano" (Cesarotto & Leite, 1984, pp. 8-9), aludindo à *Ego psychology* criticada por Lacan em seu projeto de retorno a Freud. Nesse sentido, há aproximações e distanciamentos entre os dois livros. Há psicanálises adaptativas que circunscrevem o sujeito às exigências ideológicas (apontaram Cesarotto e Leite, pautados em Lacan) e há psicanálises adaptativas que limitam a psicanálise às exigências da teoria e da técnica psicanalítica (apontou Herrmann). Ambos os livros estão "em busca do bacilo perdido" (Cesarotto & Leite, 1984, p. 9), mas diferem nas propostas de onde reencontrá-lo. Para Herrmann, não se trata de mostrar que determinados laços sociais não suportam a psicanálise, mas de que os próprios psicanalistas não a suportam, ou pior, que ela mesma é insuportável.

"a imitação psicanalítica da Psicanálise" (Herrmann, 1979/2001, p. 173). A melhor forma de esconder-se é vestir-se de si mesmo. Por isso, "o lugar de direito da Psicanálise é fora da psicanálise" (Herrmann, 1979/2001, p. 71).

Fixada no revelado, a psicanálise perde a sua vocação heurística, a arte da revelação, e os psicanalistas, aderidos à teoria ou técnica, tornaram-se semelhantes a astrônomos que nunca olharam para o céu. Note que a psicanálise se perde no interior de si mesma, não sendo assim mais digna de seu nome. "Talvez ela [a psicanálise] sofra por ser demasiado forte e não demasiado fraca, tão forte que nós analistas não a conseguimos manejar adequadamente" (Herrmann, 1992/2001, p. 23). Tão forte que (tal como o licor imortal), antes mesmo de utilizá-la, já buscamos nos defender dela.[21] Em uma sorte de medo do mé(to)do, cria-se o "reino do sentido único, que tenta esquivar-se ao equívoco" (Herrmann, 1979/2001, p. 81), que não é outro senão o da teoria psicanalítica. Cria-se um campo que não pode ser rompido. A Psicanálise pode padecer de neurose de destino, presa em círculo vicioso, repetindo-se compulsivamente. "Seremos candidatos a tão ingrato destino?" (Herrmann, 2001, p. 194).

[21] "A interpretação, o processo de ruptura de campo, não se pode apoiar em teorias, no sentido de querer descobrir estruturas já definidas do inconsciente; ele está condenado à descoberta continua" (Herrmann, 1979/2001, p. 21) – tal como *Alkahest* foi condenado a ser o solvente universal.

## 4. 5. Entre *daímon* e Destino

"Se pensarmos em possessão, é o método então que o possui, possui o analista como um demônio, como um *daímon* socrático de bom porte."
Herrmann

Apartadas do contato com o método, teoria e técnica reificam-se e passam a repetirem-se idênticas e identitariamente. O analista só encontra em seu trabalho o que ele mesmo ali colocou. Em outras palavras, o presente da sessão torna-se uma reedição do passado teórico ou técnico – repetição digna do diagnóstico de neurose de destino.

A saída para essa tautologia, apontada e seguida por Herrmann, não é outra senão a reinstauração do Campo Psicanalítico na psicanálise, submeter a psicanálise à prova da Psicanálise, resgatar o método de solvência e deixar que o produto do método volte a ter contato com ele. Em suma, romper os campos teóricos. O preço da saída é a reinstauração da ausência de álibi, da ausência de um lugar seguro: "(...) estamos diante do lugar de descobrimento teórico e de sua modificação constante" (Herrmann, 1979/2001, p. 202). Dito de modo cru, trata-se de submeter a teoria e a técnica ao método psicanalítico, o que muda a posição epistemológica da ambas: "Uma teoria não é tanto aquilo que afirma, quando a estudamos, mas sobretudo a forma pela qual foi construída com base no método e no uso metodológico que dela podemos fazer, para romper novos campos e criar novas teorias" (Herrmann, 1983/2015, p. 33). A teoria é válida quando ela transmite o método, não ao modo de uma transmissão viral (que cria colônias idênticas em lugares diferentes), mas ao modo de uma transmissão de estilo (que cria lugares diferentes em colônias idênticas).[22] A teoria psicanalítica, em contato com o método que a criou (tal como o Homem Psicanalítico), não possui "descanso identitário" (Herrmann, 1979/2001, p. 189).

A saída da reedição de si mesma em que pode cair a teoria psicanalítica e ao mesmo tempo o estatuto de legitimidade da teoria, é dada pelo seu grau de contágio com o Campo Psicanalítico. O estabelecimento do contágio só se dá com a queda da barreira que separa teoria e método, e o efeito de vórtice que se segue é a crise teórica. A travessia da crise teórica

[22] Essa capacidade de transformação dos conceitos psicanalíticos – o efeito de refração dos conceitos, que opera uma mudança de direção na passagem de um campo para outro – está presente desde uma das primeiras publicações de Herrmann. No texto *Entrevista em serviço social de casos: emoção – Conceitos Gerais*, escrito em co-autoria com Leda Herrmann, publicado em 1970, encontramos: "Os conceitos [aqui] empregados foram algumas vezes desviados do seu significado tradicional" (Herrmann & Herrmann, 1970, p. 46). Foram encarnados na situação específica da entrevista em serviço social no intuito de afiar a escuta do entrevistador

é necessária: "Cumpriu-se o objetivo inicial [a análise], mas só depois de seus pressupostos passarem por uma crise conceitual" (Herrmann, 2004, p. 69), sendo que "Só a crença cega em certas teorias (…) pode ser afetada, nunca o método psicanalítico" (Herrmann, 1998, p. 21).[23]

No decorrer de uma análise, a teoria entra em vórtice: "toda estrutura conceitual entra em crise no momento da interpretação" (Herrmann, 1979/2001, p. 214), o que quer dizer que ela não está a salvo do próprio método que a criou: "Este deve interpretar até mesmo o produto de sua própria interpretação" (Herrmann, 1979/2001, p. 327). Sua crise não é outra senão o perder-se para reencontrar-se *alter*, trabalho que Herrmann chamou de "*princípio de risco* do processo interpretativo" (Herrmann, 1983/2015, p. 44) e que também serve para o paciente em análise. Somente com a crise conceitual é possível instaurar um espaço onde "a criação é recíproca" (Herrmann, 1979/2001, p. 221).[24] "Para participar do romance alheio, não basta uma coleção de interpretações pré-fabricadas. É preciso pôr em jogo sua própria alma" (Herrmann, 1983/2015, p. 107). Em Freud (2009), o princípio de risco estava bem evidente e eloquentemente expresso na famosa passagem da correspondência com Pfister:

> A gente precisa tornar-se um mau sujeito, jogar-se fora, abandonar, trair, comportar-se como um artista que compra tintas com o dinheiro do orçamento doméstico da esposa, ou aquece o ambiente para a modelo queimando os móveis da casa. Sem tal dose de criminalidade, não há produção correta. (Freud, 2009, pp. 52-3)

Magnífica passagem que poderia ser resumida em uma frase: é preciso queimar a moldura para pintar o quadro. Princípio de risco, portanto, carrega dois sentidos de risco, tanto como ameaça à integridade do campo teórico psicanalítico como traço próprio do objeto em análise.

> Essa possibilidade sempre presente de dissolução da teoria faz com que devamos considerar a prática psicanalítica não como consequência simples das nossas teorias, porém como uma atividade teórica muito perigosa e radical. Com efeito, a prática analítica é o ponto de fusão de sua própria teoria! (Herrmann, 1983/2015, p. 45)

---

para as emoções do entrevistado, visando o efeito mutativo, que viria a se chamar *ruptura de campo* (conceito presente, ainda que não formalizado naquela época).

[23] Na Teoria dos Campos, tudo é atravessado pelo método, inclusive o próprio método. Nosso trabalho "Consiste (…) em cuidadosamente decantar da solução psicanalítica as partículas de reificação conceitual que nela flutuam, para recuperar o fluido metodológico em estado puro" (Herrmann, 2002, p. 16).

[24] Uma resenha publicada na ocasião do lançamento da primeira edição de *Andaimes do Real: o método da psicanálise*, em 1979, sugeria que Herrmann parecia reconhecer uma crise no interior da psicanálise. De certa forma, a observação está correta, peca apenas por excesso de generalidade e falta de espírito. Na verdade, a psicanálise entra em crise ao evitar a crise conceitual, similar ao "piorar [dos sintomas] durante a terapia" (Freud, 1914a/2010, p. 202), que, no caso do paciente, precede o abandono dos mesmos. O psicanalista agarra-se ao campo representacional conceitual no momento mesmo que o Campo Psicanalítico o conduz a alterá-lo.

Em resumo, a atividade analítica envolve risco e perda, também para o psicanalista: “Arrisca-se sempre, o analista, a cada interpretação, a pôr a perder suas teorias prediletas, reencontrando-as, iguais ou diferentes, como produto do processo analítico” (Herrmann, 1979/2001, p. 215).

Por isso, propomos que a teoria psicanalítica está para o psicanalista tal como o passado está para o Homem Psicanalítico. Não raro considera-se que o passado do paciente serve para explicar o seu presente. O trabalho do analista, nesse caso, é o inverso, a saber, permitir que a revelação do que surge no presente transferencial da sessão opere a ressignificação do passado do paciente. Igualmente, a teoria psicanalítica pode servir como um passado do analista que lhe induz a explicar o presente da sessão. Tal procedimento pode até ter alguma incidência clínica, já que escuta o dito em outro campo, mas, com uma escuta viciada que impede a ressignificação da teoria, impede que o analista altere seu próprio passado. Em razão disso, também propomos que toda análise é mútua. Não no sentido de *análise mútua* pensada por Ferenczi em seu *Diário clínico*, de 1932, na qual o paciente sai de sua posição assumindo a do analista, mas sim no sentido de que o passado do paciente e a teoria do psicanalista possuem o mesmo destino ao longo do trabalho analítico de solvência, a ressignificação. A teoria psicanalítica está em uma posição parecida a do campo de representação instaurado pelo paciente em análise. Ela será rompida e pode até enunciar o mesmo depois da ruptura, mas terá sido atravessa pela alteridade do método, logo será outramente a mesma. Toda análise purifica a teoria, é catarse teórica.

A escuta viciada – que forma o consenso teórico psicanalítico, ao custo de reduzir o mundo dos possíveis – se quebra ao entrar em contato com o solvente universal do método da Psicanálise. A Psicanálise, tal como o licor imortal, não é um vírus que converte os outros em si mesmo. Ela é um solvente que converte os outros em si mesmos. O campo representacional da teoria psicanalítica e do Homem Psicanalítico entram em crise na solvência radical. No processo, revela-se a purificação paradoxal do *Alkahest* na qual toda substância psíquica pode deixar de ser idêntica a si para tornar-se mais si mesma.

—

A polissemia da expressão *a simplicidade insuportável da Psicanálise* pode ser lida como uma ausência incômoda de complicações teóricas (ao modo de Sócrates) e como a *simplicidade* trazida pela purificação e o *insuportável* por não ter suporte (ao modo de

Sófocles). Tal como o nosso *Alkahest*, não há suporte representacional estável para o processo de solvência em que nos joga a Psicanálise: "o Campo Psicanalítico não se deixa captar" (Herrmann, 1979/2001, p. 106). É precisamente a ausência, a simplicidade insuportável, que constitui o *daímon* da Psicanálise.

> Como um demônio invocado, o inconsciente psicanalítico não pode repousar e nem dá descanso aos seus; ou a teoria do inconsciente está em processo de criação constante, gerando novos diabretes e diabruras, ou, rigorosamente falando, não quer dizer nada. Por rito de invocação, ao invés do rotineiro pentagrama, temos o Campo Psicanalítico. (Herrmann, 1979/2001, p. 111)

Haveria muitas formas de colocar o dilema em que a Psicanálise ainda se encontra. Optamos por algumas provocativas: ou a Psicanálise se altera no perder-se ou perde-se inalterada; ou gera novos diabretes, talvez incômodos aos ouvidos dos pares, ou morre de diabetes, com altas taxas de açúcar-teórico no sangue-clínico; ou toda análise é mútua, ou toda análise é muda. A Psicanálise se encontra habitada por tendências antagônicas. Nela encontramos tanto o solvente universal como o seu receptáculo, tanto o campo que dissolve todos os outros campos (Campo Psicanalítico) como o campo que não se rompe (determinado uso da teoria psicanalítica). Por fim, ou a Psicanálise leva adiante seu *daímon*, indo em direção à indeterminação, ou fixa-se na compulsão de destino, limitando-se ao eterno retorno à uma identidade qualquer (teórica ou técnica).

*Daímon* é a potência divina grega indeterminada que causa indeterminação. Contudo, causar indeterminação é um oxímoro, como o são boa parte dos conceitos psicanalíticos (talvez todos), algo como "determinar indeterminação". Destino é a potência divina latina indeterminada que causa determinação. No seu caso, causar determinação é um pleonasmo, tal como as aplicações dos conceitos psicanalíticos sempre o são, algo como "determinar determinação". Os dois termos se opõem, porque o *daímon* da Psicanálise, a sua vocação heurística, é invocado pelo Campo Psicanalítico, a pura ruptura, a solvência por excelência, o nosso tão simples e tão insuportável solvente universal, enquanto que a compulsão de destino que habita a Psicanálise é o seu eterno retorno teórico, o campo que não se rompe, o receptáculo do insuportável, a cristalização do solvente que se reedita sem cessar nas mais distintas análises. A Psicanálise se encontra entre *daímon* e Destino.

Outro modo de expor essa divisão foi formulado por Frayze-Pereira (2005), ao estabelecer a diferença entre a Psicanálise como ideologia e como saber: "Enquanto

instrumento ideológico, o método psicanalítico implica a repetição das teorias consagradas e a reificação dos conceitos: explica o novo pelo já conhecido. Ao contrário, na perspectiva do saber, promove a interrogação da experiência e a recriação das ideias: são os campos que exigem a elaboração de teorias ajustadas às novas experiências" (p. 414). Apenas quando estiver voltada ao saber heurístico e não à cultura psicanalítica, apenas quando estiver livre dos livros, a Psicanálise "escapa de ser uma repetição ao infinito daquilo que teoricamente já se sabe" (Frayze-Pereira, 2005, p. 414). Trazendo essa diferenciação para os nossos termos, a psicanálise como ideologia padece e nos faz padecer de neurose de destino teórica, enquanto que a Psicanálise como saber sabe indeterminar-se a partir de seu *daímon*.

—

Recordando um acontecimento de sua vida, Herrmann (in Herrmann, 2007) o descreveu da seguinte maneira:

> Ainda me lembro de uma aula em que expus o pensamento de certo autor consagrado. No intervalo, um colega carioca veio cumprimentar-me pelo que considera, lá por suas razões, uma compreensão perfeita. Porém, quando na segunda parte procurei mostrar que o autor em questão estava enganado, ele me ameaçou com um exorcismo, dizendo que eu tinha sido tomado pelo *demo*. Não estaria errado se dissesse por um *daímon*. O da ciência da Psique, por vir. (pp. 17-8)

Nesse exame eloquente, fica evidente que o autor considerava a diferenciação que trabalhamos na qual o *daímon* grego relaciona-se com o devir-ciência da Psicanálise, e o demoníaco bíblico é a repetição das teorias consagradas.

O trabalho da Teoria dos Campos pode ser entendido pelo prisma do resgate do *daímon* da psicanálise, se por *daímon* entendermos potência indeterminada, também chamada de análise, cuja purificação consiste em causar indeterminação por meio do processo de solvência.

Na Psicanálise a purificação catártica é alcançada pela via da radical solvência, na qual os nexos (*Zusammenhang*) são desfeitos, processo que caminha em direção à indeterminação, o que vale também para a própria Psicanálise. O Campo Psicanalítico em última instância, é a ausência de campo e, diante dessa radicalidade, há o perigo da cristalização do método em álibis teóricos e técnicos. O que se opõe ao *daímon* da Psicanálise não é um objeto específico. Assim como o *Alkahest*, o poder de solvência da Psicanálise é

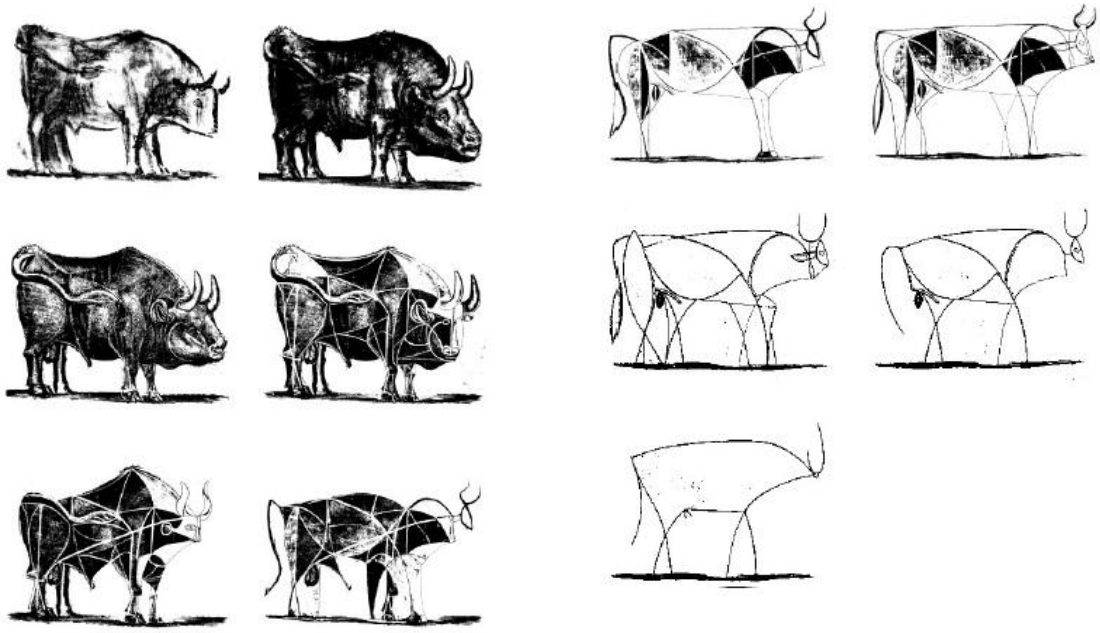
bastante amplo, pode ser exercido em qualquer construção humana. O que se opõe a ele é a criação de ao menos um lugar em que se possa falar do método psicanalítico sem por ele ser afetado, o que restringe o exercício de solvência e principalmente instaura o refúgio no insolúvel, que passa a ser concomitantemente o suporte do método e o lugar indiferente a ele. Que a Psicanálise não ceda de seu *daímon*.

E pode ser que todas as peripécias pelas quais passa a Psicanálise sejam apenas parte de seu processo geral de destilação. Similar ao licor que, ao purificar-se, transformou-se em método, em química, a Psicanálise aguarda a sua purificação, que a conduziria a ser ciência geral da Psique.[25] Talvez isso não seja tão difícil como a princípio possa parecer. Pela *Eneida*, de Virgílio (2014), sabemos que bastam duas gotas de sangue para que os antigos demônios retornem. Bastam duas gotas do solvente universal analítico – uma na receita técnica e outra na explicação teórica – para que a Psicanálise resgate seu *daímon*.

[25] Em uma entrevista, disse Herrmann (in Hermmann, 2007): "Em minha opinião, a Teoria dos Campos é uma espécie de antecipação, ainda imprecisa e incompleta, do que poderá ser nossa ciência, se a psicanálise vier a se transformar em Psicanálise" (p. 21).

## 4. 6. Os tourinhos de Picasso

Figura 12 – *As metamorfoses de um touro*, de Pablo Picasso



Fonte: Correio da Unesco, número especial, 1981.

Nosso principal interesse neste capítulo foi ressaltar que a especificidade da análise psicanalítica, seja a de um paciente, de um texto ou de qualquer produção humana, caracteriza-se por ser um movimento metodológico em investigação, que é passível de aproximações, como o próprio Freud fez em relação à química e como fizemos com o alquímico *Alkahest*. Destacamos que a análise não é a construção humana inicial da qual partiu nem a formulação teórica a que chegou. Ela é o percurso específico que leva da primeira à segunda. É uma ideia simples, mas com consequências vertiginosas uma vez que não é o ponto de partida nem o de chegada, mas a própria transformação. A análise não pode se fixar, é o ato mesmo de revelar. Ou ela se mantém em exercício constante, ou perde o movimento que a define, cristalizando-se em uma substância técnica-teórica qualquer.

A Psicanálise é um movimento metodológico, e o argumento que desenvolvemos visou contribuir ao levar adiante a investigação de seu movimento, caracterizando-o como um processo de solvência radical que visa, em última instância, uma purificação. A entrada em crise do suporte representacional pela via da ruptura de campo permite o vislumbre dos

andaimes que constituíam o campo rompido e definem o Campo Psicanalítico, que, no limite, é a ausência de campos, o sem suporte, o insuportável. As sucessivas rupturas são o processo de purificação que definem a análise e que conduzem à simplicidade. O movimento caracteriza o trabalho analítico e diz algo da condição da Psicanálise. Ela mesma opera e é o insuportável; é o solvente radical à espera não de um receptáculo, mas da realização de sua vocação.

A retomada do movimento metodológico resgata a vocação da Psicanálise. Concluímos que seu *daímon* é parecido com o do *Alkahest*. Ou ele se perfaz, convertendo-se em ciência geral da Psique, tal como o Solvente universal metodologizou-se e converteu-se na química, ou ele ficará fixado ao eterno retorno dos receptáculos inoculantes da própria alteridade. Ou teoria e técnicas recuperam sua faceta metodológica, ou tornam-se palavras vazias que viram cristalizações da psicanálise, ao invés de fazê-la acontecer. Tudo isso para retomar (no sentido de entender, se apropriar e levar adiante) o que Fabio Herrmann chamou de a vocação heurística da Psicanálise e que renomeamos como *o daímon* da Psicanálise.

—

Como desfecho visual desta parte do texto, falaremos sobre os tourinhos de Pablo Picasso. Não lhes dedicaremos uma análise, apenas alguns breves apontamentos. Mas, primeiro, é preciso olhar para eles. O que encontramos ali? De imediato, uma obra repartida em duas pranchas. Cada prancha se divide, por sua vez, em seis partes, somando um total de doze pequenos quadros.[26] Em cada quadrinho, encontramos uma representação distinta de um mesmo touro. Não se trata, é claro, de representações esparsas ou desconectadas entre si. Tudo se passa como se os tourinhos sofressem de algum mal ou de algum bem que se agudiza, cronificando-se, até chegar à sua forma mínima antes de diluir-se completamente no fundo branco. Assim, no começo, vemos um touro soberbo, balançando seu rabo, cheio e, na medida em que avança o trabalho do pintor, as representações ficam cada vez mais distantes da primeira, indo em direção ao touro-linha,[27] um animal constituído só de linhas, compostos por nada além de traços mínimos que antecedem o seu desaparecimento.

"É curioso: ele terminou por onde normalmente devia começar" (Célestin in Parmelin, 1981, p. 32), registrou o litógrafo que trabalhava com Picasso e que acompanhou a produção

[26] Na produção da obra, Picasso seguiu a sequência apresentada nas pranchas: o primeiro quadro foi feito em 5 de dezembro de 1945 e, em menos de dois meses, em 17 de janeiro de 1946, fez o último.
[27] Nestas considerações sobre a obra de Picasso, seguimos algumas pistas deixadas por Ignacio Assis Silva em *Figurativização e metamorfose: o mito de Narciso*, de 1995.

da obra). Seu breve comentário aponta para uma inversão do modo usual de conceber a produção artística. É ela que nos interessa, pois o autor terminou onde usualmente se crê começar. Em geral, quando pensamos na sequência geradora de qualquer construção humana, imaginamos quase automaticamente que a sua produção possui um percurso que vai do esboço (abstrato e simples) à edificação final (concreta e complexa). Picasso, com seus tourinhos, abala essa crença. Já não se trata de ir do esboço à sua versão final, não se trata de ir do desejo à identidade. Ao contrário, partindo do touro soberbo anda-se em direção ao touro-linha, do touro-realidade ao touro-andaime ou ainda do touro à tauridade. O objeto de Picasso só se revela no percurso, porque ele é o próprio percurso, as metamorfoses de um touro. Ao espectador, está aberta a possibilidade de fixar-se em um dos quadros: "Vamos dar isso ao açougueiro", dizia Picasso (1981) no decorrer da confecção, "A dona de casa poderia dizer: quero este pedaço" (p. 33). Porém, para o artista, não há a possibilidade de fixar-se visto que seu objeto é o próprio processo de solvência ao qual está submetido o touro. O que importa não é o touro em si, mas o si do touro, o *res-tauro*. A obra focaliza a metamorfose, e o touro – tal como o Homem Psicanalítico –, deixa algo de si a cada passo para tornar-se si mesmo e caminha em direção aos seus andaimes, o que significa evidenciar a sustentação mínima e, portanto, purificada do homem no real. Por isso, os *tourinhos* em metamorfose são o epílogo gráfico deste segmento sobre o *daímon* da Psicanálise.

Por fim, surge uma última questão. De que sofrem os tourinhos de Picasso? Um diagnóstico psiquiátrico-artístico poderia ser o de uma doença degenerativa cubista. Um nutricionista-semioticista poderia enfezar-se e exigir que deixemos o touro em paz, pois seu sofrimento é de quem se encontra em uma intensa dieta de complexidade. Ou talvez simplesmente sofram de Picasso, como todo psicanalista padece de Freud, por ser personagem de sua grande obra.

# CAPÍTULO 5 – CRENÇA E DESTINO

— Uma definição psicanalítica de Destino —

"(…) as palavras serão quase as mesmas, as bases de certeza que as nutre, porém, entrarão em crise."
Fabio Herrmann

## 5. 1. Abalos poéticos

Certa vez, Rubem Alves disse que o homem confia tanto no espelho que é capaz de passar uma lâmina afiada em seu rosto em conformidade com a imagem refletida. A princípio, a afirmação parece ser apenas uma mera observação cotidiana, mas logo percebe-se que sua simplicidade visa estranhar o cotidiano. Ao barbear-se, o homem coloca em risco a integridade da própria face e só o faz porque confia no espelho. Em uma única frase, o ensaísta nos convida a sondar essa confiança mais-que-imediata. E, uma vez aberta a fresta na rotina, cabe ao analista levar adiante o estranhamento.

Olhos, mão-lâmina e rosto trabalham conjuntamente, compondo uma batalha diante do espelho, na qual a precisão enfrenta o perigo. Enquanto isso, o pelo primitivo escorre ralo abaixo. Face lisa ou aparada, no ardido da loção pós-barba, pode-se reconhecer uma pequena vitória, mais elementar que a da beleza renovada.

Uma vitória que se deixa ver por simples inversão. Na ação tipicamente matinal, há tanto o confiar que permite o barbear, como o barbear que reitera o confiar. Em várias manhãs, o homem arrisca a própria pele, porque confia no espelho e também para afiar a confiança no espelho. O risco – que vai desde um leve corte na face até outro profundo na garanta – vale a pena, afinal, há algo mais importante em jogo, a saber, a afirmação de que o espelho espelha, logo, continua-se sendo a imagem refletida.

Tudo se passa ao modo de um ritual em que o indivíduo se expõe ao perigo para ratificar algo que lhe é de suma importância. Suspende-se brevemente a integridade física para validar a integridade do espelhar-se. O ato de barbear desafia, no sentido de perder o fio da lâmina no contato com o áspero da barba e de colocar à prova a confiança — e assim afia-se a crença no espelho. Ao final da prova, homem e mundo saem espelhados em si, conjurados com suas respectivas imagens.

A crença se estabelece ao modo de uma via de mão dupla: arrisca-se porque confia e para garantir a confiança. Tecida no ponto cego e surdo do cotidiano, a crença sustenta discretamente a rotina e camufla os absurdos diários.

Como todo ritual matinal, o barbear-se não deixa de ser um preparo para sair de casa, como o próprio homem o considera, só que é preparo psíquico: assegura-se a identidade ao espelho a fim de poder enfrentar mais um dia, que também será especular — garante-se idêntico a si para que o dia seja idêntico a qualquer outro. É um dos trabalhos prévios da neurose de destino comum.

No despertar do dia, arrisca-se a face para afiar a lâmina do espelho, a crer que se é imagem — aurora ao contrário.

—

Fabio Herrmann, operando um estranhamento similar, em suas aulas, costumava dizer que crer na cadeira é sentar-se nela, crer no ar é respirar, crer no espírito, pensar. De tal forma que crer no espelho é olhar-se nele, numa espécie de confiança discreta, sem nenhuma hesitação e mais-que-imediata. É uma crença elementar que opera reiterações altamente complexas: assegura a realidade, permitindo ao homem sentar, pensar ou mesmo respirar; e assegura a identidade, de que se está sentando, pensando ou respirando.

—

As falas de Rubem Alves e Fabio Herrmann causam uma vertigem aparentemente leve, mas com abalos profundos. Diante delas, é possível realizar duas associações opostas. Uma remete a uma cena do filme *Freud além da alma* (1962), em que um médico chama Freud em seu consultório e mostra-lhe uma caixa cheia de escorpiões. A mensagem é que há lugares que devem ser mantidos fechados para não se correr o risco de uma picada letal ou enlouquecedora. Pareceu-nos, da mesma forma, que Alves e Herrmann estavam tocando em algo muito basal, abalando os pilares de um consenso que parecia estrutural e deveria ser mantido intacto. Porém, uma anedota sobre Wittgenstein aponta para outro caminho. Ao abrir a porta de casa, o filósofo e matemático se perguntou: “Como sei que o chão ainda está lá?” Se, por um lado, procura-se reintegrar a função da crença, por outro, sua função já se mostra destituída. Note-se que a vertigem não é causada por um acontecimento repentino ou abrupto, mas por uma estranheza levemente poética, uma bela maneira de interpretar.

Neste capítulo, examinaremos uma definição de Destino relacionada com a noção de crença. Para isso, propomos dividir a investigação em duas partes: na primeira, traremos elementos gerais para se pensar a função da crença; na segunda, examinaremos a relação específica entre crença e Destino. Este estudo tem como fonte primária a análise de Fabio Herrmann feita em *Andaimes do real: psicanálise da crença*, de 1998, e inspira-se nos apontamentos feitos por Leda Herrmann na arguição desta pesquisa no Exame Geral da Qualificação, em 2016.

## 5. 2. A função da crença

Antes de tudo, para Herrmann, a crença é uma função que não se confunde com o seu conteúdo. Quando dizemos que algum povo ou alguém crê em algo – em Deus, em uma teoria, em um ideal etc. –, enfatizamos o conteúdo, colocando-nos, em geral, em uma posição superior àquele que crê. Em contrapartida, ao pensarmos a crença como uma função, visamos a operação psíquica que assegura toda e qualquer representação, não apenas uma específica. Sem estabelecer uma hierarquia entre as representações, analisa-se a adesão independente do conteúdo. Inclusive o próprio enunciar do objeto da crença já demonstra que sua função foi abalada; a necessidade de afirmá-la mostra que se perdeu algo de sua espontaneidade. "A crença mais perfeita numa cadeira, digamos, não é a declaração formal de que a cadeira existe, mas o simples ato de nela sentar-se" (Herrmann, 1998/2006, p. 32). O exercício da crença em sua plena potência prescinde de sua exaltação, dispensa manifestação ou passeata, confunde-se com a própria percepção e é tão discreto que sequer leva o nome de crença. Há de se ter em mente essa especificidade para se compreender a análise feita na obra *Andaimes do real: psicanálise da crença*.

—

Há um risco comum em toda dissolução analítica, seja a de um paciente, de uma obra de arte, de um texto, da cultura, por aí vai. É que, em última instância, o arriscado procedimento comporta a experiência de estranhamento que, se levada ao extremo, opera a desrealização e a despersonalização. Toda solvência característica da análise pode conduzir para aquilo que Herrmann chamou de reino do contágio, no qual já não há mais distinção e limite, apenas confusão e indiferenciação. Nesse ponto, há o mergulho no real.

A noção de real, que atravessa toda a trilogia *Andaimes do real*, é simples, como são todos os conceitos da Teoria dos Campos e, ao mesmo tempo, necessariamente indeterminada. O real é o estrato produtor do humano e o não representado. Não é uma instância psíquica, "Em lugar algum da Psique encontra-se o estrato produtor, (…) pois ele é a própria Psique, vista ao revés" (Herrmann, 1998/2006, p. 8). Enquanto estrato produtor, no real, os grandes motivos comuns a todos, como paixão, guerra, morte etc., estão em plena atividade. Enquanto não representado, o real estabelece uma oposição com toda tentativa de apreendê-lo em uma representação. Dessa forma, o mergulho no real encontra os grandes motivos humanos, que

também são os operadores da indiferenciação e da indeterminação. A própria imersão no real está impossibilitada de ser descrita. O nome loucura não serve, pois é mais apropriado para designar a recuperação defeituosa do mergulho no real do que o mergulho propriamente dito. Este, por sua vez, é um mistério; é o contato com a fonte do humano para além da representação.

A noção de desejo conecta-se a essa de real. Ele é "Aquele quantum de real sequestrado no interior do sujeito" (Herrmann, 1998/2006, p. 8). Nada mais é do que uma parte do estrato produtor que é separado do conjunto e, de certa forma, passa a contemplá-lo.[28]

Com humor, Herrmann costumava dizer que, se no fundo somos todos iguais, o que importa é a superfície. Se, no estrato produtor, encontramos os motivos comuns ao humano, o que nos diferencia é a superfície representacional, cujo intuito é capturar o real, mas não sem contradizê-lo, pois toda representação nega o estrato do real que a produziu. "Em cada ponto da superfície do psiquismo, há uma luta surda e incessante, em que cada figura de representação procura anular aquilo mesmo que por meio dela está representado" (Herrmann, 1998/2006, p. 29). Aqui, temos um dos argumentos centrais do livro de Herrmann: a representação possui uma função defensiva que é diferente de outras, como projeção, formação reativa, isolamento etc. O próprio ato de representar já é defender-se da dissolução no real e, em alguma medida, é uma forma de defesa que engloba as demais, permitindo reinterpretá-las.

A superfície da representação opera a transformação do real em realidade e do desejo em identidade, não sem uma drástica redução do mundo dos possíveis. A função geradora do desejo e do real é aplainada e empobrecida a tal ponto que pode ser representada sob uma forma estática, a saber, caminha-se do magma disforme para a crosta sólida. Contradições, disparidades, resquícios da lógica da concepção, em suma, os andaimes do real, são retirados, caso contrário, colocariam em risco a unidade do conjunto: "(...) toda obra nega a sua edificação – talvez se pudesse até mesmo afirmar que uma obra nada mais é que o disfarce de sua produção" (Herrmann, 1998/2006, p. 8).

A crença, enquanto manutenção da superfície representacional, "tem a função notabilíssima de proteger o sujeito do mergulho no real e no desejo, neste reino de contágio

[28] Uma questão interessante é: como se dá o sequestro do real que funda o desejo e que dá forma ao sujeito? Algo disso pode ser pensado a partir do que Herrmann chamou de mentira original, uma ficção acerca da origem do Homem Psicanalítico. Não iremos abordá-la diretamente nesta pesquisa, mas o leitor pode encontrá-la repartida nas seguintes passagens: *Andaimes do real: psicanálise do quotidiano* (1985/2001, p. 55 e ss.); *Clínica*

em que se perdem os limites identitários e a realidade conhecida" (Herrmann, 1998/2006, p. 28). A crença não impede o trânsito entre os campos nem entre seus respectivos Eus. Também não aponta para nenhuma identidade ou realidade específica, apenas assegura a manutenção das representações do campo instaurado, o que não é pouco: "A crença não pinta o quadro, é o verniz que o mantém incólume" (Herrmann, 1998/2006, p. 11).[29] Garantir a passagem aberta e segura do real à realidade e do desejo à identidade é a função geral da crença.

—

Em *Introdução à Teoria dos Campos*, Herrmann escreveu que um dos antecedentes do conceito psicanalítico de crença foi a noção de sentido de imanência. Longe de ser um intrincado conceito, "O sentido de imanência, para nós, é tão-somente aquilo que assegura que meus pensamentos e emoções são de minha autoria, que provém de meu psiquismo" (Herrmann, 2001, p. 152). Essa noção, segundo o autor, "deveria ser contada entre os fatores de *eleição da neurose*, que, desde Freud, continuam a desafiar a Psicanálise" (Herrmann, 2001, p. 153).

Tal como a crença, o sentido de imanência não preserva o sujeito dos múltiplos Eus que surgem no decorrer do trânsito entre os campos, "mas assegura ser *meu* aquele novo eu que sou" (Herrmann, 2001, p. 153). Não garante a personagem, mas protege da despersonalização. Como o trabalho do analista, ao invés de intuir os afetos profundos, consiste em romper as significações, o sentido de imanência, em condição de análise, é abalado consideravelmente.

Outro estado em que o sentido é colocado à prova é a viagem. "Ao viajar, procuramos comidas conhecidas, paisagens familiares, ou comparamos tudo ao já conhecido, tanto é o horror à perda de identidade, a menos que nosso sentido de imanência seja excepcionalmente robusto" (Herrmann, 2001, p. 152). Mesmo antes da viagem já se instaura o conflito: "Faço as malas e, ao fazê-las, cometo meu primeiro equívoco, pois coloco nelas aquilo de que, a rigor, pretendia escapar" (Herrmann, 1992/2001, p. 44). Há um embate entre o viajante, cujo

*psicanalítica: a arte da interpretação* (1991/2003, p. 29 e ss.); *Introdução à Teoria dos Campos* (2001, p. 113 e ss.). De nossa parte, tentamos contribuir para a questão acerca da origem do psiquismo no Capítulo 10.

[29] Vale destacar que o livro de Herrmann é de difícil compreensão, não porque utilize conceitos intricados, ao contrário, a Teoria dos Campos trabalha com termos próximos ao cotidiano desde que depurados. Sua dificuldade está no fato de que a própria leitura realiza um abalo na função da crença. O autor sabia disso ao escrever: "somente sua demonstração [da função da crença] já chega a abalar nossa própria sensação de normalidade" (Herrmann, 1998/2006, p. 32). Nesse sentido, é um texto psicanalítico, mas não sobre psicanálise.

propósito é esquecer-se de si, e o turista, que prefere o asseguramento dos símbolos identitários.[30]

[30] No primeiro contato com a obra de Herrmann, é notável o destaque que o autor deu às viagens, que tornaram-se textos magníficos. Conferir, por exemplo, os ensaios *Da sessão psicanalítica: a Rani de Chittor* e *Do processo psicanalítico: o porquê e o tempo na terra de Hotu Matu'a*, no livro *O divã a passeio* (1992/2001), e o ensaio *O eu no fígado da pedra*, do livro *A Psique e o Eu* (1999). Percebe-se também que sua importância é mais extensa do que a princípio parecia: "É que, queiramos ou não, análise é viagem (…)" (Herrmann, 1992/2001, p. 44).

## 5. 3. Destino como excedente de desejo

Um fracasso inevitável se afigura no horizonte da crença. A tentativa da identidade de representar o desejo, em par com a da realidade de representar o real, gera uma discrepância diante da qual a função da crença é colocada em xeque. Dito de outro modo, há um desacordo fundamental entre identidade e desejo e entre realidade e real diante do qual o sujeito se vê impelido a se posicionar, pois toda a sua conjetura representacional está em risco. Aliás, o cancelamento abrupto da função da crença ou mesmo pequenas quebras em meio à fragilidade do sentido de imanência podem derivar em uma desilusão psicótica. É na análise desses abalos sísmicos na função da crença, bem como dos recursos psíquicos para evitá-los, que Herrmann escreveu algumas linhas sobre o Destino.[31]

—

Dois expedientes são comuns na eminência do fracasso da função da crença. O primeiro, ainda que usual, é complexo. O desacordo entre identidade e desejo e entre realidade e real é tratado como exceção.

> Sempre que não sou como me caracterizo, atribuo-o à influência alheia, a uma perturbação emocional, por último a uma doença, epítome de todo o livro das exceções. No plano social passa-se o mesmo: é complô de minorias, mau momento da economia, inflação conjuntural, problemas externos. (Herrmann, 1998/2006, p. 106)

O jogo se estabelece em um circuito entre identidade e realidade. Tudo aquilo que é parte integrante do desejo, mas não é representado na identidade, é jogado na cota da realidade externa. O contrário também é frequente, a saber, tudo que resta do real não representado na realidade é imputado a uma identidade escolhida e responsabilizada pela divergência: "(...) o melhor repositório das exceções da identidade é a própria realidade externa. Já para a realidade (…), há o recurso inverso de acusar o sujeito como responsável pelas discrepâncias" (Herrmann, 1998/2006, p. 106). Poder-se-ia dizer inclusive que a realidade é o repertório da dessemelhança entre desejo e identidade, e a identidade é o depósito da não coincidência entre real e realidade.

[31] Este segmento é uma leitura do item 6 do Capítulo 2, "Ensaio sobre a crença no sistema campo-relação", do livro *Andaimes do real: psicanálise da crença* (1998/2006), de Fabio Herrmann.

Contribuindo para essa análise, diríamos que, assim que o não representado do desejo e do real se materializa em uma exceção, ele passa a sustentar o par identidade/realidade. "Nunca lestes nas Escrituras", perguntou Cristo (Mateus, 21: 44), retomando os versos do Salmo 118:22, "A *pedra* [*Λίθον*] que os construtores rejeitaram/tornou-se a pedra angular [*κεφαλὴν γωνίας*](…)?". Tal como na operação psíquica, a pedra-desejo rejeitada na edificação da identidade torna-se a pedra-exceção central da realidade, sem a qual o ato de representar não se sustenta, ocorrendo o mesmo entre real e realidade.

—

O segundo modo é tão complexo quanto misterioso: a discrepância entre realidade e real e entre identidade e desejo é tratada como excedente. O desejo não reconhecido na identidade não se materializa na realidade de uma exceção, mas passa a operar abstratamente em uma espécie de força sem agente, como "magia sem mago" (Herrmann, 1998/2006, p. 108). A via privilegiada de manifestação do excedente é a ação.

"Na ação", escreveu Herrmann (1998/2006), "a identidade é posta a prova em demasia" (p. 107). Inicia-se a ação crendo que se é um, contudo, ela traz um efeito imprevisto, um encontro inesperado, um resultado não calculado ou um simples resto. Em diálogo com o *a mais*, o indivíduo vê que comporta uma mensagem endereçada a si mesmo, mostrando aspectos seus que ignora e, ao final, deve reconhecer que o excedente estava lá desde o começo, motivando a ação. Desencontrado, é como se tivesse percorrido um longo caminho para alcançar algo que estava tão próximo.[32] Dessa forma, a ação comporta a possibilidade de alterar o sujeito que a iniciou antes mesmo de alterar o mundo. Ou melhor, é na medida em que a ação altera o seu autor que ela tende a ter consequências para além deste. É claro que o grau de abalo identitário da ação é variável. Às vezes ele induz a uma pequena ampliação humorística da identidade, em outras, pode promover tão radicalmente a subtração da manutenção das representações que sequer o nome próprio se mantém. De qualquer forma, a ação é a devolução do excedente de desejo. É a hora e a vez da identidade lidar com seus limites. Todavia, Herrmann não restringiu a noção de ação. Ao contrário, ele a caracterizou de maneira ampla como ação humana. Assim, por exemplo, o ato de nomeação pode ser uma ação, que, por sinal, sempre deixa um sentido não escutado, uma mensagem endereçada, um excedente para além da significação inicial.

[32] "Quanto mais curta a viagem, mais tempo ela leva", diz Lao-Tzé (citado por Herrmann em *Anotando a China: uma viagem psicanalítica ao Oriente,* 2006).

Transformar a exceção em excedente, não raro, é o trabalho do analista. Aquilo que aparece como exceção na realidade externa comporta a possibilidade de ser ressignificado como excedente do desejo para além da identidade, o que não se faz sem abalos na função da crença.

—

Foi nesse ponto que Herrmann (1998/2006) propôs a definição de Destino: "(...) destino é um excedente de desejo que só se diferenciou parcialmente do real" (p. 107). Os termos da afirmação são precisos. Primeiro, há uma conexão entre Destino e desejo, e não entre Destino e compulsão, como em Freud. Segundo, Destino é um excedente de desejo, isto é, não está na lógica da exceção, mas do excedente. Terceiro, fora da exceção, na qual o desejo não representado na identidade se materializa na realidade, o desejo não abarcado reaparece parcialmente indiferenciado do real. De acordo com a definição, Destino é uma manifestação do desejo que excede a identidade e está atrelada ao vislumbre do real, que excede a realidade, e, por isso, traz um potencial considerável de ruptura.

Seguindo a definição de Herrmann de Destino, poderíamos perguntar: qual seria o seu oposto? O que seria um excedente do real que mantém alguma conexão com o desejo? Propomos que seria a catástrofe trágica. Enquanto excedente do real, a catástrofe rompe com a realidade. Enquanto termo trágico, ela não pode ser reduzida a uma mera fatalidade. Um dos primeiros tragediógrafos, Frínico, em 493 a. C., foi pesadamente multado e teve sua peça *A queda de Mileto* banida do concurso das Dionisíacas pelo simples fato de que sua obra se resumia na encenação de uma catástrofe recente. A tragédia grega não é a mera exibição do *πάθος* (*pathos*), mas o evidenciar da relação paradoxal que o homem possui com o sofrimento. É necessária alguma conexão com o desejo para que a catástrofe possa ser trágica.

Voltando ao Destino, Herrmann (1998/2006) observou que o excedente do desejo possui uma maneira privilegiada de se manifestar: pela reciprocidade. "Há um estrato do real que só se ativa pela reciprocidade, uma determinação não-determinística, um estrato de geração recíproca. Chamemo-lo *inconsciente recíproco*. Ou, para os adeptos da boa nomenclatura tradicional e popular, chamemo-lo de *destino*" (p. 106). O apagamento de uma separação e a ruptura de uma barreira que até então distinguia e isolava duas identidades revelam uma correspondência mútua, contagiada no real.

> Dois homens avançam pela vida afora, sejam Pedro e Paulo, ou Esaú e Jacó, e seus destinos parecem interligados por um destino comum, herdeiro da comum concepção – no

> ventre da mãe, no útero do real – que os faz inimigos, amigos, êmulos, colaboradores mas nunca indiferentes. Talvez não se conheçam, mas partilharão o prêmio Nobel ou uma cela na penitenciária. Ou não são dois homens, são duas ideias, três mulheres, um grupo de colegas que a vida separou, nações, movimentos históricos ou artísticos, filosofias. (1998/2006, p. 106)

As identidades que se encontram, ainda que possam ser distinguidas, reconhecem-se como inseparáveis, como frente e verso de uma folha de papel. Não se deparam com o Destino próprio, na medida em que a reciprocidade do Destino dissolve o próprio e também não se liquidificam por completo no real. A revelação do Destino é uma forma de ruptura concomitantemente da identidade e da realidade. Não é qualquer uma, pois aponta para a continuidade entre desejo e real. Tal ruptura aponta para uma leve distinção entre os dois, na qual pode-se diferenciar o estrato do real que foi capturado pelo desejo.

—

É bem verdade que Herrmann optou por não levar adiante a análise do Destino, pelo menos não nesse momento de seu pensamento. "Poderia dissecá-lo em termos psicológicos, tentei-o até no início, mas não me animo a crer no esgotamento da dissecção. Ou, por outra: prefiro não tentar. Dissecado, perderia talvez a mágica, a eficiência iria junto com o mistério" (Herrmann, 1998/2006, p. 107). De nossa parte, diríamos que o desafio, para aquele que toma como objeto o Destino, é tanto evitar reduzi-lo a termos psicológicos como abandoná-lo ao puro mistério, sobre o qual nada temos a dizer. Não dissecá-lo nem ser dissecado por ele. Não se deve conter o rio do Destino em uma represa teórica nem se afogar em suas águas. O estudo dos três tempos, que veremos a seguir, conduziu com maestria esse caminhar entre dois.

