

tempopsicanalítico

51

Nº 1

TEMPO PSICANALÍTICO
51.1, 2019

Publicação da Sociedade de Psicanálise Iracy Doyle
Filiada a International Federation of Psychoanalytical Societies (IFPS)
Rua Visconde de Pirajá, 156, salas 307/310 - Ipanema - 22410-001 - Rio de Janeiro - RJ - Brasil.
Telefone: (21) 2522-0032
E-mail: spid@unisis.com.br - Homepage: <http://www.spid.com.br>

EDITOR RESPONSÁVEL:

Pedro Sobrino Laureano

EDITORES ADJUNTOS:

Daniela Teixeira Dutra Viola
Alexandra de Gouvêa Vianna
Leonardo Cardoso Portela Câmara
Rodrigo Sanches Peres

COMISSÃO EXECUTIVA:

Adelina Helena de Freitas
José Durval C. Cavalcanti de Albuquerque

ASSISTENTE DE EDIÇÃO:

Lucília Soares

REVISÃO:

Sandra Felgueiras

DIAGRAMAÇÃO:

Marco Aurélio Costa Santiago

CONSELHO EDITORIAL

Ana Cleide Guedes Moreira - UFPA
Ângela Maria Resende Vorcaro - UFMG
Anna Carolina Lo Bianco - UFRJ
Antônio Márcio Ribeiro Teixeira - UFMG
Edilene Freire de Queiroz - UNICAP
Francisco Moacir de Melo Catunda Martins - UNB
Fuad Kyrillos Neto. UFSJ
Luiz Augusto Monnerat Celes - UNB
Luiz Eduardo Prado de Oliveira - Paris 7, França
Marco Antônio Coutinho Jorge - UERJ
Marta Gerez Ambertin - UNT, Argentina
Nelson da Silva Júnior - USP
Octavio Almeida de Souza - Fiocruz
Raul Albino Pacheco Filho - PUC - SP
Ricardo Salztrager - Unirio

Tempo psicanalítico. - V. 51.1 (2019) Rio de Janeiro. - Rio de Janeiro: Sociedade de Psicanálise Iracy Doyle, 1978 - 309p.; 21-28 cm

Semestral (1978-1989), anual (1990-2007), Semestral (2008-)

ISSN 0101-4838

1. Psicanálise - Periódicos. I. Sociedade de Psicanálise Iracy Doyle

CD:616.8917

LINHA EDITORIAL

A revista Tempo Psicanalítico é uma publicação semestral de trabalhos originais que se enquadrem em alguma das seguintes categorias: estudos teórico-clínicos, relatos de pesquisa, revisões críticas da literatura, relatos de experiência profissional, notas técnicas e resenhas na área da Psicanálise e áreas relacionadas. Excepcionalmente serão publicados artigos não originais, de difícil acesso e/ou traduções.

Versão online: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_serial&pid=0101-4838&lng=pt&nrm=iso

PERIÓDICO INDEXADO NAS BASES DE DADOS:

PEPSIC - http://pepsic.bvs-psi.org.br/scielo.php/Ing_es

SSCI - Social Sciences Citation Index - scientific.thomsonreuters.com

PsycINFO - American Psychological Association - <http://www.apa.org/pubs/database/psycinfo/index.aspx>

IndexPSI - www.bvs-psi.org.br

LILACS/BIREME Literatura Latino-Americana e do Caribe das Ciências da Saúde, da Organização Pan-Americana da Saúde-OPAS e da Organização Mundial da Saúde - <http://regional.bvsalud.org/php/index.php>