# CAPÍTULO 6 – O TEMPO EM ANÁLISE

## 6. 1. De um livro não escrito

A teoria dos três tempos de Fabio Herrmann é um estudo clínico sobre como o tempo se temporaliza no interior do trabalho psicanalítico.[1] Encontramo-la na obra de Herrmann, repartida em três passagens: seu embrião consta no último capítulo, *O mais*, da obra *Clínica psicanalítica: a arte da interpretação*, publicado pela primeira vez em 1991, que contém as três últimas páginas dedicadas ao tema; sua formulação central está no Capítulo 15, *Psicopatologia*, de *Introdução à Teoria dos Campos*, publicado em 2001; e, no livro *Sobre os fundamentos da Psicanálise*, publicado postumamente, em 2015, no capítulo "Quarta meditação: intimidade da clínica" (principalmente nas páginas 276 a 289), há algumas anotações de Herrmann feitas para cursos ministrados no período de 2002 a 2006 sobre a teoria. Ela surge no final da obra de Herrmann, ou seja, apesar de ambientar-se no pensamento clínico desenvolvido pelo autor, não se apresenta no cerne de sua obra, que seria a trilogia *Andaimes do real*,[2] à qual é posterior. Além disso, são poucas as páginas dedicadas ao tema. Não bastasse isso, o modo como o autor a elabora guarda certa particularidade.

> Na ausência de bibliografia capaz de exemplificar com precisão certos conceitos clínicos da Teoria dos Campos, como este, da dimensão temporal da análise, e faltando-me capacidade e tempo de vida para redigir os textos necessários, propus-me a resenha-los, muito embora nunca houvessem sido escritos. (Herrmann, 2015, p. 279)

O procedimento lembra alguns personagens dos contos de Jorge Luis Borges que se dedicam tenazmente a comentar ou analisar obras que nunca foram escritas, pelo menos não neste mundo e, ao fazer isso, transmitem algo magnífico do livro imaginado, ao qual nunca teríamos acesso se não fosse pela oblíqua via do resumo.[3] A técnica é a mesma: escrever

[1] A primeira vez que entramos em contato com a teoria dos três tempos foi na palestra do professor e orientador desta pesquisa João Augusto Frayze-Pereira, "A especificidade da psicanálise como ciência poética", no evento "Clínica extensa: compulsão, tradição e ruptura", Jornada da Teoria dos Campos, organizada pelo CETEC, 2009.
[2] Vale lembrar: a trilogia *Andaimes do real* é composta por três livros: *O método da psicanálise* (1979), *Psicanálise do quotidiano* (1985) e *Psicanálise da crença* (1998).
[3] Um exemplo desse procedimento presente no conto *Três versões de Judas*, de 1944, de Borges (2009), contido no livro *Ficções*. Nele o narrador resume uma análise teológica magnífica: Deus, podendo escolher qualquer um de nós para encarnar, escolheu a pessoa mais improvável de todas: Judas. Este teria sido o verdadeiro filho de Deus; Ele se fez homem em Judas. A prova disso é que, se Cristo pagou com a carne, Judas pagou (e ainda paga)

como se aquele livro já houvesse sido escrito.[4] Diríamos até que é um pouco pior que isso. Tal como Piglia (2004), que descreve o estilo de Hemingway – autor que escreve o conto como se o leitor já soubesse da história secreta ali elipticamente narrada, fazendo assim que o leitor, ao ler uma história, note a ausência de outra –, Herrmann, por vezes, nos dá a impressão de que escreve como se dado livro já estivesse sido escrito e como se já tivesse sido lido. Talvez ele tivesse bons motivos para arriscar-se nessa empreitada justamente ao tratar do tempo em análise.

Pois bem, essas características mostram como a teoria dos três tempos é apresentada de maneira fragmentada, condensada e elíptica. Nosso trabalho será reapresentar essa teoria reunindo as passagens em que ela surge, contribuindo para o seu descondensamento e ampliando o resumo. Como se tivéssemos lido não exatamente o livro não escrito, mas outro, que todo paciente é levado a ler: o livro sobre o seu tempo, inscrito na análise de cada um.

---

com o nome, e todos nós sabemos que pagar com o nome pode jogar qualquer um em uma eterna penúria, da qual Judas nunca saiu. O verdadeiro sacrifício que nos une não foi o corpo de Cristo, mas o nome de Judas. O destino do protagonista do conto de Borges gira ao redor da análise teológica, contida em um livro jamais escrito, mas brilhantemente resumido.

[4] Isso está evidente em *Introdução à Teoria dos Campos*, no qual Herrmann resume sua teoria dos três tempos da mesma forma que resume suas elaborações psicanalíticas sobre a noção de crença, só que, para ela, dedica um livro inteiro, ao passo que para os três tempos não há nenhum.

## 6. 2. *The time is out of joint*

"O tempo está fora do eixo.", disse Hamlet, "Pobre de mim, que nasci para pô-lo em seu lugar! [*The time is out of joint. O cursed spite,/That ever I was born to set it right!*]" (Shakespeare, ato I, cena 5, vv. 190-1).[5] Essa percepção do tempo desleixado parecer ser comum a todo analista.

Um paciente[6] se queixa de que seus relacionamentos reeditam sem cessar o mesmo roteiro, que seguem a mesma sequência levando ao mesmo fim; outro paciente reclama que os dias passaram e ele não os aproveitou, que sua vida perdeu o sentido e é tarde demais para recuperá-lo, que o tempo passou e foi embora. Um procura a análise porque se sente cada vez mais refém do prazer sexual. Em intervalos regulares e cada vez mais curtos, precisa penetrar qualquer buraco quente e lubrificado. Seu diálogo é com o tempo imediato. O outro busca a análise porque notou que tanto ele como alguns de seus entes estão condenados a uma maldição familiar. Seu diálogo é com a condenação que atravessa gerações e que é imune ao tempo. Nesses casos e em tantos outros, por mais distinta que seja a procura pela análise, é como se o paciente apresentasse, logo nas primeiras sessões, a forma como seu tempo se encontra fora do eixo e implicitamente tentasse o psicanalista a colocá-lo em seu lugar. O que o analista faz? Trai discretamente o pedido: ao invés de propor a regulação do tempo no eixo considerado correto (no tempo morno da rotina), a análise piora um pouco as coisas. O analista convida o paciente a entrar na fenda temporal que se abriu em sua vida. De um lado, o tempo fora do eixo, de outro, o tempo em seu lugar. É precisamente na não identidade dos tempos em que trabalha o analista, e é nela que ele irá instaurar a máquina do tempo psicanalítica: "Há uma fissura no tempo. Entremos nela se quisermos sair do lugar!".

∞

A partir da fenda aberta que causa a estranha sensação de que o tempo está desleixado inicia-se uma prospecção por umbrais temporais desconhecidos.

> O paciente que vem a meu consultório penetra numa sala, com um jardinzinho apenso, para ficar uns quarenta minutos de cada vez. Porém, é como se atravessasse umbrais

[5] Ou, em uma tradução livre, proposta por Thiago Luzzi: "Desconcertado é o tempo. Oh, maldição,/Nascer para trazer-lhe eu correção!".
[6] Todas as vinhetas clínicas aqui apresentadas, quando não provêm de algum autor-psicanalista, são narrativas ficcionalizadas, isto é, não se referem a ninguém em particular, ainda que sejam pautadas na clínica psicanalítica.

> interdimensionais e se encontrasse noutro mundo; mundo que é, rigorosamente dito, o seu mundo e, no entanto, é o desconhecido. (Herrmann, 1991/2003, p. 27)

Nesse seu mundo distinto, o paciente encontra temporalidades suas e outras. O atravessamento de umbrais interdimensionais é, sobretudo, um atravessamento temporal e, portanto, o descentramento inicial de uma análise é lido pelo analista como uma possibilidade de iniciar uma travessia pelo tempo. Ou seja, além da angústia de estar fora do tempo, a análise em si instaura uma confusão temporal muito parecida com as de ficção científica e, como elas, causa certa vertigem quando tentamos apreendê-la. No presente da sessão, o paciente fala sobre o passado, mas é escutado pelo analista em um registro não referencial, o que quer dizer que este escuta a instauração no presente daquele passado, guardando assim o potencial de alterar o futuro do passado narrado. Simplificando, na operação analítica de ressignificação "*o passado passa a ter sido outro*" (Herrmann, 2015, p. 271). Freud (1920/2010) propôs que "a aparente realidade seja sempre reconhecida, afinal, como reflexo de um passado esquecido" (1920/2010, pp. 177-8). Ao reconhecer a realidade-presente como reflexo de um passado esquecido, o próprio passado e o futuro daquele passado se alteram, passam a ser outros. "[A] psicanálise consiste precisamente nisso", sintetizou Herrmann (2015, p. 280), "uma máquina do tempo advinda de uma desilusão amorosa", onde desilusão amorosa remete ao complexo de Édipo. Em suma, é como se, saindo do tempo cronológico, paciente e analista entrassem em uma máquina do tempo. O presente da sessão transporta-os para o passado, no qual qualquer alteração incide no futuro.

Isaias Melsohn (2001) sintetizava o funcionamento da máquina temporal psicanalítica em uma palavra: "*retro-spectiva*" (p. 176). A palavra é precisa e inverte o senso vulgar acerca do trabalho psicanalítico, de que é o passado do paciente que fornece o sentido de seu presente. Retro-spectiva, ao contrário – com o destaque do *retro-*, do latim, *para trás* – indica que é o olhar do presente que retro-age e dá sentido ao passado. De sua parte, para representar o singular regime temporal da análise, Herrmann (2015, pp. 270-4) se utilizou da figura gráfica do infinito: ∞.[7] Para o autor, a laçada esquerda corresponde ao passado narrado em sessão; a laçada direita, ao futuro da análise; o ponto central onde elas se cruzam é o momento da interpretação. Uma das formas de ler o uso do símbolo por Herrmann é pensar que o futuro da análise visa, no limite, retornar e alterar o passado. Apenas alterando o passado é que se cria um futuro distinto. Este é um processo infinito, colocado em marcha pela presentificação

[7] Neste segmento, utilizaremos esse símbolo como divisor do texto.

da ruptura de campo. A própria noção de ruptura de campo, cerne do método psicanalítico, ganha com isso uma faceta temporal. Ela é o lugar de duplo cruzamento do passado com o futuro, em que ambos se alteram. Enfim, o que está em jogo na máquina do tempo psicanalítica é a possibilidade de afetar o "*solo da memória*" (Herrmann, 2015, p. 271) do objeto em análise. Rompido o campo, passado, presente e futuro tornam-se instáveis, e a garantia de que se é si mesmo (identidade) e de que o mundo é idêntico a si (realidade) ficam gravemente abaladas. A ruptura de campo opera por abalos temporais e sísmicos no solo da memória do Homem Psicanalítico.

Em resumo, pode-se postular que uma análise não seria possível sem os atravessamentos temporais, sem a ruptura do eixo do tempo cronológico. Enfim, "toda análise é também um experimento temporal, como se verá" (Herrmann, 2001, p. 71). E todo psicanalista pode afirmar, tal como o fazia Goethe (in Camus, 1942): "Meu campo é o tempo" (p. 93).

∞

A maneira pela qual o passado passa a ser outro na análise não é única. Há diferentes modos de operar a ressignificação analítica. É aí que entra a teoria dos três tempos de Herrmann. Ela pode ser entendida como um estudo das variações das formas de realizar prospecções pelas fissuras no tempo. Portanto, é uma investigação sobre as formas de retro-specção na análise, isto é, uma aproximação das variantes que afetam o solo da memória do Homem Psicanalítico. Por isso, a teoria é apresentada por meio de um mapeamento de três dimensões temporais no interior da análise, três modos distintos de operar a máquina psicanalítica do tempo.

Escreveu Herrmann (2001): "A análise comporta três tempos distintos, três dimensões temporais simultâneas: o tempo curto, o médio e o longo" (p. 173). Não se trata de uma divisão etapista ou cronológica da análise; ao contrário, o aspecto principal dos três tempos é o fato de serem concomitantes e, de certa forma, sobrepostos: "cronologicamente, os três tempos dão-se ao mesmo tempo, ao modo de um fenômeno ondulatório, compondo-se os diferentes comprimentos de onda numa resultante única, que é a análise" (Herrmann, 2001, p. 173). São três tempos que compõe o tempo da análise e, como três partes de uma mesma trança, a cada momento, um tempo aflora na superfície da sessão, enquanto os outros dois se articulam por baixo.

## 6. 3. Tempo curto

Definição geral[8]

O tempo curto é o da palavra analítica. Nele se dá o encontro do dito do paciente com a escuta do analista. É o tempo da palavra em análise. Caracteriza-se por ser o tempo da atenção à fala do analisando, de tal forma que toda a plêiade de conceitos técnicos-metodológicos da psicanálise – como associação livre, atenção flutuante ou os apontados pela Teoria dos Campos, como deixar que surja e tomar em consideração, densidade da atenção analítica, ângulo da interpretação – se encontra nele, sendo assim o tempo que permite repensar a técnica psicanalítica. Ao se aproximar dessa técnica, percebe-se que ela possui a forma de uma comédia de erros: opera-se um desencontro entre o dito e a escuta, o que cria um intervalo a partir do qual surge a interpretação e a ressignificação. O tempo curto é a comédia do Homem Psicanalítico.

∞

Mas como entender o encontro da fala do paciente com a escuta do analista? É bem instrutivo perceber que Herrmann iniciou sua investigação sobre a escuta psicanalítica com uma descrição daquilo que poderíamos chamar de escuta rotineira. Ao fazer isso, retomou o trabalho analítico do quotidiano. O principal aspecto da escuta rotineira é que:

> (...) são tantos os sentidos simultâneos das nossas palavras que seria virtualmente impossível uma conversa civilizada, caso não se reduzissem tais sentidos a alguns poucos. Quero dizer que é necessário um acordo tácito entre as pessoas que se comunicam, a fim de limitar drasticamente a abrangência do que se diz. (Herrmann, 1983/2015, p. 24)

A isso Herrmann (1983/2015) chamava de "*redução consensual dos sentidos do discurso*" (p. 25), em síntese, a rotina das palavras. Sem a redução brutal dos sentidos possíveis, não haveria conversa; sem a brutal redução do real, que assume a forma de rotina, não haveria realidade. "É como se combinássemos: 'Não vamos prestar atenção a, digamos, 99% dos significados possíveis do que estamos dizendo, para que o restante 1% possa ser bem

[8] As definições gerais de cada tempo são resumos iniciais que serão desenvolvidos ao longo do segmento, feitos a partir de rearranjos de formulações que se encontram em Herrmann (presentes principalmente em 1991/2003, 2001 e 2015).

entendido'" (Herrmann, 1983/2015, p. 24).[9] Com especial vigor, ignoramos o que o dito diz sobre o dizer: é de bom tom – uma espécie de boas maneiras psicológicas – não escutar o dizer por trás do dito. Em oposição à boa conduta psíquica do dia a dia, o analista trabalha com a ausência de um referente externo à fala, o que permite o advento de outro sentido ao dito. Na análise, a fala fala de si. Em suma, é a redução brutal dos sentidos possíveis, que não deixa de ser uma espécie de surdez necessária para o estabelecimento e a preservação do consenso, que apaga o dizer no dito e que define a escuta rotineira.

De maneira oposta, dá-se a escuta analítica: "Para fazer análise, basta que o consiga ouvir de maneira que se vá suprimindo aos poucos a redução consensual, a rotina" (Herrmann, 1983/2015, p. 25). Inclusive, pode-se definir a escuta psicanalítica como a ruptura do campo da escuta rotineira, que pode ser sintetizada com simplicidade profunda: "Fazer análise é uma espécie de falta de educação sistemática" (Herrmann, 1983/2015, p. 25). O psicanalista é psicologicamente mal-educado, não participa da restrição dos sentidos possíveis para a qual é constantemente convidado.

Outra maneira de operar a má-educação psicológica é simplesmente reposicionar-se frente à ideia de mudança de assunto. Diante dos vários assuntos trazidos pelo paciente, o analista ignora o tácito convite de que haja separação entre eles, como se o paciente estivesse falando, insistentemente, do mesmo assunto. Ali onde o paciente crê mudar de assunto, o analista se pergunta de qual assunto incrível ele continua falando. Tal como Freud (1900) afirmava na *Interpretação dos sonhos*, que dois sonhos em uma mesma noite são, na verdade, o mesmo sonho, cabendo ao analista encontrar o elo entre eles, a escuta do analista deve romper o limite de separação dos assuntos em análise: "(...) eliminou[-se assim] uma referência consensual importantíssima, segundo a qual cada dito tem de ser entendido no assunto a que o interlocutor se pretende ater" (Herrmann, 1983/2015, p. 26). "'Se se trata de um só assunto, qual é ele e o que se diz agora a respeito?'" (Herrmann, 1983/2015, pp. 25-6) é a pergunta que dá ensejo à ruptura da separação dos assuntos.[10] Há como que um assunto basal em análise, que não muda. Mudar de assunto sem alterar o assunto basal é simples, mas, alterar de assunto basal sem mudar de assunto pode levar o tempo de uma análise. Em outros termos, poderíamos dizer: "Não se muda de assunto como se muda de assento, mais vale mudar o acento, e o assunto que não muda se revelará". "A esse tipo de atenção um pouco

[9] "Uma imagem vale mais que mil palavras" é repetido à exaustão. Mas, sem a redução consensual dos sentidos, uma palavra poderia tem mil imagens acústicas. Ou ainda, como provocava Millôr Fernandes (2009): "Uma imagem vale mais do que mil palavras. Vai dizer isto com uma imagem" ( p. 72).
[10] Pode-se concluir, com Freud (1925a/2011), que a "associação livre não é realmente livre" (p. 122).

extravagante, que viola todas as regras da boa educação cotidiana, Freud chamava de *atenção flutuante*" (Herrmann, 1983/2015, p. 26). A ruptura do limite que separava os assuntos é a interpretação psicanalítica. Vale lembrar a citação de Freud (1913a/2010), na qual a interpretação "põe abaixo a parede divisória que o paciente tentou erguer." (p. 186).

O tempo curto é aquele em que ocorre a operação de incidência da escuta analítica na escuta rotineira, que, por sua vez, Herrmann chamou de *ato falho a dois*. Ele impede justamente que um dos dois envolvidos (paciente ou analista) assuma a posição de atribuidores do sentido final, o que tornaria a prática analítica uma prática de poder. O sentido não está nem do lado do paciente nem do lado do analista, ele provém justamente da não identidade entre fala e escuta. Por sinal, quando o paciente e o analista se encontram lutando velada ou explicitamente pela significação das palavras em situação de análise, lembram a síntese lapidar de Borges (1999): "Dois carecas brigando por um pente" (p. 560). O ato falho a dois aponta para o desencontro, do qual pode surgir o sentido para além da significação e que é o verdadeiro sujeito da interpretação.

∞

O tempo curto pode ser melhor caracterizado como um encontro flutuante ou um desencontro atento da palavra do paciente com a escuta do analista, cujo efeito é a ressignificação dos ditos do analisando. Apesar de termos destacado dois modos de realizar essa ressignificação, há inúmeros outros, e boa parte deles ainda carece de uma formulação mais precisa, outros sequer têm nome, por mais que operem com frequência na prática. "Nele [no tempo curto], as palavras perdem seu significado fixo, consensual, dicionarizado, e abrem-se em valores conotativos, em jogos de paronímia; compõem-se para formar sentidos que o paciente não tinha intenção de proferir" (Herrmann, 2001, p. 173). É o tempo de deter-se no lapso, para além do que se quis dizer, no qual o analista, por exemplo, pode escutar a literalidade, permitindo que ela ressignifique o dito.[11] É também o tempo em que a escuta opera os rearranjos musicais das palavras (homofonias, aglutinações, escanções, em outras palavras, ex-canções), como se fosse um chiste a dois. E os rearranjos permitem o ressurgimento de outro sentido, tal como o chiste que opera o surgimento de uma revelação surpreendente (Freud, 1905/2006) e rompe a colagem entre a rede simbólica e a realidade que constrói. É o tempo de reconhecimento através da palavra, em que é possível que o paciente se escute, o

[11] "Sei lá", diz o paciente, querendo dizer com isso que ele não sabe nada; "Sim, voce sabe lá", diz o analista, invertendo o que o paciente quis dizer por meio da literalidade.

que pode ocorrer tanto pela confrontação do paciente com o seu dizer,[12] como pela permissão de que um simples erro altere todo um discurso.

Há ainda uma interessante abertura operada pela escuta no tempo curto que é pouco destacada. Ocorre nele o que chamamos de revelações gramaticais. Por exemplo, um paciente reconhece que seu discurso é habitado por um prefixo ditador, que mesmo ausente insiste em colonizar todas as suas palavras (o prefixo *sub*- e sua conotação de inferior está em tudo que diz). Outro percebe que padece de seu próprio nome, que se automatizou sobre a forma de um verbo. Um terceiro reconhece que usa a mesma regência para todos os verbos, por mais que aquela seja incompatível com estes e melhor ainda se o for (alcançar a, defecar a, sonhar a). O sintoma revela rearranjos gramaticais muito singulares, passíveis de serem escutados em tempo curto. Mas é também no tempo curto que o analista incide sobre a composição singular de uma maneira similar à que a criou, isto é, através de alterações gramaticais. Não é raro que, no decorrer de uma sessão, uma palavra, que inicialmente se mostra limitada em uma determinada ordenação, possa, ao tomar contato com o desencontro analítico, ganhar outras funções. Por exemplo, uma palavra que outrora ocupava o lugar do objeto pode tornar-se de repente um artigo indefinido; um sujeito oculto pode presentificar-se em sessão sobre a forma de verbo. Em suma, o tempo curto também opera revelações e alterações gramaticais, ataca a certeza das palavras. Nele há uma aposta de que rearranjos pontuais desemboquem em alterações organizacionais, ou seja, em modificações da sintaxe – do grego, *σύνταξις* (*syntáxis*), coordenação, construção, composição – que habita o paciente.

Lapso, chiste, ato falho, equivocação, revelações e alterações gramaticais são todos elementos presentes no mesmo tempo que permitiram que Herrmann aproximasse o tempo curto ao tempo da comédia. "Na superfície técnica da análise, ocorre uma comédia de erros. O analista entende equivocadamente, seu analisando desentende o dito e, de dois equívocos, revela-se algum sentido mascarado" (Herrmann, 1991/2003, p. 205). Como dito anteriormente, o sentido não é algo que parte do analista. A posição de atribuir o sentido final é uma vontade de poder, e o sentido advém justamente do desentendimento da fala e da escuta, ambas equivocadas, como se da conjunção de dois erros resultasse um acerto. "A comédia dos erros, na qual se ouve algo, se entende mal e se replica pior, pois o outro escuta errado o que, erradamente, respondemos" (Herrmann, 2015, p. 283). Analisar, no tempo curto, é cruzar palavras, como recomendava Lacan (1953/2009) ao jovem analista, e não atribuir significação. Ou, em uma versão trágica, analisar é evidenciar o incesto das palavras.

[12] Tal como na microvinheta clínica: "Eu admiro muito meu marido", disse a analisanda, "*Admirar* não é *amar*", pontuou Lacan.

O tempo curto é a comédia em que se descobre o paciente ao entrar em análise: a comédia do Homem Psicanalítico.

> Há alguma coisa de realmente teatral no cenário de um consultório, com seu divã, a hora de atendimento, acessórios e rituais um tanto artificiosos. A figura do analista convencional aproxima-o da personagem de uma *commedia dell'arte*, seus modos contidos, sua postura expectante. As falas desencontram-se, substituem-se as máscaras. (Herrmann, 1991/2003, p. 205)

Logo no início do texto "O humor", Freud (1927/2014) mencionou duas formas de estabelecer o processo humorístico: humor de si mesmo, em que uma "única pessoa adota ela mesma a atitude humorística, enquanto outra pessoa tem o papel de espectador e fruidor" (Freud, 1927/2014, p. 323); humor do outro, "entre duas pessoas, das quais uma não tem participação nenhuma no processo, mas a outra toma esta como objeto de sua consideração humorística" (Freud, 1927/2014, p. 323), simplificando, "um narrador descreve de forma humorística o comportamento de pessoas reais ou inventadas" (Freud, 1927/2014, p. 323). Suspeitamos que a comédia analítica do tempo curto nos conduza a uma terceira forma, uma espécie de curto-circuito dos dois tipos de processos humorísticos descritos por Freud, pois nela não se ri, ao menos não exclusivamente, nem de si mesmo nem de outro, mas o próprio desencontro da situação analítica é engraçado. É humor do outro em si.

∞

Um dos aspectos cruciais do tempo curto é que ele traz à cena um conjunto de palavras abarrotadas. "Não é, pois, de admirar que sobrecarregada, tendo de dizer muito mais do que pode, a palavra se dilacere. Cabe ao analista escutá-la, em seu dilaceramento" (Herrmann, 2015, p. 282). É o tempo de reconhecer-se habitado por palavras, e ainda, por palavras carregadas. Evocada a dizer muito mais do que pode e do que se permite, a palavra se apresenta como mensageira do *alter*, do outro em si do qual se ri em análise. Nele o analista trabalha pela via da "submissão ao equívoco" (Herrmann, 2005, p. 282) através da "explosão da palavra" (Hermann, 2005, p. 282). Permitir que a palavra torne-se outra e que surja como mensageira da alteridade que a habita é o trabalho analítico em tempo curto. "Este, meus caros, é o tempo por excelência da técnica psicanalítica. A técnica não é o desdobramento do *setting* ou uma receita teórica do que dizer. É a escuta poética, sem

melodrama" (Herrmann, 2005, 282). Devolvendo-lhe a poética, o tempo curto é a via pela qual Herrmann ressignifica a técnica psicanalítica.[13]

[13] A própria expressão ato falho a dois pode ser escutada como mensageira do *alter*. Ao definir a interpretação psicanalítica — como sentido chistoso que surge do intervalo criado pela não identidade da fala do paciente e da escuta do analista —, ato falho a dois, de quebra, aponta para aquilo que denominamos como metodologização das formações inconscientes, nome um pouco rude, mas que nos ajuda a entender o que Herrmann chamou de *espessura ontológica do método da psicanálise*. As formações inconscientes (o ato falho, no caso) ganha uma faceta metodológica, ou melhor, torna-se o próprio método (o ato falho converte-se no sujeito da interpretação). O procedimento, resgatado pela Teoria dos Campos, encontra-se em Freud, diríamos até que explicitamente. O trabalho de construção em análise, por exemplo, é a metodologização do delírio: "As formações delirantes dos enfermos me parecem como equivalentes das construções que nós edificamos no tratamento analítico" (Freud, 1937a/2006, p. 269). A interpretação psicanalítica é, portanto, "atufalhada" ou "atufalhada a dois". O fato de ser a dois abre também para outros sentidos, visto que a formação inconsciente passa a ser partilhada, isto é, em análise, ela começa a advir para além de um mito individual, passível de alteração. Colocando tudo numa frase, a própria expressão ato falho a dois não só define a interpretação psicanalítica, como é uma interpretação "atufalhada" da psicanálise.

## 6. 4. Tempo médio

"Que é que a gente sente, quando se tem medo?"
Guimarães Rosa

Definição geral

O tempo médio é o tempo da relação analítica. Nele se dá o encontro do sofrimento do paciente, atualizado na transferência, com o manejo clínico do analista. É tempo do *páthos* em análise. Toda uma gama de possibilidades de sofrimento, cruciais na vida do paciente, é reeditada na relação com o analista – não só amor e ódio, ciúmes ou inveja, mas também diversos outros sentimentos sequer analisados. O trabalho analítico em tempo médio consiste em aproximar as reedições do *páthos* ao mundo dos possíveis, o que constitui o drama vivido pelo Homem Psicanalítico.

∞

No tempo médio, instaura-se o jogo transferencial, entram em cena as emoções, estende-se um mundo sentimental e percebe-se que a relação tornou-se dramática. Nele a neurose atualiza-se sob a forma de neurose de transferência. "Essencialmente, o tempo médio é ocupado por um drama passional – não simplesmente amoroso – e seu tratamento transferencial" (Herrmann, 2001, p. 173). Mas como pensar essa dramaticidade da transferência?

Antes mesmo de depurar a noção de transferência, Herrmann (1979/2001) deparou-se com a necessidade de definir o que é emoção (definição que também é usada pelo autor para a noção de sentimento): "A emoção é a forma da percepção" (p. 89), e não a distorção dela. Percebe-se, e só percebe-se, por meio de uma emoção, de tal modo que, para a emoção, assim como para a psicanálise, não há álibi, não há lugar neutro, só há desvio, só há *páthos*.

> Não se conhece o ódio em si mesmo, apenas o ódio a alguém ou a alguma coisa; mas também não se conhece nada sem ódio, ou interesse, ou convicção, ou tédio; não existe percepção de objeto neutra para servir de comparação à apreensão emocional do objeto, visão correta para opor-se à distorcida. (Herrmann, 1979/2001, p. 89)

Nossa percepção é matizada com as cores de nossas emoções, ou melhor, elas são o matiz das cores percebidas, sendo que a ausência de emoção também uma emoção, como bem definiu o semioticista Ignacio Assis Silva (1995): “Mesmo os místicos são patemizados, mas como que ao contrário: despir-se de paixões é ainda executar um programa narrativo passional” (p. 126). Ele sintetizou da seguinte maneira: “Sem paixão não há história. Não há sujeitos neutros” (Silva, 1995, p. 126), sem ela também não há análise, não há percepção. A paixão é pai e chão da percepção.

Quando Freud observou que a culpa antecede o ato criminoso, pode-se dizer que se tratava de uma análise em tempo médio, que revelava justamente a “preexistência do sentimento” (Freud, 1916/2010, p. 286). Ao invés de corroborar com o impensado senso comum, que afirma que a culpa é posterior ao crime, Freud inverteu os elementos em questão, fazendo girar ao contrário a roda da causalidade, seguindo uma indicação de Nietzsche. A culpa é anterior ao crime, de tal modo que, ao cometer o ato, o criminoso opera uma materialização de uma culpa que já existia e que o conduziu ao crime, e essa materialização causa-lhe alívio.[14] Antes do crime, há como que uma culpa indefinida e difusa, que pode facilmente converter-se em angústia. Depois dele, a culpa fixa-se, isto é, relaciona-se a um acontecimento, define-se e torna-se racionalizável. Enfim, a culpa é um sentimento que antecede, origina e dá forma à ação e à percepção, buscando fixar-se. “Chistando” a análise freudiana, podemos dizer que todo sentimento é criminoso, pois encontra um jeito de se materializar na lei dos homens.

A definição de emoção-sentimento permitiu que Herrmann retomasse as noções psicanalíticas de inconsciente e de transferência. Para ele, o inconsciente era a “ordenação interna das emoções do sujeito” (Herrmann, 1979/2001, p. 88), e a transferência é o “vetor emocional que orienta para o analista a repetição dos padrões básicos do sentir, reevocados” (Herrmann, 1979/2001, p. 88). O inconsciente é matriz interna e lógica da concepção das emoções; a transferência é organização externa, vetor em direção ao analista de padrões emocionais repetitivos. Ou ainda, resumindo, a transferência é “autobiografia alheia” (Herrmann, 2015, p. 280), tanto no sentido dado por Freud (1914a/2010), no qual o paciente repete na relação com o analista o fragmento de sua história recalcada, como no sentido dado por Herrmann (1979/2001), no qual a transferência é o organizador-limitador das possibilidades de ser e de representar-se. Transferência é o tempo de apresentar o padecer próprio no outro analítico, uma autobiografia alheia.

[14] Como vimos no subcapítulo 1.2.

O tempo médio traz para a cena analítica as ondulações sentimentais de outras cenas. "Como podem ver, o tempo médio é o do drama transferencial. Foi assim que o classifiquei, em contraposição à comédia do tempo curto. [Tempo de] Sentimentos delicados, vivências dolorosas" (Herrmann, 2015, p. 285). É a hora do *páthos*, em que a análise se mostra patemizada, habitada por emoção-percepção, por sentimentos que criam mundos e pré-definem as posições na relação.

> (…) há sofrimento verdadeiro, uma peça dramática desenvolve-se à margem da comédia, no interior do paciente. Sua vida está em questão e todo conhecimento advindo da análise é acompanhado de dor, preocupação, remorso, pelo menos tanto quanto de alegria e esperança. Enquanto drama, a análise transcorre no mistério da simpatia humana que põe em contato a interioridade sensível dos sujeitos. (Herrmann, 1991/2003, p. 205)

Entra em jogo, desse modo, no tempo médio, a análise psicanalítica dos sentimentos, que foi realizada formidavelmente por Melanie Klein[15] e que veio a se tornar um capítulo interrompido na história da Psicanálise.[16]

A dramaticidade da transferência é, em parte, a instauração de determinado sentimento na relação analítica, a reedição de padrões do sentir em análise, a saber, a criação de um mundo sentimental no qual paciente e analista serão habitantes-habitados. A outra parte da dramaticidade se dá quando o mundo criado começa a ruir pela via da incerteza.

∞

Tal como o tempo curto, podemos pensar o tempo médio como um encontro que se dá em análise: o encontro da neurose de transferência com o manejo clínico do analista. Como trabalha o analista nesse tempo-encontro?

Convém começar retomando certa cautela. Freud (1913a/2010) considerava o trabalho de "tocar no tema da transferência" (p. 186) "o mais delicado dos procedimentos" (p. 186-7).

---

[15] "Não se pode dizer que Freud ou seus discípulos imediatos tenham descurado a psicologia dos sentimentos, mas foi Melanie Klein, indiscutivelmente, quem a levou mais longe e com maior agudeza. Sua exploração da inveja e do ciúme, por exemplo, é dificilmente ultrapassável" (Herrmann & Lima, 1982, p. 8)

[16] É nesse sentido que uma das principais frentes de trabalho propostas pela Teoria dos Campos é a ampliação das análises dos sentimentos. É notável como boa parte das análises psicanalíticas se mantém sempre às voltas dos mesmos sentimentos (inveja, ciúmes, ódio, e mais alguns poucos) deixando de lado tantos outros (como alegria, mágoa, dó etc.), ou pior, reduzindo a ampla gama de possibilidades a variações consideradas menos importantes dos mesmos sentimentos já tão analisados, como um dado viciado que cai sempre no 3 do ciúme, no 2 da inveja ou no 1 do amor/ódio. Poder-se-ia mesmo pensar que o sentimento que opera a redução é a teimosia dos psicanalistas. Se pensarmos que "Os sentimentos caracterizam-se pelos diferentes mundos que constroem" (Herrmann, 1985/2001, p. 236), percebe-se a amplidão de mundos que resta a ser investigada pela psicanálise —

No mesmo texto, há a famosa analogia com o xadrez, que pode nos servir para evidenciar algumas dificuldades desse delicado trabalho. O xadrez e a psicanálise possuem limitações parecidas, disse Freud (1913a/2010), em ambos apenas o início (as aberturas no xadrez e as entrevistas preliminares em análise) e o fim (o final de jogo e o final de análise) permitem uma descrição sistemática e exaustiva, ao passo que o tempo intermediário (o meio do jogo e o meio da análise) desafia uma similar descrição por trazer ao tratamento ou ao tabuleiro uma ampla gama de possibilidades. Nem no começo nem no fim, a ampla gama, o infinito, está na travessia, isto é, no meio. "Apenas o estudo diligente de partidas dos mestres pode preencher a lacuna na instrução" (Freud, 1913a/2010, p. 164) no xadrez. No caso da psicanálise, fica subentendido que se trata do estudo diligente dos casos clínicos, a começar pelo próprio, como fez Freud. É preciso de cautela ao lidar com o período da análise que resiste aos manuais, em que a transferência se instaura, podendo levar ao problema de "piorar durante a terapia" (Freud, 1914a/2010, p. 202) e por fim a uma dissolução: "(...) quando a transferência dissolveu-se novamente, como é o seu destino" (Freud, 1913a/2010, p. 192). Nesse intervalo multiforme, operam-se reedições e dissoluções sentimentais.[17]

Com Herrmann, podemos dizer que, no tempo médio, o analista pode acompanhar de perto os efeitos perceptivo-emocionais da ruptura de campo. A escuta analítica passa a enfatizar outras nuances: se, no tempo curto, cuida-se da explosão da palavra indo em direção à polissemia dos sentidos, no tempo médio, acompanha-se as modulações sentimentais, nas quais leves toques, silêncios, recusas podem operar rupturas, sempre na transferência. Assim como não há percepção neutra, sem matriz emocional, a partir da qual se possa emitir um parecer objetivo sobre o mundo, não há também posição neutra, fora da transferência, com base na qual o analista possa interpretá-la. Não há álibi, não há outro lugar que isenta o analista do crime transferencial. Interpreta-se na transferência, ainda que se esteja interpretando a transferência, sendo a interpretação selvagem da transferência a recusa por

---

e essa investigação se dá justamente no tempo médio. Em *Andaimes do real: psicanálise do quotidiano*, apenas uma parte desse imenso trabalho é retomada por Herrmann ao analisar a saudade, a teimosia e a dor de cotovelo.

[17] Talvez ocorra também uma mudança de estilo, por parte do analista, em cada um desses momentos balizados por Freud (início, meio e final do tratamento). Ao menos no xadrez, a mudança é bem clara. Raul Capablanca (in Manzano & González, 2000), nome divisor da história do xadrez, dizia: "Na abertura, joga-se como um livro; no meio jogo, como um mago; no final, como uma máquina" (p. 255). A diferença entre o livro e a máquina é a mesma entre o decorado e o calculado; o meio do jogo, contudo, continua a ser o mistério, pois é o período que desafia a formalização. Parafraseando Montaigne (2010), os três tempos do xadrez e da psicanálise revelam que ambos são muita arte para ser ciência e muita ciência para ser arte. Em um comentário pós-partida que realizou no Brasil, o grande mestre indiano Viswanathan Anand nomeou com precisão o mal-estar atual no xadrez com o encurtamento do meio jogo. Como observa Baudrillard (2002), desde que o jogador (Garry Kasparov) perdeu para operador (computador Deep Blue), algo mudou na história do xadrez: os jogadores passaram a simular as máquinas, tentando conectar ao máximo a abertura ao final de jogo, deixando pouco espaço ao tempo central da magia, ao tempo medial da arte. Ocorre algo similar na psicanálise contemporânea?

parte do analista da máquina temporal que é a análise, o abandono de sua própria posição, um tipo de suicídio.

> Há casos, por exemplo, em que o analista se mata no passado. Ao interpretar abruptamente certa relação do analisando com alguma figura da infância que sustenta sua posição *autobiográfica* transferencial, este, o analista, se elimina no presente. Não sua pessoa, irrelevante, mas sua força de intervenção, lastreada no equilíbrio instável que lhe conferia ser representante de alguém ou de algo. (Herrmann, 2015, p. 281)

Pode-se pensar que isso seria um erro violento por parte do analista. Em erro, sim, violento, talvez não. A interpretação abrupta da transferência faz com que o analista se jogue para fora da cena analítica, perdendo a sua posição transferencial e, não raro, perdendo o paciente. A transferência simplesmente se quebra, e o nosso psicanalista-enxadrista mesmo presente perdeu por W.O. A violência dirigiu-se ao próprio Campo Psicanalítico e o descuidado com a química analítica levou o laboratório a ir pelos ares. A violência própria à análise surge caso isso não ocorra.

O Campo Psicanalítico é o lugar no qual se desestabiliza a ilusão de estar em posse do significado, mais especificamente do significado de ser si mesmo (identidade) e do significado de ter um mundo-sentimento (realidade). Nele o Eu não se reconhece mais como senhor de sua própria casa, como dizia Freud (1916-17/2014) e, ao fazer isso, torna-se o campo no qual se estranha a própria casa e seu dono. Pode ser que ela seja uma casa abandonada, sem senhor e repleta de fantasmas. Pode ser que se pergunte se há morada para o psiquismo? Essa ruptura, que põe em crise a identidade/realidade do Homem Psicanalítico, não deixa de ser uma forma de violência. Pois bem, o manejo transferencial do tempo médio é saber dosar esse tipo singular de violência que se chama análise. "Com certeza, no tempo médio, o analista, embora tendo já tomado seu partido (…), deve manter-se equilibrado entre as tendências que se enfrentam. Dando tempo ao tempo dos sentimentos" (Herrmann, 2015, p. 285). É assim o tempo de espera, no qual o analista precisa ser paciente.

O tempo médio é aquele em que a ruptura afeta o campo sentimental instaurado na transferência, e o paciente se vê tendo, em uma mão, o seu padecer e, na outra, o mundo dos possíveis. O drama é o tocar das mãos opostas. Herrmann (2015) situou nesse tempo a tangência da dúvida (ou da incerteza) com o sofrimento: "(...) o tempo médio da análise – o da transferência, dos sentimentos, da dor e da consolação, da tangência entre a sensibilidade ao sofrimento e a dúvida entre dois caminhos" (p. 288); "É o tempo em que a dúvida

tangencia o sofrimento" (p. 285). Sendo justamente o encontro do sofrer com o duvidar, as duas partes que caracterizam o drama transferencial vivido em análise.

> Não basta o sofrimento para criar um drama, o sofrimento pode ser apenas dor física ou dor moral sem escolha, os animais também sofrem, mas não vivem dramas. Também só a incerteza não cria drama, a incerteza de uma ação pode ser apenas um problema intelectual. O drama humano ocorre lá onde o sofrimento encontra a incerteza, na intersecção dessas duas penas. (Hermann, 1998/2006, pp. 120-1)

Promover e dosar o encontro da incerteza com o sofrimento é o trabalho do analista no drama transferencial. No tempo curto, o paciente se vê diante dos possíveis; no tempo médio, vê que suas escolhas limitam os possíveis: "a escolha incerta que se faz dentre os possíveis determina o sentido de nossa vida, num jogo em que a aposta é a quantidade de sofrimento que cada lance comportará" (Herrmann, 1991/2003, p. 205). Para La Rochefoucauld (1992, máx. 224), "A habilidade suprema consiste em conhecer bem o preço das coisas" (p. 44). Segundo o tempo médio, a habilidade dramática consiste em reconhecer bem o preço das escolhas. Acompanhando de perto não só a ruptura de campo, mas todo o trabalho psíquico que a segue (com o vórtice, a expectativa de trânsito e a redução do mundo dos possíveis), o analista pode ouvir os ditos como fantasia, como seleção na ampla gama de possibilidades de sentidos instaurada pela análise, aproximando-se assim da matriz lógica das emoções, do inconsciente. Se, no tempo curto, os ditos são desditos, no tempo médio, dos ditos se faz fantasias. "Analista e paciente partilham o destino dessas decisões, o analista fazendo com que os possíveis proliferem, o paciente selecionando-os, ambos *simpaticamente* comprometidos com o mesmo sofrimento" (Herrmann, 1991/2003, p. 205). Simpaticamente no sentido etimológico, do grego *συμπάθεια* (*sympatheia*), mesmo *páthos*.

∞

Em um miniconto fantástico escrito por Thomas Bailey Aldrich (in Borges & Casares, 2013), registraram-se essas poucas linhas lapidares:

> Uma mulher está sentada sozinha em sua casa.
> Sabe que não há mais ninguém no mundo: todos os outros seres estão mortos.
> Batem à porta.
> (p. 28)

O texto, ainda que curto, transcorre em tempo médio. Sentada em sua casa, a mulher padece de solidão em escala planetária. Está sozinha no mundo, é um ser sem seres. Esse é seu *páthos*, o que significa que é a via pela qual ela cria o mundo que habita. Mas, em um simples ato, batem à porta: rompe-se o campo da solidão oceânica. Seu drama humano instaura-se não apenas na ausência de humanos, mas no exato momento em que essa ausência tem que se a ver com um ato mais-que-humano.[18]

[18] Retomando a analogia com o xadrez, a ruptura de campo em tempo médio não é o xeque-mate que encerra a partida, e sim um simples xeque, ou seja, apenas suspende momentaneamente (até o próximo movimento) a configuração sentimental estabelecida.

## 6. 5. Tempo longo

Definição geral

O tempo longo é o da história analítica. Nele o rio subterrâneo que percorre a vida do paciente, que carrega as dívidas e heranças transgeracionais, vem à superfície da sessão. Assim, ocorre a sobreposição de duas histórias – a da vida do paciente e a da sua análise. É quando uma história se imiscui na outra, em uma espécie de concentração, condensação, destilação, purificação e revelação. O sumo da vida do paciente entra em condição de análise, e tal sumo torna-se ele mesmo o analítico. O trabalho da análise no tempo longo consiste em diagnosticar, o que não significa incluir o paciente em uma nosografia psicanalítica. Ao contrário, no diagnóstico procura-se, pela via da narrativa, a especificidade absoluta da história da vida do paciente. A busca da especificidade – maneira singular de se posicionar diante da alteridade – é a procura da Psique pelos seus fundamentos. Pode levar, não sem risco, à revelação do Destino. O tempo longo é a tragédia do Homem Psicanalítico.

∞

Ao localizar o diagnóstico no tempo longo, Herrmann operou uma interessante inversão. É menos um trabalho preliminar que visa dar uma direção inicial à análise, como comumente se pensa, e mais um trabalho de descrição retroativa que leva em conta a imiscuição da história do paciente na história da análise. "O diagnóstico não é uma operação isolada que antecede a análise. É, ao contrário, uma das dimensões do trabalho analítico" (Herrmann, 1991/2003, p. 53). De maneira mais precisa, o diagnóstico é a narrativa do trabalho analítico que tenta pôr em evidência a especificidade do desejo do paciente. Assim redefinido, há como que uma retomada etimológica da noção em Herrmann: *διαγνωστικός* (diagnóstico) vem da junção de *διά-* (separação, através) e *-γνῶσις* (conhecimento, investigação), algo como um conhecimento separado, uma investigação através ou "Uma ação de saber discriminando, separando o que é próprio do paciente do que é universal, descobrindo o típico de seu desejo, as configurações que o compõem" (Herrmann, 1991/2003, p. 56). Ou seja, não se confunde o diagnóstico psicanalítico, a busca pela especificidade, com a nosografia psicanalítica, a inclusão em conjuntos gerais. Por sinal, trata-se de procedimentos

opostos. “O diagnóstico transferencial deve pôr em evidência a absoluta especificidade da vida do paciente, seu sentido vivo” (Herrmann, 1991/2003, p. 58).

Certa vez, ao final de uma aula em que apresentou um caso clínico, Herrmann (2015) disse: “O diagnóstico transferencial é toda a descrição que lhes apresentei” (p. 288). O diagnóstico é a própria descrição, mais ainda, é a longevidade da descrição, não se localizando em nenhum ponto destacável do relato, mas sendo uma espécie de fio condutor que o percorre. Essa narrativa, por sua vez, pode até ser sintetizada em uma frase lapidar, em uma expressão lacônica ou em uma só palavra, mas esta não será histeria, paranoia ou fetichismo, e sim a evidência da absoluta especificidade do paciente. “Nosso diagnóstico é histórico e transferencial. Procuramos discernir o sentido da história do paciente, de acordo com a forma da sombra que esta projeta sobre o campo transferencial, a presença de sua história na história da análise que está sendo realizada” (Herrmann, 2001, p. 174). Essa modificação na noção de diagnóstico traz de imediato uma alteração para a prática analítica. Ao evitar reduzi-la à nosografia, devolve-lhe a dimensão da narrativa de casos. Nessa difícil arte de descrição, procura-se a especificidade do desejo daquele paciente. O diagnóstico-narrativa ganha o rosto do paciente, e não o rosto da psicanálise. A alteração não visa trazer nada de novo, apenas retomar uma aproximação das narrativas clínicas de Freud, que não só fundou o gênero, mas foi indiscutivelmente quem fez o melhor uso dele.

Reinvocado em seu aspecto etimológico, o diagnóstico passa a habitar o tempo longo: “Os sinais que levam ao diagnóstico ocorrem também nos três tempos, mas é no tempo longo que o diagnóstico se pode realizar e em que se pode planejar o tratamento” (Herrmann, 2001, p. 173). Direção do tratamento, organização das estratégias clínicas, isso tudo é feito na dimensão longitudinal da análise, no tempo longo.

> É sua própria história viva que dá forma a análise, transferencialmente, e a análise oferece o campo adequado para apreendê-la, ao vivo, como compete ao tratamento. Esse diagnóstico é imediatamente útil, permite estabelecer uma estratégia de intervenção que rompe a circularidade do jogo, ao expô-la no contexto de diferentes interpretações. (Herrmann, 2001, p. 174)

É no tempo longo que se elabora uma estratégia que visa romper a circularidade do jogo, romper o campo do trauma.

∞

No tempo médio, o paciente reconhece-se no e como sofrimento; no tempo longo, reconhece-se no e como trauma. Por isso, Herrmann (2015) também caracterizou o tempo longo como o "tempo de um trauma, da neurose e de seu tratamento psicanalítico" (p. 286), definindo trauma como "o sujeito da forma psíquica congelada, o sujeito da voz passiva" (p. 288). Trauma é a captura do sujeito por uma cena que nunca se interrompe. *"Factum fieri infectum non potest*" ("o que está feito não pode ser desfeito"), escreveu Terêncio e diz todo trauma, congelando o passado e impedindo toda tentativa de ressignificação: "jamais está onde pode fazer algo a respeito: esta é uma definição de trauma, na Teoria dos Campos" (Herrmann, 2015, p. 288). O trabalho analítico em tempo longo é a construção de um diagnóstico que permita elaborar uma estratégia clínica que rompa com a circularidade, isto é, descongele a cena, retirando o sujeito da voz passiva.

No entanto, o tempo longo também aponta para uma dimensão mais ampla do trauma. Ele não é um acontecimento específico na vida, não é uma ocorrência disruptiva da realidade, mas o próprio fato de ser habitado pela Psique. O trauma é ser-Psique, que Herrmann (2015) chamou de o inconsciente do trauma, que "não é sua representação ou falta de representação, mas a matriz de estampagem do desenho do desejo" (p. 288). Ou ainda, "não há lugar psíquico para o inconsciente do trauma. Cada Psique é seu trauma, por inteiro" (Hermann, 2015, p. 288). Ou seja, o trauma é ao mesmo tempo o congelamento do sujeito na voz passiva e o fundamento psíquico do sujeito. O tempo longo aponta para um encontro raro e remoto do homem ao se reconhecer como ser-Psique, ao se deparar com suas bases, no qual ele pode dizer: "Eu sou esse trauma que me faz e me desfaz". Este é o encontro trágico com o Destino.

∞

O tempo longo não é comédia de erros nem drama do *páthos*. Ele é tragédia de destino. Tragédia e Destino, disse Herrmann (2015), "não admitem solução humana" (p. 286): "(...) como gênero psicanalítico, o tempo longo é o dos pequenos e grandes golpes que nós, homens, tentamos aplicar contra o destino" (Herrmann, 2015, p. 288). Ambiciosa a psicanálise, método que visa alterar o Destino, o senhor das contingências. No entanto, a alteração é bastante paradoxal, dado que o simples encontro com o campo do Destino é em si uma ruptura.

> Por fim, a análise possui uma dimensão de conhecimento e de verdade que é o desvelar-se do destino pessoal, nos limites do jogo dos possíveis. Para lá da autonomia das decisões e de sua incerteza, a tragédia é um rio subterrâneo que corre pelo subsolo da análise,

> reconduzindo o conjunto de escolhas mais ou menos livres para os fins plenamente determinados da destinação da vida humana. Ai não há liberdade nem incerteza, mas destino. (Herrmann,1991/2003, p. 205)

O desenrolar do trabalho analítico em tempo médio promove a tangência do sofrimento com a incerteza e conduz a análise ao jogo dos possíveis; o paciente ganha em mobilidade de identidade e de realidade, muda a forma de ser e de representar-se. Poder-se-ia pensar que a análise finda aí, mas dá para ir além. Padecer e incertezas dão lugar ao rio subterrâneo que agora sobe à superfície da análise, e os dois aspectos do trauma – sujeito assujeitado e ser-Psique –, que até então eram o fundo, surgem como figura. Sente-se que as escolhas feitas não eram tão livres quanto pareciam ser. A relação analítica do tempo médio converte-se em re(ve)lação analítica no tempo longo.

Tragédia e Destino é o pano de fundo da história de uma análise, que inclui um conjunto bastante amplo de determinações.

> Nascimento e morte, paixão e todo o conjunto de predeterminações culturais, sociais, familiares que nos confere desde o nome até descendência e obra vão sendo desencavados pelo método psicanalítico; mas também a própria análise é assunto trágico, já que representa transferencialmente a vida, nasce e morre, transita no tempo com limites desconhecidos, mas bem definidos. (Herrmann,1991/2003, p. 205)

O tempo longo é o de uma vida vista e vivida pelo prisma da análise, como quando lemos algumas anotações freudianas de casos clínicos em que a história do paciente é retraçada marcando seus pontos principais (traumáticos), seus encontros (*Týkhe*), suas mudanças (torções), suas ressignificações. Ao lê-las, temos uma leve ideia de que algo perpassa toda aquela cronologia, de que há um tempo que não passa e que vai se revelar justamente na análise. Mas o tempo longo é também o para além de uma vida, em que se revelam as dívidas e as heranças transgeracionais; tempo em que "os crimes do pai são pagos pelo filho" (Bíblia apud Lacan, 1964/1990, p. 43);[19] em que "o que herdaste de teus pais, conquista-o, para que o possuas" (Goethe apud Freud, 1913b/2012, p. 240). "Uma análise, descrita de algum ponto, em tempo longo, possui a solenidade freudiana do diagnóstico do homem. Sugere frases lapidares e sentenças latinas, como em Freud. Pois uma análise, assim vista, são todas, é o homem em condição de análise." (Herrmann, 2015, p. 288).

[19] Ou, como nos versos 853 a 856 de *Antígona*: "Tombaste/em teu avanço ao extremo da audácia,/contra o altar altaneiro da *Dike*./Pagas por crime paterno." (Sófocles, 2009, p. 73)

No reconhecimento de si como sujeito assujeitado, como ser-Psique, em diálogo como suas dívidas e heranças, paradoxalmente, é diagnosticada a absoluta especificidade do desejo. O tempo longo é o encontro trágico e desejante do Homem Psicanalítico com suas próprias bases.

∞

A própria história da Psicanálise aguarda ser pensada e descrita em tempo longo. Não se trata da história dos comitês secretos, das querelas e das excomunhões, nem das transformações conceituais, modificações técnicas e das instituições, mas sim dos crimes que uma geração deixa para outra pagar, das heranças conquistadas ou não. Sobretudo, da que permite sentir o rio subterrâneo que atravessa a história da própria Psicanálise e que é, ao mesmo tempo, a especificidade de seu desejo e seu Destino. Nesse tempo longitudinal, fica mais evidente aquilo que Herrmann chamou de espessura ontológica do método da psicanálise. Como a frente e o verso de uma folha de papel, como a cara e a coroa de uma moeda, Psique e método da Psicanálise se mostram como duas faces conjugadas e opostas, solidárias e antagônicas, partilhando de um Destino recíproco, à espera de revelação.

A ruptura do campo do Destino é a mais fina de todas a ser feita em uma análise e talvez seja a mais paradoxal. A ruptura que se dá pela revelação da continuidade ocorre, quando ocorre, em tempo longo e ainda carece de muita investigação.

## 6. 6. Entrecruzamento dos tempos

Tendo feito o percurso por cada um dos três tempos, é preciso fazer algumas considerações gerais. Em sua teorização, Herrmann privilegiou a diferenciação dos tempos. Cada um deles é pensado em separado, sublinhando suas especificidades, que advêm da comparação com os demais.

Assim, os três tempos do Homem Psicanalítico podem ser entendidos como encontros: o curto é o da palavra do paciente com a escuta do analista; o médio, do paciente com o seu padecer reinserido no drama transferencial; o longo, da história de uma vida com o seu Destino. Mas cada tempo também pode ser pensado como uma forma literária do Homem Psicanalítico: o curto é a comédia que ri do outro em si, atufalhada a dois; o médio é o drama passional, entre a incerteza do mundo dos possíveis e o sofrimento; o longo é a tragédia do humano, trauma do ser-Psique. Há ainda a possibilidade de pensar cada tempo com uma redefinição metodológica de noções psicanalíticas: o curto depura a técnica psicanalítica, não sendo uma receita de como interpretar, e sim o lugar em que escuta a palavra como mensageira da alteridade, lugar do incesto das palavras e da proliferação dos sentidos; o médio precisa o manejo transferencial, sem ser o álibi para interpretar fora da transferência, o que seria o suicídio do analista, mas permitindo a construção da autobiografia alheia e a conversão dos ditos em fantasias; e o longo redefine o diagnóstico, entendido não como a inclusão em conjuntos gerais (nosografia), mas como a busca pela via da descrição longitudinal do tratamento da absoluta especificidade da vida do paciente. Com isso, a teoria dos três tempos compõe a psicopatologia da Teoria dos Campos, a intimidade literária da clínica psicanalítica.[20] Cada tempo é uma forma singular de temporalizar o tempo em análise, por isso Herrmann os teorizou separadamente: cada tempo ao seu tempo, cada tempo com seu tempero.

[20] Essa é uma das facetas da arte da interpretação, que, segundo Frayze-Pereira (2008), é "o mais significativo conceito da Teoria dos Campos" (p. 207). Trata-se de um conceito que, se sairmos de uma acepção intuitiva e confortável, mostra-se, ao contrário, de difícil apreensão. (Contribuições de Frayze-Pereira para esse conceito constam em 2004, 2005, 2010a, 2010b e 2011). Neste ponto, gostaríamos apenas de destacar que a noção de arte na Teoria dos Campos expõe significativamente "o compromisso ontológico" (Frayze-Pereira, 2005, p. 415) – ou ainda, a responsabilidade ontológica – que existe entre Psique e método da psicanálise. De um lado, arte define o trabalho do psicanalista, a arte da interpretação; de outro lado, ainda que menos destacado, a psicopatologia é arte: "Um ato de psicopatologia, rigorosamente falando, é uma obra de arte, embora, com muito gosto pudéssemos passar sem ela, é claro!" (Herrmann, 2008, p. 256). De um lado, o método da psicanálise; de outro, a Psique. Poderíamos definir a ruptura de campo como o encontro científico de duas artes.

Apesar da ênfase na diferenciação, há a insistência do autor em apontar a importância de se pensar o entrelaçamento dos tempos. O aspecto central dos três é que são simultâneos, "ao modo de um fenômeno ondulatório, compondo-se os diferentes comprimentos de onda numa resultante única, que é a análise" (Herrmann, 2001, p. 174). Diferentes entre si, mas sempre juntos em uma análise, os três tempos se dão e só se dão ao mesmo tempo. Há pontos precisos e preciosos em que evidencia-se o seu entrecruzamento, por exemplo: em que um ato falho a dois abre para o drama transferencial; em que o manejo transferencial alude poeticamente ao Destino; em que uma tragédia transforma-se em uma comédia. Não seria esse o trabalho analítico por excelência? Isto é, não tanto restringir-se às singularidades clínicas de um tempo, mas incidindo em um ponto específico a fim de acompanhar seu efeito ecoando pelos tempos afora? Esse é o aspecto elíptico da teoria dos três tempos e a parte menos trabalhada por Herrmann, apesar de ser aquela que o autor sublinhou como sendo de ampla importância. Em suma, ao mesmo tempo central e elíptico, o estudo dos pontos de entrecruzamento dos tempos é o legado da teoria dos três tempos para futuras investigações psicanalíticas.

Figura 13 – Resumo dos três tempos

| Tempo | Forma literária | No Homem Psicanalítico | No trabalho analítico |
|---|---|---|---|
| **Curto** | Comédia | ato-falho a dois<br>- na palavra - | Técnica |
| **Médio** | Drama | pathos<br>- na relação - | Manejo transferencial |
| **Longo** | Tragédia | Destino<br>- na história - | Diagnóstico |

Fonte: Próprio autor.

É importante interrogar os tempos em suas especificidades e no lugar do entrecruzamento, no entre. A teoria dos três tempos reaparece, assim, como um primoroso estudo inicial para se pensar o tempo entre tempos, tal como as têmporas – palavra que possui a mesma origem etimológica de tempo (do latim, *tempus*) –, esse vão anatômico o qual se localiza no intervalo entre os olhos e as orelhas, entre o tempo do olhar e o tempo do escuta, e que foi assim batizado pois é nelas que os cabelos primeiro embranquecem, denunciando os efeitos do tempo. Em outras palavras, é preciso investigar o tempo que surge na transitividade entre os tempos, o tempo transitivo.

∞

Herrmann (2015) faz também uma provocativa diferenciação final: "Fora da intimidade da clínica, no movimento psicanalítico, a teoria dos três tempos serve também para encaminhar uma questão constrangedora" (p. 289). Esta questão inclusive está na origem dessa teoria. Contou Herrmann (2015) que o germe de sua teoria dos três tempos surgiu após a participação em um congresso no qual os analistas tentavam encontrar o *common ground* da Psicanálise[21] Isto é, para além das adjetivações da psicanálise, freudiana, kleiniana, lacaniana, bioniana, procuravam determinar o que todas as correntes tinham em comum. Contudo, não tiveram sucesso, e a conclusão óbvia e evitada era que os analistas não se entendem. A partir desse fracasso, Herrmann organizou um encontro que tinha como proposta ser exclusivamente clínico.[22] A aposta era: "Que diabos, se só contarmos casos de análise, não é possível que não nos entendamos" (Herrmann, 2015, p. 289), mas o resultado foi negativo: "Estava errado, como de hábito, não funcionou" (Herrmann, 2015, p. 289). A teoria dos três tempos nasceu desse duplo fracasso.

Por que os analistas não se entendem, mesmo quando lhes solicitam apenas o relato de casos, deixando de lado momentaneamente as querelas teóricas, técnicas e históricas? Esta pergunta dispara uma diferenciação que viria a se chamar teoria dos três tempos. Ou seja, o *common ground* da psicanálise não se encontra na forma dos relatos de casos, pois não há uma que seja comum a todos. Os analistas se desentendem porque relatam e, portanto, escutam em tempos distintos: "Os freudianos contam casos em tempo longo, os kleinianos e muitos outros, em tempo médio, os lacanianos e, até certo ponto, os bionianos, em tempo curto. Cada qual acredita ser o seu o tempo certo da narrativa" (Herrmann, 2015, p. 289). Cada um opera de um modo a máquina temporal psicanalítica, temperando o Homem Psicanalítico ao seu gosto. "Como se entenderão?" (Herrmann, 2015, p. 289). A questão embaraçosa também é ponto de partida e legado da teoria dos três tempos. Talvez possamos levá-la um pouco adiante, deixando-a um pouco mais constrangedora.

Respondendo a partir do próprio autor, uma forma dos psicanalistas de diferentes psicanálises terem um vislumbre de que eles podem se entender – a contragosto, provavelmente – é incidir nos pontos de entrecruzamento das distintas temporalidades das narrativas, que é, por sinal, o trabalho analítico por excelência, pois os coloca, tal como Hamlet, fora eixo do seu tempo. Juntemos as peças: o aspecto central dos três tempos é que

[21] 36th Congress Rome, Italy, 1989. *Common Ground in Psychoanalysis — Clinical Aims and Process*.
[22] *Encontro de Windsor*. FEPAL e Federação Europeia.

eles se entrelaçam, e cada vertente psicanalítica narrativiza sua clínica em um determinado tempo. De fato, a teoria dos três tempos nos encaminha uma questão mais que constrangedora, já que, para além das especificidades de cada tempo (curto, médio ou longo) e da ênfase descritiva de cada psicanálise (lacanianos/bionianos, kleinianos, freudianos), como se dá o entrecruzamento dos tempos-narrativas psicanalíticos no interior de uma mesma análise? Como se dá na clínica o congresso das psicanálises? Na encruzilhada dos tempos, todas as psicanálises, a Psicanálise. O encaminhamento da questão pode ser entendido como o recebimento de um encaminhamento de um paciente que busca a análise. Depois das entrevistas preliminares, depois do contato inicial com a teoria dos três tempos, assumiremos ou não o caso? E em que tempo, senão no transitivo, iremos escutá-lo?

## 6. 7. *Geste à peau*

No documentário *No consultório de Lacan*, dirigido por Gérard Miller (2011), cujo intuito é apresentar a prática clínica do psicanalista francês por meio das lembranças de alguns de seus pacientes, encontramos uma vinheta preciosa, de quem sabia mudar o tempero do tempo. Um denominador comum dos relatos dos entrevistados é a ênfase que Lacan dava às palavras em análise:

> Todas as palavras tinham um peso, uma importância considerável. [Isto é,] toda palavra dita pelo paciente, uma vez que passava pela escuta dele. Mesmo quando falávamos de coisas banais, de coisas do cotidiano, que surgiam nas sessões, ele tinha uma maneira de escutá-las e de retomá-las que as transformavam em preciosos objetos de trabalho. (in Miller, 2011, 8 min)

As palavras ganhavam densidade uma vez que eram atravessadas pela escuta e, a partir disso, se tornavam preciosos objetos de trabalho, coisas banais que se tornavam em coisas basais. Esse parece ser o traço unário, segundo os entrevistados, do Lacan enquanto analista. Por vezes, quando o próprio paciente destilava do seu discurso uma palavra, uma frase ou mesmo um som, de suma importância, ou seja, já atravessada, Lacan dizia: "Essa é a sua música. Isso [*Ça*] é você. Cuide disso" (in Miller, 2011, 9 min). Cuidar aparece aqui no sentido de não ceder, como quem diz ao paciente que não ceda de seu desejo, ou melhor, leve adiante sua música. Seu talento era transformar as palavras, no interior da transferência, que pesavam para o paciente, ao modo de um alquimista louco que descobriu a densidade do som. O Lacan clínico apresentado no filme era um *moterialisme*; chistava, sobrepondo *mot* (palavra) e *materialisme* (materialismo); trabalhava o materialismo da palavra. Nesse sentido, o documentário possui um tom interessante, pois o relato do encontro com Lacan (tradução literal do título original) se confunde com as lembranças dos momentos em análise nos quais os entrevistados se reconheciam habitados pelo significante. Ou seja, em cada relato, a lembrança do Lacan analista se confunde com o apagamento da pessoa Lacan.[23] Desse modo, não é propriamente o encontro com Lacan que ali é descrito, mas o peso das palavras na

[23] Segundo Lacan (1961/2009), o pagamento em análise também está do lado do analista que, entre outras formas, paga com o "a-pagamento" de sua pessoa: "(...) também paga com sua pessoa, na medida em que, haja o que houver, ele a empresta como suporte aos fenômenos singulares que a análise descobriu na transferência" (p. 587).

transferência. Apagamento que permite um tipo de bondade do lado do analista: estar no outro mais do outro está em si mesmo,[24] escutar o outro mais do que este escuta a si mesmo; e que produzir o amor de transferência do lado do paciente, como quem diz "amo em ti algo mais do que tu".[25] Há um duplo descentramento no centro da análise.

Uma das lembrança é evocada por Suzanne Hommel. Contou ela que, nascida em 1938 na Alemanha, viveu na infância os terríveis anos da guerra, com todos os horrores e as angústias e, em seguida, o sofrido pós-guerra, com a fome e as mentiras. Por causa disso, sempre desejou sair da Alemanha. Posteriormente, foi morar em Paris e iniciou sua análise com Lacan. Desde as primeiras sessões, perguntava a ele: "Posso me curar desse sofrimento?" (in Miller, 2011, 16 min). Ao dizer isso, ela imaginava que a análise poderia simplesmente arrancar as dolorosas lembranças, mas "ele me olhava de uma maneira que me fazia entender que eu teria que viver com isso" (in Miller, 2011, 16 min), que teria que fazer algo com isso.

Até que, "Um dia, numa sessão, contei um sonho a Lacan. Eu lhe disse: '[Sonho que] acordo todas as manhãs às 5 horas'. E completei: 'Era às 5 horas que a Gestapo vinha procurar os judeus em suas casas'" (in Miller, 2011, 17 min). Nesse momento, Lacan se levantou como uma flecha de sua poltrona, se aproximou dela e lhe fez uma carícia extremamente delicada (*douce*) em seu rosto. Ato talvez inalcançável para quem está fora do par analítico que, como Lacan enfatiza no *O seminário, livro I* (1953-4), jamais é um par, pois há o simbólico entre eles. O ato é inalcançável fora do duplo descentramento da análise. Hommel, no entanto, com surpresa e revelação, preencheu o gesto de seu analista: Lacan havia lhe feito um *geste à peau*, um carinho na face. Pela via de um gesto, "Ele transformou Gestapo em *geste à peau*" (in Miller, 2011, 17 min). Igualmente notável é acompanhar o relato do efeito da interpretação: "Essa surpresa não diminuiu meu sofrimento, mas o transformou em outra coisa. A prova é que, quarenta anos depois, eu ainda conto essa história e ainda sinto o toque em meu rosto" (in Miller, 2011, 17 min).

É notável, primeiramente, como a interpretação psicanalítica foi um simples gesto, malgrado a complexidade teórica que, por ventura, possa haver por trás. Dessa maneira, admite-se talvez a mesma fórmula do aforismo, a saber, evocar o máximo dizer no mínimo dito, no caso, no mínimo gesto. Simples e, não obstante, ondula em rios temporais.

[24] Definição de bondade: "Psicanaliticamente falando, a bondade é uma invasão indébita da vida alheia, um estar no outro mais do que ele mesmo está em si" (Herrmann, 2002, p. 37). Assim, ressurge como "um andaime para a clínica" (Sofio, 2015, p. 109).

[25] Definição de amor de transferência: "Eu te amo, mas porque inexplicavelmente amo em ti algo mais do que tu" (Lacan, 1964/1990, p. 260).

O sujeito da interpretação foi o *geste à peau*, que, a rigor, não foi dito nem por Lacan nem por Hommel, mas que surgiu no espaço intervalar criado pelo desencontro entre fala e escuta: de um lado, a palavra Gestapo enunciada pela paciente; de outro, o gesto do analista.

Gestapo // *geste à peau* // Gesto

É o espaço vazio, o entre, a não coincidência que abre a possibilidade de polissemia dos sentidos e que faz a dupla acordar em outro tempo – não mais no tempo da Gestapo, mas no tempo do *geste à peau.* O interpretante atufalhado fica em suspensão, habitante intervalar, entre o dito e o gesto, e é a suspensão que impede que o gesto do analista seja lido como uma espécie de consolo psicológico banal.

A principal operação do interpretante foi a explosão da palavra Gestapo. Ela se "afrancesou". A possibilidade da escuta francesa do *geste à peu* a partir de Gestapo, palavra em alemão, criada pelo interpretante, operou o resgate do desejo de emigração que Hommel cultivava desde a infância: sair da terrível Alemanha e encontrar doçura em outro lugar. Gestapo foi ouvida como um pássaro-significante que migra entre dois países e é rebatizado. O sonho, que a princípio era apenas traumático, foi lido como uma realização de desejo, sem deixar de ser traumático. Ouvidos franceses a escutavam o seu desejo. Ela passou, enfim, a habitar outro lugar. Os estilhaços da palavra explodida no tempo curto afetaram-lhe as modulações sentimentais no tempo médio e restituíram um fragmento de sua história no tempo longo, tal como pode ser o entrecruzamento de tempos no tempo transitivo da análise.

A ênfase da interpretação de Lacan era no tempo curto, mas que magistralmente reverberou em outros. Mais imediatamente, ela provocou alterações no tempo médio, o do sofrimento. Não diminuiu seu *páthos,* mas o transformou em outra coisa. A materialização da polissemia da palavra, o *geste à peau,* o sujeito da interpretação passou a habitar a lembrança, impedindo que ela se repetisse idêntica a si mesma. Talvez tenha ido mais longe.[26] De quebra, alude a uma curiosa fórmula de alteração no tempo longo: um imigrante clandestino entra em um país e, por estar no outro mais do que este está em si mesmo, acaba por alterar-lhe o Destino.

A articulação entre os três tempos desemboca no mistério do encontro humano. Aquilo que incide no entrecruzamento temporal reverbera, ao modo de um passageiro clandestino,

[26] Para esta vinheta, vale também uma observação de Herrmann (2001): "Este é um caso em que, como é frequente, o efeito de projeção da história sobre a análise pode ser bem observado no tempo curto, no diálogo da sessão, embora seu sentido só se possa apreciar com inteireza no tempo longo, à luz da história de vida encarnada na transferência" (p. 174).

em todos os tempos, o que nos levaria a pensar no trânsito entre as psicanálises. Tudo isso a partir de um livro que jamais foi escrito.

∞

O gesto de Lacan, como toda interpretação analítica, traz em si uma dimensão mais ampla. Tentemos delimitar uma de suas possíveis facetas por meio de outra breve análise, uma espécie de vinheta clínica social.

A banda alemã Rammstein é frequentemente acusada de apologia ao nazismo por usar elementos (símbolos, gestos, roupas) provindos de sua iconografia militar. No entanto, o tratamento dado às imagens causa uma torção inesperada e imprevisível. Ao analisar suas apresentações, Žižek (2012)[27] observou que os elementos provindos do regime nazista são, na verdade, depurados pela banda. Repetição recorrente dos gestos (por vezes patéticos), roupas, bigodes etc. apontam não para uma identificação, mas sim para uma superidentificação (*overidentification*), um *semblant* de nazista que se apresenta tal qual *semblant*, como uma máscara sem o rosto por trás, cujo efeito é contrário ao de uma apologia. Se fosse uma identificação, aí constituiria uma apologia, mas, enquanto superidentificação, é o oposto dela. Os elementos nazistas assim são destilados e podem ser usufruídos sem a presentificação de uma base ideológica ligada a eles.

"O que Rammstein faz é liberar esses elementos da articulação nazista, permitindo que os usemos em um estado pré-ideológico" (Žižek, 2012). O estado pré-ideológico não é um retorno a um verdadeiro significado dos símbolos apropriados pelo nazismo, por exemplo. Na verdade, é a possibilidade de criar um outro uso que pode surgir através de uma mimese patética, de uma paródia ou simplesmente de uma distração. Assim sendo, há como que uma mensagem implícita, apresenta-se um modo de se opor à ideologia por meio do usufruto dos mesmos elementos capturados por ela, sem instaurar uma censura sobre eles, o que conservaria a articulação com o suporte ideológico e, de certa forma, manteria a ideologia em estado de latência. Trata-se, portanto, de romper o horizonte de significação, devolvendo ao uso dos homens os elementos anteriormente atados a uma construção ideológica.[28]

Nos termos de Herrmann, poderíamos dizer que a incidência no tempo curto (o semblante patético dos elementos nazistas), cria certa confusão nas modulações sentimentais ligadas aos acontecimentos históricos e próprias do tempo médio, que visa, em última

[27] No filme *The Pervert's Guide to Ideology*, 2012. Retomamos aqui a análise feita em *Uma articulação entre Psicanálise e Cinema: o caso Zizek* (Guimarães & Luzzi, 2014).

instância, realizar uma desarticulação dos elementos da ideologia nazista no tempo longo (tempo do trauma). O ato inesperado, como no caso de Hommel, não diminui o sofrimento ligado aos acontecimentos históricos, mas purifica o símbolo, o que já é bastante clínico. Não se trata de um retorno a um suposto naturalismo das imagens, a um simbolismo primordial, anterior à construção nazista artificial, nem da instauração de uma vigilância sobre seu uso, de um controle sobre a circulação das mensagens, que os colocaria sob latência, mas sim do retorno ao instante constitutivo em que uma artificialidade se fixou como natural, introduzindo ali uma distância, uma quebra, como quem rompe um campo de concentração de significação.

[28] Essa breve análise pode ser um ponto de partida para uma articulação com a noção de profanação tal como Agamben (2007) a concebe, afinal, a censura não rompe o horizonte religioso de significação, como a profanação o faria.

# CAPÍTULO 7 – DESTINO DIALOGAL

"*We shall not cease from exploration*
*And the end of all our exploring*
*Will be to arrive where we started*
*And know the place for the first time."*
T. S. Eliot

Há, pelo menos, três formas de abordar a questão do Destino através da Teoria dos Campos. Em linhas gerais, desenvolvemos as seguintes frentes de trabalho em cada um dos capítulos da Parte II:

a) O Destino da Psicanálise: na depuração do método, presente em toda a obra de Herrmann, encontramos o resgate do *daímon* da Psicanálise, a retomada de sua vocação analítica e heurística.
b) O Destino com a Psicanálise: no estudo sobre a crença, entramos em contato com uma definição psicanalítica de Destino, pensado como inconsciente recíproco.
c) O Destino na Psicanálise: na teoria dos três tempos, localizamos a tragédia e a revelação do Destino no tempo longo, no qual o homem encontra seus fundamentos.

Agora, torna-se imprescindível a difícil tarefa de tecer uma ou duas articulações das três frentes, que até agora foram trabalhadas separadamente. Antes, porém, vale uma cautela, que se coloca como diretriz para estas linhas. Convém destacar que Herrmann não se preocupou em estabelecer a articulação que procuramos, ao menos não explicitamente, e talvez também não propositalmente. Visto ser a pluralidade semântica das noções e dos conceitos psicanalíticos a marca de que o método esteve em ação ao produzi-los, melhor é deixá-los assim: uma polissemia de sentidos na relação entre Destino e Psicanálise. Afirmamos que se aprende mais depois de ter visto dez, quinze vezes o mesmo conceito em diferentes lugares, em vários contextos distintos de análise, do que com uma definição dicionarizada que se pretende consensual. Seguiremos essa cautela e diretriz, pois não vamos buscar nestas considerações gerais uma unidade conceitual do Destino. Se essa unidade por acaso for alcançada, será tão poética que trará em si uma polissemia que a impossibilitará de tomar parte do sentido único. Buscamos apenas articulações do Destino da, com a e na Psicanálise.

## 7. 1. Articulações

Em termos crus, como enlaçar solvência analítica, o inconsciente recíproco e tempo longo? Uma questão parecida e melhor elaborada que nos serve como porta de entrada para breves articulações das frentes trabalhadas foi formulada pelo próprio Herrmann (1998/2006): “Qual é pois a tragédia psicanalítica da crença?” (p. 121). Seus termos são precisos, pois tragédia nos remete ao tempo longo; psicanalítica, ao trabalho de solvência que caracteriza o método; crença, às formulações acerca do Destino como inconsciente recíproco. Então, qual é o elemento trágico do tempo longo, resultante da solvência analítica, que incide na função da crença? Seguem algumas tentativas, entre outras possíveis, de responder essa questão.

—

Em sua teoria dos três tempos, Herrmann (2001) destacou que cada tempo pode ser concebido como uma onda com forma própria e que, juntas, as três compõem uma resultante única que é a análise. Ou seja, a análise é descrita como um fenômeno ondulatório, com três ondas, cada uma com sua amplitude e seu comprimento. Se imaginarmos um suposto eixo central, que seria a rotina, podemos pensar a frequência com que cada tempo o cruza. Diríamos que o tempo curto cruza com frequência o eixo da rotina; o tempo médio, esporadicamente; o tempo longo quase não o cruza, permanecendo como pano de fundo de uma análise. Desse modo, figura-se a simultaneidade dos três tempos.

Ao lado da sincronia, há diferentes ênfases nos tempos ao decorrer de uma análise. São momentos em que o aspecto clínico específico de cada tempo aparece na superfície da sessão. Arriscaríamos dizer que, de maneira geral, no começo do tratamento, trabalha-se em tempo curto; o penoso meio do tratamento ocorre no tempo médio; o final de análise se dá no tempo longo. Essas sequências obviamente não são etapistas, e sim acumulativas, uma soma de ressignificações: no tempo curto, ressignificam-se as palavras; no médio, os sentimentos; no longo, a história de uma vida. Ditos são desditos, emoções-percepções tornam-se incertas, a história de uma vida revela o seu fundamento e o passado passa a ser outro. Há, portanto, em análise algo como um crescendo negativo, uma sequência de perdas de significações cada

vez mais amplas. Análise é isto: uma crescente ruína das significações.[1] Enlaçamos, assim, a radical solvência que caracteriza e nomeia a psic*análise* com a teoria dos três tempos.

Agora, destacamos algo de extrema importância para esta pesquisa. Na sequência da solvência nos tempos, há também, ao lado do crescendo negativo, outro dialogal. Expliquemos. No tempo curto, o trabalho analítico define-se pelo ato falho a dois; no médio, paciente e analista encontram-se simpaticamente no mesmo *páthos*; no longo, revela-se a reciprocidade inconsciente. A sequência nos diz que, no decorrer da análise, formações psíquicas cada vez mais amplas são compartilhadas: primeiro, as palavras; depois, os sentimentos; por fim, toda uma história torna-se dual. Com o passar dos tempos, a análise torna-se cada vez mais dialogal, ainda que o analista fale cada vez menos.

Até que, em dado momento, se dá a tragédia psicanalítica da crença. Os dois aspectos crescentes na análise psicanalítica – a solvência e o dialogal – alcançam, em tempo longo, cada um o seu absurdo. O absurdo do crescendo negativo atinge a dissolução final do trabalho analítico, a do Eu no Campo Psicanalítico, estabelecendo o contágio profundo com o método da Psicanálise. O absurdo do crescendo dialogal alcança, pela revelação do Destino, a ampla reciprocidade do inconsciente, compartilhando a forma singular da Psique. Por meio da desativação da função da crença, no tempo longo, o Eu se dissolve, e a Psique como um todo torna-se dialogal.

Disso podemos derivar que o que se opõe à figura do Destino (entendido em seu aspecto compulsivo) não é a livre escolha ou o livre-arbítrio. Talvez seu antônimo seja o dialogal, no sentido teatral do termo, a saber, certa troca de falas, gestos e posições que faz a ação ou o ato (*δρᾶμα*, *drama*) caminhar sem a necessidade de um narrador. Em uma análise, o aspecto dialogal é levado ao absurdo de fundir-se com seu oposto, o Destino, e fazer dele inconsciente recíproco. Destino dialogal, outro oxímoro para a Psicanálise.

—

Duas passagens dos escritos de Herrmann deixam mais claro o entrelaçamento que buscamos. A primeira é a seguinte:

> Não é a vitória bruta do universal sobre o particular, mas sua articulação, a fonte da tragédia: ou seja, a forma particular de viver em face das paixões e da morte constitui um

[1] Muitos pacientes a abandonam no momento em que reconhecessem intimamente que ali é um local de perda. "Onde é extremamente frouxo o sentido de imanência, a perda afigura-se definitiva e aniquiladora" (Herrmann, 1979/2001, p. 234).

> desenho muito especial para cada um de nós, desenho que vamos preenchendo sem a menor consciência de conjunto, até que ele se põe diante de nossos olhos, acabado. Então percebemos que tudo só podia levar a *isto*, que *isto* tem exatamente nossa fisionomia, que este é e sempre foi o sentido de nossa vida. (Herrmann,1998/2006, pp. 121-2)

Aqui encontramos a definição de tragédia proposta pelo autor. Antes de tudo, entenda-se tragédia como gênero literário do Homem Psicanalítico, e não uma definição literária. Nesse sentido, ela não é a vitória bruta do universal sobre o particular quando, por exemplo, se afirma que o Destino de todo homem é a morte. Ao invés disso, a tragédia é a forma singular de articulação do universal com o particular que se revela no confronto – no sentido etimológico de estar diante de, face a face – com figuras da alteridade, tais como as paixões e a morte, de acordo Herrmann, mas também poderíamos acrescentar o sexual e o tempo. A maneira como nos posicionamos frente à alteridade forma um desenho que nos escapa por completo, até que chega a hora e a vez dele se revelar, no sentido de fazer surgir uma imagem a partir de um negativo. A imagem é a nossa face, algo que sempre esteve lá, mais em nós do que nós mesmos. A trágica articulação entre o universal e o particular é tão própria que ela mesma é a fisionomia.

Não é, portanto, o encontro com a morte que define o trágico, mas a revelação da forma singular de posicionar-se diante da morte. Em outros termos, diríamos que a fonte da tragédia não é a confrontação com a primeira morte (a biológica), e sim com a segunda morte (a simbólica), da qual surge o rosto.[2]

O autor destaca a palavra "isto" no texto, que nos parece ser uma variação do *Isso* (*Es*), instância psíquica nomeada por Freud. Algo mudou: a nossa forma de particular de viver, diante dos nossos olhos, converteu o *Isso* em *Isto*, ou seja, não deixou de ser impessoal, mas tornou-se mais próximo do falante. A alteridade (o outro em si) transformou-se em ipseidade (o outro em mim).

O vislumbre da forma particular de posicionar-se diante da alteridade traz para o primeiro plano o desenho do desejo, aquilo que nos sustenta e nos ultrapassa, os andaimes da Psique e que chamamos de Destino dialogal. Entende-se porque em suas aulas Herrmann dizia que Destino é aquilo que a gente só sabe quando é tarde demais. Toda revelação do Destino traz à tona o que sempre esteve lá e que anuncia que sempre estará. Tarde demais para quê? Para alterá-lo, ainda que possa alterar-se diante dele.

[2] Definiu Herrmann (1992/2001): "O rosto é a forma de minha história pessoal (...) forma total de meu desejo historicamente inscrito em minha vida" (p. 88), "é minha história inscrita à flor da pele" (p. 89), sendo que o reconhecimento do rosto é uma conquista.

Já a segunda passagem é a seguinte:

> O campo psicanalítico, ao promover ruptura potencial de todos os campos nele ocorrentes, trabalha como as moiras: tece, mede e corta as significações vitais do par analítico, até que sobre somente seu sentido mais essencial – o método é a seca e mais que humana tragédia no fundo de uma análise, sob a comédia das palavras e o drama do sofrimento compartido. (Herrmann, 1991/2003, p. 205-6)

Aqui encontramos outra possível articulação dos três capítulos anteriores. É importante analisar cada trecho separadamente. O primeiro vai de "O campo psicanalítico" até "nele ocorrentes". O ponto revelado aqui foi bem trabalhado no Capítulo 4. Lá vimos que o que define o Campo Psicanalítico e que o aproxima da antiga substância alquímica *Alkahest* é a solvência radical, tanto no sentido de raiz como no de extremo. Em última instância, o Campo Psicanalítico é a ausência de campo. Essa peculiaridade traz por si só uma mensagem clínica e epistemológica que sintetizamos na palavra insuportável. Não há suporte para o método da Psicanálise, sua prática clínica é constante solvência e está impossibilitada de fixar-se em uma teoria. O Campo Psicanalítico não apenas promove a ruptura potencial de todos os campos nele ocorrentes, como também é o seu *daímon*, o que o define e o que o fará tornar-se ciência.

O segundo trecho vai de "trabalha como as moiras" até "par analítico", no qual Herrmann aproxima o Campo Psicanalítico ao trabalho das Moiras, as três deusas do Destino. O nome Moira (*Μοῖρα*) provém do verbo *μείρομαι*, que significa obter, ter em partilha, obter por sorte ou repartir. Em sua origem homérica, a Moira é a fiandeira do Destino pessoal, da parte que cabe a cada um, uma espécie de lei suprema, impessoal e inflexível, que resistiu à antropomorfização e à deificação e que paira soberana acima dos homens e dos deuses. Posteriormente, seu trabalho reparte-se em três: Cloto (*Κλωθώ*), do verbo *κλώθω* (*fiar*), é a fiandeira; Láquesis (*Λάχεσις*), do verbo *λαγχάνω* (obter por lote, sortear), é a que sorteia o nome que se liga ao fio; Átropos (*Ἄτροπος*), com *α* privativo do verbo *τρέπω* (voltar), aquela que não volta atrás, é a que corta o fio da vida.[3] O que Herrmann disse é que, tal como elas, o Campo Psicanalítico tece, mede e corta as significações vitais do par analítico e o faz nessa ordem: primeiro, tece as significações, no sentido de deixar que elas surjam, que se instaurem no par; mede as significações, no sentido de levá-las em consideração, não permitindo que elas escapem e reconhecendo o seu alcance; e as corta, no sentido de romper-lhes o campo,

[3] Conferir o verbete Moira do *Dicionário Mítico-Etimológico*, de Junito de Souza Brandão (2014, pp. 432-3).

impedindo que elas se reeditem *ad infinitum*. Acrescentamos também que realiza esse trabalho com distintas significações: das palavras (em tempo curto) dos sentimentos (em tempo médio) e da história de uma vida (em tempo longo).

O trecho seguinte é "até que sobre somente seu sentido mais essencial", no qual destaca-se o processo de depuração da solvência analítica. Para além das significações, procura-se o sentido mais essencial, o *primum ens*. É um trabalho de purificação, de catarse. Tece, mede e corta as significações para que se purifique o seu lote de sentido.

Por fim, "o método é a seca e mais que humana tragédia no fundo de uma análise, sob a comédia das palavras e o drama do sofrimento compartido". Ao final da frase, encontramos uma referência embrionária ao três tempos e diríamos também que contém um passo a mais. A menção à teoria dos três tempos é indireta e se relaciona com os gêneros literários-psicanalíticos que percorrem uma análise. Sob a comédia de erros (tempo curto) e o drama simpaticamente vivido (tempo médio), advém o tempo longo, fundo de uma análise que, ao seu fim, torna-se figura. O passo a mais consiste em dizer que o próprio método, não o Destino particular de cada um, é a seca e mais que humana tragédia no subterrâneo de uma análise. O *método como tragédia seca* é porque, na passagem dos tempos, a análise pede o seu caráter cômico e depois dramático. Também nos remete ao trabalho de secar-solver que caracteriza o método, uma dissecção analítica final. *Tragédia mais que humana* é uma expressão interessante que aponta para algo que ultrapassa o humano, como se dissesse que a análise comportasse algo para além do terapêutico e também algo para além da revelação da singular forma de articular o universal e o particular. É o próprio método que se encontra na profundidade de uma análise e que sobe à superfície da sessão.

Na primeira passagem, vimos que o trágico de uma análise caracteriza-se pela revelação do Destino; é isto, o desenho do desejo que surge da maneira singular de posicionar-se frente à alteridade. Na segunda passagem, vimos que o trágico de uma análise é uma espécie de devir-método. Na primeira, o tempo longo é a descoberta do Destino dialogal de uma vida, na segunda, é a do Destino dialogal da Psicanálise. Revelação mais que humana, mais que trágica, talvez seja ficcional.[4]

—

Em uma história contada por Scherazade, ou ainda, em "quase qualquer outra que Psique narre, pela boca de Scherazade [Šahrāzād]" (Herrmann, 1991/2003, p. 206),

[4] No item seguinte, discutiremos essas duas faces: a revelação do Destino e o devir-método.

encontramos uma possibilidade de pensar essa articulação das frentes que trabalhamos ao longo da Parte II.[5]

Um homem do Cairo, outrora possuidor de grandes riquezas, magnânimo e liberal, se deu conta, certo dia, de que perdeu quase tudo, menos a casa de seu pai. Tornou-se pobre e precisa trabalhar para ganhar o pão. Após um dia inteiro de trabalho, deitou-se cansado embaixo da figueira de seu jardim e dormiu. Sonhou que um homem encharcado, após retirar uma moeda de ouro de sua boca, lhe dizia: "Tua fortuna está na Pérsia, em Isfajãn, vá buscá-la". No dia seguinte, ainda de madrugada, ele partiu. A viagem era longa e arriscada, cheia de perigos oriundos de desertos, naus, idólatras, rios, feras e outros homens. Enfim, ao final do dia, chegou exausto a Isfajãn, e o único lugar que encontrou para dormir era o pátio de uma mesquita. Naquela noite, uma quadrilha de ladrões atravessou a mesquita e entrou na casa adjunta. Os que lá dormiam e os vizinhos acordaram e gritaram por socorro, até que o capitão daquele distrito os acudiu; a quadrilha, porém, já havia fugido pelo terraço. Na revista pela mesquita, se depararam com o estrangeiro do Cairo, que, de imediato, foi considerado responsável pelo crime e tomou tantos e tais golpes de vara de bambu que esteve perto da morte. Só no segundo dia, já no cárcere, recuperou os sentidos. Foi, então, interrogado pelo capitão, que lhe perguntou de onde vinha, quem era e o que fazia ali. O homem respondeu que vinha da famosa cidade do Cairo, que seu nome era Mohamed El Magrebí e contou-lhe a verdade de sua empreitada: "Um homem ordenou-me, em sonho, que viesse a Isfajãn, porque aí estava minha fortuna. Já estou em Isfajãn e vejo que essa fortuna prometida devem ser os açoites que tão generosamente me deste". Estava ali, portanto, por conta de um sonho. Diante de suas palavras, o capitão gargalhou e disse: "Homem desatinado e crédulo, três vezes sonhei eu com uma casa na cidade do Cairo, em cujo fundo há um jardim, e no jardim um relógio de sol e depois do relógio de sol, uma figueira, e após a figueira uma fonte, e sob a fonte um tesouro. Não dei o menor crédito a essa mentira. Tu, no entanto, produto de mula com

---

[5] Essa história é evocada por Fabio Herrmann (1991/2003) nas últimas linhas do livro *Clínica psicanalítica: a arte da interpretação* (pp. 206-7). Ali Herrmann tinha como fonte principal a narrativa tal como ela se encontra em Jorge Luis Borges (2012), no livro *História universal da infâmia* (pp. 61-2), referida como a noite 351, sob o título *História dos dois que sonharam*. No livro, Borges, contudo, não cita de qual edição de *As mil e uma noites* retirou o trecho em questão; é provável que tenha usado a edição feita por Richard Francis Burton (1885), como supôs Mamede Mustafa Jarouche (2012, p. 492 ss.). Nessa edição inglesa, a história consta sob o título de *The ruined man who became rich again through a dream* (*O homem arruinado que tornou-se rico por conta de um sonho*). Ou seja, na versão do escritor argentino, o título, e certamente muito da própria história, mudou. Borges, junto com Bioy Casares, se autodistinguia como um autor de "transcriações e citações infiéis" (Borges & Casares, 2013, p. 21).

Agradecemos ao Prof. Mamede Mustafa Jarouche (Faculdade de Letras da Universidade de São Paulo) pela ajuda na busca do material bibliográfico sobre essa história das As *mil e uma noites*.

qualquer demônio, tens errado de cidade em cidade, na fé única de teu sonho. Que eu não volte a te ver em Isfajãn. Toma estas moedas e vai-te." Nessa mistura de desencontro e Destino, o homem do Cairo, *mula-daímon*, volta para sua cidade, vai até o fundo de sua casa, passa pelo relógio de sol e pela figueira, chega até a fonte e ali, em seu jardim, desenterra o tesouro sonhado. A história termina mostrando que Deus é o Generoso, o Oculto.