CLASE - www.dgbiblio.unam.mx/clase.html

PSICODOC - <http://www.psicodoc.org/>

QUALIS da CAPES - [http://qualis.capes.gov.br/webqualis \(A2\)](http://qualis.capes.gov.br/webqualis (A2))

tempopsicanalítico

51

Nº 1



SPID
Sociedade de Psicanálise Iracy Doyle
Janeiro/Junho - 2019

SUMÁRIO

EDITORIAL	6
ARTIGOS	
PERSPECTIVAS DA RELAÇÃO ENTRE PSICANÁLISE E CIÊNCIA EM LACAN Vinicius Anciães Darriba	11
A FILOSOFIA DA CIÊNCIA DE ÉMILE MEYERSON NAS PRIMEIRAS TEORIZAÇÕES DE JACQUES LACAN Hugo Tannous Jorge Richard Theisen Simanke	38
PODE A TRANSEXUALIDADE OPERAR COMO AMARRAÇÃO NODAL DO SUJEITO? Vinicius Moreira Lima Ângela Maria Resende Vorcaro	75
TER DUAS MÃES: DINÂMICA DA TRIANGULAÇÃO EM FILHOS DE CASAIS DE LÉSBICAS Francis Anne Carneiro Ângela Vila-Real	96
DESENRAIZAMENTO E RADICALIZAÇÃO NA JUVENTUDE CONTEMPORÂNEA Lucíola Freitas de Macêdo Ilka Franco Ferrari	113
UM MUNDO SEM ADULTOS: EFEITOS SUBJETIVOS DOS ADOLESCENTES À DERIVA Patrícia da Silva Gomes Nádia Laguárdia de Lima	134
FREUD E A CIÊNCIA DA LITERATURA – PSICANÁLISE, CIÊNCIA E POESIA Ingrid Vorsatz	159

MOISÉS E A MÁQUINA DO TEMPO DE FREUD Estevan de Negreiros Ketzter	185
PSICANÁLISE E PEDOPSIQUIATRIA: ENTRE INTERLOCUÇÕES E QUERELAS Mirka Mesquita	211
SUSTITUCIÓN DE NOMBRE, USO CÍNICO DEL LENGUAJE Y CONSTITUCIÓN DE SUBJETIVIDAD EN ADOLESCENTES HIP HOP: UN OTRO NAME Diego Fernando Bolaños Marcelo Ricardo Pereira	231
EL PSICOANÁLISIS Y SU OBJETO DE INVESTIGACIÓN Juan Pablo Sánchez Domínguez	259
CULTURA CONTEMPORÁNEA: CIENCIA Y CAPITALISMO, LA CUESTIÓN DE LA SUBJETIVIDAD Samir Ahmed Dasuky Quiceno Lina María López Vélez	288

EDITORIAL

*Daniela Teixeira Dutra Viola**

Nós, do campo *psi*, temos acompanhado de um lugar muito particular os impactos massivos das transformações discursivas da última década sobre os sujeitos e seus corpos. Os acontecimentos políticos e econômicos que marcam nosso tempo, não apenas no Brasil, mas em escala global, estão conectados a profundas mudanças no laço social, com efeitos subjetivos que se fazem notar pelo alarmante aumento nos índices de adoecimento mental. Para além dessa amplitude quantificável - pela crescente elevação nas taxas de suicídio, pelo acréscimo exponencial nas porcentagens de medicalização por psicofármacos e de inclusão em categorias diagnósticas de transtornos mentais, especialmente os depressivos e de ansiedade - há toda uma dimensão imensurável do sofrimento psíquico que encontra um lugar de tratamento na clínica psicanalítica. O mal-estar contemporâneo tem como elemento basilar a segregação, que passa ao centro dos discursos e das relações sociais, perturbadas por uma explicitação da intolerância às diferenças. Nota-se uma gradual perda das sutilezas e dos filtros sociais que operam como mediadores nos conflitos e impasses discursivos, o que se reflete na violência das rupturas, na incapacidade de dialetização na relação com o Outro, na precariedade ou mesmo falha da instância alteritária.

Nesse cenário, torna-se cada vez mais urgente o debate de ideias em torno do que não vai bem no real da contemporaneidade, daquilo que produz o sintoma social de nosso tempo. Num conhecido ensaio, Abamben (2009) aponta a impossibilidade de se posicionar como contemporâneo numa determinada época sem se aproximar de sua dimensão mais sombria e obscura. Ou seja, não é possível abordar o real de um tempo sem tocar o pathos que particulariza esse tempo. Num contexto que se apresenta como um desafio para todos que lidamos com a subjetividade da época, é oportuno retomar essa elaboração:

*Editora adjunta e psicanalista. Doutora em Psicologia (área de concentração Estudos Psicanalíticos) pela UFMG, com estágio doutoral na Université Paris 8 e pós-doutorado na PUC-Minas. Professora na UEMG.