Da noite narrada, Herrmann (1991/2003) falou do "mistério do encontro humano, tal como a função terapêutica da clínica [mostra]" (p. 206). A perda da fortuna e um sonho dão início a uma travessia longa e tortuosa, similar à que se dá em uma análise. Ao sair do cansativo trabalho de ganhar o pão de cada dia, encontra-se o trabalho ainda mais exaustivo, no qual perigos de todas as índoles se colocam como obstáculos; há trabalho, muito trabalho psíquico, no incerto percurso analítico. Cansado, exausto, se chega em algum lugar, que não é o do mérito, mas o do primeiro desencontro produtivo. O viajante-paciente é tomado por ladrão, e ele paga por um crime que não é seu. Na cadeia se dá a entrada em tempo médio: "(...) ao sofrer as bordoadas e o interrogatório, ele se pergunta pelo acerto da decisão de seguir a voz do sonho, incerteza e sofrimento fazem o drama" (Herrmann, 1991/2003, p. 206). Em um plano mais imediato, ao longo de toda narrativa, encontra-se a proliferação dos erros, o tempo curto: "Na superfície dos contatos está a comédia, os equívocos, a cegueira diante da evidência" (Herrmann, 1991/2003, p. 206). Nessa onda temporal, localiza-se a técnica: "Assim a interpretação psicanalítica: uma revelação que se ignora" (Herrmann, 1991/2003, pp. 206-7). O analista, para Herrmann, era o cético capitão, muito mais que o Deus Oculto ou o narrador. Na verdade, o analista era o próprio ceticismo: "Só o ceticismo diante do inconsciente permite ao analista estar sempre a postos para convencer-se uma vez mais, malgrado seu, do poder de revelação da análise" (Herrmann, 1991/2003, p. 207). É o ceticismo do capitão que o leva a perguntar pelo fundante – de onde vem, qual é o seu nome e o que busca –, mas é principalmente a posição de ter apenas metade da mensagem que o define como analista: "Nossa interpretação, com efeito, revela o que não sabemos, pois só dispomos de metade da mensagem (ou menos, na prática)" (Herrmann, 1991/2003, p. 207). O analista-capitão interpreta não como quem dá o significado total e simbólico de um sonho, mas como quem dá uma das partes do símbolo a ser juntada com outra, advinda do paciente. Dá-se o segundo desencontro produtivo: "O sonho de um homem revela o outro sentido de seu sonho, sem que o primeiro compreenda o que revela e sem que o segundo o pudesse esperar" (Herrmann, 1991/2003, p. 206). Assim, o homem-paciente do Cairo pode "retornar ao ponto de partida e cavar o próprio jardim (...) [e] encontra[r] seu tesouro enterrado dentro de si próprio" (Herrmann, 1991/2003, p. 207). Uma longa travessia para poder encontrar o

que sempre esteve tão próximo.[6] A travessia analítica só se completa com o retorno ao ponto de partida, sem o qual poderíamos dizer como Lao Tsé (2014): "*The further one goes, the less one knows* [quanto mais longe se vai, tato menos se conhece]"[7] (p. 135). Uma possível tradução seria: "Mais longe ir, menos a-te-abrir". O retorno ao ponto de partida, em análise, nada mais é do que o recordar.[8] A história termina aí, sem nos dizer qual é o tesouro encontrado, que pode vir a ser "o próprio desejo inconsciente, prenhe de possibilidades entesouradas" (Herrmann, 1991/2003, p. 207).

Nessa noite, como em diversas outras histórias que se utilizam da figura oculta da senhora das contingências, há um desencontro produtivo que antecede o cumprimento do Destino.[9] Tamanha é a necessidade de estudar a articulação entre desencontro e Destino, à qual demos o único nome de *Des(a)tino*.

Por fim, Herrmann se perguntou qual deus urdiu a história. Scherazade menciona o Deus Oculto e Generoso.

> Desconfio, porém, que aluda aqui ao estrato profundo do encontro humano, no qual a interação das fantasias cruzadas aciona uma obscura determinação, a que já chamei inconsciente recíproco – mas a que se costuma chamar de destino, talvez com mais exatidão, certamente com mais elegância. (Herrmann, 1991/2003, p. 207)

A atividade do inconsciente recíproco não se limita à análise, ela opera nos rios subterrâneos dos encontros humanos. A contribuição da psicanálise para se pensar a questão do Destino dialogal é que ela o transformou em método: "(...) na análise, todavia, [o inconsciente recíproco, o Destino] disciplina-se sob a forma de uma essência operacional que, sendo embora inconsciente psíquico, é também nosso método" (Herrmann, 1991/2003, p. 207). É nesse sentido que podemos entender expressão a espessura ontológica do método da psicanálise: "Psique e método analítico, feitos um para o outro, duas faces da mesma moeda

[6] Por isso, acertadamente, essa história foi catalogada no *International tale-type* como *The Treasure at Home* (*O tesouro em casa*) (AT 1645).
[7] Como consta no filme *Anotando a China: uma viagem psicanalítica ao Oriente* (2005).
[8] É nesse recordar que Herrmann localiza o efeito de *Édipo em Colono*: "Qual é o domínio, qual é o poder especial de *Édipo em Colono*? É que ele recorda quem é Édipo. Ele não se esquece. Embora se diga o mais desgraçado dos homens. Depois diz: com que vocês pensam que estão falando? Eu sei quem eu sou. Eu não vou esquecer o lugar, mas ninguém mais vai lembrar o lugar de minha morte" (Sófocles, 2008, p. 240).
[9] Como exemplo, recontamos a famosa historieta medieval que possui diversas variações. Em uma feira, um homem viu de longe a Morte olhar estranhamente para ele. Aterrorizado, corre para a casa de seu senhor para pedir-lhe um favor, depois de contar-lhe a verdade: "A Morte assustou-me hoje na feira, empreste-me o cavalo para que possa fugir para Salamanca". O senhor o emprestou, e o homem partiu a galope. Mais tarde, o senhor foi à feira, encontrou a Morte e lhe perguntou: "Por que assustou meu vassalo hoje?" E a Morte respondeu: "Não o assustei, eu é que me assustei ao vê-lo aqui: tenho um encontro marcado com ele hoje em Salamanca."

enterrada na clínica quotidiana, que ignora a sua essência" (Herrmann, 1991/2003, p. 207). O *daímon* da Psicanálise é ser símbolo de Psique, no sentido grego de *σύμβολον*, signo de reconhecimento de dois entes que se separaram. Poder-se-ia dizer também que as partes separadas não formam um todo harmônico, mas que justamente o encontro delas gera um espaço intermediário, do qual pode surgir os andaimes do real humano.

Psique // Andaimes do real // Método da Psicanálise

O sonho, a via régia da Psicanálise, torna-se dialogal na história de *As mil e uma noites*. É essa faceta dialogal que permite a incorporação do Destino como andaime da clínica psicanalítica.

## 7. 2. Tempo transitivo

É hora da nossa contribuição à teoria dos três tempos de Fabio Herrmann. Contudo, é preciso ter cuidado com a expressão "nossa contribuição", pois até aqui não temos feito outra coisa senão contribuir para a teoria por meio da reorganização, do descondensamento e da ampliação das breves e elípticas notas temporais de Herrmann. Além disso, as colocações que seguem estão tão próximas das do autor que sequer podemos dizer que são nossas. Demos um nome para a posição temporal do analista que não privilegia a escuta em um dos três tempos, mas que transita nas fissuras dos tempos e, portanto, nas psicanálises. Também apontamos algumas de suas particularidades, talvez aí levando um pouco adiante a investigação. Isso porque consideramos que uma das maneiras mais interessantes de compreender uma teoria psicanalítica é tentar complementá-la, evidenciando e prosseguindo a linha investigativa que nela subjaz, como quem diz aquilo que o autor não disse e poderia ter dito ou como quem coloca um tijolo em um pilar, deixando-o ainda mais sólido do que a princípio parecia. Pois bem, esperamos que nossa contribuição surja como um rio subterrâneo, que sempre esteve presente ao longo das linhas temporais e que agora – mesmo difuso e de difícil apreensão, como é todo rio – vem à superfície, como terceira margem do texto. Seguiremos parcialmente os moldes de apresentação que adotamos para cada tempo, retomando parte do estudo e buscando articular os três primeiros capítulos da Parte II.

∞

Definição geral[10]

O tempo transitivo é o tempo da vocação analítica. Nele há o encontro de uma análise com a psicanálise. Ele visa responder uma questão que não se localiza em nenhum dos anteriores: como a cura do Homem Psicanalítico o leva a apropriar-se do processo analítico? Qual ruptura o conduz a tonar-se analista? O tempo transitivo caracteriza-se pela mudança de ênfase nas conquistas realizadas em tempo longo. A busca da especificidade absoluta que habita a história de uma vida, realizada em tempo longo, chega ao seu fim, e o paciente pode cuidar do desejo. Mas se dá um movimento a mais, visto que o Homem Psicanalítico torna-se responsável não só pelo desejo que nele habita, mas também pelo processo que o conduziu ao

[10] Lembramos que as definições gerais de cada tempo são resumos iniciais que serão desenvolvidos ao longo do texto.

seu desejo. Assim, ao final de uma análise, restam dois traços mínimos: a especificidade de uma vida e o processo que a revelou. O tempo transitivo faz um incidir no outro; à revelação do Destino junta-se o Destino da revelação, e a cura do Destino torna-se a cura da Psicanálise. É o tempo em que o sujeito assume o Campo Psicanalítico. Sua forma literária é a ficção psicanalítica. Nela comédia, drama e tragédia se abrem como possibilidades de narrativas, importando menos a adesão a uma forma específica e mais o uso analítico que se pode fazer de cada uma na busca do evidenciamento do funcionamento psíquico. Nela também acompanha-se não apenas o efeito da interpretação sobre o paciente, mas o efeito da interpretação sobre a psicanálise. Disso deriva a ideia de que toda análise psicanalítica – seja a de um paciente, de uma obra literária, de um fenômeno social etc. – possui sua própria vocação, seu próprio Destino, que é retornar ao solo que a produziu e tocar o método. O Homem Psicanalítico diante do seu Destino assume-o no tempo longo e reposiciona-se frente a ele no tempo transitivo. Esse reposicionamento, que chamamos de Clandestino, é a ruptura do tempo trágico e é também a chave para entender o torna-se analista através da teoria dos três tempos.

∞

Páginas atrás, argumentamos que a análise é um experimento temporal, um lugar assaz propício para que se demonstre o descentramento no tempo em que o paciente se encontra (*the time is out of joint*). O analista, por sua vez, sem almejar corrigir-lhe o eixo, localiza-se justamente na fenda temporal que se abriu no interior de uma vida. Nesse sentido, ao longo do Capítulo 6, a teoria dos três tempos pôde ser definida como três formas distintas de se posicionar na fenda e de ali operar a ruptura de campo, isto é, como três diferentes maneiras de conduzir a máquina psicanalítica na fissura do tempo.

O tempo curto rompe o campo do sentido unívoco pela via da polissemia das palavras, permitindo o advento do interpretante atufalhado, mensageiro do outro sentido; o médio rompe o campo da emoção-percepção ao tangenciar o mundo dos possíveis, estabelecendo assim o diálogo do *páthos* com a incerteza; o longo rompe justamente o campo estabelecido pelo contato com o mundo dos possíveis, e isso se dá pela revelação de uma continuidade, pois há o pressentimento de que as escolhas aparentemente livres obedecem algo que as ultrapassa, ainda que inapreensível, o que chamamos de Destino. Cada uma dessas rupturas retira o Homem Psicanalítico de uma determinada significação: tanto o sentido unívoco como o sentimento-percepção e a distância em relação ao Destino são em si três maneiras de manter-se preso no tempo, de estar em uma repetição *ad infinitum* de um mesmo significado,

de um mesmo padecer ou de uma mesma alienação, respectivamente. Ainda que distintas, as três rupturas possuem um intuito comum: libertar o Homem Psicanalítico de suas amarras temporais, de suas reedições que não possuem data para acabar. Visto sob esse prisma, cada tempo é uma ruptura temporal, três modos de afetar o solo da memória do paciente.

O tempo longo rompe o campo conquistado em tempo médio: o contato com o mundo dos possíveis, fissura do campo sentimental, se mostra habitado por uma constância. Entre as várias escolhas e seus respectivos preços, há algo que sempre esteve presente e que está fora de negociação. Em termos literários, a tragédia de destino rompe o drama sentimental.

Isso não quer dizer que o tempo médio seja dispensável, e sim o contrário, que suas conquistas são necessárias. O tempo médio alcança o trânsito representacional. Onde havia reedição do *páthos*, surge, a princípio, uma remota possibilidade de variação, suficiente para causar uma quebra. Passa-se, então, a flertar com essa variante; sente-se que o seu preço é a ruína do modo de padecer que tanto vigorou; entra-se em uma báscula entre o mundo dos possíveis e o mundo do mesmo sentir. Nessa altura, já se encontra rompido o campo sentimental; outros irão surgir, novos mundos com outras identidades, que serão por sua vez novamente decompostos. Analista e paciente vivem simpaticamente o drama, que pode reinstaurar-se várias vezes. O processo de solvência é contínuo e discreto, e seu percurso define-se por experimentar-se *alter*. Ao final, ganha-se em variabilidade de identidades/realidades. Tudo isso em tempo médio. As psicoterapias e boa parte das psicanálises terminam aí. Com certa justiça, um trabalho considerável foi feito. Contudo, a análise pode ir além do terapêutico.

O campo em análise agora passa a ser justamente o mundo dos possíveis, a resultante do processo de solvência analítica em tempo médio, que é o material de trabalho do tempo longo. Diferentes realidades e identidades experimentadas entram em processo de destilação. Pressente-se um fundo comum, e o rio subterrâneo cada vez mais ganha corpo, isto é, surge na superfície da análise. Paciente e analista se encontram juntos na busca da absoluta especificidade daquele sujeito. É uma procura retroativa. Em todas as suas escolhas cruciais (como é a escolha da neurose), a singularidade estava lá, pois ela é a maneira pela qual o sujeito articula o universal e o particular; é o seu Destino dialogal. A ruptura se deu pela revelação de uma continuidade, que é ao mesmo tempo irredutibilidade ao universal e ultrapassamento do particular – tempo trágico por excelência. O Campo Trágico é aquele que une aniquilação e salvamento, que junta *ἄτη* (*atē, ruína*) e *ἀρετή* (*aretē, virtude*): a excelência/virtude alcançada não pela via do conhecimento, mas pela via da ruína. A ruptura do mundo dos possíveis conduz ao impossível, àquilo de que não adianta fugir.

Poderia dizer que a análise termina aqui. Longo foi o caminho para revelar o que sempre esteve lá e o qual não se deve ceder. O fora do eixo do tempo que o levou a procurar a análise se estendeu a tal ponto que permitiu partejar, pela fissura da rotina, a especificidade temporal de uma vida. O tempo transitivo, contudo, ousa dizer que dá para ir mais longe ainda.

∞

Uma leve, porém, crucial mudança de ênfase ocorre na passagem do tempo longo para o tempo transitivo. A singularidade trágica do paciente revelou-se em tempo longo. Ela diz ao Homem Psicanalítico qual é a sua vereda, qual é a sua ética, mas ela também traz o próprio ato de revelação de sua particularidade. Quando a análise termina, sobram dois traços mínimos: a irredutibilidade de uma vida e o processo que a revelou. O tempo transitivo faz um incidir no outro. A expressão desenho do desejo formula bem essa incidência, pois o desejo aparece como o cultivo da especificidade e o desenho como o processo que a traz à tona. Dito de outro modo, a diferença absoluta conquistada em tempo longo é também uma diferença para a Psicanálise. É no tempo transitivo que o Homem Psicanalítico sente-se responsável por ela, por fazê-la habitar o mundo dos homens e por fazê-la habitar a Psicanálise.[11] Ocorre, então, uma operação quiasmática. No tempo transitivo, a revelação do Destino torna-se o campo a ser rompido pelo Destino da revelação.[12]

A figura do Destino rompe a função da crença em tempo longo. O diagnóstico narrativo da diferença irredutível daquele paciente aponta para uma constelação que lhe escapa por completo, e a crença é rompida na medida em que se evidencia esse sentido, ainda que vago, mas que conecta as mais distintas representações, formando o fundo do conjunto representacional. Nesse momento da análise, temos Psique caminhando em direção aos seus fundamentos. E o desenho, que se forma no fundo vago e sustenta o representar, ultrapassa em larga medida a identidade/realidade do paciente. Não se trata mais de esforça-se pelo asseguramento das representações, mas de cuidar do desenho do desejo sob a forma de cura do Destino. A sombra do Destino dissolve a função da crença, caracterizando o fim do tempo longo. E, na medida em que paciente e analista a sustentam, sem recorrer a antecipações de sentidos, ocorre o contágio com o Campo Psicanalítico, inicia-se o tempo transitivo, tempo de

[11] Disso não há melhor exemplo que o do próprio Freud que em sua autoanálise compartilhada deparou-se com *Há o inconsciente* (descoberta tão particular quanto universal) e passou o resto de sua vida a lutar em cada uma de suas linhas para que a revelação habitasse o mundo dos homens.

[12] No parágrafo seguinte, esboçamos em linhas gerais esse processo complexo. Parte de nossas ideias foram inspiradas no item 9 do Capítulo II, "Ensaio sobre a crença no sistema campo-relação", do livro *Andaimes do real: psicanálise da crença* (Herrmann, 1998/2006, pp. 116-23).

intimidade com o trabalho analítico. A busca pela irredutibilidade do paciente o conduziu a um lugar tão próximo e tão distante, ao contágio profundo com a própria busca. O sujeito passa a se responsabilizar pelo Destino na sua história e pelo ato de revelação de seu Destino. Isso provoca paixão analítica.

Algo se inverte. Se antes a cura estava do lado do paciente, no tempo transitivo, passa para o lado da análise. Trata-se de curar, no sentido de cuidar, da Psicanálise. É o tempo em que a catarse volta-se para o método catártico. E o "não ceder de seu desejo" ganha um anexo: não ceder do ato de revelação de seu desejo. O rio subterrâneo que percorre e dá sentido a uma vida vem à superfície da sessão em tempo longo, e ele pede para adentrar o terreno-psicanálise em tempo transitivo. Cura da Psicanálise não quer dizer que toda análise gera um psicanalista de carteirinha, e sim que não apenas o paciente, mas a análise em si possui um Destino. A vocação de uma análise é retornar ao solo analítico que a produziu para fecundá-lo. É possível e frequente que seja levada adiante por um terceiro que não seja o analista nem o paciente, mas por alguém que assumiu o tempo transitivo de uma determinada análise escrita, permitindo sua interpenetração na Psicanálise. O Destino purificado passa a fazer parte de uma história mais ampla.

É o tempo em que uma análise passa a dialogar com toda a Psicanálise. Nada garante que o diálogo será pacífico. Antes de tudo, ele traz um interessante curto-circuito epistemológico: o produto de uma análise guarda sempre essa potencialidade de alterar, e não de legitimar ou refutar, o processo que o produziu. Como se o destilado destilasse o processo de destilação. A Psicanálise como ciência é a soma dessas lutas, nas quais revelações absurdamente singulares acabam por alterar o processo que as trouxe à tona.

∞

A forma literária assumida pelo tempo transitivo é a ficção psicanalítica.[13] De maneira geral, todos os gêneros literários-psicanalíticos (comédia, drama e tragédia) possuem o mesmo intuito final, que é isolar e pôr em evidência a constituição psíquica. Cada tempo o faz pela via da ruptura de campo, só que privilegiando alguns específicos: o curto rompe o campo do sentido; o médio, o do sentimento; e o longo, o da história. A ruptura permite o vislumbre dos constituintes do campo rompido, e, na forma particular de cada tempo escrever a sua clínica, procura-se isolar e pôr em evidencia os andaimes da Psique.

[13] Poderíamos chamá-la também, como o faz Herrmann, de ficção freudiana, mais especificamente, ou de ficção teórica, mais genericamente. Grosso modo, a tensão que o gênero trabalha é entre escrita e método. Muito pode-se dizer sobre essa relação, aqui esboçamos apenas dois apontamentos.

Em parte, não é diferente com o tempo transitivo, ele também guarda esse intuito, no entanto, não estabelece o privilégio de um campo especifico a ser rompido. Assim, os gêneros psicanalíticos se abrem para o uso do analista. A não adesão caracteriza a forma de ficção. Nela é possível narrar e transitar entre os diferentes tempos, e não raro rupturas advêm desse trânsito.

Mas há também um intuito a mais no quarto tempo. A ruptura de campo ficcionalizada em tempo transitivo não visa apenas isolar e pôr em evidência a constituição psíquica. Pretende também que aquela ruptura incida no método que a produziu, que ela isole e ponha em evidencia o método, e isso só se alcança pela ruptura do campo da teoria. O tempo transitivo permite que a ruptura operada em cada um dos três tempos incida na Psicanálise. É o tempo do retorno de uma interpretação, que, tendo colocado em crise o Homem Psicanalítico, também despertou a crise da teoria psicanalítica. Nesse tempo, portanto, retira-se o máximo proveito da solvência colocada em exercício pelo Campo Psicanalítico.

É necessário explicar um ponto importante. Posto que a ficção psicanalítica se utiliza dos diferentes gêneros, poder-se-ia perguntar: como saber se um autor narra em um dos três tempos, em específico, ou se narra em tempo transitivo? Um aspecto diferencial é o trânsito entre os tempos. Mas, também é possível que um autor-psicanalista narre sua análise em tempo transitivo sem necessariamente transitar, utilizando-se apenas de uma forma literária-psicanalítica. O que torna a pergunta anterior ainda mais interessante. Como distinguir agora? Nesse caso, assim como em qualquer outro, deve-se voltar à essência do tempo transitivo. Nele narra-se o efeito da interpretação sobre o paciente (como se espera de cada um dos três tempos) e também o efeito da interpretação sobre a Psicanálise. Dois campos rompem-se concomitantemente: o solo da memória do paciente e o passado-teoria do analista. O tempo transitivo narra a dupla ruptura, sendo que esta não precisa estar atrelada necessariamente à passagem pelos três tempos, mas ao trânsito de uma análise para a Psicanálise. Psique e método da Psicanálise se mostram juntos na ficção psicanalítica. Isso nos conduz à conhecida magia dos textos de Freud, nos quais transita-se pelos tempos e, ao mesmo tempo, opera-se o evidenciamento do funcionamento psíquico (Psique) e do modo de evidenciá-lo (método).

O tempo transitivo faz uso dos demais tempos e se imiscui neles, ao modo de um passageiro infiltrado. Nisso os altera, tornando-os tempo transitivo-curto, transitivo-médio, transitivo-longo. Não há necessidade de análise de cada um desses tempos híbridos, são variações possíveis do tempo transitivo. Neles atufalha-se a própria Psicanálise, ou incertezas tocam a base padrão das análises dos sentimentos, ou narra-se encontros de Destinos.

A interpretação em si possui um Destino a ser levado adiante em tempo transitivo. Toda análise psicanalítica possui sua própria vocação, que é ir em direção ao solo que a produziu e tocar o método. Em geral, isso não se realiza pelo autor que a iniciou, isto é, não se perfaz em um único escrito. As vocações de diversas análises estão em aberto, e é nessa abertura – e talvez só nela – que se possa cria uma Comunidade Psicanalítica.

∞

"Transitivo" é a palavra que escolhemos para nomear o quarto tempo. Ela nos remete ao que não permanece, ao que dura pouco, ao que é passageiro, transeunte, transitório. Vem do latim *transitīvus*, derivado do verbo *transīre*, que significa passar de um lugar a outro ou simplesmente decorrer. Também nos reporta ao verbo transitivo, que requer a presença de um complemento direto ou indireto para se perfazer. Há ainda uma conotação geológica, na qual transitivo designa o terreno que se localiza na transição, na zona intermediária entre um estrato profundo e uma camada superficial.

Por conta de todas essas características que a escolhemos, afinal, elas ecoam no trabalho analítico. Desde Freud, a Psicanálise reconhece como precioso objeto de análise aquilo que é passageiro, que dura pouco, que é evanescente (o chiste, o ato falho, o sonho, o equívoco etc.). Soma-se a isso que a Psicanálise só se reconhece no transitório, pois vislumbra-se a eficácia de uma interpretação pelo que dela decorre, pelas associações que a seguem. Há ressonâncias também com a necessidade de um objeto de se perfazer; é preciso que ele fale para que o verbo transitivo psicanalizar escute. Por fim, ecoa na Psicanálise o significado geológico de transitivo, como o terreno de transição entre o magma disforme (do real, reino do contágio) e a crosta sólida (da realidade): a Psicanálise se dá nas camadas intermediárias, e não nos grandes saltos, que traduzem malabaristicamente e sem intermediações as representações conscientes nas ditas figuras inconscientes.

A imagem da cebola – evocada pelo fundador do analítico – retrata bem esse aspecto. Na cebola, encontramos a hipertrofia das camadas intermediárias e úmidas, recobertas por uma casca fina e seca, uma reles película protetora. Aquele que busca avidamente sua semente, na retirada apressada das pétalas-camadas que a compõem, não a encontra; sua semente não está em seu núcleo, mas nasce justamente do cultivo das camadas intermediárias. Nela a semente está fora do eixo.

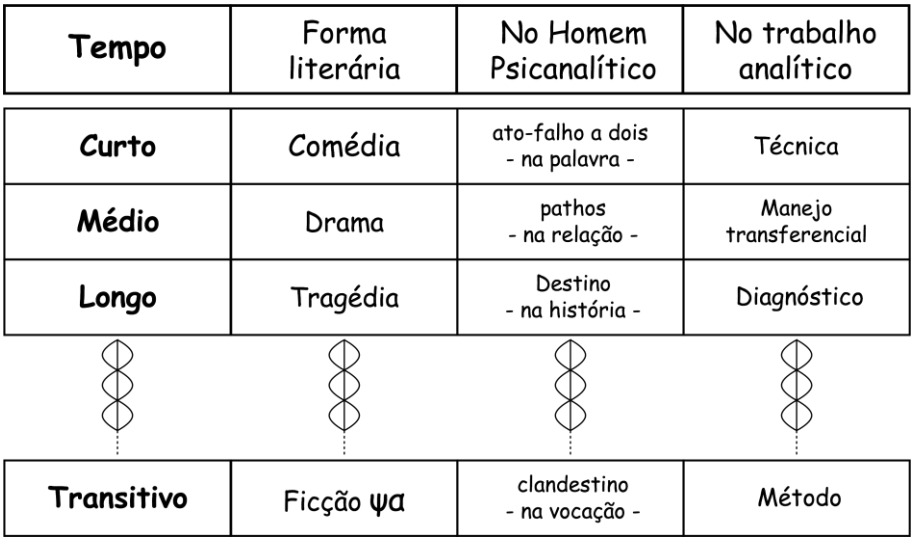
Enfim, o transitivo analítico pode ser uma chave para ler a especificidade de cada um dos quatro tempos. No tempo curto, as palavras transitam entre os sentidos, o que é suficiente para se romper um campo. Ali onde antes havia o frio dispositivo técnico, surge a faísca do

dizer poético; uma faísca que faz isca para outro sentido. No tempo médio, o padecer instaura e funda a transferência, determinada pela emoção-percepção em análise, mas a incerteza bate à porta, e entra em ruína o mundo-sentimento do paciente. A ruptura evidencia a fantasia, que pré-posicionava os outros, e o ganho é a própria transitividade de identidade e de realidade. No tempo longo, as dramáticas conquistas no tempo médio são como que reunidas e destiladas em um funil que insistimos em chamar de Destino. Nas escolhas cruciais do paciente, encontra-se a sua especificidade absoluta, algo que sempre estava lá e que anuncia que sempre estará. E a revelação do Destino é o confronto trágico com esse traço irredutível com a qual o sujeito transita para onde ele sempre esteve. No tempo transitivo, transita-se, é claro, da revelação do Destino para o Destino da revelação. Decorre desse tempo uma alteração de ênfase (do Destino para a revelação), o desejo assume o ato de revelar que o causou e o faz transitar para outros lugares – desenho do desejo de desenhar. Em todos os tempos, o analista é convocado a ser suporte da transição de um lugar para outro, inclusive no tempo transitivo, no qual transita-se para a posição de suporte da transição.

∞

A título de revisão, reorganizando e complementando o esquema que havíamos feito, temos:

Figura 14 – Tempo transitivo




Fonte: Próprio autor.

O tempo transitivo é o que encontramos ao levar adiante a noção de entrelaçamento dos tempos, localizando a morada do analista não na insistência de um tempo específico,

mesmo que esta seja a do tempo longo, e sim na encruzilhada dos três tempos. Destaca-se que o esquema mudou: o entrelaçamento que propomos anteriormente articulava as linhas de cada tempo de maneira geral, compondo a análise por meio da resultante das modulações conjuntas de ondas temporais. Agora propomos um entrelaçamento mais específico no qual o tempo transitivo surge a partir da articulação de cada uma das colunas. Entrecruzam-se comédia, drama e tragédia como possibilidades de narrativas, mas também de tráfego entre os gêneros psicanalíticos. Atufalhar-se na palavra, padecer na relação e reconhecer o Destino na história modulam-se em uma busca para além do campo do Destino, em que a vocação analítica surge como uma canoa que transita no rio subterrâneo, trazido à tona pelo tempo longo. Técnica poética, manejo da e na transferencial, diagnóstico da diferença absoluta, compõem-se como três partes de uma trança do responsabilizar-se pelo método da Psicanálise. O tempo transitivo propõe-se como morada temporal do psicanalista: habitar o entrelaçamento dos três tempos na procura da intimidade com o método; tornar-se analista através do contágio profundo com o Campo Psicanalítico; reconhecer que uma análise tem algo a dizer para toda a Psicanálise.

∞

Mas, por que propor um quarto tempo? Não seria possível pensar o tempo transitivo como parte do tempo longo? Se não, o que haveria de irredutível no tempo que não se apresenta nos demais?

Para responder essas perguntas, diríamos que o tempo longo não propõe o trânsito entre os tempos. Um dos aspectos cruciais do tempo transitivo é poder trafegar entre os tempos e possibilitar que a clínica seja narrada e, portanto, escutada em diferentes formas literárias-psicanalíticas, e não apenas na trágica. Depois, poderíamos evocar uma série de operações que o tempo transitivo visa articular e que vão além do tempo longo como o quiasma revelação do Destino/Destino da revelação, o contágio com o Campo Psicanalítico, a vocação de uma análise (e não a de um paciente), por aí vai. Há ainda a ressalva de que o tempo transitivo é o tempo de apropriar-se da herança psicanalítica pela via do Campo Psicanalítico. Aquilo que herdastes dos autores-psicanalistas é teu, desde que o faça teu e desde que o faça ateu. Por fim, destacaríamos que, ao propor um quarto tempo, dizemos também que é possível alterar a conquista do tempo longo, a revelação do Destino, que chamamos de Clandestino.

Note bem que todas as operações nos dizem que o tempo transitivo é um conceito metodológico, isto é, visa menos apresentar uma teoria do que ajudar a criá-la. Não pretende

unificar as línguas psicanalíticas, e sim facilitar as passagens e as comunicações entre elas, incentivando a dispersão dos psicanalistas.

∞

O verso de Cleanto[14] – "Os dispostos o Destino conduz; os indispostos, arrasta." – comporta bem o para além da revelação do Destino: "Aquele que dá as mãos ao Destino torna-se Clandestino."

Mas que *Clan-* é esse que junta-se ao Destino, transformando-o em outra coisa? Ernout & Meillet (2001, p. 111), no verbete *cēlō* (esconder, ocultar), colocam que a preposição ou o advérbio latino *clam* significa em segredo, secretamente; se opõe a *palam*, que significa bem conhecido, e dela deriva o adjetivo *clandestīnus* (oculto, clandestino), palavra que possui a mesma formação que *intestīnos* (intestino) e compartilha certo sentido com ela, o de interno, voltado para dentro. Juridicamente, clandestino refere-se à pessoa que entra ilegalmente em um país. Isso numa etimologia erudita.

Em outra etimologia, *erosdita*, temos que clandestino é alteridade oculta no Destino. Clandestino e Clã-Destino se opõem. Ao invés de tornar-se parte de um clã, ao modo de um clã totêmico, o Clandestino é aquele que transita entre os clãs. *Clam* não é contra: não estabelece um regime de oposição ao Destino, e sim o habita secretamente; está em segredo, infiltrado ilegalmente no interior do próprio Destino. O Clandestino nos diz que o que lá sempre esteve pode ser adentrado pelo sujeito.

No sistema campo-relação, Clandestino é estar em um campo sem a ele pertencer; é aquele que está ali, mas com ouvidos de outro lugar. Clandestino nos sentidos das palavras (tempo curto), nos mundos sentimentais (tempo médio), nos rios subterrâneos (tempo longo) e na própria Psicanálise (tempo transitivo). A Psicanálise mesma é a soma de Destinos que nela souberam inserir-se clandestinamente.

∞

Por fim, caímos em outra questão constrangedora. Na medida em que o tempo transitivo propõe, em última instância, que o analista trafegue entre os tempos e, ato contínuo, transite entre as psicanálises, essa posição não romperia o campo da filiação psicanalítica?

Quando a interpretação psicanalítica cumpre seu Destino, ou seja, alcança seu devir-método, ela perde o seu sobrenome. Deixa de ser uma interpretação kleiniana, lacaniana, bioniana etc. A teoria psicanalítica em seu aspecto metodológico não solicita atestado de

[14] Que analisamos ao final do Capítulo 2.

batismo. Nesse ponto, é possível cruzar palavras, operar rearranjos musicais sem que com isso precise nomear-se lacaniano. É possível romper campos sentimentais ou mesmo levar adiante a investigação dos sentimentos, sem se autodenominar kleiniano. Isso não significa retirar o mérito dos grandes autores, ao contrário, procura-se reinseri-los no diálogo com o método, lugar de onde eles partiram. O psicanalista é também o Clandestino entre as psicanálises.

# FINAL SEM SÍNTESE

"Quem não vê bem uma palavra, não pode ver bem uma alma."
Fernando Pessoa

Acompanhamos o desdobramento da noção de Destino na obra de dois autores-psicanalistas, Sigmund Freud e Fabio Herrmann. Não tivemos pretensão exaustiva nem sintética. Quisemos resgatar e examinar algumas de suas polissemias. E só agora nos ocorre uma possibilidade agrupamento, ainda que as conclusões a que chegamos requeiram mais tempo de trabalho.

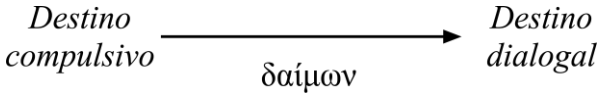
Nossa investigação permite delinear duas concepções opostas de Destino na Psicanálise. No recorte que fizemos da obra de Freud (Parte I), encontramos o Destino atrelado à noção de compulsão. Desde sua entrada literária presente na tragédia e no drama de destino, passando pelo artigo inaugural de Jung (que o estabelece como questão clínica), até as suas formulações metapsicológicas (da compulsão de destino à última figura do Super-eu), destaca-se o aspecto coercitivo do Destino, como força que leva a repetir uma experiência desprazerosa para além da intenção consciente.

Ao abordamos a Teoria dos Campos (Parte II), encontramos o Destino ligado às noções de reciprocidade e de desejo. Desde o resgate do método da psicanálise, passando pela relação entre crença e Destino, até a teoria dos três tempos, destaca-se o aspecto dialogal do Destino, o encontro com o seu horizonte de vocação, conquistado em uma análise depois de seu longo processo de depuração.

Chamamos a primeira de Destino compulsivo, e a segunda de Destino dialogal. Tal como no ímã, as duas concepções são como polos opostos no interior de uma mesma palavra. Podem ser consideradas, inclusive e respectivamente, como início e fim de uma análise.

Arriscamos a propor a apropriação do termo grego *δαίμων* (*daímon*) na Psicanálise. Irredutível a uma das figuras antagônicas do Destino, o *daímon* é o operador da passagem entre elas: em uma definição metodológica, é o caminhar do Destino coercitivo ao dialogal, percurso que define o próprio processo psicanalítico, reencontrado no interior de uma única palavra.; mas também: que palavra![15]

[15] Essa definição de *daímon* é psicanalítica, ou seja, ainda que o termo tenha sido retirado do universo grego antigo, em sua composição levou-se em consideração apenas o Homem Psicanalítico, isto é, o homem em condição de análise. Resta assim uma via aberta para, num segundo momento, pensá-la junto à noção antiga de *daímon*, mais especificamente tal como ela se encontra nas tragédias de Sófocles.




Por fim, se deu que, por influência do pensamento de Herrmann e talvez pela própria espessura ontológica que conecta método e Psique, fomos levados a tocar na questão do Destino da Psicanálise (seja ele compulsivo ou dialogal), ou seja, fomos induzidos a tecer algumas linhas sobre o abandono das compulsões teóricas e técnicas, indo em direção ao horizonte vocacional da prática, no qual localizamos o *daímon* da Psicanálise.

# PARTE III – DESATINOS IMPLICADOS: ESTUDOS COMPLEMENTARES

O argumento desta pesquisa se forma no decorrer das Partes I e II. No entanto, gostaríamos de apresentar alguns exercícios suplementares. São estudos que possuem relação direta com o nosso campo de trabalho e que não visam reiterar, menos ainda comprovar, as formulações sobre o Destino a que chegamos, e sim fazer algo com elas. Isso permite ao leitor reencontrar alguns de nossos achados centrais (a cisão do Destino, o *daímon*, o Clandestino) modificados em outras análises.

# CAPÍTULO 8 – ETIMOLOGIA DE *DAÍMON*

"Quando um veneno está vencido, ele é mais ou menos perigoso?"
Filme *Relatos Selvagens*

"...só se pode defini-la por negações simultâneas e opostas."
Pierre Hadot

Pretende-se examinar duas etimologias consagradas do termo grego δαίμων (*daímon*) – uma *erudita*, outra dita *popular* –, para em seguida propor uma definição. De certa maneira, convida-se o leitor para um exorcismo, no qual se retirará da palavra demônio o seu elemento maligno.

## 8. 1. Duas etimologias

No Seminário VII, Lacan (1959-1960/1986) deixa claro o que considera ser a posição do psicanalista frente à etimologia: "(...) não creiam que esses bosquejos, essas sondagens etimológicas, sejam o que nós preferimos para nos guiar. O emprego atual, o discernimento do uso do significante em sua sincronia, nos é infinitamente mais precioso" (p. 56). É certo que, de acordo com a maneira pela qual ele leu Freud nesse período, "o aprofundamento linguístico é o veículo mais seguro da transmissão de uma elaboração que marca a realidade psíquica" (1959-1960/1986, p. 56). Mas qual aprofundamento linguístico guia o analista? Segundo o seminário em questão, não a etimológica, mas o uso corrente. Dez anos depois, no Seminário XVII, a resposta de Lacan mudou. Em contraposição à etimologia, ele colocou não mais o estudo do uso do significante em sua sincronia, mas a homofonia. Ainda que a homofonia seja parte do uso corrente, podemos dizer que a resposta é mais específica e rompe ainda mais com o significado. A realidade psíquica é marcada pela homofonia – mais do que pela etimologia –, e é a essa forma de transmissão linguística que o analista deve se atentar.

Ora, a maneira que os gregos concebiam a etimologia se assemelha e muito a essa ênfase lacaniana. Com certo desdém, Silveira Bueno (1974) escreveu:

> Na maioria dos casos, a etimologia dos gregos e romanos, bem como de toda Idade Média, do Renascimento, e até de muito dos nossos dias, se reduzia a uma descrição da palavra, decompondo-a em seus elementos, a uma interpretação, mais ou menos, imaginosa. Explicavam os gregos **patér** (*pai*), decompondo a palavra em **pa**, que seria a primeira sílaba do adjetivo **pas** (*todo*), e **ter** a primeira de **terón**, *coisas admiráveis, os seres da criação*. Este

> **Patér** seria *Deus*. (...) [Posteriormente, na Idade Média,] nos veio a famosa explicação de **cadáver**, palavra composta das sílabas iniciais da frase **caro data vermibus** [*carne dada aos vermes*]: **ca+da+ver**, pura imaginação sem fundamento algum, pois **cadáver** já estava em latim, do mesmo tema de **cádere**, *cair, aquilo que caiu, que tombou para sempre, que não se ergue mais*. Ainda há pouco tempo, tentava um magistrado paulista explicar-nos o bom senso dos ingleses com a formação da palavra **news**, composta das iniciais dos nomes dos quatro pontos cardiais: ***n*** (*north*), **e** (*east*), **w** (*west*) e **s** (*south*), evidentemente "etimologia de almanaque", pois já temos **neos, nouus, navas** nas mais antigas línguas para indicar *novo, novidade, notícias novas*. (p. xxviii)

A etimologia que Bueno chama de imaginosa, a pura imaginação sem fundamento, a etimologia de almanaque, que junta decomposição e homofonia, era comum entre os gregos. "Homero explica a origem do nome de *Ulisses*, em grego *Odysseos*, pela frase *Odyssáo Zeus*, isto é, aquele contra o qual Zeus estava irado [algo como *Ódiozeus*]" (Bueno, 1974, p. xxi). É por meio da etimologia homofônica que até hoje abordamos o nome dos heróis trágicos. Por exemplo, o nome Antígona se divide em *ἀντί-* (*anti-*: contra, de encontro a) e *–γονή* (*-gone*: prole, filho, descendente, mas também ação de gerar), significando "aquela nascida à contracorrente; antinata, antigerada", como propôs Trajano Vieira (2009).

O citado magistrado paulistano, que arriscou-se a expor a origem da palavra *news*, diante da crítica de que sua etimologia era de almanaque, poderia responder que ele se inseria numa tradição secular, modestamente ao lado de Homero, Cícero e tantos outros gigantes, e que, portanto, sua proposta era sobre a palavra *News*, e não uma *news*. Também poderia dizer que, ainda que depreciado pelos pesquisadores atuais, voltar a pensar como os antigos é, no mínimo, um exercício interessante. Também poderia se defender dizendo que, segundo Freud, a realidade psíquica é notadamente marcada por essa etimologia de *alma*-naque. Por fim, poderia até impor a condição de que aceita discutir o valor da etimologia proposta, mas não admitiria nenhuma depreciação dos almanaques, pois neles se encontram dois exercícios formativos para o psicanalista: o rébus (ideograma que deixa de significar diretamente o objeto que representa para indicar o fonograma correspondente ao nome desse objeto), tornando-se assim paradigma da decifração do sonho; e a palavra-cruzada que, segundo Lacan, define a interpretação analítica (interpretar é cruzar palavras).

—

Tudo se passa como se houvesse duas etimologias: de um lado, há a etimológica científica, voltada para o estudo diacrônico das vicissitudes que sofre a palavra examinada; do outro, há a "etimologia popular" (Brandão, 2014, p. 169), voltada para a homofonia, para as "homonímias inventivas" (Lacan, 1959-1960/1986, p. 186). Utilizando-se de um chiste de Lacan, poderíamos chamar a primeira de etimologia erudita e a segunda de etimologia *erosdita*. Propomos, neste capítulo, apresentar as duas etimologias da palavra *δαίμων* (*daímon*). O que encontramos é que as duas formas de buscar a origem da palavra foram igualmente importantes (e não uma superior a outra, como propuseram, de maneira opostas, Lacan ou Bueno) para o resgate da memória semântica e para a construção de uma definição que amplie as possibilidades de sentido.[1] Talvez não haja oposição entre erudição e *erosdição*, e sim complementariedade.

[1] Um modo de entender essa aposta da clínica lacaniana nas homonímias inventivas é através da noção de significante mestre. O $S_1$ é denominado mestre porque, justamente, escraviza os demais significantes. Além disso, não se reduz a um significante: Lacan dizia que se trata de um *essaim* (*enxame*, homofônico a $S_1$ em francês), isto é, um enxame de significantes que luta para escravizar os demais. Analisar é devolver a polissemia ao $S_1$, pela via da explosão do significante mestre, através de homonímias inventivas — trabalho analítico do tempo curto, como vimos.

## 8. 2. A erudita

*Δαίμων* é derivado da raiz *δα(ι)* e provém do verbo *δαίω*, segundo Bailly (2013), ou do *δαίομαι*, segundo Chantraine (2009). Ambos os verbos possuem um significado similar: *δαίω* significa "*partilhar, distribuir a cada um seu lote, sua sorte*; [e] segundo outros: *aquele que despedaça*" (Bailly, 2013), e δαίομαι significa "*repartir, dividir, distribuir*" (Chantraine, 2009). Segundo o último dicionário, é possível estabelecer um paralelo com o termo persa *baga-* (que significa parte, destino) e com o termo *bhága-* do sânscrito (também parte, destino, senhor). De tal forma que *δαίμων* seria uma força de ordem divina que opera esses verbos, que partilha, despedaça, reparte, divide, distribui a cada um seu lote, sua sorte. Lembra o verso "a parte que te cabe deste latifúndio" (Melo Neto, 2000). Assim, a palavra grega se aproxima concomitantemente de um deus e da noção de Destino. "[O] termo se emprega em Homero para designar uma força divina que não se pode ou não se quer nomear, daí o sentido de divindade e por outro lado de destino; o *δαίμων* não é objeto de um culto" (Chantraine, 2009, p. 236). Ainda que se aproxime da divindade, não se resume a ela: não é um objeto de culto, isto é, permanece sem nenhum direto à sacrifícios.[2]

Os prefixos que comumente se juntam a *δαίμων* são: εὐ- e κακο-. A *κακοδαιμονία* (*kakodaimonia*) – que não raro é traduzida por infelicidade, infortúnio, desgraça – admite uma forma mais literal que significa posse ou perseguição desencadeada por um mau demônio, aproximando-se semanticamente do nosso maldito ou ainda do endemoniado. Ao contrário, a *εὐδαιμονία* (*eudaimonia*) – que em geral é traduzida por felicidade ou mesmo por prosperidade, boa fortuna, opulência – pode, não obstante, ser traduzida, mais literalmente, por posse de um bom demônio (que causa felicidade) ou por bom demônio, bendito. Propomos também o neologismo "bendemoniado". O termo grego *δαίμων* é neutro (nem bom nem mau), necessitando de um prefixo que venha atribuir a ele um caráter moral. Dessa forma, os verbos *κακοδαιμονέω* (*kakodaimoneo*) e *εὐδαιμονέω* (*eudaimoneo*) significam, respectivamente, *estar em posse de um mau demônio* e *estar possuído por um bom demônio*. Há ainda o interessante verbo *δαιμονισμός* [*daimonismos*], que também significa *possessão divina*, "mas no sentido de tornar-se deus" (Chantraine, 2009, p. 237), de tornar-se o próprio *daímon*.

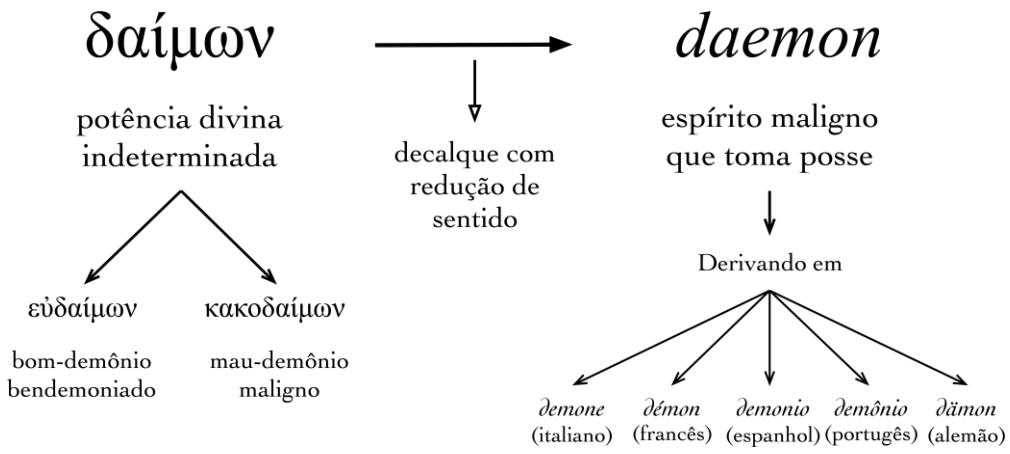
[2] *Δαίμων* não é o único termo grego que pode ser traduzido por Destino. Há vários outros, como *αἶσα* (*aîsa*), *μοῖρα* (*moira*), *Ανάγκη* (Anânké) etc. Sobre isso, conferir *The Origins of European Thought: About the Body, the Mind, the Soul, the World, Time, and Fate*, de Onians (2000). Um traço comum aos distintos termos, que também aparece no *daímon* e que os diferencia do *fatum* latino, é o sentido de uma lei para além dos deuses, que inclusive incide sobre eles.

Posteriormente, o *δαίμων* grego foi simplesmente decalcado para o latim, dando em *daemon*, que apareceu apenas no segundo século depois de Cristo e cujo sentido não traz a amplitude do termo grego original.

A palavra demônio veio do latim *daemonium*, destacando-se a monotongação do *dae-* em *de-*, operação que ocorre na incorporação do termo em todas as línguas românicas. *Daemonium* é decalque do grego *δαιμόνιον* (*daimonion*), que, por sua vez, é o adjetivo que se substantivou em sua forma neutra, derivado de *δαίμων* (Bueno, 1974). Ou seja, por uma via reta – substantivação, decalque e monotongação – a grafia da palavra grega chega ao português com poucas modificações: *δαίμων – δαιμόνιον – daemonium* – demônio.

Em contrapartida a essa constância do significante entre as línguas, o significado mudou consideravelmente na passagem do *δαίμων* grego para o *daemon* latino. Como ressaltamos, o *δαίμων* caracteriza-se por ser em si uma potência divina indeterminada, necessitando de um prefixo (*εὐ-* ou *κακο-*) para atribuir-lhe valor moral: bom ou mal estão no prefixo, e não no *δαίμων* em si. Ernout e Meillet (2001) destacam que, não raro, os latinos do primeiro século davam preferência ao emprego de *κακοδαίμων* em grego. A palavra *δαίμων* foi "Latinizada somente com Apuleio [Lucius Apuleius, 124-170 d. C.]; sobretudo frequente na língua da Igreja (onde ela tomou um sentido de *espírito infernal, demônio*)" (Ernout e Meillet, 2001, p. 163). Temos assim que o decalque foi de *δαίμων* em *daemon*, no entanto, a definição deste último se restringiu a de demônio maligno, expressão que se tornou redundante na medida em que todo demônio era maligno, e passou a significar simplesmente demônio. Ao latinizar o termo, o significado do *daemon* latino restringiu-se ao *κακοδαίμων* grego.

Figura 15 – De *δαίμων* para *daemon*




Fonte: Próprio autor.

Há uma continuidade no significante (decalque: *δαίμων* = *daemon*), ao lado de uma descontinuidade no significado (significado: *daemon* ≠ *δαίμων*). Como em um processo metonímico, o significado passou por uma redução brutal, como se o decalque tivesse operado um recalque que deixa de fora no mínimo dois aspectos importantes. Primeiro, mais evidente, a noção de *εὐδαιμονία*, isto é, a ideia de que pode existir uma possessão por um bom demônio. Segundo, menos evidente, mas mais abrangente, é o próprio significado de *δαίμων* que fica de fora na latinização do termo, a saber, a ideia de que pode existir uma força divina indeterminada e amoral, um ser superior que não julga, não quer nem o bem nem o mal do homem, ou um demônio indeterminado que nos guia sem julgar, sabe-se lá para onde.

Ainda hoje os dois aspectos aparecem como pontos cegos presentes em nossa concepção de demônio, seja ela cristã ou não. A definição usual dos nossos dicionários para demônio é simplesmente "o espírito do mal" (Aulete, 2015), passado ao largo a possibilidade de alguém bendemoniado (*εὐδαιμονία*), bem como a possibilidade de uma força espiritual indeterminada (*δαίμων*). O trabalho que propomos de resgate da memória semântica do *δαίμων* passa necessariamente pelo retorno à polissemia do termo grego, deixada de lado pela apropriação latina.

Poderíamos dizer que o *δαίμων* grego, ao ser latinizado, foi ele mesmo possuído pelo mau demônio. Paradoxalmente, a própria palavra demônio ainda hoje carece de exorcismo, a fim de retirar o adjetivo maligno que a habita para, quem sabe, reencontrarmos nela o *δαίμων*. Na nossa língua, demônio vem de *δαίμων*, mas pena que ele não é *δαίμων*.

## 8. 3. E a *erosdita*

Vejamos agora a etimologia homofônica, popular (Brandão, 2014), de almanaque (Bueno, 1974), do termo *δαίμων*, apresentada por ninguém menos que Sócrates, no diálogo *Crátilo*.

Disse Sócrates a Hermógenes: "Na minha opinião, com isso se fala, antes de tudo, dos espíritos [*δαίμονας*]. 'Você é sensato' se dizia 'tu *és perito* [*δαήμονες*]', por isso os espíritos [*δαίμονες*] foram nomeados assim, com esse nome que ajunta sons usados pelos nossos antigos" (Platão, 2014, 398b). A estrutura da frase traz algumas dificuldades, mas a ideia é clara. Visa-se dizer qual é a origem da palavra *δαίμονες* (traduzido na citação por espíritos), sendo que sua etimologia remete Sócrates a um jogo homofônico: espertos e experientes (*δαήμονες*) receberam o nome de espíritos (*δαίμονες*). A tradução de Celso de Oliveira Vieira (2014) tem a vantagem de aproximar os termos no português: *δαήμονες*, perito; *δαίμονες*, espírito.

Continuou Sócrates: "Portanto, fala ele e outros tantos poetas quando falam que alguém excelente, depois de finado, tem estima e um grande destino [*μεγάλην μοῖραν*] porque gera um espírito, segundo a outra denominação dos sensatos" (Platão, 398bc). A passagem "fala ele e outros tantos poetas" refere-se a Hesíodo que, na *Teogonia*, expôs a origem mitológica dos *δαίμονες* (demônios). Brandão (2014) a resumiu da seguinte maneira:

> Os que nasceram sob a égide do ouro e da prata têm realmente uma proporção *post mortem*: convertem-se em *daímones*, mas agem diferentemente sobre os mortais, tanto quanto se diversificaram na vida terrestre. Os da idade do ouro são os *daímones epictônios*, quer dizer, *continuam a viver e agir na terra*; os segundos (da idade da prata) são os *daímones hipoctônios*, isto é, *vivem e agem sob a terra*, na outra vida, mas sempre como mediadores e intermediários entre os deuses e os homens. (p. 168)

Na passagem em questão do *Crátilo*, Sócrates se referiu à elaboração de Hesíodo e de tantos outros poetas em favor da argumentação etimológica que propõe: *δαίμονες* é derivado de *δαήμονες*. Aos homens que em vida foram peritos, cabe no *post-mortem* uma grande parte, um grande Destino, em grego, *μεγάλην μοῖραν*, que os tornam espíritos, *δαίμονες*. Ou seja, tornar-se *δαίμονες* é o Destino dos homens que foram peritos em vida. De outra forma, pode-se dizer que o Destino dos peritos é influir no Destino dos outros. Os espíritos são ex-peritos.

Por fim, Sócrates concluiu: "Do mesmo modo, eu posso colocar que todos os homens excelentes, vivos ou finados, por serem *peritos* [*δαήμονα*], são corretamente chamados de espirituosos [*δαίμονα*]" (Platão, 2014, 398c). Os elementos a mais na consideração final são a inclusão dos homens vivos e a solução encontrada pelo tradutor – '*δαίμονα' καλεῖσθαι*, chamados de espirituosos –, que é em si espirituosa (um chiste, *Witz*, *mot d'esprit*). É indiferente: tantos os homens vivos como os mortos, quando são peritos (*δαήμονα*), serão também espirituosos e endemoniados (*δαίμονα*).

Em suma, a etimologia popular (erosdita) proposta por Sócrates no *Crátilo* aproxima, pela via da homofonia, *δαίμονες* (espírito, demônio) e *δαήμονες* (perito, espirituoso, chistoso). Em uma via de não dupla, o homem espirituoso em vida se torna no *post-mortem* um *daímon*, assim como a espirituosidade já demonstra a sua capacidade de deixar o *daímon* se manifestar em sua vida (via de mão dupla entre *δαίμονες* e *δαήμονες*). Os espíritos são ex-peritos, e os peritos são aqueles que deixam o espírito se manifestar. Um bom exemplo é o próprio Sócrates, que era um homem espirituoso, porque deixava o seu *daímon* conduzi-lo, e pode ser que no *post-mortem* ele tenha se tornado um *daímon* – o nosso *daímon*.

O *daímon* de Sócrates era para ele mesmo uma solução. Quando, na *Apologia*, questionaram ferozmente sua religiosidade, ele se negou ateu, pois acreditava nos demônios (*δαίμονες*). Disse ele:: "*εἰ μὲν θεοί τινές εἰσιν οἱ δαίμονες* [os demônios, por sua vez, são uma espécie de deuses]" (Platão, 2015, 31c). Na obra, Sócrates disse inclusive que era guiado por um *daímon*. Acusado de negligenciar os assuntos pertinentes à cidade, Sócrates concordou que, aos olhos de muitos homens, seu comportamento poderia parecer estranho, visto que andava pela cidade a conversar e aconselhar (*συμβουλεύω*) os outros, mas evitava os assuntos públicos e as assembleias. Dava conselhos aos outros, mas nunca à cidade (*τῇ πόλει*), algo estranho para os demais atenienses. Sócrates explicou seu comportamento da seguinte forma: "A razão desse fato, como já me ouvistes muitas vezes declarar por toda a parte, a encontrareis em algo divino [*θεῖόν*] e demoníaco [*δαιμόνιον*] que se dá comigo" (Platão, 2015, 31cd). E continuou: "Isso começou desde meu tempo de menino, uma espécie de voz que só se manifesta para dissuadir-me do que eu esteja com intenção de praticar, nunca para levar-me a fazer alguma coisa. Isso é que se opõe a que me ocupe com política [*πολιτικὰ*]" (Platão, 2015, 31d). O que dava o caráter estranho ao comportamento de Sócrates era o seu *daímon*, que o dissuadia toda vez que ia em direção aos assuntos da pólis. Eis uma das características mais importantes do termo, malgrado os inúmeros formatos que ele toma nos mais diferentes autores clássicos. Ele sempre traz uma ideia de direcionamento negativo: não aponta o caminho que deve ser percorrido, mas bloqueia os errados. Algo que Pierre Hadot

(2014) chamou de demonismo educador: "O daímon de Sócrates era, nós sabemos, a inspiração que se impunha por vezes a ele de maneira completamente irracional, como um signo negativo que o proibisse de realizar tal ou tal ação. Era, de algum modo, seu 'caráter' próprio, seu verdadeiro eu" (p. 117). *Daímon* era a bússola que não aponta o norte, mas que obstrui o caminho que não deve ser percorrido.[3] Essa condução negativa não tornava o homem um mero ser impotente frente à manifestação do divino. Pelo contrário, o *daímon* "é uma força que dá àqueles que a possuem uma potência incrível sobre os seres e as coisas" (p. 118).

Porém, é no *Banquete* que encontramos uma definição precisa, uma dupla definição, visto que abarca Eros e *daímon* de uma só vez. Sócrates conta o seu diálogo com Diotima.

> "Que será, então, Eros?", perguntei; "mortal?"
> "De forma alguma!"
> "Então, o que é?"
> "Como no caso anterior, algo intermediário entre mortal e imortal."
> "Como assim, Diotima?"
> "Um grande demônio, Sócrates; e, como tudo o que é demoníaco, elo intermediário entre os deuses e os mortais."
> (Platão, 2011, 202de)

E prosseguiu:

> "E que função desempenha?" perguntei-lhe.
> "Interpreta e leva para os deuses o que vai dos homens, e para os homens o que vem dos deuses: de um lado, preces e sacrifícios; do outro, ordens e as remunerações dos sacrifícios."
> (Platão, 2011, 202e)

*Ἔρως* (Eros) – termo crucial para a psicanálise – é um *δαίμων* e, como tudo que é demoníaco (*δαιμόνιον*), está no meio (*μεταξύ ἐστι*) dos deuses (*θεοῦ*) e dos mortais (*θνητοῦ*). Sua função/força/influência (*δύναμις*) é interpretar e conduzir (*ἑρμηνεῦον καὶ διαπορθμεῦον*), como canal de comunicação, como mensageiro, dos deuses para os homens e vice-versa. Dos homens para os deuses, envia súplicas e sacrifícios (*δεήσεις καὶ θυσίας*). Dos deuses para os

[3] Bússola que poderia ser localizada anatômica e psiquicamente: "O *daímon*, segundo a crença da época de Homero, estava localizado ou agia no θυμός (*thymós*), situado no peito ou diafragma, sede da consciência emocional" (Brandão, 2014, p. 169).

homens, envia ordem e remunerações dos sacrifícios (*τὰς ἐπιτάξεις τε καὶ ἀμοιβὰς τῶν θυσιῶν*). *Daímon* habita um espaço intermediário, indeterminado entre a morada dos deuses e o lugar dos homens: "(...) é por meio desse elemento que os deuses entram em contato com os homens e se torna possível o diálogo entre eles, tanto no estado de vigília como durante o sono. O perito em tais assuntos é demoníaco" (Platão, 2011, 203a). A definição permitiu, por exemplo, que Moret (1984) afirmasse: "A Esfinge é um *δαίμων*, dito de outra maneira, uma dessas entidades cujo domínio se situa aquém do divino e além do humano – ser híbrido cuja natureza participa ao mesmo tempo do numinoso e do monstruoso" (p. 52). Não só a Esfinge, todo um bestiário fabuloso habita esse intervalo, como os grifos e os monstros alados. "Os demônios são em grande número e da mais variada espécie; Eros é um deles" (Platão, 2011, 203a). São seres nem mortais nem imortais, que não podem ser derrotados pela força física humana, e sim pela presença de espírito, pelo espirituoso (*δαήμονες*) e pela invenção (*μηχανή*). O que nos conduz a pensar em um catálogo de demônios, esse conjunto de habitantes entre duas mortes.

Sócrates também contou, via Diotima, a origem de Eros. Por ocasião do nascimento de Afrodite, os deuses deram um banquete (similar ao banquete em que Sócrates se encontra). No fim, a deusa *Πενία* (*Penia*, Pobreza) chegou para mendigar e encontrou o deus *Πόρος* (*Poros*, Expediente) embriagado de néctar pela primeira vez. Aproveitou a oportunidade para dele engravidar. Do encontro do pai rico em meios e bêbado com a mãe pobre e sóbria, nasceu Eros. Por ser filho de pais antagônicos, carrega em si os opostos: "O que adquire hoje, perde amanhã, de que forma que Eros nunca é rico nem pobre e se encontra sempre a meio caminho da sabedoria e da ignorância" (Platão, 2011, 203e). Ele sabe pedir, mas não sabe o que quer; Eros é a soma de múltiplos meios (expediente) com a mendicância (penúria).

Pierre Hadot (2014), em sua retomada dos exercícios espirituais da antiguidade, nos ajuda a entender essa noção, ao aproximar Eros, *daímon* e Sócrates.

> Somos conduzidos, uma vez mais, ao problema da situação de intermediário e constatamos novamente o quanto essa situação é desconfortável. O demônio Eros, que nos descreve Diotima, é indefinível e inclassificável, como Sócrates, o *atopos*. Ele não é nem deus, nem homem; nem belo, nem feio; nem sábio, nem insensato; nem bom, nem mau. Contudo, ele é desejo… (p. 115)

Os três (Eros, *daímon* e Sócrates) possuem um elemento central e comum: são *ἄτοπος*, não possuem lugar determinado entre os homens nem entre os deuses. "Eros [que é um

*daímon*] também, como Sócrates, o irônico, nada ensina, pois é ignorante: não torna mais sábio, mas torna outro. Ele também é maiêutico. Ele ajuda as almas a se engendrar a si próprias" (Hadot, 2014, p. 116). Há algo magnífico em Sócrates, pois ele não só diz (via Diotima) que Eros é um *daímon*, como ele erotiza o *daímon*: "Se Sócrates afirmava nada saber, talvez fosse porque ele se remetia, na ação, ao próprio *daímon* e porque confiava no *daímon* de seus interlocutores" (Hadot, 2014, p. 117). A maiêutica inclui uma aposta no *δαίμων*.

## 8. 4. Definição

Chegamos ao ponto de propor uma definição de δαίμων.[4] Sobre isso, Pierre Hadot (2014) disse o essencial:

> Elemento ambíguo, ambivalente, indeciso, o demoníaco [δαίμων] não é nem bom, nem mau. Somente a decisão moral do homem lhe dará seu valor definitivo. Esse elemento, porém, irracional e inexplicável, é inseparável da existência. Não se pode eludir o encontro com o demoníaco, o jogo perigoso com Eros. (p. 119)

Definida por negações simultâneas e opostas – nem mortal nem imortal, nem sábio nem ignorante, nem belo nem feio, nem rico nem pobre, nem antropomorfizado nem deificado, nem bom nem mau –, *δαίμων* é uma potência divina em si indeterminada, mas que aos outros determina. Ela está além ou aquém da intenção do agente. Além disso, habita o espaço intermediário entre os deuses e os homens. Demônio que distribui, reparte, divide a cada um o seu lote, sua parte, seu quinhão e pode operar as partilhas de um modo peculiar, negativamente, interditando alguns caminhos. Seu efeito é retirar do homem sua posição de agente, mas também devolver a ele uma potência incrível.

A postergação do valor moral atribuído ao *δαίμων* articula-se ao posicionamento frente à figura do Destino. "Atento ao dia final, homem nenhum/afirme: eu sou feliz!, até transpor/– sem nunca ter sofrido – o umbral da morte" (*OT*:1528-1530) são os versos que concluem *Édipo Rei* e também um mote que se repete em diferentes tragédias. A vida só deve ser dita feliz uma vez ultrapassada a barreira da morte; deve deixar o julgamento moral para o *post-mortem* e não atribuir precipitadamente o *eu-* (ou o *kako-*) ao *daímon*.

[4] A ser cotejada com o *daímon* em Sófocles e com a definição psicanalítica que encontramos nesta pesquisa.

## 8. 5. O vaso

Figura 16 – *Λήκυθος* (*Lekythos*)[5] que retrata a Esfinge e um jovem

Fonte: Museu Nacional de Arqueologia de Atenas, n. 1607. Catalogado por Jean-Marc Moret (1984, Cat. 26).

"A Esfinge é um *δαίμων*", afirmou Moret (1984), "dito de outra maneira, uma dessas entidades cujo domínio se situa aquém do divino e além do humano – ser híbrido cuja natureza participa ao mesmo tempo do numinoso e do monstruoso" (p. 52). O encontro com a Esfinge figurativizava o encontro com um *δαίμων*.

Uma etimologia popular grega aproximava a sonoridade do verbo *σφίγγω* (*sphíngo*) – que significa envolver, suspender, prender firmemente – do substantivo *Σφίγξ* (*Sphínks*), Esfinge. "Esta aproximação etimológica contribuiu muito para fazer da Esfinge um monstro opressor, um pesadelo, um *íncubo*, função que completa a sua atribuição primitiva de *alma penada*" (Brandão, 2014, p. 230). E foi pela via da assonância etimológica que três verbos (prender, suspender e envolver) passaram a ser próprios da Esfinge grega, que era composta também por três formas corporais distintas: do leão trazia o peito e as patas, dos seres alados

[5] Tipo de vaso grego antigo em que se armazenavam óleos (em especial, azeite de oliva perfumado), usado em rituais funerários. Com o óleo untava-se o corpo do morto e, por vezes, o vaso era deixado na tumba.

portava as asas e das mulheres tinha o rosto e os seios. Em *Édipo Rei*, ela é evocada como "*ἡ ῥαψῳδὸς κύων* [cadela cantora de rapsódias]" (*OT*: 391) que devora aqueles que não lhe respondem o enigma proposto. Antes da tragédia, era uma temível sedutora de jovens, que cantava para saciar sua fome e seus apetites sexuais, tendo amantes além das vítimas.

No vaso, a Esfinge, com a força de suas garras, prende o jovem rapaz; com o impulso de suas asas, suspende-o no ar; com o fascínio de seu rosto, envolve-o em seu olhar. Assim, os diferentes significados do verbo *σφίγγω* se enlaçam aos três aspectos que compõem o corpo da Esfinge no interior da mesma unidade de ação, como em uma dança. O jovem aparece triplamente capturado, pois possui o corpo preso, ctonicamente suspenso, com alma hipnotizada. O instante representado no vaso é a harmonia demoníaca (*δαίμων*) – e, portanto, indeterminada –, que precede dois possíveis desenlaces: o ato sexual (*εὐδαίμων*) ou o bote fatal (*κακοδαίμων*).

# CAPÍTULO 9 – INTRODUÇÃO À ANÁLISE DO DESTINO DE LEOPOLD SZONDI

"Os conceitos, assim como os humanos, também têm seus destinos."
Leopold Szondi

Neste capítulo, nos deteremos na concepção de Destino no interior da análise do destino (*Schicksalsanalyse*) elaborada por Leopold Szondi. Por tratar-se de um autor em geral desconhecido, optamos por iniciar nosso estudo com algumas notas biográficas. Em seguida, apresentamos um comentário introdutório e conceitual sobre a análise do destino. Nosso recorte, na vasta obra de Szondi, focaliza a cisão da noção (entre Destino coercitivo e de escolha), bem como a proposta terapêutica criada ao redor da diferenciação. Por fim, apresentamos uma análise de três breves diálogos presentes na trilogia de filmes *Matrix* que nos ajuda a evidenciar algumas consequências clínicas da noção szondiana de Destino de escolha.

## 9. 1. Uma vida dedicada à noção de Destino

Iniciamos com algumas breves anotações biográficas sobre esse autor, curiosamente desconhecido.[1] Lipót (Leopold) Sonnenschein nasceu em 11 de março de 1893 na cidade de Nitra, na Eslováquia. Foi o décimo segundo filho do segundo casamento do pai, cuja família era numerosa[2] e de poucos recursos. Sua criação foi ligada às tradições religiosas judaicas, por conta do pai que se empenhava diariamente no estudo do Talmude. A mãe estava sempre doente. Seu pai, Abraham Szondi, era judeu hassídico e prezava pela devoção total a Deus. Com frequência, negligenciava o trabalho de sapateiro em favor dos estudos religiosos, o que levou os filhos a sustentarem a família desde cedo. Quando Lipót tinha cinco anos, a família se mudou para Budapeste, onde ele realizou seus estudos e adotou a versão húngara de seu sobrenome, Szondi. Uma vez que nasceu no final do século XIX, o pequeno Szondi padeceu nas duas Grandes Guerras.

Sua adolescência foi marcada pelos romances de Dostoiévski, em particular por *Crime e castigo* e *Os irmãos Karamazov*. Aos 18 anos de idade, perdeu o pai e cumpriu o rito de luto, recitando o Kaddish todas as manhãs e noites durante um ano na sinagoga. Depois, abandonou o judaísmo ortodoxo. No mesmo ano, iniciou o curso de Medicina em Budapeste. Interessou-se pela relação entre medicina e psicologia, em parte pensando na mãe e nas irmãs que adoeciam frequentemente sem causa fisiológica evidente. Logo entrou em contato com as ideias de Freud. Instigado, iniciou sua análise com Adolf Neumann, aluno de Sandor Ferenczi. Mas, eclodiu a Primeira Guerra Mundial, e Szondi foi convocado como socorrista, precisando interromper os estudos e a análise.

Participou de quase toda a guerra como paramédico na frente do campo de batalha e em diversos combates, recebendo duas condecorações por bravura extraordinária. Nesse período, ocorreu um episódio notável: Szondi, no *front* de batalha, é alvejado nas costas por

[1] Retiramos as informações sobre a vida de Szondi de diversas fontes. Não obstante, gostaríamos de destacar as que mais utilizamos na construção deste segmento: 1. o livro *Retorno do Ancestral: Leopold Szondi, Hereditariedade e análise do destino*, de Richard A. Hughes (2016); 2. a apresentação feita Giselle Müller Roger Welter e os dados biográficos escritos por Pedro Balázs, ambos presentes na edição brasileira do livro *Introdução à Psicologia do* Destino (2013); 3. as informações fornecidas pelo site do Instituto Szondi de Zurique; 4. o artigo "*A Touch of Babel*" no jornal *The Guardian*, de Alexandre Szombati (1982, p. 14); 5. o único dicionário de psicanálise que possui uma entrada para o autor, salvo engano, Roudinesco e Plon (1998, p. 747); 6. artigos com caráter histórico da revista *Szondiana;* 7. por fim, é digno de nota que, tal como em Freud, a obra de Szondi possui várias referências à sua vida. Compusemos uma narrativa a partir dessas leituras e, nestas notas demos ênfase à relação do autor com a psicanálise.

[2] Esse fato foi evocado pelo autor quando posteriormente lhe perguntam por que um homem com sólida formação científica se interessou pelo tema do Destino, tão incerto e tão pouco científico. Szondi respondeu que, tendo crescido numa família numerosa, pôde acompanhar em larga escala um destino que é escrito pela família.

um projétil, contudo, a bala não o atingiu, ficando cravada no livro que carregava na mochila: *A interpretação dos sonhos*, de Freud. O jovem paramédico deu um sentido especial a esse fato. Poderia ter guardado o livro com a bala cravada: seria uma magnífica síntese do século XX.

Finda a Primeira Guerra, Szondi voltou para Budapeste onde retomou a graduação em Medicina e a formação psicanalítica. Passou a contribuir ativamente no desenvolvimento da escola húngara de psicanálise ao lado de Michael Balint, Melanie Klein e Imre Herrmann. Uma observação interessante é que Szondi, já no inicio da década de 1920 (entre 1922 e 1925), em mais de uma ocasião, apontou para a importância de distinguir instinto (*Instinkt*) e pulsão (*Trieb*) na obra de Freud, o que posteriormente se tornou um divisor de águas na história do movimento psicanalítico. Nesse período, especializou-se em psiquiatria, endocrinologia e psicologia profunda (como era chamada a psicanálise). Tornou-se professor livre-docente de psicopatologia na mesma universidade em que realizou seus estudos, assumiu a direção da equipe médica do Real Instituto Húngaro de Psicopatologia e Psicoterapia e manteve o consultório particular. Em 1926, casou-se com Lili Radvanyi, também professora. Em 1928, nasceu sua filha, Vera, e, no ano seguinte seu filho, Peter.

Seguiu-se a isso um intenso período de pesquisa, de 1930 a 1937. Através do estabelecimento de um registro geral contendo a história familiar de cada um dos seus pacientes, Szondi propôs repensar a clínica das neuroses. Estas não estariam ligadas somente às experiências individuais, e sim em constante diálogo com a herança familiar, que, por um lado, seria transmitida geneticamente e, por outro, a própria constelação familiar predisporia à fixação em um nível arcaico da organização pulsional, dois aspectos a serem considerados na etiologia das neuroses.

Duas experiências clínicas da década de 1930 o marcaram profundamente. Algo interessante e raro de se encontrar, Szondi – depois de realizar sua análise com Adolf Neumann – iniciou uma autoanálise que tinha local, data e hora marcada: todos os dias entre 1934 e 1936, se dirigia ao mesmo hotel em Budapeste e lá se autoanalisava por horas a fio. A segunda experiência, o próprio autor definiu como crucial. Certa vez, Szondi recebeu uma paciente com uma compulsão singular que lhe relatou a origem de seus pensamentos recorrentes. Eles se iniciaram quando seu filho estava doente e ela preparava o remédio. Naquele instante ela foi dominada pelo medo de que o remédio, ao ser tocado por ela, se transformasse em veneno. O medo se espalhou, e ela passou a se considerar uma versão do rei Midas, pois tudo o que tocasse viraria veneno. Isso se tornava um especial problema com relação à comida. A paciente sentia-se impossibilitada de preparar e dar comida a seus filhos,

seu marido ou qualquer pessoa. Transtornada, a mulher perguntou a Szondi se já havia visto algo assim. Ele respondeu que *sim*, que se lembrava de um relato parecido, de uma camponesa que veio de uma longínqua aldeia para consultar-se com ele e que se apresentou de uma maneira estranhamente similar. Dizia a camponesa que não conseguia livrar-se de uma obsessão de envenenamento: seu marido era comerciante de trigo e, toda vez que ela tocava no produto, ficava acordada noite adentro, convencida de que envenenaria a aldeia inteira. Quando uma moradora da aldeia se suicidou, ela teve certeza de que a envenenou. A essa altura da fala de Szondi, o marido da paciente, que não dissera uma só palavra até então, exclamou: "Doutor, a camponesa de quem o senhor está falando é minha mãe". Surpreso com a coincidência, Szondi iniciou uma investigação – desse caso, assim como de inúmeros outros – que se tornaria o eixo central de sua pesquisa: a relação entre escolha (seja ela amorosa, de amizade, a escolha da neurose ou até a da morte) e Destino (entendido inicialmente como reedição da constelação familiar). O primeiro produto da longa investigação é o ensaio "Análises de casamentos", de 1937. Szondi enviou o texto para Freud e recebeu uma resposta do mestre de Viena. Do período entre guerras da vida de Szondi, de 1922 a 1937, é importante ressaltar o encontro com o objeto de estudo (a relação entre Destino e escolha) e o crescimento exponencial de sua carreira em uma época em que crescia o antissemitismo.

Logo após a Primeira Guerra, em 1919, a Hungria foi governada por Béla Kun, político de origem judaica que tentou implementar um programa marxista de governo. Em menos de um ano, Kun foi deposto e seu fracasso foi debitado na conta dos judeus. Ergueu-se na Hungria, muito cedo, uma onda contrarrevolucionária antissemita composta por grupos paramilitares, sobretudo de jovens. Na década de 1920, esses grupos se mantiveram secreta e ilegalmente, operando ataques de terror. No início da década de 1930, intensifica-se essa força contrarrevolucionária. Em 1935, ela ganhou dimensões públicas e políticas: instaurou-se um governo protonazifascista, e a Hungria tornou-se oficialmente antissemita. Em resumo, numa típica estratégia de assunção ao poder, o grupo que instaurou o terror foi o mesmo que se propôs como solução a ele. A lei de redução da participação judaica nas profissões a 20% afetou diretamente Szondi, que foi forçado a renunciar seu cargo de professor catedrático e chefe do instituto. Em janeiro de 1942, Hitler aprovou um plano de destruição em massa dos judeus húngaros. Em 1944, a casa dos Szondi foi desapropriada e, no mesmo ano, sua família foi conduzida ao campo de concentração de Bergen-Belsen. Como a frente oriental da Alemanha de Hitler entrou em colapso, havia a possibilidade da guerra terminar antes que o plano de extermínio fosse completado. Outro plano entretanto foi realizado com apoio da população local: os nazistas atribuíram prioridade à eliminação dos judeus húngaros,

enviando-os diretamente para câmara de gás, sem passar pela seleção para equipes de trabalho, como havia sido planejado antes do colapso. Por conta disso, cerca de 10 mil judeus foram mortos por dia no período. Szondi e sua família, contudo, foram retidos em uma parte do campo de concentração em que os judeus não eram enviados diretamente e ali, durante seis meses, ele não parou de trabalhar: proferia seminários para os presos e revia constantemente seus textos.

Passado o semestre, Szondi e sua família foram salvos graças ao valor pago por centenas de intelectuais americanos a Adolf Eichmann (nazista responsável pela logística da deportação em massa) em troca da libertação de vários prisioneiros listados. Em especial, ele sobreviveu graças à intervenção de Carl Gustav Jung, que fez entrar o sobrenome Szondi na lista. É de fato surpreendente que, na Primeira Guerra, ele tenha sido salvo por Freud e, na Segunda, por Jung, posteriormente criando uma teoria que justamente se propôs como ponte entre esses dois autores. No momento da partida do campo de concentração, enfrentou uma situação difícil: as poucas posses de Szondi foram cuidadosamente examinadas por um agente da SS, que encontrou quatro manuscritos datilografados em húngaro. O oficial os atirou na pilha de objetos que não poderiam ser levado. Szondi, no entanto, o olhou nos olhos e disse que aquele era o trabalho de sua vida. O oficial ficou parado encarando-o em um momento de extrema tensão. Pegou, então, os manuscritos, retirou as páginas escritas à mão, por achar que poderiam ser anotações sobre o campo de concentração, e entregou o resto a Szondi. Nele continha o desenvolvimento do ensaio de 1937 e as diretrizes para dar continuidade à investigação, junto com a carta de Freud escrita em alemão.

Terminada a Segunda Guerra, Szondi e família foram conduzidos para Zurique, na Suíça, e se estabeleceram lá. Ele lecionou no Instituto de Psicologia Aplicada, solicitou e obteve licença para abrir uma clínica psiquiátrica, montou uma equipe de trabalho, publicou sua obra e tornou-se cidadão suíço. Em Zurique, obteve o reconhecimento que fora interrompido em Budapeste.

O que conhecemos como análise do destino foi o trabalho realizado nessa época. O passo inicial foi dado bem antes, nas experiências clínicas da década de 1920 e 1930, que produziram aquilo que Szondi chamou de o sonho do pesquisador, isto é, desvendar a relação entre escolha e Destino, mas que apenas com muito esforço pode deixar de ser sonho. “Foram necessários mais de 25 anos (1937 a 1965) para que a análise do destino encontrasse uma metodologia de trabalho adequada na genética, no diagnóstico, na patologia clínica, na egologia, e na terapia do destino” (Szondi, 1967/2013, p. 44). Na citação, o autor adicionou

uma série de notas de rodapé relacionando cada desenvolvimento de pesquisa com uma obra sua:

a) na genética: *Analysis of Marriages: An attempt at a theory of choice in love*, 1937;
b) no diagnóstico: *Zweites Buch: Lehrbuch der experimentellen Triebdiagnostik*, 1947;
c) na patologia clínica: *Drittes Buch: Triebpathologie*, 1952;
d) na egologia: *Viertes Buch: Ich-Analyse*, 1956;
e) na terapia do destino: *Fünftes Buch: Schicksalsanalytische Therapie*, 1963.

O conjunto de cinco livros compõe o cerne da análise do destino. Com exceção da primeira obra, todas as demais são escritos volumosos, nos quais encontramos longos estudos de casos, grande erudição, com novos aportes conceituais, e num constante dialogo crítico, não raro buscando construir uma ponte entre a psicanálise freudiana e a psicologia analítica de Jung. Ao final do último volume, Szondi (2013) concluiu:

> Este livro completa uma série sobre o destino humano, ao menos de minha parte. Deixo o legado da pesquisa sobre o destino para os meus discípulos, que dela participaram durante décadas, a quem expresso minha gratidão. Não consegui responder a muitas questões cruciais, mas mesmo assim estou contente. Minha vida longa permitiu que eu descrevesse em oitos livros as questões básicas do destino humano. (p. 11)

Temos, em Szondi, uma clínica inteira construída ao redor da noção de Destino. Trazer um aporte científico para ela conduziu Szondi a considerações polêmicas, entre as várias, destacam-se a aproximação da genética e a criação do Teste de Szondi, que, por ser um teste baseado em 48 fotografias, ficou conhecido como as 48 faces do Destino. Não foram poucas as críticas às suas propostas clínicas e quase acusaram sua teoria de compactuar com o nazismo, o que não fizeram provavelmente porque não seria de bom tom chamar de nazista um autor judeu que viveu o horror das guerras. O que nos parece interessante é que suas considerações sobre o Destino sempre ultrapassavam as próprias técnicas usadas para investigá-lo, o que invertia completamente as críticas que lhe eram dirigidas. Não se trata de aprisionar o Destino em um teste psicológico, mas de fazer os testes o levarem em consideração e, por conta disso, se reformularem, o mesmo que ocorre com a genética. Outro ponto, digno de nota, é que as suas propostas conceituais são sempre tributárias da noção de Destino. Por exemplo, Szondi considerava que o inconsciente, seja em sua formulação inicial freudiana ou em sua redefinição junguiana, não dava conta de explicar o quadro clínico de compulsão de destino, descrito por Jung em 1909 e nomeado por Freud em 1920. Para isso

Szondi propôs a noção de inconsciente familiar, derivada diretamente da problemática do Destino segundo o próprio autor. Em linhas gerais, a contribuição maior de Szondi foi dar um aspecto clínico à dialética da escolha e do Destino.

A partir de 1962, Szondi lecionou na Universidade de Zurique e, a partir de 1970, na Universidade Católica de Louvain. Em cada uma das cidades, constituiu-se um legado de apropriação singular da obra de Szondi, que vive até hoje. Em 1969, foi fundado o Szondi-Institut (Instituto Szondi) em Zurique, um centro de ensino, de pesquisa e de formação de terapeutas destinoanalíticos, que tem, apropriadamente, um desenho da Ponte Széchenyi Lánchíd (Ponte das Correntes) de Budapeste como logotipo. No mesmo ano, iniciou-se a publicação da revista *Szondiana*.[3]

Figura 17 – Logo do Stondzi-Institut

Fonte: Stondzi-Institut. (1962).

Na Bélgica, o legado seguiu por uma via académica de pesquisa com o Prof. Jacques Schotte da Universidade Católica de Louvain à frente do projeto. Pesquisador da metapsicologia freudiana e frequentador dos seminários de Lacan, Schotte demonstrou que a obra de Szondi vai muito além de uma determinação genética, pensando-a em comparação com a teoria das pulsões em Freud[4] e aproximando-a da análise existencial, em especial de Ludwig Binswanger.[5]

No final de sua vida, Szondi viveu duas grandes perdas. Seu filho Peter Szondi, que havia se tornado o famoso crítico e historiador de Literatura, suicidou-se em 1971. Sua filha Vera Szondi, que havia se tornado médica, morreu de tuberculose em 1978. Com referência à morte de seu filho, Szondi (in Hughes, 2016) escreveu uma enigmática frase: "(...) os críticos literários esquecem-se de escrever e então morrem, os escritores esquecem-se de morrer e então escrevem" (p. 29). A relação entre pai e filho, ao que tudo indica, fora difícil e perturbadora para ambos, tema que os textos que utilizamos para escrever esta nota biográfica

[3] Disponível em www.szondi.ch.
[4] Conferir o livro de Schotte: *Szondi avec Freud: Sur la voie d'une psychiatrie pulsionnelle*, de 1992.
[5] Para um artigo completo sobre os desdobramentos do ensino de Szondi, conferir: Mélon, Jean. (2010). Quarante années avec Szondi. *Szondiana*, 30, 147-5.

parecem evitar, como se desviassem de pensar justamente naquilo que a clínica szondiana propôs, o inconsciente familiar. De nossa parte, apenas um apontamento que abre para o nosso comentário da obra de Szondi. Comparando a conclusão central do livro do pai (*Introdução à psicologia do destino*, de 1967) como a do livro do filho (*Ensaio sobre o trágico*, de 1961), nota-se que ambos chegam a conclusões parecidas. Leopold Szondi (1967/2013) concluiu que a clínica da análise do destino caminha para "*superar as antinomias preexistentes*" (p. 60), sobretudo a antinomia entre escolha e determinação. Peter Szondi (1961/2004), por sua vez, concluiu que o trágico apresenta a "unidade de salvação e aniquilamento" (p. 89), sobretudo o trágico de Sófocles. A clínica e a tragédia localizam-se no espaço da ponte que conecta os opostos.

Em 1986, Leopold Szondi faleceu, aos 92 anos.

## 9. 2. Notas sobre a análise do destino

A epígrafe de *Introdução à Psicologia do* Destino de Szondi é reveladora:

> Esta vida não é um estado de devoção, mas a conquista da devoção;
> não é ter saúde, mas a conquista da saúde;
> não é ser, mas vir a ser;
> não é repouso, mas sim atividade.
> Nós ainda não somos, seremos.
> A vida não está pronta e acabada, mas em elaboração;
> não é fim, mas caminho.
> (Lutero, in Szondi, 1967/2013, p. 23)

O livro de Szondi, em fino acordo com a ideia de Lutero, apenas introduz a ela uma palavra: esta vida não é uma realização do Destino, mas a conquista do Destino. A expressão conquista do Destino certamente agradaria Lutero, pois ela junta dois dos maiores temas do protestantismo: trabalho e predestinação. A princípio, poderíamos pensar que são termos antagônicos. No protestantismo, porém, são complementares: trata-se de assumir o Destino como trabalho.

Nessas poucas linhas, temos a proposta clínica de Szondi: passar da realização para a conquista do Destino, reconhecendo no antagonismo a complementariedade. Nas demais linhas, apenas tentaremos deixar essa ideia mais clara.[6]

—

Em 1937, Szondi enviou seu trabalho *Análise de casamentos: tentativa de elaboração de uma teoria da escolha amorosa* para Freud e recebeu no mesmo ano uma resposta comentando seu texto. De imediato, é admirável que, mesmo ao final de sua vida, doente e empenhado em escrever seu texto final, *Moisés e o monoteísmo*, e seu testamento clínico,[7]

[6] Para os fins desta pesquisa, fizemos um significativo recorte na obra de Szondi. Tomamos como fonte principal dois livros: *Análise de casamentos: tentativa de elaboração de uma teoria da escolha amorosa*, de 1937; e *Freiheit und Zwang im Schicksal des Einzelnen* (Liberdade e compulsão no Destino do indivíduo) de 1967, publicado no brasil com o título *Introdução à Psicologia do* Destino. De fato o autor considerada o último o *vade mecum* (obra de referência) dos fundamentos da análise do destino. Fizemos também uma seleção de pequenos trechos nos cinco livros que compõem a análise do destino. Vale lembrar que interessa-nos, sobretudo, a cisão operada no interior da noção de Destino e o processo terapêutico criado ao redor dela.

[7] Como o caraterizou Lacan, no *O seminário: livro I* (1953-1954).

*Análise terminável e interminável*, Freud ainda dedicasse parte de seu tempo lendo e comentando os textos que a ele eram enviados.

No caso, trata-se da primeira contribuição e de certo modo do texto inaugural daquilo que seria a análise do destino. Szondi (1937/2013) formulou o problema central: "(...) *em que manifestação* da nossa vida se revela mais claramente o caráter metódico e a necessidade de nosso destino?" (p. 235). Sua resposta percorreu toda a sua obra: na escolha. Os condicionantes do ato de escolher determinam aquilo que surge como Destino. Por isso que, para Szondi, a investigação do Destino passou necessariamente por uma investigação da escolha. "A escolha faz o destino" será o axioma proposto, e a análise do destino deságua em uma "*teoria geral da escolha*" (Szondi, 1937/2013, p. 235). No entanto, deve-se entender escolha em sentido amplo e inconsciente, como no caso da escolha da neurose, da morte ou amorosa. Assim, o texto de Szondi, enviado a Freud, visava contribuir para a questão sobre qual é o fundamento da escolha (1937/2013, p. 140) por meio de uma indagação clinica específica: "O que dirige nossa escolha amorosa?" (Szondi, 1937/2013, p. 140). E seus achados foram bastante polêmicos.

O argumento desenvolvido por Szondi é de que há um traço latente no interior de uma família que se manifesta como determinante da escolha amorosa. Há uma herança familiar que é transmitida a todos os membros. Szondi, por exemplo, evocou a família dos Labdácidas, reconhecendo nela a transmissão da relação entre amor incestuoso (ou ilegítimo) e assassinato de parentes consanguíneo. Essa herança familiar é latente e, ainda que comum aos entes, se manifesta apenas em alguns membros da família no exato momento de realização de suas escolhas amorosas. "Teoricamente, é concebível que o traço comum a duas pessoas, e que pode representar um estímulo para a atração sexual, permaneça oculto aos parceiros durante todo o período de seu amor" (Szondi, 1937/2013, p. 151). Nos diversos casos apresentados por Szondi, as análises sempre destacavam a escolha amorosa e a herança familiar para, em seguida, propor uma articulação entre herança e escolha. O que está em jogo em uma análise szondiana não é só a história de uma vida, mas o modo como a história de uma vida se inscreve em uma história familiar. Nesse sentido, não há um caso em que não se apresente uma árvore genealógica. Em suma, as questões sobre o que se transmite em uma família e como isso determina as escolhas de seus membros percorrem todos os casos apresentados, e sua investigação clínica visava, em última instância, "A descoberta dos ancestrais ocultos e suprimidos que retornam em nós" (Szondi, 1937/2013, p. 236).[8]

[8] Similar ao drama de destino, tal como o analisamos no Capítulo 1.

Se o texto de Szondi trouxesse apenas isso, já seria bastante ousado. Mas, além disso, o autor propôs que é possível dar um aporte genético à herança familiar que determina a escolha amorosa. A ideia é que a ciência genética foi a única a enfrentar a questão do Destino e que é possível criar uma ligação entre psicanálise e genética sem perder a noção de escolha. "Os genes recessivos latentes reprimidos direcionam a escolha amorosa" (Szondi, 1937/2013, p. 193), propôs Szondi. No entanto, está aberta ao sujeito a possibilidade de reposicionar-se frente a esse direcionamento, e nessa possiblidade encontra-se a terapêutica szondiana.

Ao respondê-lo, Freud iniciou sua carta escrevendo que pôde perceber que a psicanálise foi levada em conta no texto. Apesar disso, não se sentia em condições de avaliar a hipótese clínica sobre o aporte genético que determina a escolha amorosa. Simplesmente afirmou que o tema era demasiado alheio a ele, preferindo não escrever nada diretamente sobre isso. Não obstante, deixando a questão genética de lado, Freud tinha algo a contribuir sobre a escolha amorosa e apresentou em sua carta uma série de cordiais objeções ao material apresentado.

De maneira geral, Freud (in Szondi, 1967/2013) concordou com Szondi que "a liberdade de escolha é muito restrita", mas, apesar disso, "a experiência psicanalítica revela uma variedade razoável de *condicionantes do amor*" e "O fato destacado pelo Sr. [isto é, de que há algo latente no interior de uma família que se manifesta como determinante da escolha amorosa] poderia exercer importante papel sem ser, entretanto, o único ou decisivo" (p. 87).

Primeiro Freud (in Szondi, 1967/2013) apontou que "A escolha do cônjuge e do parceiro amoroso frequentemente não coincidem" (p. 87). Ou seja, a análise do casamento não coincide com a análise da escolha amorosa, diferenciação ausente na obra de Szondi. Ademais, poderíamos incluir, há a distinção entre a escolha amorosa e a escolha do objeto sexual, que também não foi levada em consideração pelo autor. Em seguida, Freud (in Szondi, 1967/2013) apresentou uma sequência de outros condicionantes do amor, para além da herança familiar, também não abordados por Szondi:

a) a ligação a objetos de amor muito antigos e às impressões recebidas deles;
b) o apoio narcísico à própria pessoa, muitas vezes nas características do sexo oposto que não se desenvolveram na própria pessoa (por exemplo, o menino que desejou ser a menina etc.);
c) uma dependência negativa o mais distante possível das imagens incestuosas da mãe, irmã etc.

Freud não desenvolveu os itens apresentados, apenas encerrou sua carta pedindo desculpas pelas observações não conclusivas.

A resposta de Freud possui uma especial importância na obra de Szondi, prova disso é que o autor a reproduziu e comentou em mais de um de seus livros, incorporando-a nas linhas de pesquisa gerais da análise de destino. Posteriormente, Szondi definiu seu trabalho clínico justamente pela conscientização dos diferentes condicionantes da escolha revelados pelo trabalho psicanalítico, que dão o caráter coercitivo ao Destino. A carta de Freud assim teve um destino clínico na obra de Szondi.

—

Szondi iniciou a sua *Introdução à Psicologia do Destino* com o item "Transformação específica do conceito de destino na psicologia profunda". Ou seja, antes de chegar às propostas da análise do destino, o autor optou por expor as contribuições e as limitações de Freud e de Jung acerca da questão. Ele apresentou, ainda que de uma forma bastante esquemática, aquilo que poderíamos chamar de o *status quaestionis* da teoria psicanalítica do Destino até o momento. Seguindo o autor em seu modo esquemático-didático, veremos que suas referências bibliográficas coincidem em parte com as que utilizamos para a composição da Parte I.