Pode dizer-se contemporâneo apenas quem não se deixa cegar pelas luzes do século e consegue entrever nessas a parte da sombra, a sua íntima obscuridade. [...] o contemporâneo é aquele que percebe o escuro do seu tempo como algo que lhe concerne e não cessa de interpelá-lo, algo que, mais do que toda luz, dirige-se direta e singularmente a ele. Contemporâneo é aquele que recebe em pleno rosto o facho de trevas que provém do seu tempo. (p. 63-64)

O filósofo acrescenta que:

[...] o contemporâneo não é apenas aquele que, percebendo o escuro do presente, nele apreende a resoluta luz; é também aquele que, dividindo e interpolando o tempo, está à altura de transformá-lo e de colocá-lo em relação com os outros tempos, de nele ler de modo inédito a história, de “citá-la” segundo uma necessidade que não provém de maneira nenhuma do seu arbítrio, mas de uma exigência à qual ele não pode responder. É como se aquela invisível luz, que é o escuro do presente, projetasse a sua sombra sobre o passado, e este, tocado por esse facho de sombra, adquirisse a capacidade de responder às trevas do agora. (p. 72)

Essa referência extraída da filosofia endossa a proposição de que a psicanálise é necessariamente - e desde sempre - contemporânea, na medida em que é uma práxis que surge na conjuntura moderna ocidental como resposta ao mal-estar da época, ao que não vai bem no real de uma sociedade e que retorna como face sombreada do sintoma social. Freud, como poucos, percebe o escuro de seu tempo como algo que lhe concerne e não cessa de interpelá-lo. Ao não recuar diante dos desafios de seu tempo, atesta a impossibilidade de separação entre a dimensão subjetiva e o campo social. Em suas palavras, “a psicologia individual é também, desde o início, psicologia social” (Freud, 1921/2011, p. 14), concepção que atravessa sua obra, não apenas nos chamados “estudos culturais”, mas também nos trabalhos talhados por um notável esforço de escrever a clínica. Nestes, as narrativas clínicas são sempre perpassadas pelo social, configurando pontos de tangência entre o singular de uma história de vida e a incidência contingente do tempo em que o sujeito vive.

Numa das passagens mais lembradas de seus *Escritos*, Lacan (1953/1998) também demarca a função do(a) analista como

indissociável do âmbito social. Ele ressalta que a dialética produzida num processo de análise que chega a seu término, levando à formação de um(a) analista, não é individual, mas equivale ao momento em que a satisfação do sujeito encontra meios de se realizar na satisfação de cada um, quer dizer, de todos com quem essa satisfação se associa numa obra humana. Trata-se de uma abertura dialética para a alteridade, que, conforme o autor, depende de uma ascese subjetiva que jamais será interrompida e que permanece inseparável do engajamento do sujeito em sua prática. Posto isso, Lacan enfatiza a impossibilidade de exercer essa prática, a psicanálise, para “quem não conseguir alcançar em seu horizonte a subjetividade de sua época”. (p. 322) Tal como Agamben, o autor recorre à metáfora da obscuridade e das sombras - as “trevas do *mundus*” ao redor do qual se enrosca a linguagem e seus equívocos - numa alusão ao pathos e à crise discursiva que o(a) psicanalista vai enfrentar em seu tempo: “Que ele conheça bem a espiral a que o arrasta sua época na obra contínua de Babel, e que conheça sua função de intérprete na discórdia das línguas”. (p. 322)

É com o lastro dessa orientação fundamental que avançam a prática clínica, a pesquisa e a produção bibliográfica psicanalítica de melhor qualidade ainda hoje. Imerso(a) na polis e atento(a) a suas questões, impasses e acontecimentos, e valendo-se do gesto fundador de Freud, a escuta equiflutuante da fala dos sujeitos - um gesto eminentemente político -, o(a) analista contemporâneo(a) tem como tarefa a sustentação de um lugar para as diferenças, para as contradições e dissonâncias que o imperativo de homogeneização vigente - as luzes fulgurantes do presente - tende a expelir de outros espaços.

Nessa perspectiva, o novo número da revista Tempo Psicanalítico - publicação que carrega em seu nome o caráter radicalmente contemporâneo da psicanálise - demonstra a importância dessa orientação na pesquisa em psicanálise, por meio de trabalhos que abordam variados temas e problemas sem perder de vista a subjetividade da época e a especificidade da dimensão temporal em nosso campo. Apresentamos, a seguir, os artigos que compõem esta edição.

Num momento histórico em que o discurso da ciência, em sua estreita conexão com o discurso do capitalista, passa por uma crise

inédita, transfigurada na lógica da pós-verdade - um dos elementos discursivos mais marcantes da contemporaneidade -, a relação entre psicanálise e ciência é um tema de grande atualidade. Diversos artigos desta edição são construídos em torno dessa relação, ou de temas conexos, como a questão do conhecimento, da transmissão e do método. São eles: “Perspectivas da relação entre psicanálise e ciência em Lacan”, de Vinicius Anciães Darriba, “A filosofia da ciência de Émile Meyerson nas primeiras teorizações de Jacques Lacan”, de Hugo Tannous Jorge e Richard Theisen Simanke, “Freud e a ciência da literatura- psicanálise, ciência e poesia”, de Ingrid de Mello Vorsatz, “Moisés e a máquina do tempo de Freud”, de Estevan Ketzer, “El psicoanálisis y su objeto de investigación”, de Juan Pablo Sánchez Domínguez, e “Cultura contemporânea: ciencia y capitalismo, la cuestión de la subjetividad”, de Samir Ahmed Dasuky e Lina María López Vélez.

A interface entre psicanálise e política ganha relevo na abordagem da complexidade de temas contemporâneos, tais como as mutações no laço social, gênero e sexualidade, as novas configurações familiares, os diagnósticos psiquiátricos, os impasses da adolescência e da juventude no mundo de hoje. Alguns dos artigos do número propõem atualizações importantes em torno dessas questões: “Pode a transexualidade operar como amarração nodal do sujeito?”, de Vinicius Moreira Lima e Ângela Maria Resende Vorcaro, “Ter Duas Mães: Dinâmica da Triangulação em Filhos de Casais de Lésbicas”, de Francis Anne Carneiro e Ângela Vila-Real, “Desenraizamento e radicalização na juventude contemporânea”, de Lucíola Freitas de Macêdo e Ilka Franco Ferrari, “Um mundo sem adultos: efeitos subjetivos dos adolescentes à deriva”, de Patricia da Silva Gomes e Nádia Laguárdia de Lima, “Psicanálise e pedopsiquiatria: entre interlocuções e querelas”, de Mirka Mesquita, e “Sustitución de nombre, uso cínico del lenguaje y constitución de subjetividad en adolescentes Hip Hop”, de Diego Fernando Bolaños e Marcelo Ricardo Pereira.

Boa leitura!

REFERÊNCIAS

- Agamben, G. (2009). *O que é o Contemporâneo? e outros ensaios*. (V. N. Honesko, trad.) Chapecó, SC: Argos, 2009.
- Freud, S. (1921/2011). *Psicologia das massas e análise do eu*. S. Freud. *Psicologia das massas e análise do eu e outros textos*. (P. C. de Souza, trad., vol. 15). São Paulo: Companhia das Letras. pp. 13-113.
- Lacan, J. (1953/1998). Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise. J. Lacan. *Escritos*. (V. Ribeiro, trad.). Rio de Janeiro: Zahar. pp. 238-324.