Começando pelo fundador, Szondi (1967/2013) apontou que "Desde que Freud criou a psicologia profunda (…) teve que confrontar-se muitas vezes com o conceito de destino" (p. 34). Diversos confrontos fizeram surgir diferentes teorias freudianas ligadas a esse tema. Apesar disso, parece haver um denominador comum na maneira como Freud trabalhou a questão. Szondi buscou evidenciar o posicionamento freudiano comum nas suas diferentes análises que tocaram a noção de Destino.

Como exemplo de uma análise que fez Freud confrontar-se com a noção de Destino, Szondi apresentou um esquema, certamente pautado no item II do artigo de Freud "Alguns tipos de caráter encontrados na prática psicanalítica", de 1916.

1. O estudo do êxito e do fracasso na vida do neurótico. As reedições de *scripts* que ocorrem quando o indivíduo:

a) não consegue suportar o êxito e renuncia à conquista por autopunição;
b) está prestes a atingir o objetivo e interpõe obstáculos ao êxito;
c) não consegue sentir alegria ou satisfação ao conquistar um objetivo ou sucesso;
d) apenas permite o êxito tarde demais, por exemplo, só pouco antes de morrer.

O que Szondi enfatizou na análise freudiana é que, em todos esses casos, o neurótico estava destinado a fracassar, uma vez que conseguisse alcançar o êxito. Isso porque o plano que define o êxito era, em última instância, incestuoso e parricida (isto é, atrelado à fantasia de

matar a mãe ou o pai para ocupar o seu lugar), e uma vez concretizado, ou prestes a, faz surgir uma brutal culpabilidade que o neurótico materializa na forma de fracasso. A análise desse circuito entre êxito e fracasso fez Freud confrontar-se com a questão do Destino.

Em seguida, menos detidamente Szondi, mencionou alguns estudos de Freud que também tocam no tema do Destino:

2. O estudo da escolha da neurose que determina a sintomatologia, as defesas do ego, o modo de produção de angústia etc.

3. O estudo da escolha do objeto de amor, a recorrência dos mesmos traços na escolha amorosa.

4. O estudo das recorrências dos destinos de líderes, fundadores de seitas, filantropos, misantropos, traidores etc. Trata-se de um exame de um *script* estranhamente comum à vida de pessoas que assumem essas posições.

A partir do comentário de cada uma dessas análises freudianas, Szondi delimitou os fatores psicanalíticos determinantes do Destino segundo Freud. Isto é, a abordagem freudiana desse tema em geral fazia a análise derivar para um ou mais dos seguintes fatores:

a) experiências primordiais;
b) posicionamento frente à figura paterna ou materna;
c) destinos da pulsão;
d) fixação e regressão à estágios pré-genitais do desenvolvimento.

São esses fatores em que Freud decompôs a questão do destino até 1920. A partir daí, a ênfase recaiu para o seguinte fator:

e) situações da primeira infância que desencadeiam repetições compulsivas e sua relação com a pulsão de morte.

Por fim, Szondi propôs que, a partir de 1923, a ênfase de decomposição da questão do Destino em Freud passou a ser em termos de destinos pulsionais e de funções defensivas do ego, ainda que outras formas de abordar o problema permanecessem. Conclui que, então, "Para os psicanalistas, o *destino* permaneceu destino pulsional e de defesa" (Szondi, 1967/2013, p. 37).

Bom, a partir da síntese, Szondi destacou que o posicionamento freudiano frente à questão do Destino não se caracterizava por nenhuma das interpretações psicanalíticas ou construções metapsicológicas a que chegou, mas sim pelo próprio ato de decomposição: o Destino para Freud foi sempre um problema secundário, que foi transformado em outro, para só então ser abordado.

Szondi (1967/2013) apontou que apesar da psicanálise freudiana ser taxada, na sua época, de mecanicista-materialista, foi ela que ocupou-se de modo mais intenso com a questão do Destino, se compararmos com "a psicologia espiritual-demoníaca, esotérica-astrológica de Jung" (p. 37). O principal aspecto sob o qual Jung considerou o Destino foi o arquétipo, e Szondi baseia seu comentário sobre o Destino na psicologia analítica tendo como texto principal "A importância do pai no destino do indivíduo", na versão de 1948, que já trabalhamos no item 2.4.

Vimos que o ensaio de Jung foi escrito em 1909, criticado pelo próprio autor em 1926 e reescrito em 1948. A ideia de reescrevê-lo quase que por completo foi justificado por Jung pela necessidade de reincorporá-lo no interior dos desdobramentos futuros de seu pensamento, e nesse trabalho dá um especial destaque à noção de arquétipo. Todos os casos apresentados são relidos em bloco. Jung (1909/1990) propôs entender, para além do romance familiar, como o homem é "possuído" pelo arquétipo e sintetizou "o perigo está exatamente nessa identidade inconsciente com o arquétipo" (p. 306). Tratava-se, portanto, de abordar a relação homem e arquétipo, deixando a noção de destino, que se encontra no título do ensaio, em uma posição menos importante: "A força destino-determinística (…) provém do arquétipo" (Jung, 1909/1990, p. 306) e, ao definir o arquétipo como a esfera de onde "emanam as forças determinantes" (Jung, 1948/1990, p. 294), ele tornou a noção de Destino prescindível.

Ao fim, Szondi (1967/2013) concluiu seu comentário sobre a teoria psicanalítica do destino até o momento: "Para essas duas linhas da psicologia profunda [a freudiana e a junguiana], o destino não representa uma problema central; elas estudam a questão apenas perifericamente" (p. 40). "Para ambos, destino significa *compulsão*" (Szondi, 1967/2013, p. 40), ainda que sejam lidas de maneiras distintas: uma compulsão em conformidade com a pulsão para Freud e uma compulsão que se estabelece a partir da adesão ao arquétipo para Jung.

Tomando como base a primeira versão, de 1909, do texto de Jung, Szondi afirmou que tanto Freud quanto Jung, ainda que o tenham como referência clínica, dele se distanciaram. Freud, em 1920, decompôs o problema do Destino em uma dinâmica pulsional; Jung, em 1948, substitui o problema do Destino dizendo que trata-se de uma identificação ao arquétipo. Ambos deixam de lado o que os casos apresentados no texto de 1909 destacavam, a saber, um Destino que se constrói via transmissão familiar. Ao reduzi-lo à pulsão ou ao arquétipo, é como se deixassem de lado também a importância da família nas análises, que Szondi propôs resgatar. Há algo no interior da família que se transmite de geração a geração, buscando uma

forma de manifestação, de realização. Algo que é ao mesmo tempo o nosso Destino e a nossa possibilidade. Por isso, Szondi (1967/2013) defendeu o Destino como "o conjunto das possibilidades de existência, herdadas e elegíveis" (p. 44).

Daí o surgimento do que Szondi (1967/2013) considerava a sua contribuição à psicologia profunda, a noção de inconsciente familiar: "Este é a sede e antessala das figuras ancestrais que procuram retornar por meio do nosso próprio destino" (p. 42). Trata-se do modo como uma determinada família articula o particular e o universal e a transmite para os seus membros. Szondi (1967/2013) citou Heidegger: "A repetição é a transmissão da tradição explícita, isto é, o retorno às possibilidades de existência precedentes" (p. 42). Assim, de imediato, a definição de inconsciente familiar acarreta em modificações clínicas e teóricas: a investigação da relação entre psiquismo e pulsão e psiquismo e arquétipo é antecedida pela investigação da transmissão familiar.

De tal forma que Szondi propôs pensar em "três qualidades (não camadas) do inconsciente" (p. 43):

a) o inconsciente individual (Freud) que articula pulsão e representação;
b) o inconsciente coletivo (Jung) que articula arquétipo e psiquismo;
c) o inconsciente familiar (análise de destino) que articula as pretensões particulares dos ancestrais com o psiquismo.

Essas três qualidades do inconsciente compõem o que Szondi denominou de destino coercitivo. Ele propôs que pudessem ser consideradas como parte da arqueanancologia, a antiga teoria da Ananque. Mais simplesmente poderíamos chamar de formas do destino anancástico. Szondi (1967/2013, p. 40) observou que o termo *Ανάγκη* (*ánánkê*) possui o significado de restrição da vontade por um poder externo, de origem divina ou não, ligado à ideia de compulsão; e um sentido próximo da palavra latina *necessitas*, que significa parentesco consanguíneo. De tal forma que, juntando os dois, a palavra *Ανάγκη* traria o sentido de compulsão que advém do parentesco consanguíneo.

A definição permitiu que Szondi (1967/2013) retomasse a essência do argumento do texto de Jung de 1909: "A pessoa de fato acredita que sua escolha é pessoal, mas tal *escolha* é na verdade uma *compulsão à repetição dos ancestrais*" (p. 73). Em suma, a proposta de pensar no inconsciente familiar visa, no limite, devolver o carácter trágico ao fenômeno clínico da compulsão. O comentário crítico de Szondi foi nessa direção: por um lado, Freud abordou a compulsão pela via da decomposição da pulsão; por outro, Jung interpretou a compulsão como uma aderência maciça, uma colagem, ao arquétipo; ambas as leituras se amenizaram – ou retiraram – o que havia no ensaio de 1909, a saber, a articulação entre

compulsão e herança familiar. O estudo do inconsciente familiar é a investigação da transmissão familiar de uma compulsão.

—

A terapia destinoanalítica é repleta de paradoxos clínicos e trabalha com eles a todo o momento, passando de um para outro. De modo geral, seu intuito é, a partir da investigação do inconsciente familiar, tomar consciência das pretensões ancestrais que atravessam as escolhas. "O método que revela a qualidade das pretensões ancestrais inconscientes é exatamente a técnica destinoanalítica" (Szondi, 1967/2013, p. 43). Ou ainda:

> A *análise do destino* é uma linha da psicologia profunda que, antes de tudo, torna consciente as pretensões ancestrais inconscientes. Por meio dela, o indivíduo é levado a confrontar-se com as possibilidades do seu destino (das quais não tinha ainda consciência) e colocado diante de uma escolha. (Szondi, 1967/2013, p. 43)

Essa confrontação com o destino coercitivo define a direção do tratamento na análise do destino e também define um de seus paradoxos clínicos: afinal, como pode ocorrer a conscientização do destino, uma vez que a figura do Destino em análise dilui a consciência? No momento em que o próprio Eu reconhece que suas bases são determinadas, ocorre a sua liquefação nas malhas do Destino.

Pensando no paradoxo, Szondi criou a noção de *Ego pontifex oppositorum*, uma espécie de nova instância psíquica, cujo surgimento está atrelado à dissolução do Eu em confronto com o seu Destino. Sua definição é: "[o *Ego pontifex oppositorum* é] capaz de ter uma visão geral e de superar as antinomias preexistentes, tem força para escolher um *destino escolha*, entre as possibilidades herdadas de *destino compulsivo*" (Szondi, 1967/2013, p. 60). Sua função é realizar uma escolha frente ao Destino revelado. Eis outro paradoxo: o *Ego pontifex* surge no momento em que se reconhece que a liberdade consiste na escolha da determinação, introduzindo assim um curto-circuito na noção de Destino. "No conceito de liberdade também existe certa compulsão" (Szondi, 1967/2013, p. 73. O autor definiu: "O *ego* [*pontifex*] *é a ponte que permite superar todas as polaridades existentes no interior da Psique*" (Szondi, 1967/2013, p. 115).

Por isso, Szondi afirmou que a contribuição clínica-epistemológica da análise do destino é operar a passagem da arqueanancologia (ligada ao destino coercitivo) para a neoanancologia (ligada ao destino de escolha). Trata-se de fazer surgir uma nova posição em

relação à compulsão familiar, uma *nova Ανάγκη* escolhida e assumida. "O conceito de destino não perde, portanto, seu caráter coercitivo, sendo, porém, complementado pelo caráter de *escolha*" (Szondi, 1967/2013, p. 44). Neste momento, é possível entender a expressão conquista do Destino (como derivamos a partir da epígrafe de Lutero). A nova *Ανάγκη* não é outra compulsão, mas é a mesma que lá sempre esteve, só que agora foi assumida em um processo no qual o sujeito apropria-se de suas determinações através de uma escolha. A conquista do Destino é a responsabilização do que já estava lá, transformando Destino em ego, e ego em Destino. De tal forma que, "Dessa Análise do Destino pode-se esperar, não um rígido fatalismo genealógico, mas um fatalismo dinâmico" (Szondi, 1967/2013, p. 239). É um fatalismo dinâmico, outro oxímoro.[9] A passagem do destino coercitivo para o destino de escolha não é a total liberdade, mas ato de colocar a escolha onde só havia compulsão.

Resumindo e retomando, os paradoxos clínicos da conquista do Destino a partir da análise do destino são:

a) a conscientização do Destino anancástico, que opera a diluição da consciência;
b) a construção do *Ego pontifex oppositorum*, cuja função é tomar posição frente às pretensões ancestrais, escolhendo a determinação;
c) a superação dos antagonismos, criando o destino de escolha e fazendo surgir uma nova *Ανάγκη*, ainda que seja a mesma.

—

Dos autores-psicanalistas que estudamos no decorrer desta pesquisa, Szondi foi o que deixou mais evidente a cisão na noção de Destino, que talvez também exista sub-repticiamente nos demais.

Toda a clínica de Szondi se localizava no jogo entre Destino e escolha: "A escolha determina o destino", escreve Szondi (1967/2013), "Sobre esse axioma foi construída, durante 26 anos (1937-1963), a *Análise do Destino*" (p. 67). Destino são as escolhas que fizemos e que sequer sabemos que fizemos, as escolhas inconscientes. Elas (por exemplo, a escolha da neurose, do objeto de amor, da morte, entre outras igualmente cruciais) são atravessadas pela herança familiar e, como tais, definem e antecipam todas as demais que o Eu, dito autônomo, acredita fazer. Revelar a escolha inconsciente que molda o Destino e posicionar-se frente a ela é a definição de terapia destinoanalítica.

[9] Deparamo-nos com tantos oxímoros ao longo desta pesquisa que convém resgatar a etimologia da palavra. Em grego, *ὀξύς* significa astuto, esperto e *μωρός* significa estúpido, tolo; em uma tradução literal, *ὀξύμωρον* seria um "espertotolo" (ou "espertolo", como sugeriu Thiago Luzzi).

O destino de escolha é a noção que Szondi cria para falar do final de uma análise. Nele há o retorno ao momento constitutivo em que a escolha inconsciente traçou o Destino. A clínica szondiana define-se pela passagem do Destino coercitivo para o Destino de escolha. "A dignidade e a responsabilidade do homem residem, entre outros, na capacidade de carregar *conscientemente* o próprio destino" (Szondi, 1967/2013, p. 25). É uma forma de terapia que passa por entender a própria escolha, podendo assim escolhê-la por uma segunda vez. A passagem analítica não traz total liberdade ao homem, apenas visa causar um curto-circuito na noção de Destino: se o indivíduo assume sua própria determinação, como poderia ela o determinar? "(...) a terapia szondiana é um trabalho verdadeiramente alquímico de transmutação interior, no qual a mesma força que desequilibrou o paciente é usada para curá-lo" (Carvalho, 1978, p. 1). O que Szondi propôs é a transmutação do Destino: de familiar que atravessa a escolha (coercitivo) para a escolha do *Ego pontifex* que o assume (de escolha). Não é a vitória da escolha sobre o Destino, mas a superação do antagonismo "entre liberdade e compulsão, entre a própria personalidade e a herança familiar, [eis] o pesado fardo da vida humana" (Szondi, 1967/2013, p. 25).

## 9. 3. Oráculo em *Matrix*

Fragmentos da *Trilogia Matrix*[10] podem nos ajudar a entender algumas das consequências clínicas da fórmula szondiana: a escolha faz o Destino.[11]

O enredo da trilogia é bem conhecido. Após uma catástrofe de dimensões planetárias, a Terra ficou privada de sol e de energia. Não bastasse isso, iniciou-se uma grande guerra entre os homens e as máquinas (uma espécie de *automaton*, independentes da administração humana), que completou a destruição da superfície do planeta, tornando este o deserto do real. As máquinas venceram e subjugam os homens; o calor do corpo humano passou a ser a principal, talvez a única, fonte de energia da Terra arruinada, e o homem vencido é reduzido à pilha das máquinas. *Matrix* é uma sorte de sonho semidirigido pelas máquinas: no real, os homens se encontram entubados e encapsulados em uma espécie de milharal humano ou de uma grande UTI, reduzidos a uma fonte de energia das máquinas, sem contato uns com os outros; na matriz virtual comum, eles interagem imaginariamente, compondo uma realidade que os impede de reconhecer sua verdadeira condição. Há, contudo, alguns poucos humanos habitantes do mundo real, não submetidos à Matrix, que vivem na última cidade, Zion, que se localiza próxima ao núcleo da Terra, onde ainda se encontra um resto de calor. Entre esses homens há um grupo liderado por Morpheus que acredita em uma incerta profecia feita por uma misteriosa Oráculo que habita a Matrix. Segundo a Oráculo, quando a Matrix foi criada, havia um homem capaz de manipulá-la, evidenciando e alterando a falsidade de suas leis. Ele morreu, mas voltará em uma nova encarnação. A equipe de Morpheus, composta por meia dúzia de pessoas, a única que acredita na profecia, fez intensas e arriscadas imersões na Matrix na busca por esse homem, até que encontrou quem considera ser o profetizado, Neo.

Encontrado Neo, Morpheus lhe deu a escolha de sair ou não da Matrix, uma escolha que ele mesmo não sabe ao certo o que significa. Ele optou por sair, foi resgatado do milharal humano e apresentado ao deserto do real em que se tornou o mundo dos homens e à falsidade

[10] A *Trilogia Matrix* é composta pelos filmes *Matrix* (1999), *Matrix Reloaded* (2003a), *Matrix Revolutions* (2003b), todos dirigidos pelas irmãs Lana e Lilly Wachowski.

[11] Žižek (1999) apontou para o fato de que toda teoria social elaborada no século XX se viu projetada no primeiro filme da série. *Matrix* foi uma espécie de Teste Rorschach das ciências humanas do século passado — todas elas ali se reconheceram. Isso seria certo se não fosse por um porém que desmonta por completo a afirmação e que deixa ainda mais interessante a projeção em massa. A teoria social a qual o filme faz menção — a de Jean Baudrillard, em *Simulacros e simulações*, de 1981 (no filme, o livro é usado como esconderijo do material pirata confeccionado pelo protagonista e, em entrevistas, as diretoras o mencionam como fonte de inspiração para o enredo) — ali não se reconhece: Baudrillard fez questão de distanciar o livro do filme.

De nossa parte, pretendemos apenas examinar um ponto específico: os diálogos do protagonista com o Oráculo, retirando daí algumas considerações sobre a personagem (uma espécie de pítia moderna) e aproximando a sua forma de operação da noção szondiana de Destino de escolha.

da realidade produzida pela Matrix, permitindo que ele a habite de outra maneira. Paira, contudo, uma mistura de expectativa e desconfiança na equipe de Morpheus, pois não sabem se Neo é realmente o homem capaz de alterar profundamente as leis da Matrix; ele mesmo não está certo disso. Por isso, levam-no à Oráculo. Gostaríamos de focar a nossa análise na cena em que Neo conversa com o Oráculo para esclarecer se ele é ou não o homem da profecia.

Quando Neo chega na residência da Oráculo – um apartamento simples em um prédio abandonado –, depois de uma breve espera numa sala repleta de crianças prodígios, ao ser chamado, ele tem uma surpresa um tanto decepcionante. Inesperadamente, a Oráculo é uma senhora, que está preparando uma comida e que, no tempo de espera da fornada, fuma um cigarro. No primeiro diálogo, no qual Neo quebra um vaso, eles dizem:

> Oráculo: Eu convidaria você para sentar, mas você não aceitaria. E não se preocupe com o vaso.
> Neo: Qual vaso?
> Oráculo: Esse vaso.
> Neo: Me desculpe.
> Oráculo: Eu disse para não se preocupar.
> Neo: Mas como você sabia?
> Oráculo: Ora, o que realmente vai fazer seus miolos fritarem [*to bake your noodle*] é: se você teria quebrado se eu não tivesse dito nada?
> (Wachowski & Wachowski, 1999, 1min13)

A Oráculo, inicialmente decepcionante, após o começo de conversa, tornou-se assaz interessante. De certo modo, toda a eficácia oracular está sintetizada no que chamamos de o episódio do vaso.

"E não se preocupe com o vaso" é uma fala oracular, pois é dita pela Oráculo e porta o poder oracular. Seu intuito é jogar Neo em uma confusão sintetizada na questão: "Você teria quebrado se eu não tivesse dito nada?". Ou seja, a questão é: se a fala oracular descreve o futuro pré-traçado (descritiva), portanto, ele teria quebrado mesmo se ela não tivesse dito nada. Ou se a fala oracular desencadeia o futuro, traçado pela fala (performativa), logo, ele só quebrou o vaso porque ela disse para não se preocupar com ele. Em termos szondianos, o dilema que fará os miolos fritarem é se a Oráculo opera pela via do destino coercitivo ou do destino de escolha – questão que também pode ser levada para o Oráculo de Delfos. A Oráculo não decide a questão, deixa-a em aberto.

A ambiguidade da fala da Oráculo permite aproximá-la da oposição entre previsão e predição autorrealizadora. Como modelo, podemos evocar o funcionamento do boato: quando dizem, por exemplo, que um banco irá falir, não sabemos se se trata apenas de uma previsão de um futuro inelutável ou se o boato cria a atmosfera propícia para que isso ocorra (uma suspeita geral, a retirada de investimentos etc.), De qualquer forma, no final das contas, o banco acaba de fato falindo. Nos termos da questão proposta pela Oráculo, se não houvesse boato inicial, o banco teria falido mesmo assim? Porém, vale destacar uma importante diferença: a fala oracular é fragmentada e enigmática, ao passo que as previsões ou predições autorrealizadoras são adjetivantes e taxativas. A Oráculo não diz que Neo quebrará o vaso, ela diz apenas para não se preocupar com ele, o que pode ganhar inúmeras leituras. A fala oracular deixa uma lacuna necessária para que o próprio sujeito a preencha, o que não ocorre nas previsões ou predições autorrealizadoras.

O primeiro passo da Oráculo é suspender a adesão ao destino coercitivo. É como se a senhora fumante colocasse Neo para pensar qual é o seu procedimento de trabalho: ela prevê o futuro (destino coercitivo) ou o cria (destino de escolha)? Tal suspensão aponta para a possibilidade de outro regime de verdade, ligado à noção de destino de escolha.

Antes de encontrá-la, Neo conversou com Morpheus, perguntando-lhe se sabia tudo, ao que Morpheus responde que ela diria que sabe o suficiente.

> Neo: Ela nunca erra?
>
> Morpheus: Tente não pensar em termos de certo ou errado. Ela é um guia. Pode te ajudar a achar o caminho.
>
> (Wachowski & Wachowski, 1999, 1min10)

No outro regime, a fala oracular está fora da possibilidade de comprovação positivista entre certo ou errado, entre verdadeiro ou falso. E o episódio do vaso faz pensar que a verdade depende da adesão do sujeito àquela fala: pode ser que a Oráculo a desencadeie ao invés de constatá-la. Assim, seu estatuto de verdade é similar ao da interpretação psicanalítica, que não se decide pelo sim ou pelo não, mas pela associatividade ou indiferença que a segue.[12] A interpretação, tal como a fala oracular, não visa a verdade da constatação, e sim o desencadeamento da verdade.[13] O analista, tal como a Oráculo, não é aquele que diz sobre o

[12] Tal como a define Freud no texto *Construções em análise*, de 1937.

[13] A interpretação "só é verdadeira por suas consequências, tal como o oráculo", afirmou com ênfase Lacan (1971/2009), "A interpretação não é submetida à prova de uma verdade que se decida por sim ou não, mas desencadeia a verdade como tal" (p. 13).

futuro, mas aquele que, dando uma fala incompleta (sem significação), desencadeia a associação que retroativamente dará sentido à fala que altera o futuro.

No resto do primeiro diálogo, a atuação da Oráculo é um legítimo *mise en scène*, no sentido vulgar de fingimento. Diante da questão do consulente Neo – se ele é de fato o retorno do homem por ela profetizado –, a Oráculo finge examinar seus olhos, ao modo de uma médica, depois finge ler suas mãos, ao modo de uma cigana, e encerra com a má notícia que ele mesmo se dá: "Você já sabe o que eu irei dizer", afirmou a Oráculo. "Eu não sou o escolhido", concluiu Neo. De quebra, ela faz a previsão de que, em breve, ele terá que escolher entre a sua vida e a de Morpheus, poupar a sua vida ou salvar a de seu mentor. Mas tal previsão também pode ser lida na mesma toada: é mais um fingimento da Oráculo, uma falsa escolha, pois esta já foi feita.

Ao final, a Oráculo lamenta sem tristeza os rumos daquela conversa, pois odeia dar má noticia à boa pessoa, entrega-lhe o biscoitinho que cozinhou e diz: "Mas assim que você sair por aquela porta, vai começar a se sentir melhor. Irá se lembrar de que não acredita nesse papo-furado de destino" (Wachowski & Wachowski, 1999, 17 min).

—

O segundo diálogo é o seguinte:

Oráculo: Por que não se senta desta vez? Aceita um doce?
Neo: Você já sabe se eu irei aceitar?
Oráculo: Não seria um oráculo se não soubesse.
Neo: Mas, se você já sabe, como posso fazer uma escolha?
Oráculo: Porque você não veio aqui para fazer uma escolha, você já a fez. Está aqui para tentar entender por que a fez. Eu pensei que isso já estivesse claro a essa altura.
(Wachowski & Wachowski, 2003, 44min45)

Como no anterior, o segundo diálogo começa em alto nível. De lá para cá algumas coisas mudaram, pois já está claro para Neo que ele é o homem profetizado, apesar dela ter concordado com a desconfiança que ele mantinha em si mesmo anteriormente. Desta vez, Neo a procura sem ter ao certo uma questão, mas sim sonhos premonitórios que o perturbam.

A perplexidade de Neo aqui poderia assim ser resumida da seguinte maneira: por que a Oráculo o pergunta se ele aceita algo se já sabe o que vai escolher? O saber oracular não impede a escolha? A resposta da Oráculo não partilha, contudo, desses pressupostos. Não há uma antinomia entre saber oracular e escolha do consulente. "Eu pensei que isso já estive

claro, a essa altura" é praticamente um corretivo oracular. Ela não opera definitivamente pela via do destino coercitivo, e sim pelo destino de escolha. A resposta tem o tom de uma pequena repreensão, pois consultar a Oráculo para saber o Destino (futuro) e entender a escolha feita (passado) é a mesma coisa. É necessário entender a escolha que desencadeia o Destino para não ser escravo dela. Enquanto ele não entender a escolha feita, todas as outras já estarão feitas e podem ser previstas. Ele se encontrará enredado no destino coercitivo.

> Oráculo: Jamais podemos ver além das escolhas que não entendemos.
> Neo: Você está dizendo que terei que escolher entre a vida e a morte de Trinity?
> Oráculo: Não. Você já fez a escolha, agora você precisa entendê-la.
> (Wachowski & Wachowski, 2003, 47 min)

Nos sonhos premonitórios, Neo se via diante de uma decisão nebulosa que envolveria a vida de sua amada, Trinity. Não bastasse o peso da decisão, a Oráculo introduz um curto-circuito temporal na escolha. Trata-se de, no presente, entender uma escolha futura que já foi feita no passado. Vale repetir, pois é a fórmula de atuação da Oráculo. As escolhas do futuro já foram feitas no passado, basta agora entendê-las. O que nos leva à frase-chave de todo os três diálogos entre os dois: "Jamais podemos ver além das escolhas que não entendemos" (Wachowski & Wachowski, 2003, 47 min). Entender a escolha é a proposta do Oráculo para o perdido e perturbado consulente que, em todos os diálogos, sempre está a um passo. Mas é compreensível o atraso de Neo em acompanhar o pensamento. Uma Oráculo que dá tamanha ênfase à escolha é algo um tanto vertiginoso. É como consultar um médico e receber, no lugar da receita do remédio que o curará no futuro, um convite para deitar no divã e falar sobre o passado.

"Jamais podemos ver além das escolhas que não entendemos" poderia ser uma frase de Szondi. Entender a escolha pode ser compreendido tanto no sentido de entender determinada escolha, como no sentido de entender a estrutura da escolha. De todo modo, a única coisa que sobra é tentar entender o que sustenta as escolhas; migrar da questão do Destino para a da escolha é a única maneira de entender o Destino. O denominador comum que liga a clínica szondiana à Oráculo de *Matrix* é o convite para, partindo da questão do Destino, apropriar-se de suas escolhas. Ambos nos dizem que ser escravo do Destino significa estar atrelado às escolhas que fizemos, mas cujo porquê não entendemos.

—

O terceiro diálogo se dá da seguinte maneira.

Neo: Você me ajudou a chegar aqui, mas minha questão é: por quê? Para onde isso vai? Quando termina?

Oráculo: Não sei.

Neo: Você não sabe ou não irá me dizer?

Oráculo: Eu já te disse antes. Ninguém pode ver além da escolha que não entende. E quero dizer: ninguém.

Neo: Qual escolha?

Oráculo: É a minha escolha.

(Wachowski & Wachowski, 2006, 26 min)

Parafraseando Morpheus, podemos dizer que, no terceiro filme da série, algumas coisas mudaram, enquanto outras, não. Neo não se reconhece mais como homem, e sim como programa virtual; suas questões tornam-se cada vez mais gerais, tão distantes da demanda de identidade do primeiro diálogo; elas não têm respostas oraculares, ao menos não desta Oráculo. A ênfase na palavra ninguém da frase repetida do diálogo anterior já indica a temática que percorrerá todo o terceiro encontro: ninguém nem a Oráculo pode passar sem entender a escolha que fez: *"*Eu tive a minha a fazer, tal como você teve a sua". Ou seja, o convite feito a Neo no segundo diálogo reflui para a Oráculo. É ela que deve apropriar-se de suas escolhas, algo como uma subjetivação da Oráculo.

Mas de qual escolha a Oráculo está falando? Ela mesma responde em um diálogo anterior, com Morpheus e Trinity.

Oráculo: Eu fiz uma escolha, e ela me custou mais do que eu queria.
Morpheus: Qual escolha:
Oráculo: Ajudar vocês, guiar Neo. Agora, como o verdadeiro teste de uma escolha é optar por ela de novo já sabendo o que pode custar, acho que estou bem feliz com essa escolha, pois estou aqui de novo e de novo [*again and again*].
(Wachowski & Wachowski, 2006, 56 min)

Tal diálogo revela que a Oráculo já levou adiante o trabalho de entender a escolha no passado que determina o futuro, o que a conduziu para bela expressão o teste da escolha: "(...) o verdadeiro teste de uma escolha é optar por ela de novo e já sabendo o que pode custar". Em

última instância, podemos dizer que a escolha da Oráculo não foi apenas ter ajudado a equipe de Morpheus e guiado Neo, mas outra anterior, a de ter feito a profecia inicial, de que o homem capaz de alterar os fundamentos da Matrix retornaria. A profecia criou a própria demanda de ajuda da equipe, iniciou a busca pelo homem profetizado e possibilitou os três diálogos anteriores. Tal profecia inaugural tem a estrutura da fala oracular, como aquela feita na cena do vaso quebrado. Ela é performativa, isto é, desencadeia a sua verdade e toda a trilogia, mostrando que a realidade dependente da fala.

No terceiro e último diálogo, a Oráculo passou pelo processo que ela outrora propôs; ela entendeu a escolha de ter enunciado a profecia inicial, de ter realizado aquele ato performático. Entendê-la significa entender o custo dessa escolha, e o custo é o processo de subjetivação que ela deve atravessar. Pode, então, escolher a escolha pela segunda vez e ver além dela.

—

Em resumo, a *Trilogia Matrix* nos apresenta uma Oráculo que trabalha a tal ponto com a noção de destino de escolha que acaba sendo afetado por ela. O processo se dá em três momentos. Primeiro, no episódio do vaso, a Oráculo instaura a dúvida sobre se seu proceder é descritivo ou performativo. No segundo, enfatiza que a enunciação oracular é performativa, ao renunciar a antinomia entre fala oracular e escolha, e convida o consulente a entender a escolha feita no passado que determina o futuro. No momento final, o convite reflui para o remetente: a própria Oráculo deve entender o custo de sua escolha e apropriar-se dela.

Em suma, o trajeto da Oráculo é o trabalho de entendimento e responsabilização pela escolha feita. Szondi enfatizava que a análise do destino parte do axioma de que a escolha faz o destino. As vicissitudes da Oráculo em *Matrix* contribuem para entender a afirmação e, de quebra, trazem uma definição singular do percurso clínico: trata-se de colocar no lugar do Destino uma segunda escolha.

# CAPÍTULO 10 – EM BUSCA DA DEFINIÇÃO PSICANALÍTICA DE HUMANO

## 10. 1. Uma cena de *Blade Runner*

Quando um bom filme de ficção científica envelhece, ele tende a causar uma espécie de confusão temporal por causa da situação imprevista em que coloca o espectador. Produzidos há algumas décadas atrás, tais filmes se propõem a retratar uma época próxima a que nos encontramos e, a partir dessa posição, sobrevém uma sensação singular, uma mistura de riso patético com profunda estranheza. O patético advém, pois, em geral, o diretor supôs que estaríamos – ou só quis nos ambientar – em um estado tecnológico muito mais avançado do que de fato estamos. Estaríamos habitando outros planetas, com naves espaciais tomando a atmosfera, vivendo em cidades subterrâneas, envoltos de toda sorte de *gadgets* com alta performance tecnológica etc. Por outro lado, malgrado o cenário consideravelmente distinto, a trama que se desenvolve é tão familiar que causa estranhamento. Vemos as velhas e dolorosas questões se desenrolarem, os antigos conflitos fundamentais se reeditarem. Assim, aos nossos olhos de espectador, essas obras criaram um ambíguo descentramento temporal: retratam o presente de uma maneira ao mesmo tempo futurista e anacrônica.

Um bom exemplo é o filme *Blade Runner*. Dirigido por Ridley Scott, lançado em 1982 e baseado no romance *Androides sonham com ovelhas elétricas?*, de Philip K. Dick (1968), o enredo se passa em uma Los Angeles hipotética no ano de 2019, na qual reencontraremos os enigmas eternamente atuais.[14]

—

A Terra se encontra numa situação pós-catástrofe. Ao final da incinerante Guerra Mundial *Terminus*, sobrou, como resto não calculado por nenhuma das potências em combate,

[14] Nesta análise, utilizamos tanto o livro de Philip K. Dick como o filme de Ridley Scott, sem nos determos nas diferenciações entre os dois. Procedemos assim, em parte inspirados nos elogios que Dick (1968/2014) fez ao filme: "Minha vida e meu trabalho criativo estão justificados e foram completados com *Blade Runner*"; "acho que Blade Runner irá revolucionar nossos conceitos do que a ficção científica é, e inclusive do que pode ser" (p. 238). Os elogios apontam para uma continuidade entre as duas obras. Fora o fato de que "Sempre que uma adaptação de um livro para filme de Hollywood funciona, é como um milagre" (Dick, 1968/2014, p. 254), é como subjetivar (via livro) um androide (Hollywood). Um ensaio que compara o livro com o filme é de Ronaldo Bressane, *Falso é verdadeiro: uma leitura da "falta que ama" em Philip K. Dick*, que consta como posfácio da tradução do livro no Brasil (in Dick, 1968/2014).

uma enorme poeira radioativa que se espalhou por todos os lados e que encobriu o Sol. Tal poeira, que a princípio era extremamente tóxica, extinguiu praticamente todos os animais e boa parte da humanidade. Quando o filme começa, porém, havia perdido algo de sua potência destrutiva e trafega ao modo das massas de ar, sem causar mortes, apenas degenerações genéticas. Contra isso, os homens usam protetores genitais de chumbo, mesmo assim "Continuamente, novos Especiais vinha à luz, gerados a partir de Normais pela onipresente Poeira" (Dick, 1968/2014, p. 20). Era inevitável: mais cedo ou mais tarde, as poucas formas de vida que sobraram na Terra iriam deteriorar. O planeta se transformou em "uma enorme ruína entrópica" (Dick, 1968/2014, p. 32), uma laranja podre na horta do universo, onde toda forma de vida está fadada à morte e à extinção.

A saída encontrada pelo governo está expressa no slogan: "Emigre ou degenere! A escolha é sua!" Dick, 1968/2014, p. 20), que, enunciado com irritante insistência, tornava a Terra ainda mais inabitável. Oferecia-se para aqueles que ainda não foram contaminados a possibilidade de emigração para o Off-World (colônias no espaço sideral), usando como atrativo a promessa de duas futuras posses: um lote de terra em uma de suas colônias espaciais (planetas, como Marte, tornados recentemente habitáveis) e um androide (um constructo humanoide) para auxiliar nas tarefas (carregadores ou guerreiros) ou nas ditas necessidades (escravos sexuais).

Assim, a Terra esvaziou-se. "Os que morreram não podiam levar nada, e os que emigraram não queriam carregar nada consigo" (Dick, 1968/2014, p. 72). O que tornou o planeta um depósito de objetos abandonados, um extenso lixão, um grande monte Citerão, que é o lugar onde se abandona tudo aquilo que é produto de nossos excessos, de nossa *hýbris*. Para designar esses objetos, Philip K. Dick cria o neologismo *kipple*, traduzível por entulho, bagulho, lixo, coisa. *Kipples* eram objetos-dejetos que tornavam a Terra hostil e pareciam devolver ao homem a mensagem de que tudo que a humanidade criou era indiferente ao seu ser. Enquanto a poeira degenerava o homem geneticamente, os objetos-dejetos degeneravam-o ontologicamente. "A primeira Lei do Entulho: o Entulho expulsa o não entulho" mostrava como o homem sentia-se desterrado pelos objetos que ele mesmo fabricou. A Terra em-tu-*llorando*. Era "a desordem final de todas as formas" (Dick, 1968/2014, p. 204) humanas ou não.

O que restou no planeta, além da paisagem pós-nuclear saturada de radiações deformantes, foi uma espécie de ideologia da empatia. "A humanidade precisa de mais empatia, já havia declarado várias vezes Titus Corning, o secretário-geral das Nações Unidas" (Dick, 1968/2014, p. 81). Não só precisa, como era obrigada a se mostrar empática. Na

economia da ideologia, os animais tinha um papel importante. Os poucos que sobreviveram eram exibidos nos telhados protegidos dos prédios ainda habitados como objetos de *status* e uma maneira de mostrar-se empático às outras formas de vida. Os que não podiam pagar a pequena fortuna que custava um animal poderiam comprar uma réplica robótica bastante similar aos de carne e osso, mas deviam guardar segredo sobre isso e manter as aparências. Mostrar-se empático ao outro era o *semblant* exigido por aquele resto da humanidade dizimada. Furtar-se a isso significava arriscar-se a ser considerado uma não forma de viva, um androide.

Enquanto isso, a empresa encarregada da fabricação dos androides (no livro, a corporação Rosen, no filme, a corporação Tyrell) avança cada vez mais na sofisticação de seus produtos, aumentando os atrativos de emigração interplanetária. Logo, alcançaram a perfeita identidade com a aparência humana ao lançarem os androides Nexus, mas estes, não tão espertos, eram facilmente detectáveis através de um simples teste de inteligência. O último modelo, Nexus-6, contudo, era tão inteligente quanto os homens ditos normais e superava os ditos especiais (degenerados). "(...) em alguns casos, o servo [-androide] havia ultrapassado o mestre [-humano] em habilidade" (Dick, 1968/2014, p. 41). Mesmo assim, poderiam ser detectados através de outro teste criado só para diferenciar humanos e androides.

Trata-se do Teste de Empatia Voigt, inventado na União Soviética pelo Instituto Pavlov e atualizado posteriormente por Kampff, resultando no Teste de Empatia Voigt-Kampff. É um exame que visa provocar reações emocionais, no qual se delineia uma série de situações e solicita ao entrevistado que expresse sua reação a cada uma delas o mais rápido possível. O aplicador apresenta uma situação moralmente condenável (em geral, uma situação em que ocorre um abuso do homem sobre a vida animal) para, em seguida, levar em consideração as respostas enunciadas pelo entrevistado (se elas são ou não empáticas) e, através de poderosas lentes e de um emissor de feixe de luz, medir a dilatação capilar na área facial e as flutuações de tensão no interior dos músculos oculares. "Sabemos que esta é uma resposta automática primária, a assim chamada reação de *vergonha* ou *rubor* a um estímulo moralmente chocante" (Dick, 1968/2014, p. 56). A concomitância de duas ausências – uma resposta não empática à situação apresentada e uma não reação fisiológica que demostre vergonha ou rubor – indica, segundo o teste, se estamos diante de um androide.[15]

[15] Outro modo de reconhecimento é o teste de medula óssea que determina organicamente se o examinado é um androide ou não. No entanto, é um teste doloroso e demorado, além disso, legalmente, não se pode forçar alguém a se submeter a ele.

Sofisticando ainda mais seus androides, a corporação Tyrell – na busca da realização do seu lema "Mais humano que os humanos" – implantou memórias falsas nos androides Nexus-6 de uma infância que eles nunca tiveram. "Se lhe injetamos um passado", diz Eldon Tyrell, o presidente da corporação, "criamos um estofo para as suas emoções, podendo assim controlá-los melhor" (Scott, 1982, 26 min). Controlá-los, talvez; detectá-los, não mais, ao menos não tão facilmente. A oposição entre a empresa e o teste fica clara: enquanto a primeira visa apagar a diferença entre os humanos e os androides, o segundo visa evidenciá-la.[16]

A trama começa quando uma equipe de seis replicantes Nexus-6, já com memória implantada, foi enviada para trabalho numa colônia espacial, junto com seus respectivos donos. Durante a viagem, reconhecendo sua posição de escravos, a equipe rebelou-se e matou a tripulação humana. Após o assassinato, eles se tornaram amigos e assumiram o controle da nave interplanetária.

Logo, viram-se habitados por questões abissais. Quanto tempo temos? Qual foi a minha data de ativação? É possível prolongar a minha existência? Todas relacionadas à efemeridade da vida.[17] Tais perguntas coçavam-lhe o pensamento e "não há nada pior que uma coceira que não se pode coçar" (Scott, 1982, 1h20). Só poderiam ser respondidas se, saindo do Off-World, retornassem à Terra e indagassem aqueles que os criaram, mais precisamente, ao diretor da Tyrell. É o que decidem fazer. Só que, como na *Odisseia*, o caminho de volta é sempre mais longo que o de ida.

O governo, ciente do sangrento motim, declarou os replicantes Nexus-6 ilegais na Terra, sob pena de morte se capturados. Os encarregados das execuções (chamadas de *retirement*, *afastamento*) eram equipes especiais da polícia, as Blade Runner Units, que tinham ordens para abater, quando detectado, qualquer replicante. O personagem principal, tanto do livro como do filme, Rick Deckard, é um agente da equipe encarregada de afastar os androides que retornaram à Terra. É um *blade runner*, que literalmente significa traficante de lâmina ou aquele que trafega no fio da lâmina.

[16] Boa parte dos diálogos do livro se passam durante a aplicação do teste. Como este: "Se o teste concluir que eu sou um androide" — disse um entrevistado humano com uma deficiência em sua empatia — "você vai renovar sua fé na raça humana. Mas, dado que não é isso que vai acontecer, sugiro a você que comece a esboçar uma ideologia que dê conta de..." (Dick, 1968/2014, p. 139) E deixa a frase inconclusa. Poderíamos arriscar continuá-la: que dê conta de restabelecer a diferenciação que insiste em se mostrar defeituosa. Nesse sentido, o livro de Dick é também uma narrativa sobre o fracasso de um teste psicológico.

[17] Os androides — algo similar aos doutorandos — possuem no máximo quatro anos de vida, *so little time*, devendo fazer algo interessante (desejante) nesse período.

A cena. Um dia antes, Deckard aplicou como exercício o teste de empatia Voigt-Kampff na sobrinha do diretor da Tyrell, Rachael. O exame, depois de uma intensa sessão, apontou que era uma replicante, algo que ela mesma não sabia.

Mais tarde, ela o procurou em seu apartamento para questionar o resultado. "Você pensa que sou uma replicante, não?" (Scott, 1982, 31min). Ela mostrou uma foto a ele como prova de sua existência: "Veja, sou eu com a minha mãe". Deckard, de uma maneira abrupta, disse a ela:

> Lembra-se de quando você tinha seis anos? Você e seu irmão entram em um prédio abandonado através da janela do porão. Iam brincar de médico. Ele lhe mostrou o dele e, quando chegou a sua vez, você teve medo e fugiu. Lembra-se disso? Você já contou isso a alguém? Lembra-se da aranha que vivia no arbusto perto da sua janela? Corpo alaranjado, pernas verdes. Voce passou o verão a observá-la construindo a teia. Até que um dia surge um ovo enorme. O ovo estalou, e então... (Scott, 1982, 32 min)

Rachael completou: "...e então saíram cem bebês-aranha dele, que a comeram" (Scott, 1982, 32 min). A conclusão é chocante: "Implantes. Não são de fato suas memórias, são de outra pessoa. Da sobrinha do Tyrell". Rachael, que acreditava ser a sobrinha, era, na verdade, o androide dela. Escorreu-lhe uma lágrima. Deckard, querendo se livrar de sua presença, contou uma mentira: "Ok, foi uma brincadeira de mau gosto. Voce não é uma replicante. Vá para casa". Ela chorou silenciosamente. O *blade runner* se compadeceu e percebeu a magnitude da revelação: "Quer um drink? Vou pegar um para você". Mais silêncio, uma última olhada na foto com a mãe, ela saiu do apartamento.[18]

O encontro seguinte dos dois é envolto de uma atmosfera erótica. Deckard se mostrou desejante e se aproximou de Rachael, que tentou fugir, mas ele a segurou, eles se beijaram e tiveram uma relação sexual.

[18] A reação de Rachael a essa terrível revelação já demonstra uma diferença em relação aos demais replicantes. No livro, conta-se que a resposta usual dos androides, ao se descobrirem androides, é o suicídio.

## 10. 2. Duas análises opostas e complementares

Essa singular condição do replicante – e possivelmente de todo androide com consciência – é bem definida por Meneses (2004): "Passado e presente se superpõem: na vida de um replicante, por falta de tempo (foram 'ativados' já adultos), o passado tem que ser criado junto com a experiência do presente" (p. 130). A cena em questão traz esse elemento duplo, a superposição temporal. A fala abrupta de Deckard – sobre a recordação de que Rachael e seu irmão entram em um prédio abandonado, e ele mostra o dele e, na sua vez, ela foge – "É uma pungente tentativa de oferecer a ela um passado, uma fantasia infantil" (Meneses, 2004, p. 128). Assim, "Deckard humaniza sua amada, cada vez mais, dando-lhe um passado" (Meneses, 2004, p. 130), a partir do qual ela pode ter um presente, isto é, repetir e elaborar.

No encontro seguinte do casal, Deckard, como o irmão da fantasia infantil, demonstra seu desejo sexual, ao que Rachael foge, mas ele a segura e a beija. A repetição da cena nos diz que a androide fora humanizada, passa a padecer de reminiscências. Em suma e "Em termos do jargão *psi*, trata-se da criação de um *traço mnêmico*, imediatamente traduzido em imagens verbais, e, na sequência, reatualizado (ressignificado) pela cena que segue entre o casal" (Meneses, 2004, p. 128).

Tudo é mais intenso e, portanto, mais curto na vida de um androide. "A luz que brilha com o dobro de intensidade, brilha metade do tempo" (1h25). Deckard oferece a Rachael um traço mnênico, já verbalizado e recordado, que logo em seguida se repete, ganha novos elementos e é ressignificado: "(...) a criação do traço mnêmico quase que coincide com sua ressignificação" (Meneses, 2004, pp. 129-30). A ordem das cenas é fundamental: se a invertêssemos (se Deckard tivesse uma investida sexual antes da instauração da fantasia infantil), seria traumático. Ao contrário, Deckard primeiro dá a Rachel não a cena traumática por excelência, o encontro com a sexualidade, mas uma lembrança encobridora (Freud, 1899); trata-se de "fornecer a Rachel uma fantasia que já contivesse o elemento *repressão*" (Meneses, 2004, p. 130)[19], e só depois demonstra seu desejo sexual.

[19] Observa Freud (1914a/2010) acerca das *lembranças encobridoras*:

> Nestas se conserva não apenas algo essencial da vida infantil, mas verdadeiramente todo o essencial. É preciso apenas saber extraí-lo delas por meio da análise. Elas representam os anos esquecidos da infância tão adequadamente quanto o conteúdo manifesto representa os pensamentos oníricos. (pp. 196-7)

O processo é humanizador, pois, ao combinar as memórias implantadas em um mito individual, criando assim uma narrativa que estabelece um lugar no universo simbólico, os replicantes são subjetivados. Não é apenas a descrição de uma cena infantil que humaniza a androide, o que já existia nas memórias implantadas, e sim a reorganização *a posteriori* das lembranças dadas, o que transforma a narrativa em um mito. Esta é, em linhas gerais, a análise da Prof.ª Adélia Bezerra de Meneses.

Em oposição, encontramos a análise de Slavoj Žižek (1993). Nela o autor descreveu a cena destacada como uma experiência de queda da realidade: até então Rachael considerava-se humana, tinha seu lugar assegurado de sobrinha do diretor da gigantesca empresa, tinha suas memórias e suas emoções, tinha seu lugar em uma moldura simbólica, mas o encontro com Deckard – primeiro aplicando o teste, depois no apartamento dele – suspende tudo isso. E é precisamente essa ruptura que a torna sujeito.

> [A] tese implícita de *Blade Runner* é que replicantes são puros sujeitos precisamente no momento em que eles testemunham que qualquer positividade, qualquer conteúdo substancial, inclusive o de suas mais íntimas fantasias, não são *seus*, mas implantados. No preciso sentido, sujeito é por definição nostálgico, um sujeito de perda. (Žižek, 1993, p. 41)

Isso conduziu o autor a estabelecer um paradoxo. No exato momento em que se reconhece como androide, ela se humaniza. "É apenas quando, no nível do conteúdo enunciado, eu assumo meu *status* de replicante, que, no nível da enunciação, eu me torno um verdadeiro sujeito humano. 'Eu sou um replicante' é a afirmação do sujeito em sua pureza" (Žižek, 1993, p. 41).

Na análise da cena em questão, Žižek também observou que a humanização da androide se dá, porque Deckard subtrai-lhe o passado. O humano aqui surge pela depuração do sujeito, na qual ocorre a retirada de sua posição simbólica; conduzindo-o ao ponto em que possa se reconhecer como "A Coisa que eu sou no Real, além de toda narrativização, de toda simbolização e historização" (Žižek, 1993, p. 42). Ou seja, o que define o humano, nesta leitura, é a experiência de descentramento-estranhamento em relação à própria realidade psíquica: "o sujeito (…) emerge não via subjetivização-narrativização, isto é, via 'mito individual' construído através de peças dispersas da tradição; ao contrário, o sujeito emerge *no exato momento em que o indivíduo perde seus suportes na rede da tradição*" (Žižek, 1993, p. 42).

A oposição está clara. Meneses (2004) considerava que o devir-humano do androide se dá pela subjetivação, pela construção de uma realidade psíquica, de um mito individual ao dar-lhe um passado. Žižek (1993) considerava que isso se dá pela dessubjetivização, pela destituição de uma realidade psíquica, pela queda de um mito individual ao subtrair-lhe o passado.

Uma leitura comum aos dois recai sobre o fracasso da manipulação tentada pela empresa Tyrell. É possível implantar as cenas infantis artificiais nos androides, criando assim um substrato para suas emoções, mas é impossível controlar como as cenas serão ressignificadas e reorganizadas, seja em uma narrativa mítica ou em uma destituição subjetiva. Prova disso é como cada androide no filme, ainda que tenha implantes idênticos, se encaminha para uma estruturação clínica distinta. E, como de costume, esse erro de cálculo da empresa está presente no nome que ela mesma dá ao modelo de androides mais avançado: Nexus. A memória é implantada, mas o nexo é livre.

Por nossa vez, não iremos propor uma terceira leitura da cena, as duas apresentadas nos parecem excelentes. Apenas argumentaremos que, tal como na relação entre o livro e o filme, as duas análises se complementam: tanto a constituição como a destituição da realidade psíquica estão presentes no devir-humano. Limitar-nos-emos a trazer um estofo teórico – com base na definição de humano de Seminário VII de Lacan – que permita afirmar isso.[20]

[20] No filme *Blade Runner 2049*, dirigido por Denis Villeneuve (2017), cujo enredo é a sequência do filme de Ridley Scott, temos a narrativa da continuidade do processo humanizador da androide. Rachael engravida de Deckard e dá a luz a gêmeos. Algo inimaginável para um replicante, o que é referido no filme como "o milagre".

## 10. 3. Diferenciações

Ainda que não figure explicitamente entre as propostas de trabalho daquele ano, há uma progressiva construção de uma definição psicanalítica de *humano* ao longo do *O seminário, livro VII* (1959-60) de Jacques Lacan. É como se, ao abordar o tema da ética da psicanálise, o autor não pudesse deixar de delinear a diferença absoluta do homem, aquilo de que todos nós não devemos ceder.

Pautado na *Ética a Nicômaco*, Lacan (1959-60) partiu de uma diferenciação de base:

> O estabelecimento do *ἔθος* é posto, por Aristóteles, como diferenciador entre o ser vivo e o ser inanimado, inerte. Como ele faz notar: *por mais que voces lancem uma pedra no ar, ela não se habituará a sua trajetória*, enquanto que o homem, este, se habitua – eis o *ἔθος*. (p. 14)

O termo *ἔθος* (*éthos*) significa hábito, costume, mas também inclinação, domesticação (Chantraine, 2009, p. 312). Diferencia-se ligeiramente – tanto na grafia quanto no sentido – do *ἦθος* (*éthos*) que também é hábito, costume, mas derivando em caráter, comportamento. Em grego moderno, *ἦθος* é caráter e *ἠθικός* (éthicos) é moral, de tal modo que *κακοήθης* (*kakoéthos*) é malvado, malicioso, e *εὐήθης* (*euéthes*) é bondoso, inocente. Assim, enquanto *ἦθος* se articula com a noção de bem ou mal, o *ἔθος* aponta para algo anterior: o ser habitado por uma inclinação, um direcionamento. O que diferencia o inanimado do ser vivo não é, portanto, sua moral, e sim um trilhamento com qual este se habitua.[21]

Linhas a frente encontramos outra distinção: "(...) é bem evidente que as coisas do mundo humano são coisas de um universo estruturado em palavras, que a linguagem, que os processos simbólicos dominam, governam tudo" (Lacan, 1959-60, p. 57). A ordem simbólica é enfatizada como elemento separador: "Quando nos esforçamos em sondar o limite entre o mundo animal e o mundo humano nos aparece – e esse fenômeno não pode deixar de ser para nós um motivo de espanto – o quanto o processo simbólico como tal é inoperante no mundo animal" (Lacan, 1959-60, p. 58). Lacan insistiu que essa diferenciação não é redutível a uma psicologia. Não se trata de uma diferença de inteligência ou de complexidade dos aparelhos

[21] A edição francesa de *O seminário, livro VII*, estabelecida por Jacques-Alain Miller, traz os termos antigos em grego, mas há consideráveis erros, ao passo que a edição brasileira optou por apresentar uma transliteração descuidada, não só repetindo os erros da versão francesa, mas também acrescentando outros, a tal ponto que impossibilita a compreensão do texto que em si já é bastante difícil. Recomendamos a consulta a edição disponível no site Staferla (http://staferla.free.fr/).

cognitivos, a presença do simbólico no mundo humano é tamanha que o homem se vê – como nenhum outro ser – entranhado nele.

Até aí Lacan seguiu um caminho contínuo. O *ἔθος* – o direcionamento do ser animado – do humano é atravessado pelo simbólico, e isso o diferencia dos animais.[22] Uma complicação surge, porém, na análise do amor cortês.

Nesse fenômeno que surge no séc. XI, se prolonga durante o XII, até o inicio do XIII, e cujas incidências são ainda visíveis "na organização sentimental do homem contemporâneo" (Lacan, 1959-60, p. 178), a dama ocupa uma singular posição. O trovador, em seu canto-poema, cria uma barreira ao redor da mulher, que a isola ao ponto de torná-la inacessível. Não bastasse isso, ocorre também uma subtração de todos os seus atributos qualitativos, "essa Dama é apresentada com caracteres despersonalizados, de tal modo que os autores puderam notar que todos pareciam se endereçar à mesma pessoa" (Lacan, 1959-60, p. 179), a tal ponto que as mulheres cortejadas, quando indagadas, diziam não se reconhecerem como destinatárias do canto. E, em última instância, cria-se uma figura impessoal, reprodutível e, em certa medida, crua e cruel. A mulher "é transformada numa função simbólica" (Lacan, 1959-60, p. 179). Ao que Lacan pôde concluir que o amor cortês produz um "parceiro inumano" (Lacan, 1959-60, p. 180). Ou seja, uma adesão completa à ordem simbólica opera uma desumanização, uma tentativa de restringir alguém ao simbólico o despersonaliza e o torna uma mera função.

A problemática trazida pelo amor cortês é que, por um lado, o que nos diferencia dos animais é a ordem simbólica, por outro, se elevamos o outro à pura função simbólica o tornamos inumano. O humano, de acordo com as tentativas de defini-lo no *O seminário, livro VII*, é um direcionamento (*ἔθος*) que comporta, ao mesmo tempo, uma proximidade e uma distância em relação ao simbólico, um pertencimento não completo.

---

[22] Nota etimológica. *Humano* vem do latim *humanus* — derivado de *humus*, que significa chão, solo, terra; daí provém terrestre, por oposição aos deuses, que são celestes. Na tragédia grega, há quatro termos que visam definir o humano:

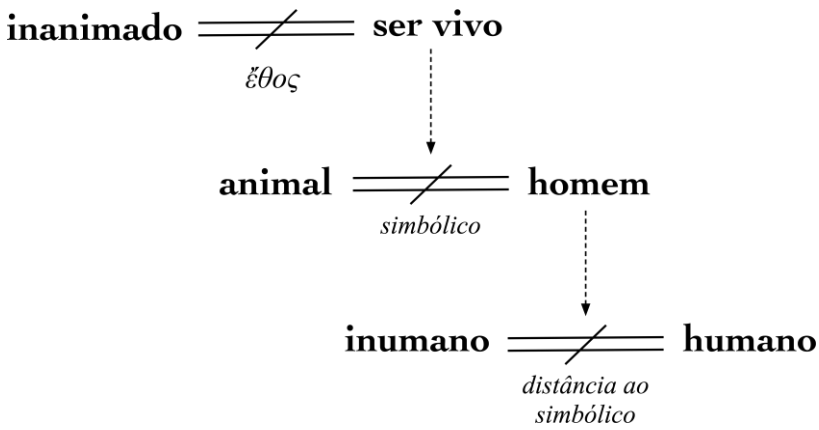
a) "Furta prêmios/divinos e transfere-os aos efêmeros!", como consta no verso 83 de *Prometeu acorrentado*, de Ésquilo (2009). Designando os homens como *ἐφήμερος*, composto por *ἐπί* (em) + *ἡμέρα* (dia), em um dia, aquele que dura um dia.

As outras três formas também são comuns no texto trágico, em especial a última, a mais frequente:

b) *ἄνθρωπος* (*ánthrōpos,* homem), o homem enquanto ser social;
c) *ἀνήρ* (*anēr,* homem), o homem viril,
d) *βροτός* (*brotós*, homem), o homem enquanto mortal.

Cada um dos termos encontra o humano em uma relação distinta: *humus* o define pela sua morada; *ἐφήμερος* pelo seu tempo; *ἄνθρωπος* pela sua posição entre os homens; *ἀνήρ* pela posição frente ao feminino; e *βροτός* pela sua relação com a morte. Como veremos, Lacan também o definiu pela sua posição ambígua diante da linguagem.

Figura 18 – Diferenciações em busca do humano




Fonte: Próprio autor.

—

Sancho Panza considerava Dom Quixote o cavaleiro da triste figura. Certa vez, disse com precisão ao seu amo: “Senhor, a tristeza foi criada, não para os animais, mas para os homens; mas se os homens se entregam muito a ela acabam sendo transformados em animais” (Cervantes, 2008, p. 624). A frase traz a marca do aforisma: o máximo no mínimo, tanto dizer em tão pouco dito. A princípio, o que diferencia é a tristeza, feita para os homens e não para os animais, mas, se os homens se entregam demasiado a ela, acabam se tornando animais. O que indica que não é a tristeza que os diferencia, mas a não entrega total a ela. Ou ainda, mais abstratamente, o que os diferencia não é apenas o elemento diferenciador, mas a distância em relação a ele. Quem se apega e exalta o elemento diferenciador acaba se tornando indiferenciável. O atravessamento do simbólico define os homens, e não os animais, mas, se os homens se resumem a ser uma função simbólica, tornam-se inumanos.

## 10. 4. Padecer do significante

A definição à qual chegou Lacan (1959-60/2008) – que dialoga com esse paradoxo – é a seguinte: "(...) o que nós chamamos de humano não poderia ser definido de outra maneira senão por aquela com a qual defini, há pouco, a Coisa, ou seja, o que do real padece do significante" (p. 150). Dois elementos dessa fórmula se destacam: o humano traz a mesma definição que a Coisa (*das Ding*); e a definição em si de que o que do real padece do significante. Ao abordar brevemente cada um deles, levamos em consideração que a fórmula comporta uma ficção – não poderia ser outra coisa – sobre a inauguração da subjetividade.

*Das Ding* é uma palavra que Lacan retirou do texto freudiano *Projeto para uma psicologia científica*, de 1895. O termo se opõe à *die Sache*, ambos significam "a coisa", mas este último é a coisa "governada pela linguagem" (Lacan, 1959-60/2008, p. 60), ao passo que *das Ding* é a coisa "fora do significado" (Lacan, 1959-60/2008, p. 70). Haveria muitas maneiras de definir o termo, contudo, fiquemos com uma simples que junta a análise de Freud com a de Lacan: *das Ding* é o operador da não identidade entre o objeto procurado e o encontrado; é o não encontrado em cada encontro.

O aspecto que queremos destacar é o seguinte:

> (...) é em relação a esse *das Ding* original que é feita a primeira orientação, a primeira escolha, o primeiro assento da orientação subjetiva que chamaremos, no caso, de *Neurosenwahl*, a *escolha da neurose*. Essa primeira moagem regulará doravante toda a função do princípio do prazer. (Lacan, 1959-60/2008, p. 68)

É em relação a essa não identidade que se dá a primeira orientação, uma escolha fundamental, anterior a todo recalque, o que Freud chamava de a escolha da neurose e que Lacan (1949/1998) já havia caracterizado como a insondável decisão do ser. Há aí – nesse momento de anterioridade lógica em relação à constituição do psiquismo – uma escolha, uma decisão primordial, que marca toda a estruturação do sujeito. Isso permite Miller (2012) fazer uma diferenciação entre recalque e defesa. "O recalque é um conceito que pertence ao simbólico e que condiciona a noção mesma de decifração, ao passo que a defesa designa uma orientação primeira do ser" (p. 12). A investigação do *ἔθος* humano, da orientação primeira

que se dá pelo distanciamento em relação à *das Ding*, marca o percurso feito no *O seminário, livro VII* e difere da análise da barreira simbólica, do "tu não podes, tu não deves".[23]

Mas, qualquer que seja a escolha feita nesse mítico momento, passa-se a padecer do significante. Os termos são precisos: não se trata apenas de habitar, mas de padecer. "À luz da experiência freudiana, o homem é um sujeito preso e torturado pela linguagem" (Lacan, 1955-1956/2008, p. 276). Como observou Žižek (2009): "toda psicopatologia desdobrada por Freud, dos sintomas conversivos inscritos no corpo até os maiores colapsos psicóticos, são cicatrizes dessa tortura permanente, marcas dessa hiância original e irremediável entre sujeito e linguagem" (p. 8).

A dimensão mais elementar do psiquismo comporta ao mesmo tempo a subjetivação que advém como distância a *das Ding*, que o conduz a habitar o simbólico, mas também comporta a dessubjetivização, na medida em que no simbólico se reconhece torturado pela linguagem – um pertencimento ao lado de uma não adequação. O humano é o nativo estrangeiro do simbólico. É essa antítese presente na primeira orientação do ser que permite que duas leituras nos trouxessem concepções opostas do humano.

Miller (2012) observou que Lacan não desenvolve a clínica esboçada no O *seminário, livro VII*, em que se investiga o devir-humano.[24] Que comportaria a análise de uma decisão que não se encerra em um momento mítico da vida, e sim está mais presente do que a princípio possa parecer. A cada instante o homem deve escolher entre manter-se confundido no mundo das coisas (*kipple*) ou afastá-lo, humanizando aspectos específicos de sua vida, ao repetir o ato antitético de afirmação de si como sujeito, habitante sofredor da linguagem.[25]

—

[23] A partir disso, Lacan propôs uma revisitação das estruturas clínicas através das quais Freud inicialmente aborda o tema da escolha da neurose. Cada estrutura é redefinida por uma maneira específica de manter *das Ding* à distância: na escolha histérica, o objeto primordial é mantido à distância através da aversão e da insatisfação; com relação à escolha obsessiva, primeiro Lacan falou de evitação, depois de respeito pelo objeto primordial; e na escolha paranoica, há uma descrença. Tais modalidades de distanciamento reaparecem também como formas de sublimação, respectivamente: arte, religião e ciência.

[24] Lacan assinala que *O seminário, livro VII* consistia, para ele mesmo, uma espécie de *corte*. De fato, a julgar pela sequência dos seminários, o estudo da ética da psicanálise traz um redimensionamento do trabalho. Os dois anos anteriores (livros V e VI) haviam sido dedicados à montagem e ao exercício do grafo do desejo. Em contrapartida, no seminário em questão, logo no início, a ênfase recai sobre uma zona exterior a essa montagem: *das Ding*. E o termo usado para falar da posição de *das Ding* no aparelho psíquico é "extimidade", um neologismo que junta exterioridade e intimidade. Ou seja, não há um lugar preciso para a Coisa no aparelho psíquico, ela é o núcleo exterior do homem; e a montagem do grafo pode ser entendida como uma distância em relação a esse objeto primordial. A casa foi construída sob um fundo falso.

[25] Há de se investigar se o *daímon* também admite esta tradução: a força no homem que busca humanizá-lo.

É o pertencimento não adequado ao simbólico, o atravessamento sem adesão, a antítese na primeira orientação do ser, a forma de clandestinidade, que permite uma das operações humanas por excelência, a ressignificação.

O traço comum às duas análises que trabalhamos é que a humanização da androide coincide a alteração do passado, seja pelo advento da posição simbólica (Meneses) ou pela queda de uma (Žižek). O elemento partilhado é talvez a chave para compreender o devir-humano, que não se define pelo ponto de chegada, e sim pela própria experiência do *alter*, na qual o passado passa a ser outro. Tal como um replicante, podemos lembrar-nos do que não aconteceu – ao modo de uma memória implantada, de uma lembrança encobridora – porque o que aconteceu é apenas uma versão. Ressignificar é encontrar o outro em si mesmo.

# CAPÍTULO 11 – O PARADOXO DO MESMO E OUTRO: ANÁLISE DE UMA TIRINHA DE LAERTE

“não discuto
com o destino
o que pintar
eu *assino*”
Paulo Leminski

Quando um homem é apresentado à imagem de seu Destino, pode ser acometido por uma ânsia de evitá-lo.[1] É o caso de Édipo, que acaba, aliás, por agir exatamente em conformidade com o oráculo. Porém, pode ocorrer de a reação ser oposta, uma adesão tão completa à fatalidade que chega a arrastá-lo para antes de seu tempo. Essa outra posição é tão complexa e prenhe de consequências quanto à do *tyrannus* de Tebas e foi bem representada nesta tirinha de Laerte:[2]

Figura 19 – Tirinha de Laerte

Fonte: Laerte Coutinho (2008).

[1] Publicado como artigo na revista *Ide*, vol. 64.
[2] Agradecemos a Laerte Coutinho pelo envio da imagem digitalizada.

## 11. 1. O Mesmo

O ponto de partida da tirinha de Laerte é a descoberta de que a vida comporta uma inusitada repetição: "Lendo meu diário, um dia, vi como meus dias eram idênticos", fala o personagem. Dito assim, contudo, ainda que se destaque a particularidade da reincidência (a identidade dos dias), deixa-se de lado o aspecto terrível da revelação. *Um dia meus dias me abandonaram*: *adiaram-se ou adiantaram-se, não sei... Sei apenas que eles se foram, ou sequer existiram… E deixaram um único exemplar. Minha vida é a reedição incessante de um mesmo dia.*[3] Inicia-se com essa arrepiante evidência: *estou preso no idêntico*.

Nietzsche (1882/1978) chamou essa experiência de "o mais pesado dos pesos" (p. 193), o reconhecimento do eterno retorno. Note que o mais pesado dos pesos não é propriamente o viver, e sim o saber que só se vive o eterno retorno – é o evidenciar em si que cria o fardo.

Logo de imediato, sobrevém uma ideia medular. O reconhecimento é, antes de tudo, paradoxal: quem o realiza, como o personagem de Laerte, por um lado, sente a presença contínua de um outro que o implica e é indiferente a sua intenção consciente. Por outro, percebe que o outro é um mesmo que se reedita dia após dia. Ou seja, em uma face, encontramos uma alteridade que o atravessa; na outra, uma alteridade que não se altera. O vislumbre inicial do eterno retorno é uma operação antitética que coloca em contato dois termos a princípio opostos: surpresa e repetição. Algo similar ao duplo sentido da expressão de novo, ora empregada como novidade, ora como recorrência. *O alter em mim atende sob o nome de Mesmo, e o Mesmo é a alteridade que cotidianamente me atravessa. O que há de mais surpreendente em minha vida é a imutável rotina*. O mais pesado dos pesos, o mais farto dos fardos, é o paradoxo da revelação do Mesmo: *terrorífica indistinção que agora distingo; idêntico que se me apresenta como alheio; uniformidade que me deforma; consubstanciação dos dias que me multiplica.* Inaugura-se, assim, o seu apocalipse particular.

[3] As frases em itálico, ao longo do artigo, são *como se* o "eu-lírico" da tira nos falasse e como se nós mesmos vivenciássemos essa experiência – afinal, *de te fabula narratur* (a fábula fala de ti).

## 11. 2. Questões iniciais

A preocupação nietzschiana, no exato momento em que introduz a ideia do eterno retorno em sua obra, recai sobre as consequências psíquicas que esse "pensamento abissal" poderia desencadear. A formulação parte de um demônio que se inclina sobre o desamparo e diz:

> Esta vida, assim como tu a vives agora e como tu a viveste, terás de vivê-la ainda uma vez e ainda inúmeras vezes; e não haverá nela nada de novo, cada dor e cada prazer e cada pensamento e suspiro e tudo o que há de indizivelmente pequeno e de grande em tua vida há de retornar, e tudo na mesma ordem e sequência – e do mesmo modo esta aranha e este luar entre as árvores, e do mesmo modo este instante e eu próprio. A eterna ampulheta da existência será sempre virada outra vez – e tu com ela, poeirinha da poeira! (Nietzsche, 1882/1978, p. 193)

Ao que sobrevêm as indagações de Nietzsche (1882/1978): "Não te lançarias ao chão e rangerias os dentes e amaldiçoarias o demônio que te falasse assim? Ou viveste alguma vez um instante descomunal, em que lhe responderias: 'Tu és um deus, e nunca ouvi nada mais divino!'" (p. 193). Amaldiçoarias o demônio que o amaldiçoa? Ou o louvarias por permitir repetir os instantes descomunais e belos? A questão é grega por excelência: o *δαίμων* (*daímon*, demôni*o*) que revelou o eterno retorno é um *εὐδαίμων* (*eudaímon*, bom demônio) ou um *κακοδαίμων* (*kakodaímon*, mau demônio)? É claro que o autor de *Para além de bem e mal* ultrapassou a questão, mas é ela que surge em um primeiro momento. Destaca-se como não se questiona a existência do eterno retorno (este está dado), e sim quais as consequências psíquicas de seu reconhecimento. Não à toa Nietzsche se autonomeava psicólogo.

Nesse ponto, Freud teria algo a problematizar. A repetição por si só não estraga qualquer prazer que possa existir? "Nada é mais difícil de suportar do que uma série de dias belos", escreveu Goethe, ao que Freud (1930/2010) comentou: "Mas isso pode ser um exagero" (p. 31). O que talvez não fosse um exagero se acrescentasse que nada é mais difícil de suportar do que uma série de dias belos e idênticos. A felicidade – que é amante do contraste e inimiga do estado – se esvai diante do Mesmo, independentemente se o repetido é descomunal ou não. Como uma piada ouvida inúmeras vezes: agrada quando nova, entedia ou enfurece quando gasta e, passado certo limite difícil de delimitar, causa apatia, pois a graça

não nasce da identidade, e o monótono converte tudo em seu igual. A repetição, adverte-nos Freud (1920), pode nos levar para além do cálculo econômico prazer/desprazer.

O problema é clínico, e é Nietzsche quem o formula. Quais são os efeitos psíquicos do saber sobre o eterno retorno? Uma vez instaurada a antitética revelação do Mesmo, como pode o homem se portar perante ela? Ou, tal como Aristóteles se refere à arte, como poderia ele se portar? Uma vez confrontados com essas questões, é preciso ainda enfrentar esta: é possível atravessar a experiência que nos atravessa?

Nossa aposta será buscar na (e com a) tirinha de Laerte uma resposta às preocupações clínicas de inspiração nietzschiana. Como o indiscernível rapaz desenhado se posiciona e, portanto, responde ao problema abismal? O trabalho, assim, divide-se em evidenciar a singularidade de um posicionamento ante a revelação do Mesmo, em comparação com posturas opostas; inserir o posicionamento em um âmbito maior, em diálogo com algumas das questões formuladas por Nietzsche ao nomear o eterno retorno e por Freud ao analisar a compulsão de destino; aludir a algumas consequências analíticas a partir do nosso percurso.

## 11. 3. Feitiço do tempo

Comecemos por investigar os efeitos psíquicos do reconhecimento da repetição incessante e demoníaca. O que muda quando nada muda?

No filme *Feitiço do tempo* (Ramis, 1993) encontramos uma forte expressão do sofrimento de quem se reconhece capturado por essa forma de reedição. Phil Connors (interpretado por Bill Murray) é um repórter de televisão responsável por fazer as previsões meteorológicas que cultiva uma engraçada e odiosa superioridade em relação aos outros. A trama começa quando Connors é enviado a contragosto para a cidade de Punxsutawney, no interior do estado da Pensilvânia, para reportar a abertura do Dia da Marmota (2 de fevereiro). Sua intenção é fazer o trabalho e ir embora o mais rápido possível daquela atmosfera provinciana. Uma tempestade intensa, contudo, o impede de sair da cidade ao final daquele dia. Lá dorme e, ao acordar, estranha a recorrência dos acontecimentos do dia anterior: a mesma música no radiorrelógio, a mesma sequência de encontros e falas, o mesmo festival. Tudo está igual, tintim por tintim; no dia seguinte, também. Logo percebe que está preso no tempo, condenado a reviver – talvez para sempre – os eventos do dia 2 de fevereiro. "Eu estou revivendo o mesmo dia, de novo e de novo", diz Connors, "E se não houver amanhã? Hoje não houve".

O filme mantém com elegância o tom cômico e é talvez por isso que ele consiga transmitir com realismo a inversão brutal que ocorre na vida do protagonista: aquele que antes supunha viver em um fluxo contínuo de novidades, tendo apenas experiências esporádicas de repetição, agora sente sua vida como um contínuo *déjà vu*, sem nenhuma novidade episódica. O homem do tempo percebe que seu problema é temporal, no duplo significado da palavra, como relativo ao tempo e como tempestade intensa: "Será frio, será cinza e irá durar o resto de sua vida", profetiza um inverno infernal para si mesmo.

Em um primeiro momento, o filme pode ser entendido como um grande catálogo das respostas advindas do encontro com o Mesmo.[4] São tantas e tão variadas as reações do personagem ante a recorrência do mesmo dia que se cria o paradoxo da ampla diversidade no interior da repetição. Dá-se, porém, que essas condutas podem ser recolhidas em dois grupos que formam uma oposição.

[4] Designamos como Mesmo a vivência do eterno retorno, essa experiência antitética que, de uma só vez, atravessa o homem enquanto outro e impõe o reconhecimento de ser refém da repetição. O Mesmo é a alteridade que não se altera.

Um conjunto de reações pode ser reunido sob a rubrica de uma passagem de Macbeth: "Se a sorte me quer rei, há de coroar-me/ Sem que eu me mexa" (Shakespeare, 2009, p. 29). Ou, exemplificado de forma vulgar, mas eloquente, em uma pergunta de Žižek: "Se o futuro já está de antemão decidido, por que eu simplesmente não passo o dia vendo pornografia e bebendo limonada?"[5] *Se eu estou preso, que eu viva então como um presidiário, desfrutando pequenos prazeres – afinal, minhas ações são impotentes diante dessa volta sem fim.* Nesse grupo, inclui-se toda uma gama de não respostas de Phil Connors: dias inteiros deitados na cama, ou vendo televisão, ou apenas trancado em seu quarto sem fazer nada, ou comendo compulsivamente, assim por diante. Apesar de essa postura parecer uma resignação, há um conflito em jogo: trata-se de uma paralisia confrontativa em relação ao Mesmo; é inércia contra inércia. Diante da inércia do Mesmo, responde-se com a inércia do Eu. *Se o Destino existe ou insiste, ele então que me arraste*.

Outro conjunto de respostas, oposto a esse, pode ser definido pelo esforço angustiado de introduzir um elemento novo. Procurando furtar-se do círculo ininterrupto, Connors se esforça para incluir uma modificação na esperança de que o amanhã se torne de fato um amanhã, e não um hoje de novo – inicia-se assim uma luta direta contra o Mesmo. O que une o conjunto de respostas é o objetivo de impedir que o Mesmo retorne, e isso vai desde pequenos gestos (quebrar um lápis e o deixar no criado-mudo ao lado da cama na expectativa de não o reencontrar inteiro novamente no amanhã-hoje), passando por tentativas mais ousadas (fazer-se preso na esperança de não acordar na mesma cama), chegando até o suicídio, que aparece como opção que, como todas as outras, fracassa. Morre, mas novamente encontra-se no próximo-mesmo dia com a mesma música, tocada pelo mesmo despertador – que acorda, mas não desperta. O retorno do mesmo dia é tão absoluto que nem a morte o separa do Mesmo. Sua situação é digna de um dos círculos do inferno de Dante. Suas ações mostram o desespero de quem atira para todos os lados tentando acertar o alvo da diferença.

[5] Palestra não publicada, *Calvinism is Christianity at its Purest*, disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=ohNbDnlQp78.

## 11. 4. Entre dois quadrinhos

É precisamente a posição de quem luta, com inércia ou com ações, contra a repetição que o personagem da tira de Laerte não assume: quando se reconhece habitado pelo Mesmo, ele não entra em um trabalho frenético de modificá-lo, resguardando-se atrás de ações vãs em busca do resgate de sua suposta autonomia, mas também não se rende à inércia confrontativa, a essa via da prostração, em uma luta silenciosa contra um suposto poder transcendente. Pelo contrário, tudo se passa como se ele soubesse que "o esplendor da manhã [ou do *amanhã*] não se abre com faca" (Barros, 2009, p. 7) à força e que também não se abre com o fio da faca, com a inércia. Com uma criatividade chistosa, ele passa a escrever o porvir do Mesmo. "Passei a fazer notas de dias ainda por vir." A simplicidade e a beleza com que se deixa conduzir em uma situação que, para outros, causaria apatia ou desespero já revela por si só um ato de aceitação. Ele se torna aquilo que em si lhe é mais alheio. Seu contato com o Mesmo irá conduzi-lo a se experimentar como oráculo de si mesmo.

Não se trata de dizer que tudo já está escrito, portanto, nada pode ser mudado, nem de forçar a introdução de um elemento novo no Livro do Destino, mas de reconhecer que existe algo que precisa ser escrito/inscrito, por isso, é preciso trabalhar. Não se trata de se entregar passivamente ao crônico nem de lutar para descronificá-lo, mas sim de assumi-lo. Esse ato sublime de aceitação está na passagem do primeiro para o segundo quadrinho, no entre-dois-quadrinhos – é ele que define a singularidade do posicionamento e que desencadeia intensas consequências. Antes de tentarmos delimitá-las, vamos nos deter um pouco mais nas características dessa forma de repetição, vendo quais questões ela trouxe para Freud.

## 11. 5. Maldita compulsão

É certo que Nietzsche não se referia ao retorno de um único dia, mas da vida inteira: "(...) não há vida eterna; esta vida é eterna" (Marton, 1992, p. 219). Contudo, o essencial é que a paridade é tão absoluta, que a literalidade da reedição – seja a de um dia ou de uma vida – é tamanha, que o conteúdo se torna desimportante. O que vem para primeiro plano é a própria repetição, podendo variar o repetido. Na tirinha, os acontecimentos do dia jamais são mencionados, porque pouco importam; o essencial é que eles não mudam.

A ideia nietzschiana do eterno retorno, que, segundo Milan Kundera (2008), "conseguiu dificultar a vida a não poucos filósofos" (p. 9), parece também destinada a dificultar a vida dos psicanalistas. Freud a evocou na terceira parte de "Além do princípio do prazer", inicialmente em meio à descrição de um dos quatro fatos clínicos que contribuem para a ruptura do pressuposto de que o aparelho psíquico sempre busca o ganho de prazer ou a evitação do desprazer.[6] Há pessoas em cujas vidas se repetem sempre os mesmos acontecimentos que lhes causam insistente desprazer: benfeitores que, após algum tempo, são rancorosamente abandonados e revivem o fado da ingratidão; homens que sempre são traídos pelos amigos; pessoas cujas relações amorosas reproduzem sempre o mesmo *script*, conduzindo ao mesmo fim; até a "história da mulher que se casou, três vezes seguidas, com homens que em pouco tempo adoeciam e requeriam os seus cuidados no leito de morte" (Freud, 1920/2011, p. 182). "Nelas dá-se a impressão de um destino que as persegue, de um traço *demoníaco* [*dämonisch*, *δαίμων*] em seu viver" (Freud, 1920/2011, p. 181). O termo usado por Freud, que se liga ao eterno retorno, é *Schicksalzwang*, que literalmente significa compulsão de destino, mas sua apresentação se associa de tal modo à descrição de um quadro clínico que ficou conhecido como neurose de destino.

No entanto, como de costume na investigação freudiana, sua análise não se restringe a uma descrição de uma face clínica recorrente. Como destacou Pontalis (1970), boa parte dos estudos de Freud (tal como o sobre o narcisismo, o fetichismo ou o masoquismo), longe de procurar constituir nosografias específicas (ambição da psiquiatria), intenciona fornecer indicações globais do funcionamento do aparelho psíquico. "Eu me preocupo com o fato isolado", escreveu Freud (1975) em uma carta a Lou Andreas-Salomé, "e espero que dele

[6] Os quatro *fatos clínicos* que levam Freud a colocar em xeque a proeminência do princípio do prazer na organização da econômica psíquica, na ordem apresentada, são: os sonhos das vítimas de neurose traumática; o impulso que levam as crianças a brincar; a conduta do paciente na transferência; e o Destino das pessoas.

jorre o universal" (p. 44). Nesse caso, partindo da análise do fato isolado (da neurose de destino), Freud encontrou o jorro do universal na repetição demoníaca.

## 11. 6. Repetição demoníaca

Tanto na tirinha de Laerte como no filme *Feitiço do tempo*, destaca-se uma forma distinta de repetição, cujo aspecto principal é a literalidade. Não se trata de uma atualização de uma cena com outros personagens, de uma reedição modificada da constelação; não há substituição ou deslocamento. Que forma de repetição é essa? Uma passagem de *Moisés e o monoteísmo* nos ajuda a pensar esse ponto:

> Pelas análises individuais, averiguamos que as impressões mais precoces, recebidas em uma época em que a criança tinha precária capacidade de linguagem, exteriorizam-se, em algum momento, em efeitos de caráter compulsivo, sem que se tenha delas uma recordação consciente. (Freud, 1939/2006, p. 125)

É diferente da repetição edípica, em que se reeditam as vicissitudes singulares do complexo de Édipo; em que, por exemplo, o paciente volta a atuar sua posição no drama infantil, tomando o analista como par, no interior do cenário transferencial. É diferente também da repetição narcísica, em que se reeditam as particularidades da edificação do Eu, a especificidade da "nova ação psíquica" (Freud, 1914b/2010, p. 18) que o fundou, bem como a imagem da criança maravilhosa (Leclaire, 1977), a herança narcísica que se transmite de pais para filhos. O que se repete na repetição pura são impressões precoces, que alcançam a criança incapaz de elaborá-las com a linguagem; são inscrições muito remotas, que não encontraram forma alguma de ligação; são "marcas mnêmicas ingovernáveis que às vezes se disfarçam de destino" (Marucco, 2007, p. 128).[7] E a reprodução é atravessada pela angústia, que é a maneira retroativa de ligar, de estar preparado para aquilo que aconteceu. A rigor, é essa forma de repetição que Freud (1920/2011) destilou como pano de fundo da compulsão de destino e que caracteriza como demoníaca, chegando a criar a expressão compulsão demoníaca (*dämonischen Zwanges*) (p. 201).

Diferente das outras formas clínicas que destacamos (a narcísica e a edípica), na repetição demoníaca, encontramos traços que estão para além de uma conjectura representational. Por se tratar de inscrições no limiar da linguagem, perde-se a possibilidade de deslocamento e de condensação (presentes nas outras formas). Tais marcas mnêmicas não ligadas exteriorizam-se literalmente, algo similar ao sonho na neurose traumática, como se os

[7] Sobre essas diferentes formas de repetição, conferir Green (2000) e Marucco (2007).

anos ou as décadas não tivessem passado, daí André Green (2000) caracterizar essa forma como o assassinato do tempo. Jogado em uma sincronia atemporal, com uma imensa dificuldade de nomear o que se está revivendo, diante da repetição demoníaca sente-se sem recursos. Nela o sujeito se encontra abandonado não pelos homens, mas pela "sagrada pureza da linguagem" (*OT*: 863).

A partir daqui é possível um passo em direção ao jorro do universal. Assim como, de acordo com a teoria da sedução, Freud definiu a etiologia da neurose a partir de uma experiência de ordem sexual pré-sexual, temos na origem dessa forma de repetição um acontecimento psíquico pré-psíquico. Ao final de *Introdução à psicanálise das neuroses de guerra*, Freud (1919d/2011) menciona a existência de uma "neurose traumática elementar" (p. 388). Em toda neurose – e talvez em toda forma psíquica, em todo humano –, haveria algo como a repetição de um trauma elementar, que, ao mesmo tempo, fundou o ser-Psique e restou como traço mnêmico a ser elaborado: o trauma de ter se tornado humano.

Diante daqueles que acreditam que a arte (da tirinha ou do filme) é só um exagero ou que se refugiam em um diagnóstico alheio, o demônio evocado por Nietzsche se desdobraria em gargalhadas e diria algo como: "Tu lês tudo ao contrário: vê hipérbole num eufemismo – tua vida é um eco infinito de um ato de fundação que desconheces."

O jorro do universal da compulsão de destino pode levar a investigação psicanalítica a longínquos campos. Como inscrever no psiquismo aquilo que o fundou? Como realizar a elaboração da neurose traumática elementar? É notável como essas questões são tão abissais quanto aquelas que sobrevêm ante o reconhecimento do eterno retorno.[8]

[8] Como observa Ignácio Assis Silva (1995), a partir de uma colocação de François Peraldi: "Freud teria podido abster-se por muito tempo de ler Nietzsche precisamente porque Nietzsche tinha chegado às mesmas conclusões que ele, mas de uma maneira muito mais rápida e 'pelas vias da intuição', ao passo que Freud, para chegar aí, teria precisado de percorrer as trilhas 'áridas do encaminhamento científico'" (p. 25).

## 11. 7. Transformando Destino em trabalho

Feito o percurso por Freud, que visou apenas delinear algumas questões advindas da investigação da literalidade da repetição, é hora de voltarmos à análise da tirinha.

Insistimos que sua genialidade está justamente na passagem do primeiro para o segundo quadrinho. No intervalo, o personagem realizou uma aceitação do Mesmo que o habita, mas não apenas isso: iniciou a transformação do Mesmo em trabalho. Dava certo tomar para si como seu trabalho aquilo que lhe é ao mesmo tempo mais estranho e mais recorrente em sua vida; deu certo. Tudo que vem depois surge como um desencadeamento necessário, evidenciando que de fato ele assumiu essa posição e se deixou levar por ela até as últimas consequências.

Mas que trabalho é esse? É um trabalho de escrita, de escrever-se, ou melhor, de escrever o si. Ao transformar a repetição demoníaca em trabalho de escrita, ele se responsabiliza pela experiência do Mesmo, o que em seu caso significa antecipá-la. Assim, ele perverte – no sentido etimológico de virar completamente, pôr às avessas – o uso comum do diário: de registro dos acontecimentos novos do passado para o registro do idêntico do futuro. *Lendo o Mesmo do passado decidi me tornar o Mesmo do futuro.*

Convém dizer também que, onde há o transformar destino em trabalho, há uma pitada da teologia calvinista: “Os reformadores acreditavam que só podiam preservar a ideia super-humana de Deus identificando completamente com Seus caminhos, e não procurando justificá-los ou explicá-los pelos padrões humanos” (Hauser, 2007, p. 108). Também na tirinha o caminho é identificar-se completamente com seu único caminho.

## 11. 8. Imagem mitológica, texto trágico

Há uma singular conjunção entre texto e imagem na tirinha de Laerte. Enquanto as frases nos apresentam o encadeamento dos pensamentos do personagem, os desenhos retratam a proliferação do trabalho de escrita. Por um lado, descobertas surpreendentes e vertiginosas; por outro, um trabalho repetitivo e enfadonho. O texto é um processo de revelação, repleto de peripécia e reconhecimento, aproximando-se, assim, da tragédia, como Édipo, de Sófocles, que, após intensa investigação, chega ao ponto de descobrir sua própria identidade. Já a imagem assume o caráter de uma típica punição da mitologia grega, como quem tem de refazer o mesmo trabalho todo dia, e-ternamente e sem ternura; como Sísifo empurrando sempre a mesma roda morro acima; como as Danaides reenchendo sempre o mesmo tonel; como Prometeu reconstituindo seu fígado à noite para ser devorado no dia seguinte. Na tirinha, a multiplicação que sofre o personagem na imagem contrasta com a redução dos dias no texto: a imagem caminha para o infinito, o texto se dirige para o terminal.

## 11. 9. Falta pouco

Transformar a repetição literal em trabalho, posicionando-se chistosamente diante do Destino, teve duas consequências. Primeiro, um magnífico descentramento temporal: “Hoje, já estou 17 anos à minha frente”. Depois, “Falta pouco”. Mas falta pouco para o quê? Para se chegar ao ponto limite do trabalho fundado na identificação com o Mesmo, para a escrita do dia que não será idêntico a todos os outros, para a descrição do dia de sua morte, da própria morte, antecipadamente. *O dia em que não restará nenhum dia*. *A única certeza é que terei uma experiência incerta*.

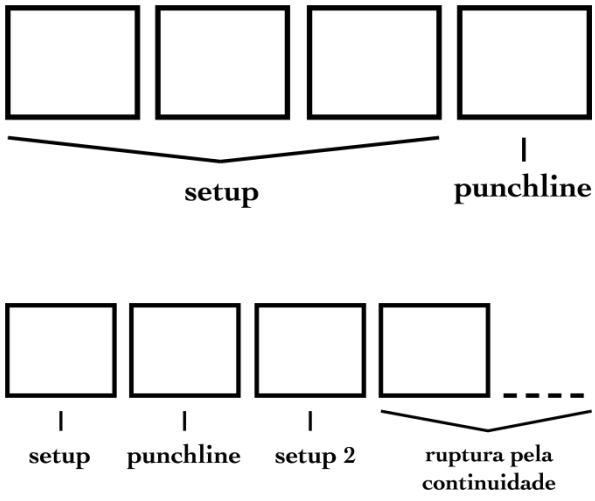
De tal forma que três surpresas acometem o leitor da tirinha. A primeira é o singular posicionamento da personagem perante o Destino; a segunda é o descentramento temporal em que ele se encontra; e a terceira é o pressentimento de uma proximidade do que não pode ser escrito. Três grandes surpresas partindo de um trabalho simples e constante, como um homem que leva adiante uma especulação só para ver até onde ela pode conduzi-lo.

Ao final, a tirinha é alusiva, é como se dissesse que será a escrita do que não pode ser descrito que retirará o personagem da recorrência dos dias idênticos. O crescimento desenfreado da imagem não teria término a não ser por: “Falta pouco” – o confronto trágico introduz um ponto final ao trabalho mitológico sem fim.

## 11. 10. A ruptura pela mera continuidade

Vale ressaltar que a estrutura dessa tirinha de Laerte vai além da sequência comum das tirinhas em geral, nas quais primeiro se configura um contexto (aquilo que os comediantes chamam de *setup*) e depois, no último quadrinho, advém a quebra do sentimento induzido pelo contexto (o que os comediantes chamam de *punchline*). Essa ruptura é a fonte do riso. Algo que Freud (1927b/2014) já havia formulado em seu livro sobre os chistes e que é retomado em seu artigo de 1927: "a essência do humor consiste em que o indivíduo se poupa dos afetos que a situação ocasionaria e, com uma piada, afasta a possibilidade de tais expressões" (p. 324). Também nas tiras trata-se de poupar-se dos afetos induzidos, afastar-se de suas expressões, fraudar uma disposição. Assim, se a tragédia evoca determinados afetos (temor e piedade, como dizia Aristóteles) para depois purgar-se/purificar-se deles. O humor também os evoca, mas não para atravessá-los, e sim para esquivar-se deles. As tirinhas, em geral, operam o desvio na passagem do penúltimo para o último quadrinho. Na tirinha de Laerte, entretanto, ocorre uma antecipação: o *punchline*, a quebra de expectativa, ocorre já no segundo quadrinho. No entanto, segue-se adiante formando um novo *setup*, que é rompido alusiva e paradoxalmente pela mera continuidade. Há, com isso, duas rupturas na tirinha: a primeira é humorística (o *punchline* do segundo quadrinho) e desvia-se do afeto evocado; a segunda é trágica (a ruptura pela mera continuidade do quarto quadrinho) e atravessa o afeto evocado.

Figura 20 – Esquema das tirinhas em geral e esquema da tirinha da Laerte



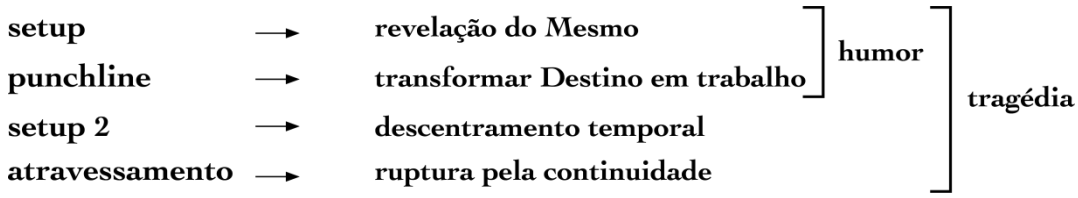

Fonte: Próprio autor.