PERSPECTIVAS DA RELAÇÃO ENTRE PSICANÁLISE E CIÊNCIA EM LACAN

Vinicius Anciães Darriba*

RESUMO

O artigo examina duas perspectivas pelas quais é abordada a relação entre psicanálise e ciência em Lacan. Não implicando uma oposição, a primeira enfoca o nexó lógico segundo o qual a emergência da psicanálise depende do que resulta da operação da ciência, ao passo que a segunda interroga, a partir do discurso analítico, os efeitos da presença da ciência no mundo. Na primeira perspectiva, destaca-se que a relação da psicanálise com a ciência tem por referência a impossibilidade a que esta última conduz. Na segunda perspectiva, ressalta-se a indicação da ampliação dos processos de segregação como consequência da universalização introduzida pela ciência. A confluência dessas duas perspectivas convoca ao exame, no ensino de Lacan, da articulação relativa à copulação entre ciência e capitalismo. Nesta se evidencia, por um lado, que se pode reportar à universalização associada à expansão da ciência a afinidade que o capitalismo encontraria com ela, e, por outro lado, que se trata, com este último, de um discurso que rejeita a falha que estaria na base dos discursos, em particular no que concerne ao limite que a ciência, como situada desde o discurso analítico, engendraria.

Palavras-chave: psicanálise; ciência; Lacan; segregação; capitalismo.

PERSPECTIVES OF THE RELATIONSHIP BETWEEN PSYCHOANALYSIS AND SCIENCE IN LACAN

ABSTRACT

The article examines two perspectives through which are addressed the relationship between psychoanalysis and science in Lacan. They do not imply an opposition. The first focuses on the logical connection whereby the emergence of psychoanalysis depends on the resulting science operation, whereas the second

* Professor Associado da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ) - Instituto de Psicologia - Programa de Pós-Graduação em Psicanálise; Doutor pelo Programa de Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ); Bolsista de Produtividade em Pesquisa (PQ2) do CNPq; Bolsista Prociência da UERJ.

interrogates, from the analytic discourse, the effects of the presence of science in the world. In the first perspective, it is stressed that the relationship between psychoanalysis and science has reference to the impossibility that science leads. In the second perspective, we emphasize the indication of the expansion of the segregation process as a consequence of universalization introduced by science. The confluence of these two perspectives requires the examination, in Lacan's teaching, of the analysis on the copulation between science and capitalism. In this analysis it is clear, on one hand, that the affinity capitalism meet with science may be reported to the universalization associated with its expansion, and, on the other hand, that capitalism is a discourse rejecting rift that would be the basis of discourses, particularly as regards the limit that science, as conceived from the analytic discourse, engender.

Keywords: psychoanalysis; science; Lacan; segregation; capitalism.

PERSPECTIVAS DE LA RELACIÓN ENTRE EL PSICOANÁLISIS Y LA CIENCIA EN LACAN

RESUMEN

El artículo examina dos puntos de vista a través del cual se abordan la relación entre el psicoanálisis y la ciencia en Lacan. No implican una oposición. La primera se centra en la conexión lógica según la cual la aparición del psicoanálisis depende de lo que resulta de la operación de la ciencia, mientras que el segundo interroga, desde el discurso analítico, los efectos de la presencia de la ciencia en el mundo. En la primera perspectiva, se enfatiza que la relación entre el psicoanálisis y la ciencia tiene referencia a la imposibilidad de que la ciencia conduce. En la segunda perspectiva, destacamos la indicación de la expansión del proceso de segregación como una consecuencia de la universalización introducido por la ciencia. La confluencia de estas dos perspectivas requiere el examen, en la enseñanza de Lacan, de la articulación relativa de la cópula entre la ciencia y el capitalismo. En esta articulación es evidente, por un lado, que el capitalismo encuentra afinidad con la ciencia por la universalización asociado con su expansión, y, por otro lado, que el capitalismo es un discurso que rechaza la falla que sería la base de discursos, sobre todo en lo que respecta al límite que la ciencia, situada en el discurso analítico, engendra.

Palabras clave: psicoanálisis; ciencia; Lacan; segregación; capitalismo.

Serão examinadas, neste artigo, duas perspectivas através das quais é captada a relação entre ciência e psicanálise no ensino de Lacan. Não se trata de vias traçadas em substituição uma à outra, mas sim de uma diferença

de perspectiva, estabelecendo o discernimento do que condicionaria tal relação em um e outro caso. Em linhas gerais, poderíamos designar a primeira perspectiva como doutrinal, no sentido empregado por Jean-Claude Milner (1996, p. 31), concernente ao plano das proposições de Lacan sobre a ciência, segundo as quais “ela estrutura de maneira interna a própria matéria de seu objeto”, referido este aí à operação analítica.

Para traçar a via assim aberta, tomaremos a relação entre a ciência e a psicanálise desde o ângulo, portanto, segundo o qual Lacan (1971-1972/2012, p. 136) afirma que “o discurso analítico não é um discurso científico, mas um discurso cujo material a ciência nos fornece, o que é bem diferente”. É uma via que remonta ao estabelecido em “A ciência e a verdade” (Lacan, 1966/1998), onde introduz o nexos lógico entre a ciência e a psicanálise, através do qual a emergência da segunda depende do que se efetivou com o advento da primeira. Advento daquilo que definiria uma ciência moderna, segundo a leitura de Alexandre Koyré, que Lacan (1966/1998, p. 870) tomou por *nosso guia* nesse momento.

Se o que configura a primeira perspectiva encontra-se apoiado na interpretação de Koyré (1966/1991) do que distinguiria a ciência moderna, a segunda refere-se aos efeitos que impõe a expansão de sua presença no mundo, expansão esta que já seria um de seus aspectos distintivos. Desta vez, é o próprio Lacan quem busca responder quais seriam esses efeitos no laço social, efeitos que se dão a ver em nossa época. Segundo essa perspectiva, encontraremos a relação com a psicanálise, com a ação do analista, novamente invocada, mas sob outro prisma. Ela converge para um fenômeno definido, na “Proposição de 9 de outubro de 1967 sobre o psicanalista da Escola” (Lacan, 1968a/2003), como uma das coordenadas geográficas que o horizonte da psicanálise em extensão traça para a psicanálise em intensão.

Trata-se da universalização, que figura como injunção da presença progressiva da ciência, e que, estando associada a um profundo remanejamento das hierarquias sociais, teria por efeito a intensificação dos processos de segregação. Essa coordenada, a não ser desconhecida pelo analista em sua ação, resulta do modo como a ciência passou a intervir em nosso mundo a partir do que Lacan situou, em diferentes passagens (Lacan, 1966/1998, p. 871; Lacan, 1967, inédito), como uma

ruptura datada. No desdobramento de seu ensino, contudo, ela vem a ser articulada em termos discursivos; com o que Lacan depura, segundo Milner (1996, p. 48), suas proposições acerca da ciência de uma leitura excessivamente historicizante.

A CIÊNCIA FORNECE O MATERIAL DE QUE A PSICANÁLISE SE CONSTITUI

Quando Milner (1996, p. 36) se refere a um doutrinal de ciência em Lacan, designa “a conjunção de proposições sobre a ciência e de proposições sobre o sujeito”, na medida em que a hipótese de Lacan (1966/1998, p. 878) é de que a práxis da psicanálise “não implica outro sujeito senão o da ciência”. Essa hipótese, assim formulada em “A ciência e a verdade”, baseia-se em que o sujeito aí em questão, ligado à ciência, revela-se dela “um correlato antinômico, já que a ciência mostra-se definida pela impossibilidade do esforço de suturá-lo” (1966/1998, p. 875). Tem-se aí, portanto, algo que define a ciência segundo Lacan: a ciência se define pela impossibilidade de suturar o sujeito, impossibilidade a que conduz o esforço em fazê-lo. Tal delineamento da ciência - ou a *ciência* de Lacan, como poderíamos dizer - é aquele em que se assenta a relação com a psicanálise. A questão tange a que o sujeito sobre o qual a psicanálise opera é esse sujeito da ciência, fato distinto, como é notório ter Lacan (1966/1998, p. 878) demarcado, “da questão de saber se a psicanálise é uma ciência”.