No Museu do Humor de Buenos Aires, encontram-se duas tirinhas muito espirituosas de Guillermo Mordillo, que podem nos ajudar a explicar esse ponto. Na verdade, trata-se de duas versões de uma mesma historieta. Um homem se encontra em uma ilha deserta e minúscula, fazendo repetidamente uma atividade entediante, esperando o tempo passar jogando dardos em um alvo inclinado encostado em uma pedra (primeiro quadrinho). No horizonte, se aproxima um barco com uma mulher dentro (segundo quadrinho). Ela se aproxima ainda mais e percebemos que está cheia de vitalidade e de amor para compartilhar. A linda mulher corre de braços abertos em direção ao solitário jogador (terceiro quadrinho). Em uma ruptura interessante (quarto quadrinho), o que ocorre é que, nos braços abertos da linda mulher que chega, o jogador de dardos encaixa seu alvo, agora não mais inclinado, e continua entusiasmado a sua atividade. Em uma segunda versão da mesma história, encontramos uma inversão dos personagens: é uma mulher que se encontra na ilha deserta, tricotando; chega um belo homem de braços abertos que corre em direção à solitária tecelã; ela usa os braços abertos do homem como suporte dos fios para tecer melhor. São dois exemplos que deixam claro a estrutura usual das tirinhas e que ajudam a pensar a ruptura que advém de uma mera continuidade.

Aquele que chega (o novo) é usado por aquele que lá se encontra (o antigo) para melhorar o desempenho da atividade que a princípio se mostrava repetitiva e entediante. A peripécia é clara: o que se mostrava como atividade solitária e secundária, que só fazia sentido na ausência do outro, revela-se, com sua chegada, a atividade por excelência. A alteridade é submergida em um circuito representacional prévio; e nós rimos do narcisismo dos personagens: "O narcisismo está onde se retira da alteridade a sua capacidade de alterar" (Guimarães & Endo, 2014, p. 445). A chegada do novo não modifica a repetição, ao contrário, incrementa-a; a saída do círculo sem fim há de advir de outra forma.

A ruptura aqui é a quebra da expectativa de ruptura. *Tudo muda pelo fato de que nada muda; assim como nada muda quando tudo se altera.* Na *Poética* (9:1), Aristóteles define a *περιπέτεια* (peripécia) como a reviravolta dos acontecimentos. A ruptura pela continuidade (ou, ainda, a peripécia negativa) é também uma reviravolta nos acontecimentos causada pela ausência de um acontecimento no exato momento em que se espera uma reviravolta.

Figura 21 – Esquema de cada quadrinho da tirinha de Laerte




Fonte: Próprio autor.

## 11. 11. O Clandestino

A etimologia da palavra *mesmo* aponta para o termo latino *metipsimus*, formado pelo superlativo de *ipse* (*-ípsimus*) e a partícula de reforço *met-*. Para dar conta da composição, dessa espécie de redundância que se perdeu em nosso mero *mesmo*, Lacan (1959-1960/1986) propôs "mais em mim do que mim mesmo" (p. 233).

"A minha fórmula para a grandeza do homem é o *amor fati* [*amor ao fatum, amor ao destino*]", propôs (1888/2010) Nietzsche, "nada pretender ter de diferente, [...] nada por toda a eternidade. O necessário não é apenas para se suportar, menos ainda para se ocultar [...], mas para o *amar*" (p. 57). Ante o eterno retorno, o *amor fati* não o substitui pelo amor, como faz Phil Connors, ao final do filme, mas passa a amar o próprio destino. O efeito dessa operação é a dessubjetivização: "Afirmar sem reservas o *fatum* equivale a aceitar que ele se afirme por meio de nós" (Marton, 1992, p. 219), equivale a ser porta-voz do círculo, tal como indicava Zaratustra.

A posição proposta pela tirinha de Laerte pode ser entendida como uma variante da fórmula nietzschiana. Ambas partem do mesmo ponto: a saída do círculo sem fim é simplesmente habitá-lo. Inversão simples, mas com consequências monstruosas. O que o homem pode fazer ao reconhecer seu Destino é ser um Destino que se torna homem. O eu-tirinha também se torna o porta-voz do círculo, permitindo que o *fatum* se afirme através de si; mas há algo que o distingue da via do *amor fati*.

Perante o mais pesado dos pesos, o mais farto dos fardos, em face do Mesmo, da alteridade que não se altera, o personagem da tirinha de Laerte simplesmente não foge, não se resguarda atrás de uma luta (com inércia ou com ações) contra o pensamento abissal, contra a repetição demoníaca. Com uma criatividade chistosa, ele se torna aquilo que em si lhe é mais alheio: assume o trabalho de escrita do porvir do Mesmo, que é árduo como uma punição mitológica sem fim, mas repleto de peripécias e reconhecimentos trágicos: Imagem progressiva, infinitizadora (∞) – texto regressivo, terminal (0); *eis que me fiz clandestino no interior do meu próprio destino*. Sua clandestinidade (e não o seu amor, como queria Nietzsche) permite que ele acelere o processo, que ele retire o tempo de seu eixo: sua aceitação do Mesmo o conduz à frente de si mesmo. Dezessete anos se passaram e falta pouco para o momento decisivo da escrita, é hora e vez de introduzir a morte na vida.

*Aproxima-te de teu Mesmo e nele encontrará o seu próximo*. O Clandestino é uma pista para pensarmos na elaboração do trauma do devir-humano.

# REFERÊNCIAS


Agamben, G. (2007). *Profanações*. São Paulo: Boitempo.

Alford, C. F. (1992). *The psychoanalytic theory of Greek tragedy*. Chelsea: Yale University.

Armstrong, R. H. (2012). *Freud and the Drama of Oedipal Truth*. In Ormand, K. [ed.] *A companion to Sophocles*. Oxford: Wiley-Blackwel.

Aristotles. (2005). *Poetics*. Ann Arbor, Michigan: Loeb/Harvard University Press.

Aristóteles. (2008). *Poética*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

Aulete, C. (2015). *Aulete Digital – dicionário contemporâneo da língua portuguesa*. Dicionário Caldas Aulete, versão digital.

Aurélio, M. (1989). *Meditações*. São Paulo: Cultrix.

Aurelius, M. (2008). *M. Antonius Imperator Ad Se Ipsum*. Jan Hendrik Leopold. in aedibus B. G. Teubneri. Leipzig. Disponível em: http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3atext%3a2008.01.0641

Azevedo, F. F. S. (2010). *Dicionário analógico da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Lexicon.

Bailly, M. A. (2013). *Dictionaire Grec-Français*. Paris: Librairie Hachette.

Balzac, H. (1976). *La recherche de l'absolu*. Paris: Gallimard.

Barros, M. (2009). *Livro sobre o nada*. Rio de Janeiro: Record.

Baudrillard, J. (2002). *A troca impossível*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.

Benjamin, W. (1984). *Origem do drama barroco alemão*. São Paulo: Brasiliense.

_____. (2013). Destino e caráter. In W. Benjamin. *O anjo da história*. Belo Horizonte: Autêntica.

Bergson, H. (2004). *O riso*. São Paulo: Martins Fontes.

Berthold, M. (2014). *História mundial do teatro*. São Paulo: Perspectiva.

*Bíblia de Jerusalém*. (2013). São Paulo: Paulus.

Bleichmar, S. (2005). *Clínica psicanalítica e neogênese*. São Paulo: Annablume.

Boehlich, W. [org.] (1995). *As cartas de Sigmund Freud para Eduard Slberstein*. Rio de Janeiro: Imago.

Bollas, C. (1992). *Forces of destiny*. London: FAb.

Borges, J. L. (2012). Historia universal de la infamia. In J. L. Borges. *Cuentos completos*. Buenos Aires: Sudamerica.

_____. (2009). Tres versiones de Judas. In J. L. Borges. *Ficciones*. Buenos Aires: Emecé.

_____. (1999). Juan López e John Ward. In J. L. Borges. *Obras Completas de Jorge Luis Borges*. (v. III) São Paulo: Globo, 1999.

_____. (2011). *Borges, oral & Sete noites*. São Paulo: Companhia das Letras.

Borges, J. L.; Casares, S. O. [org.] (2013). *Antologia de literatura fantástica*. São Paulo: Cosac Naify.

Brandão, J. S. (2012). *Mitologia grega*. (3 vols.) Petrópolis: Vozes.

_____. (2014). *Dicionário mítico-etimológico*. Petrópolis: Vozes.

Bueno, F. S. (1974). *Grande dicionário etimológico-prosódico da língua portuguesa*. (9 vols.) Santos: Brasília.

Burckhardt, T. (1972). *Alchemy*: Science of the Cosmos, Science of the Soul. Baltimore, Maryland: Penguin Books.

Camus, A. (1942). *Le mythe de sisyphe*. Paris: Gallimard.

Carlyle, T. (1894). *German playwrights*: *critical and miscellaneous essays*. (vol. I.) London: Chapman & Hall.

Carpeaux, O. M. (2011). *História da literatura ocidental*. São Paulo: Leya.

Carvalho, O. (1978). (abril) O Carma Familiar, Chave do Destino Humano? *Revista Planeta*, (67).

Cassin, B. (Org.) (2014). *Dictionary of untranslatables*: a philosophical lexicon. New Jersey: Princeton University Press.

Cervantes, M. (2008). *Don Quijote de la Mancha*. Peru: Ponto de lectura.

Cesarotto, O.; Leite, M. P. S. (1984). *O que é psicanálise*. São Paulo: Brasiliense.

Chantraine, P. (2009). *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*: histoire des mots. Paris: Klincksieck.

Charcot, J.-M.; Richer, P. (1887). *Les Démoniaques dans l'Art*. Paris: Adrien Delahaye et Émile Lecrosnier [Editeurs].

Chesterton, G. K. (2012). *The soul of wit*. Mineola/New York: Dover Publications.

Cromberg, R. U. (2010). *Paranoia*. São Paulo: Casa do Psicólogo.

Delcourt, M. (1981). *Oedipe ou la légende du conquérant*. Paris: Les Belles Lettres. (Trabalho original publicado em 1944).

Deri, S. (2016). *Introdução ao Teste de Szondi: teoria e prática.* São Paulo: É realizações.

Dick, P. K. (2014). *Androides sonham com ovelhas elétricas?* São Paulo: Aleph. (Trabalho original publicado em 1968).

Dodds, E. R. (2002). *Os gregos e o irracional*. São Paulo: Escuta. (Trabalho original publicado em 1950).

Drewermann, E. (1991). *La parole qui guérit*. Paris: Cerf.

Eleb, D. (2007). *Figuras del destino:* Aristóteles, Freud y Lacan o el encuentro de lo real. Buenos Aires: Manantial.

Eliot, T. S. (1968). *Four quartets*. Orlando: Mariner. (Trabalho original publicado em 1942).

Ernout, A.; Meillet, A. (2001). *Dictionaire étymologique de la langue latine: histoire des mots*. Paris: Klincksieck.

Ésquilo. (2009). Os sete contra Tebas. In: _____. *Tragédias* (Jaa Torrano, trad.). São Paulo: Iluminuras.

_____. (2009). Prometeu cadeeiro. In: _____. *Tragédias* (Jaa Torrano, trad.). São Paulo: Iluminuras.

Fédida, P. (1999). *Depressão*. São Paulo: Escuta.

Fernandes, M. (2009). *A bíblia do caos*. Porto Alegre: L&PM.

Fontenrose, J. (1978). *The Delphic oracle, its responses and operations, with a catalogue of responses*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.

Foucault, M. (2011). Le savoir d'Oedipe. In: _____. *Leçons sua la volonté de savoir*: cours au Collège de France. 1970-1971. France: Gallimard, Seuil.

Frayze-Pereira, J. A. (2004). O paciente como obra de arte: uma questão teórico-clínica. In: Herrmann, F.; Lowenkron, T. (Orgs.) *Pesquisando com o método psicanalítico*. São Paulo: Casa do Psicólogo.

_____. (2000). Sobre o Trágico em Psicanálise: estranhamento e vertigem (Prefácio). In: Meiches, M. P. (2000). *A travessia do trágico em análise*. São Paulo: Casa do Psicólogo.

_____. (2002). Psicanálise, Teoria dos Campos e Filosofia: a questão do método. In: Barone, L. M. C. (coord.) *O psicanalista*: hoje e amanhã. São Paulo: Casa do Psicólogo.

_____. (2005). A pesquisa do campo artístico como extensão da clínica. In: Barone, L. M. C. [coord.] *A Psicanálise e a clínica extensa*. São Paulo: Casa do Psicólogo.

_____. (2008). Mesa 5 – A arte da interpretação: Debate. In: Herrmann, L.; Barone, L. M. C.; et all. [org.] *Ruptura de campo: crítica e clínica*: IV Encontro Psicanalítico da Teoria dos Campos por escrito. São Paulo: Casa do Psicólogo.

_____. (2009). A especificidade da psicanálise como ciência poética. Palestra no evento *Clínica extensa: compulsão, tradição e ruptura*. Jornada da Teoria dos Campos, Centro CETEC.

_____. (2010a). *Arte, dor*: inquietudes entre estética e psicanálise. Cotia: Ateliê.

_____. (2010b). Psicanálise como ciência poética: interpretação e cura. In: Herrmann, L.; Barone, L. M. C. [coord.] *Interpretação e cura*: V Encontro Psicanalítico da Teoria dos Campos por escrito. São Paulo: Casa do Psicólogo.

_____. (2011). Uma poética psicanalítica: Christopher Bollas e a questão da experiência estética. *Ide*, 34 (53).

Freud, E. (E. Freud) (1992). *Letters of Sigmund Freud*. New York: Dover.

Freud, S. (2006). *Obras completas* (J. L. Etcheverry, trad.). Buenos Aires: Amorrortu.

_____. (2006). Tratamiento psíquico (tratamiento del alma). In S. Freud. *Obras completas* (Vol. 1, J. L. Etcheverry, trad.). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1890).

_____. (2006). Carta 71 (15 de octubre de 1897). In S. Freud. *Obras completas* (Vol. 1, J. L. Etcheverry, trad.). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1897).

_____. (2006). Sobre los recuerdos encubridores. In S. Freud. *Obras completas* (Vol. 3, J. L. Etcheverry, trad.). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1899).

_____. (2006). La interpretación de los sueños. In S. Freud. *Obras completas* (Vol. 4-5, J. L. Etcheverry, trad.). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1900).

_____. (2016). Psicoterapia. In S. Freud. *Obras completas* (Vol. 6, P. C. de Souza, trad.). São Paulo: Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1905a).

_____. (2016). O chiste e sua relação com o inconsciente. In S. Freud. *Obras completas* (Vol. 7, P. C. de Souza, trad.). São Paulo: Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1905b).

_____. (2015). A instrução judicial e a psicanálise. In S. Freud. *Obras completas* (Vol. 8, P. C. de Souza, trad.). São Paulo: Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1906).

_____. (2015). O romance familiar dos neuróticos. In S. Freud. *Obras completas* (Vol. 8, P. C. de Souza, trad.). São Paulo: Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1909).

_____. (2013). Uma recordação de infância de Leonardo da Vinci. In S. Freud. *Obras completas* (Vol. 9, P. C. de Souza, trad.). São Paulo: Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1910a).

_____. (2013). Sobre o sentido antitético das palavras primitivas. In S. Freud. *Obras completas* (Vol. 9, P. C. de Souza, trad.). São Paulo: Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1910b).

_____. (2006). Pontualizaciones psicoanalíticas sobre un caso de paranoia (Dementia paranoides) descrito autobiograficamente. In S. Freud. *Obras completas* (Vol. 12, J. L. Etcheverry, trad.). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1911).

_____. (2010). A dinâmica da transferência. In S. Freud. *Obras completas* (Vol. 10, P. C. de Souza, trad.). São Paulo: Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1912).

_____. (2010). O início do tratamento. In S. Freud. *Obras completas* (Vol. 10, P. C. de Souza, trad.). São Paulo: Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1913a).

_____. (2012). Totem e tabu. In S. Freud. *Obras completas* (Vol. 11, P. C. de Souza, trad.). São Paulo: Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1913b).

_____. (2006). El motivo de la elección del cofre. In S. Freud. *Obras completas* (Vol. 12, J. L. Etcheverry, trad.). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1913c).

_____. (2010). Recordar, repetir e elaborar. In S. Freud. *Obras completas* (Vol. 10, P. C. de Souza, trad.). São Paulo: Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1914a).

_____. (2010). Introdução ao narcisismo. In S. Freud. *Obras completas* (Vol. 12, P. C. de Souza, trad.). São Paulo: Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1914b).

_____. (2010). Alguns tipos de caráter encontrados na prática psicanalítica. In S. Freud. *Obras completas* (Vol. 12, P. C. de Souza, trad.). São Paulo: Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1916).

_____. (2010). Uma recordação de infância em Poesia e Verdade. In S. Freud. *Obras completas* (Vol. 14, P. C. de Souza, trad.). São Paulo: Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1917).

_____. (2010). Caminhos da terapia psicanalítica. In S. Freud. *Obras completas* (Vol. 14, P. C. de Souza, trad.). São Paulo: Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1919a).

_____. (2010). Bate-se numa criança. In S. Freud. *Obras completas* (Vol. 14, P. C. de Souza, trad.). São Paulo: Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1919b).

_____. (2010). O inquietante. In S. Freud. *Obras completas* (Vol. 14, P. C. de Souza, trad.). São Paulo: Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1919c).

_____. (2010). Introdução a Psicanálise das neuroses de guerra. In S. Freud. *Obras completas* (Vol. 14, P. C. de Souza, trad.). São Paulo: Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1919d).

_____. (2010). Além do princípio do prazer. In S. Freud. *Obras completas* (Vol. 14, P. C. de Souza, trad.). São Paulo: Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1920).

_____. (2006). Más allá del princípio de placer. In S. Freud. *Obras completas* (Vol. 18, J. L. Etcheverry, trad.). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1920).

_____. (2011). Sobre a psicogênese de um caso de homossexualidade feminina. In S. Freud. *Obras completas* (Vol. 15, P. C. de Souza, trad.). São Paulo: Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1920).

_____. (2011). Psicanálise e telepatia. In S. Freud. *Obras completas* (Vol. 15, P. C. de Souza, trad.). São Paulo: Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1921b).

_____. (2011). A organização genital infantil. In S. Freud. *Obras completas* (Vol. 16, P. C. de Souza, trad.). São Paulo: Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1923a).

_____. (2011). O Eu e o Id. In S. Freud. *Obras completas* (Vol. 16, P. C. de Souza, trad.). São Paulo: Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1923b).

_____. (2011). A dissolução do complexo de Édipo. In S. Freud. *Obras completas* (Vol. 16, P. C. de Souza, trad.). São Paulo: Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1924a).

_____. (2011). O problema econômico do masoquismo. In S. Freud. *Obras completas* (Vol. 16, P. C. de Souza, trad.). São Paulo: Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1924b).

_____. (2011). "Autobiografia". In S. Freud. *Obras completas* (Vol. 16, P. C. de Souza, trad.). São Paulo: Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1925a).

_____. (2011). A negação. In S. Freud. *Obras completas* (Vol. 16, P. C. de Souza, trad.). São Paulo: Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1925b).

_____. (2014). Inibição, sintoma e angústia. In S. Freud. *Obras completas* (Vol. 16, P. C. de Souza, trad.). São Paulo: Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1926a).

_____ (2014). A questão da análise leiga: diálogo com um interlocutor imparcial. In S. Freud. *Obras completas* (Vol. 16, P. C. de Souza, trad.). São Paulo: Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1926b).

_____. (1990). O valor da vida: uma entrevista rara de Freud. In Souza, P. C. (org.). *Sigmund Freud e o gabinete do Dr. Lacan*. São Paulo: Brasiliense. (Trabalho original publicado em 1926).

_____. (2006). Fetichismo. In S. Freud. *Obras completas* (Vol. 21, J. L. Etcheverry, trad.). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1927a).

_____. (2014). O humor. In S. Freud. *Obras completas* (Vol. 17, P. C. de Souza, trad.). São Paulo: Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1927b).

_____ (2014). Dostoiévski e o parricídio. In S. Freud. *Obras completas* (Vol. 17, P. C. de Souza, trad.). São Paulo: Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1927c).

_____. (2010). Mal-estar na civilização. In S. Freud. *Obras completas* (Vol. 18, P. C. de Souza, trad.). São Paulo: Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1930).

_____. (2010). A conquista do fogo. In S. Freud. *Obras completas* (Vol. 18, P. C. de Souza, trad.). São Paulo: Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1932).

_____. (2010). Novas conferências introdutórias à psicanálise – Conferência 31 – A dissecção da personalidade psíquica. In S. Freud. *Obras completas* (Vol. 18, P. C. de Souza, trad.). São Paulo: Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1933a).

_____. (2010). Novas conferências introdutórias à psicanálise – Conferência 32 – Angústia e instintos. In S. Freud. *Obras completas* (Vol. 18, P. C. de Souza, trad.). São Paulo: Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1933b).

_____. (2010). Um distúrbio de memória na Acrópole. In S. Freud. *Obras completas* (Vol. 18, P. C. de Souza, trad.). São Paulo: Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1936).

_____. (2006). Construcciones en el análisis. In S. Freud. *Obras completas* (Vol. 23, J. L. Etcheverry, trad.). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1937a).

_____. (2013) Carta a Szondi de 18.09.1937. In: Szondi, L. *Introdução à Psicologia do* Destino*: Liberdade e compulsão no destino do homem; seguido de Análise de casamentos: Tentativa de elaboração de uma teoria da escolha amorosa*. São Paulo: É realizações, pp. 84-5. (Trabalho original publicado em 1937)

_____. (2006). Moisés y la religión monoteísta. In S. Freud. *Obras completas* (Vol. 23, J. L. Etcheverry, trad.). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1939).

_____. (2009). *Cartas entre Freud & Pfister* (1909-1939): um diálogo entre a psicanálise e a fé cristã. Viçosa: Ultimato.

_____.; Andreas-Salomé, L. (1966). *Correspondance avec Sigmund Freud*. Paris: Gallimard.

_____.; Andreas-Salomé, L. (1975). *Freud/Lou Andreas-Salomé: correspondência completa*. Rio de Janeiro: Imago.

Gay, P. (1989). *Freud: uma vida para nosso tempo*. São Paulo: Companhia das Letras.

Garcia-Roza, L. A. (2004). *Metapsicologia freudiana III*: artigos de metapsicologia; 1914–1917: narcisismo, pulsão, recalque, inconsciente. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

Green, A. (1988). *Narcisismo de vida, narcisismo de morte*. São Paulo: Escuta.

_____. (2000). *Le temps éclaté*. Paris: Les Éditions de Minuit.

_____. (2007) Repetition compulsion and the pleasure principle. Special lecture for the Berlin IPA Congress. July 26th, 2007. Disponível em: http://internationalpsychoanalysis.net/wp-content/uploads/2007/10/greenberlin.pdf

Grillparzer, F. (1835) L'Aïeule. In *Théâtre allemand* – II. Paris: Livraisons, 1835. Deuxième série, tome III. (Trabalho original publicado em 1817).

Guimarães, L. M. (2012). *Três estudos sobre o conceito de narcisismo na obra de Freud*: origem, metapsicologia e formas sociais. Dissertação de Mestrado. Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo. São Paulo.

_____. (2014). O neologismo Narzißmus. *Correio da APPOA*. Vol. 233, Abril.

Guimarães, L. M.; Endo. P. C. (2014). (setembro) A origem da palavra *narcisismo*. *Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental*, 17(3), pp. 431-49.

Guimarães, L. M.; Luzzi, T. E. (2014). Uma articulação entre Psicanálise e Cinema: o caso Zizek. *Berggasse 19*, V(1), pp. 149-61.

Hadot, P. (2014). *Exercícios espirituais e filosofia antiga*. São Paulo: É Realizações.

_____. (1999). *O que é a filosofia antiga?* São Paulo: Loyola.

Hauser, A. (2007). *Maneirismo*: a crise da Renascença e o surgimento da arte moderna. São Paulo: Perspectiva.

Hedesan, G. D. (2016). *An Alchemical Quest for Universal Knowledge:* The 'Christian Philosophy' of Jan Baptist Van Helmont (1579-1644). London/New York: Routledge.

Heraclitus. (2003). *Fragments*. London: Penguin Books.

Herrmann, F. (2015). Preâmbulo – Andaimes do real: um ensaio de psicanálise crítica. In F. Herrmann. *Sobre os fundamentos da Psicanálise*: quatro cursos e um preâmbulo. London: Karnac. (Trabalho original publicado em 1976)

_____ .(2001). *Andaimes do real: O método da psicanálise*. São Paulo: Casa do Psicólogo. (Trabalho original publicado em 1979).

_____. (1983). *O que é Psicanálise*. São Paulo: Brasiliense.

_____. (2015). *O que é Psicanálise*: para iniciantes ou não... São Paulo: Blucher. (Trabalho original publicado em 1983).

_____. (2001). *Andaimes do rea*l: Psicanálise do quotidiano. São Paulo: Casa do Psicólogo. (Trabalho original publicado em 1985).

_____. (2003). *Clínica psicanalítica: a arte da interpretação*. São Paulo: Casa do Psicólogo. (Trabalho original publicado em 1991).

_____. (2001). *O divã a passeio*: à procura da psicanálise onde não parece estar. São Paulo: Casa do Psicólogo. (Trabalho original publicado em 1992).

_____. (1998). Creme e castigo: sobre a migração dos valores morais da sexualidade à comida. In I. Carone [org.] *Psicanálise fim de século*. São Paulo: Hacker.

_____. (2006). *Andaimes do real: Psicanálise da crença.* São Paulo: Casa do Psicólogo. (Trabalho original publicado em 1998).

_____. (1999) *A Psique e o Eu*. São Paulo: Hepsyché.

_____. (2007, dezembro) Entrevista com Fabio Herrmann. *Jornal de Psicanálise*, 40 (73), 13-39. (Trabalho original publicado em 2000).

_____. (2001) *Introdução à Teoria dos Campos*. São Paulo: Casa do Psicólogo.

_____. (2002) *A infância de Adão e outras ficções freudianas*. São Paulo: Casa do Psicólogo.

_____. (2004) Pesquisando com o método psicanalítico. In F. Herrmann, F.; Lowenkron, T. [orgs.] *Pesquisando com o método psicanalítico*. São Paulo: Casa do Psicólogo, pp. 43-84.

_____. (2008). Mesa 5 – A arte da interpretação: Debate. In: Herrmann, L.; Barone, L. M. C.; et all. [org.] *Ruptura de campo: crítica e clínica*: IV Encontro Psicanalítico da Teoria dos Campos por escrito. São Paulo: Casa do Psicólogo.

_____. (2015) *Sobre os fundamentos da Psicanálise*: quatro cursos e um preâmbulo. London: Karnac.

Herrmann, F. A.; Lima, A. A. (1982). O pensamento kleiniano: uma introdução crítica. In M. Klein *Psicologia*. São Paulo: Ática.

Herrmann, L. A. F.; Herrmann, F. A. (1970). *Entrevista em serviço social de casos: emoção – Conceitos Gerais*. São Paulo: Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

Herrmann, L. (2007). *Andaimes do real*: a construção de um pensamento. São Paulo: Casa do Psicólogo.

Hughes, R. A. (2016). *Retorno do Ancestral - Leopold Szondi, Hereditariedade e Análise do* Destino. São Paulo: É realizações.

Jacobsen, J. P. (2001). *Niels Lyhne*. São Paulo: Cosac & Naify.

Joly, B. (1996). L'alkahest, dissolvant universel ou quand la théorie rend pensable une pratique impossible. *Revue d'histoire des sciences*, 49 (2-3), 305-44.

Jones, E. (1989). *A vida e a obra de Sigmund Freud*. (3 vols.) Rio de Janeiro: Imago.

Julien, P. (2010). *A psicanálise do religioso*: Freud, Jung, Lacan. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

Jung, C. G. (1970). The significance of the father in the destiny of the individual. In C. G. Jung. *Collected works of C. G. Jung*. (v. 4) Princeton University Press, pp. 301-323. (Trabalho original publicado em 1909).

_____. (1990). A importância do pai no destino do indivíduo. In: _____. *Obras completas de C. G. Jung*. Petrópolis: Vozes. (Trabalho original publicado em 1909).

_____. (1999). *Símbolos da transformação*. Petrópolis: Vozes. (Trabalho original publicado em 1912).

_____. (2004) *Psicologia e religião oriental*. Petrópolis: Vozes. (Trabalho original publicado em 1940).

Kaufmann, P. (1996). *Dicionário enciclopédico de psicanálise*: o legado de Freud a Lacan. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

Knox, B. (2002). *Édipo em Tebas*. São Paulo: Perspectiva, 2002. (Trabalho original publicado em 1957).

_____. (1979). *Word and Action*: Essays on the Ancient Theater. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.

Kolody, H. (1996). *Caixinha de música*. Curitiba: Secretaria do Estado da Cultura.

Kris, E. (1954). Introduction. In M. Bonaparte; A. Freud; E. Kris [ed.] *The Origins of Psychoanalysis*: Sigmund Freud's Letters, Drafts and Notes to Wilhelm Fliess (1887-1902). New York: Basic Book Inc.

Kupermann, D. (2010). A via sensível da elaboração: Caminhos da clínica psicanalítica. *Cadernos de Psicanálise – CPRJ*, Rio de Janeiro, 32 (23), 31-45.

Kundera, M. (2008). *A insustentável leveza do ser*. São Paulo: Companhia das Letras.

La Rochefoucauld, F. (1992). *Maximes, mémoires, oevres diverses*. Paris: Garnier.

Lacan, J. (1998). Formulações sobre a causalidade psíquica. In J. Lacan. *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Trabalho original publicado em 1946).

_____. (2009) Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse. In J. Lacan. *Écrits*. Paris: Seuil. (Trabalho original publicado em 1953).

_____. (1986). *O seminário, livro I:* os escritos técnicos de Freud (1953-1954). Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

_____. (2008). *O seminário, livro III:* as psicoses (1955-1956). Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

_____. (2009). Le séminaire sur “la Lettre volée”. In J. Lacan. *Écrits*. Paris: Seuil. (Trabalho original publicado em 1957).

_____. (1986). *Le séminaire, livre VII:* l’éthique de la psychanalyse (1959-1960). Paris: Seuil.

_____. (2008). *O seminário, livro VII*: a ética da psicanálise (1959-1960). Rio de Janeiro: Zahar.

_____. *Séminaire 7*: L'éthique (1959-1960). Disponível em: http://staferla.free.fr/

_____. (2001). *Le séminaire, livre VIII:* le transfert (1960-1961). Paris: Seuil.

_____. (2009). La direction de la cure et les principes de son pouvoir. In J. Lacan. *Écrits*. Paris: Seuil. (Trabalho original publicado em 1961).

_____. (1990). *Le séminaire, livre XI:* les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse. Paris: Seuil. (Trabalho original publicado em 1964).

_____. (1991). *Le séminaire, livre XVII:* l'envers de la psychanalyse (1969-1970). Paris: Seuil.

_____. (2009). *O seminário, livro XVIII:* de um discurso que não fosse semblante (1971). Rio de Janeiro: Zahar.

_____. *Séminaire 22 : R.S.I.* (1974-1975). Disponível em: http://staferla.free.fr/

Lao Zi. (2014). *Dao De Jing*. São Paulo: Hedra.

Laplanche, J.; Pontalis, J.-B. (2001). *Vocabulário de psicanálise*. São Paulo: Martins Fontes.

Leclaire, S. (1977). *Mata-se uma criança*: um estudo sobre o narcisismo primário e a pulsão de morte. Rio de Janeiro: Zahar.

Leminski, P. (2013). *Toda poesia*. São Paulo: Companhia das Letras.

Leibniz, G. W. (2006). De Liquore Alcahest. In G. W. Leibniz. *Philosophische Shriften*: Band 2 (1663-1672). Berlin: Akademie Verlag, pp. 291-293. (Trabalho original publicado em 1671).

Lichtenberg, G. C. (1966). *Aphorismes*. Hollande: Pauvert [éditeur].

Liddell, H. G.; Scott, R. (1968). *Greek-English Lexicon*. Oxford: Oxford University Press.

*Livro das mil e uma noites, volume 4: ramo egípcio + Aladim & Ali Babá*. (2012). Anônimo; (Mamede Mustafa Jarouche, trad.). São Paulo: Globo.

Louraux, N. (1992). A tragédia grega e o humano. In A. Novaes (Org.). *Ética.* São Paulo: Companhia das Letras/Secretaria Municipal de Cultura.

Mannoni, O. (1991). *Isso não impede de existir*. Campinas: Papirus.

_____. (2014). *Freud: uma biografia ilustrada*. Rio Janeiro: Zahar.

Manzano, A. L.; González, J. M. (2002). *O xadrez dos grandes mestres*. Porto Alegre: Artmed.

Marton, S. (1992). O eterno retorno do mesmo: tese cosmológica ou imperativo ético? In A. Novaes (Org.). *Ética.* São Paulo: Companhia das Letras.

Marucco, N. C. (2007). Entre a recordação e o destino: a repetição. *Revista Brasileira de Psicanálise*, 41 (1), 121-36.

Masson, J. M. (1986). *A correspondência completa de Sigmund Freud para Wilhelm Fliess* (1887-1904). Rio de Janeiro: Imago.

Mcguire, W. (Org.) (1993). *Correspondência completa de Sigmund Freud e Carl G. Jung*. Rio de Janeiro: Imago.

Melo Neto, J. C. (1979). Tecendo a manhã. In: _____. *Cabral – antologia poética*. Rio de Janeiro: José Olympio.

_____. (2000). Morte e vida severina e outros poemas para vozes. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.

Meneses, A. B. (2004). *Do poder da palavra*: ensaios de literatura e psicanálise. São Paulo: Duas Cidades.

Menezes, L. C. (2001). *Fundamentos de uma clínica freudiana*. São Paulo: Casa do Psicólogo.

Mélon, J. (2010). 1968-2008. Quarante années avec Szondi. *Szondiana*, ano 30, p. 147-195.

Miguelez, O. M. (2007). *Narcisismos*. São Paulo: Escuta.

Miller. J.-A. (2012). (março) Os seis paradigmas do gozo. *Opção Lacaniana*, 3 (7).

Milton, J. (2015). *Paraíso perdido*. São Paulo: Editora 34.

Melsohn, I. (2001). *Psicanálise em nova chave*. São Paulo: Perspectiva.

Montaigne, M. (2010) *Ensaios*. São Paulo: Penguin.

Mora, J. F. (2004). *Dicionário de filosofia* (4 tomos). São Paulo, Loyola.

Moret, J.-M. (1984). *Oedipe, la Sphinx et les Thébains:* essai de mythologie iconographique. Gèneve: Institut Suisse de Rome.

Nasio, J.-D. (2013). *Por que repetimos os mesmo erros*. Rio de Janeiro: Zahar.

Nietzsche, F. (2006). *Introdução à tragédia de Sófocles*. Rio de Janeiro: Zahar. (Trabalho original publicado em 1870).

_____. (1978). *Obras incompletas* (Col. Os Pensadores). São Paulo: Abril. (Trabalho original publicado em 1882).

_____. (2010). *Ecce homo*. Lisboa: Edições 70. (Trabalho original publicado em 1888).

Onians, R. B. (2000). *The origins of European thought*: about the body, the mind, the soul, the world, time, and fate. Cambridge: University Press of Cambridge.

Ortega y Gasset, J. (1963). *Obras completas*, tomo II – El espectador. Madrid: Castilla.

Paracelsus. (1589–91). Bücher und Schrifften. *Basel: Huser*, 1 (3), 8–9.

Parmelin, H. (1981, fevereiro). As metamorfoses de um touro. *O correio da Unesco*, 9 (2).

Pavis, P. (2008). *Dicionário de teatro*. São Paulo: Perspectiva.

Pessoa, F. (1997). *A Língua Portuguesa*. Lisboa: Assírio e Alvim.

_____. (1955). A aranha do meu destino. In: _____. *Poesias inéditas* (1930-1935). Lisboa: Ática.

Piglia, R. (2004). *Formas breves*. São Paulo: Companhia das Letras.

Poe, E. (2008). A. A carta roubada. In: _____. *Histórias extraordinárias*. São Paulo: Companhia das Letras.

Porto, P. A. (2002). "*Summus atque felicissimus salium*": The Medical Relevance of the *Liquor alkahest*. *Bulletin of the History of Medicine*, 76 (1), 1-29.

Platão. (1980). *Górgias*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: UFPA.

_____. (2011). *O banquete*. Tradução de Carlo Alberto Nunes. Belém: Editora UFPA.

_____. (2014). *Crátilo*. Tradução de Celso de Oliveira Vieira. São Paulo: Paulus.

_____. (2015). *Apologia de Sócrates*. Tradução de Carlo Alberto Nunes. Belém: Editora UFPA.

Pontalis, J.-B. (1970, outuno). Introduction. *Nouvelle Revue de Psychanalyse* - L'objet du fétichisme. (2).

_____. (1997). *Ce temps qui ne passe pas*. Paris: Gallimard.

Quinet, A. (2009, abril). Tempo de laiusar. *Stylus*: *revista de psicanálise*, (18).

_____. (2015a) *Óidipous, filho de Laios*: a história de *Édipo Rei* pelo avesso. São Paulo: Giostri.

_____. (2015b). *Édipo ao pé da letra*: fragmentos de tragédia e psicanálise. Rio de Janeiro: Zahar.

Quiroga, C. (2014). *Por qué no actúa Hamlet?*: el deseo en el seminario 6 de Jacques Lacan. Buenos Aires: Letra Viva.

Reinhardt, K. (2007). *Sófocles*. Brasília: Universidade de Brasília. (Trabalho original publicado em 1933).

Renger, A.-B. (2013). *Oedipus and the Sphinx*: the threshold myth from Sophocles through Freud to Cocteau. Chicago and London: University of Chicago Press.

Richter, J.-P. (1991). *Introducción a la estética*. Madrid: Verbum.

Rilke, R. M. (2013). *Cartas a um jovem poeta*. Porto Alegre: L&PM.

Rosa, J. G. (2001). *Grande sertão: veredas*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira. (Trabalho original publicado em 1956).

_____ (1994). Ave, palavra – Cartas na mesa. In: _____. *Ficção completa*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar. v. 2. (Trabalho original publicado em 1966).

_____. (2009). Desenredo. In: _____. *Tutaméia* (Terceiras estórias). Rio de Janeiro: Ediouro.

Rosenfeld, A. (1993). *História da literatura e do teatro alemães*. São Paulo: Perspectiva.

Roudinesco, E.; Plon, M. (1998). *Dicionário de psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

Rudnytsky, P. L. (2002). *Freud e Édipo*. São Paulo: Perspectiva.

Schotte, J. (1992). *Szondi avec Freud* : Sur la voie d'une psychiatrie pulsionnelle. Bruxelles : De Boeck.

Schiller, F. (2004). *A noiva de Messina*. São Paulo: Cosac & Naify. (Trabalho original publicado em 1803).

Schreber, D. P. (2010) *Memória de um doente dos nervos*. Tradução de Marilene Carone. São Paulo: Paz e Terra. (Trabalho original publicado em 1903).

Sêneca. (2008, janeiro-junho). Carta de Sêneca a Lucílio, CVII. *Prometeus* – Filosofia em Revista. (Aldo Dinucci, trad.), 1 (1).

Serra, O. (2007). *O reinado de Édipo*. Brasília: Universidade de Brasília.

Silva, I. A. (1995). *Figurativização e metamorfose: o mito de Narciso*. São Paulo: Unesp.

Shakespeare, W. (2006). *Hamlet*. London: Cengage Learning. (Trabalho original publicado em 1685).

_____. (2011). *Hamlet*. (Millôr Fernandes, trad.). Porto Alegre: L&PM.

_____. (2009). *Macbeth*. Tradução de Manuel Bandeira. São Paulo: Cosac & Naify.

Sofio, F. (2015). *Literacura*: Psicanálise como Forma Literária. São Paulo: Fap-Unifesp.

Sófocles. (1997). Ájax. In G. Almeida; T. Vieira. *Três tragédias gregas*. (T. Vieira, trad.). São Paulo: Perspectiva.

_____. (2014). *As traquínias*. (T. Vieira, trad.). São Paulo: Editora 34.

_____. (2009) *Antígone*. (T. Vieira, trad.). São Paulo: Perspectiva.

_____. (2012). *Édipo Rei*. (T. Vieira, trad.). São Paulo: Perspectiva/Fapesp.

_____. (2009) Electra. In Sófocles; Eurípides. *Electra(s)*. (T. Vieira, trad.). São Paulo: Ateliê Editorial.

_____. (2009) *Filoctetes*. (T. Vieira, trad.). São Paulo: Editora 34.

_____. (2012b) *Édipo em Colono*. (T. Vieira, trad.). São Paulo: Perspectiva.

_____. (1997). Electra. Tradução de Carlos Alberto Louro Fonseca. *Humanitas*. Coimbra, XLIX, 283-306.

Sophoclis. (1990). *Sophoclis Fabvlae.* Edited by H. Lloyd-Jones and N. G. Wilson. Oxford: Oxford University Press.

Sophocles. (2006). *Fragments*. Texto editado e traduzido por H. Lloyd-Jones. Harvard University Press.

Stein, C. (1981) "Oedipe Roi" selon Freud. In M. Delcourt. (1944). *Oedipe ou la légende du conquérant*. Paris: Les Belles Lettres.

Szombati, A. (1982, 9 de maio). A touch of Babel. *The Guardian*, 14.

Szondi, L. (2013). Análise de casamentos: Tentativa de elaboração de uma teoria da escolha amorosa. In L. Szondi. *Introdução à Psicologia do* Destino*: Liberdade e compulsão no destino do homem; seguido de Análise de casamentos: Tentativa de elaboração de uma teoria da escolha amorosa*. São Paulo: É realizações. (Trabalho original publicado em 1937).

_____. (1937) *Analysis of marriages*: An attempt at a theory of choice in love (Contributions to fate analysis). Leiden: Martinus Nijhoff Publishers. Disponível em: www.szondi.ch

_____. (1963) *Schicksalsanalytische Therapie*. Switzerland: Verlag Hans Huber. Disponível em: www.szondi.ch

_____. (2013) Introdução à Psicologia do Destino: Liberdade e compulsão no destino do homem. In: *Introdução à Psicologia do* Destino: Liberdade e compulsão no destino do homem; seguido de *Análise de casamentos*: Tentativa de elaboração de uma teoria da escolha amorosa. São Paulo: É realizações. (Trabalho original publicado em 1967).

_____. (1967) *Freiheit und Zwang im Schicksal des Einzelnen*. Zürich: Verlag Hans Huber, 1968. Disponível em: www.szondi.ch

_____. (2016). Prólogo. In: DERI, S. *Introdução ao Teste de Szondi - Teoria e prática.* São Paulo: É realizações.

Szondi, P. (2004). *Ensaio sobre o trágico*. Rio de Janeiro: Zahar. (Trabalho original publicado em 1961).

Timonti, A. (2012). *La démonologie platonicienne*: histoire de la notion de *daimon* de Platon aux derniers néoplatonicienes. Boston: Brill.

Van Helmont, J. B. (2013). The Secret of the Immortal Liquor called *Alkahest* or *Ignis-Aqua*. In: WAITE, A. E. [ed.] (1893) *Collectanea Chemica*. London: Global Grey, 2013. pp. 10-23.

Vernant, J. P. (1978). A bela morte e o cadáver ultrajado. *Revista Discurso*, n. 9.

_____. (2009). *Entre mito e política*. São Paulo: Edusp.

Vernant, J. P.; Vidal-Naquet, P. (2008). *Mito e tragédia na Grécia antiga*. São Paulo: Perspectiva. (Trabalho original publicado em 1972).

Vieira, T. (2000, julho/agosto). Édipo: entre a razão e o *daímon*. *Revista USP*, São Paulo, (46), 88-96.

_____. (2009). A voz contrária de Antígone. In Sófocles. *Antígone*. São Paulo: Perspectiva.

_____. (2012) Entre a Razão e o *Daímon*. In Sófocles. *Édipo Rei*. São Paulo: Perspectiva; Fapesp.

Vigny, A. (1882). *Cinq-mars*: ou une conjuration sous Louis XIII. Paris: Petite Bibliothèque Charpentier. Disponível em: https://www.gutenberg.org/files/44199/44199-h/44199-h.htm

Virgílio. (2014). *Eneida*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. São Paulo: Ed. 34.

Žižek, S. (1992). *Looking awry:* an introduction to Jacques Lacan through popular culture. Massachusetts: MIT Press.

_____. (1993). *Tarrying with the Negative*: Kant, Hegel, and the Critique of Ideology. Durham: Duke University Press.

_____. (1999). Palestra: *Inside the Matrix*. International Symposium at the Center for Art and Media, Karlsruhe, October 28 1999. Transcrição disponível em: http://www.lacan.com/zizek-matrix.htm

_____. (2009). *Por que Lacan não é heideggeriano*. Disponível em: http://pepsic.bvsalud.org/pdf/rel/v2n3/v2n3a02.pdf

Wells, G. A. (1969). *The plays of Grillparzer*. Oxford: Pergamon Press.

Werner, Z. (1823) Le vingt-quatre février. In: *Chefs-d'Œuvre du Théâtre Allemand – Werner, Mullner*. Paris: Chez l'Advocat Libraire. (Trabalho original publicado em 1809).

**Sites consultados**

http://www.perseus.tufts.edu/hopper/

www.szondi.ch

http://murderpedia.org/

**Filmes citados**

*Anotando a China: uma viagem psicanalítica ao Oriente*. (2006). Textos e fotos: Fabio Herrmann. Edição: Laura Taffarel Faerman. Narração: João Paulo Lorenzon Schaffa. (20 min). Brasil.

*Blade Runner: O Caçador de Androides* (*Blade Runner*). (1982). Dirigido por Ridley Scott (117 min.). Estados Unidos.

*Blade Runner 2049* (*Blade Runner 2049*). (2017). Dirigido por Denis Villeneuve (164 min.). Estados Unidos.

*Feitiço do tempo* (*Groundhog Day*). (1993). Dirigido por Harold Ramis (101 min.). Estados Unidos.

*Freud além da alma* (*Freud: The Secret Passion*). (1962). Dirigido por John Huston (139 min). Estados Unidos.

*Matrix* (*Matrix*). (1999). Dirigido por Lana Wachowski e Andy Wachowski (150 min.). Estados Unidos.

*Matrix Reloaded* (*Matrix Reloaded*). (2003a). Dirigido por Lana Wachowski e Andy Wachowski (138 min.). Estados Unidos.

*Matrix Revolutions* (*Matrix Revolutions*). (2003b). Dirigido por Lana Wachowski e Andy Wachowski (129 min.). Estados Unidos.

*No consultório de Lacan* (*Rendez vous chez Lacan*). (2011). Dirigido por Gérard Miller (51 min.). França.

*O chamado* (*The Ring*). (2002). Dirigido por Gore Verbinski (145 min.). Estados Unidos.

*O guia perverso da ideologia* (*The Pervert's Guide to Ideology*). (2012). Dirigido por Sophie Fiennes (134 min.). Reino Unido.

*Relatos selvagens* (*Relatos Salvajes*). (2014). Dirigido por Damián Szifron (122 min.). Argentina/Espanha.

**Tiras citadas**

Laerte Coutinho. (2008). *Folha de São Paulo*, 17 de junho de 2008, Caderno Ilustrada.

Mordillo, G. (2014). *Tira em exposição no Museu do Humor em Buenos Aires.*