Partindo de Platão e Aristóteles, Koyré (1961/1991), que guia Lacan aqui, assinalou que a realidade a que o pensamento racional tinha acesso não era a do mundo em que nos movemos, mas a de um mundo à parte em que as *ideias* ou as *essências* eram as entidades conformes à razão. Na medida em que tais entidades só se realizavam imperfeitamente no mundo em que vivemos, a razão não encontrava nele a precisão, a regularidade que a definia. A realidade física dizia respeito ao domínio do impreciso, e sendo a matemática o retrato mais fiel da precisão, da regularidade, não se aplicava a uma física. Foi nestes termos que Koyré buscou retroceder às origens da atitude filosófica que precisou sofrer uma mutação para que a ciência moderna nascesse, nos moldes de uma física *matemática*.

O abismo que era percebido entre a matemática e a realidade física não foi superado, no entanto, pela descoberta de uma harmonia escondida entre as mesmas. Isso suporia um acordo prévio da realidade física com o necessário e o eterno representado pela matemática oriunda da herança grega. Tratou-se antes de determinar uma estrutura matemática para tal realidade, através da *matematização*, segundo a qual a “teoria matemática determina a própria estrutura da pesquisa” (Koyré, 1966/1991, p.74). Com isso, substitui-se “o mundo do mais ou menos, que é o da nossa vida cotidiana, por um Universo de medida e precisão” (Koyré, 1966/1991, p. 272). O advento da física matemática não postula, assim, a pré-existência de uma realidade matematizável, mas a constrói ao persegui-la. Esse marco estabelecido por Koyré para condicionar a chegada da ciência moderna implica o que Lacan (1966/1998, p. 869) designou, em “A ciência e a verdade”, por “uma radical mudança de estilo no tempo de seu progresso, pela forma galopante de sua imissão em nosso mundo”. Segue-se na argumentação lacaniana a indicação de que isso implica uma modificação radical em nossa posição de sujeito, inaugurada e reforçada cada vez mais pelo que aí opera.

Trata-se do sujeito de que a psicanálise se ocupará em sua *práxis*, e que surge, por seu lado, do próprio modo de funcionamento então estabelecido pela ciência, o qual acarreta o permanente progresso da expansão do Universo por ela constituído. O sujeito da psicanálise associa-se ao sujeito da ciência que surge como efeito da sutura que ela promove, na medida em que se “exclui automaticamente do Universo tudo o que não pode ser submetido à medida exata” (Koyré, 1966/1991, p. 273). Por outro lado, a definição da ciência pela impossibilidade do esforço de suturar o sujeito aponta para algo que excede a hipótese do sujeito, embora neste ínterim se apresente a ela vinculada: a relação da psicanálise com a ciência tem por referência a impossibilidade a que esta última conduz. Já na passagem em que atesta a impossibilidade da ciência em suturar seu sujeito, o que vem a afirmá-lo como o que resulta de tal fracasso, Lacan (1966/1998, p. 875) indica onde encontrará o suporte para o que desenvolverá nesse sentido: na lógica matemática. Se, em “A ciência e a verdade”, ele postula ser a lógica moderna, “de modo incontestado, a consequência estritamente determinada de uma tentativa de

suturar o sujeito da ciência” (Lacan, 1966/1998, p. 875), no *Seminário livro 16: de um Outro ao outro*, seguirá ponderando: “Que encontramos na experiência dessa lógica matemática senão, justamente, o resíduo em que se designa a presença do sujeito?” (Lacan, 1968-1969/2008, p. 97).

Nesse *Seminário*, contudo, tal referência desdobra-se na direção de verificar a inconsistência do Outro. A presença do sujeito estará, então, ligada ao fato de não haver a possibilidade, no campo do Outro, de uma consistência completa do discurso, o que Lacan (1968-1969/2008, p. 82) se esforça em evidenciar ser o que a lógica matemática demonstra: “O campo matemático, com efeito, consiste justamente em operar de forma desesperada para que o campo do Outro se sustente como tal - é a melhor maneira de demonstrar que ele não se sustenta, que não é consistente, como se diz em linguagem técnica”.

A lógica matemática escreve a equivalência entre a impossibilidade a que a ciência conduz e a atestação de que o Outro não é consistente. Tanto em “A ciência e a verdade” (Lacan, 1966/1998, p. 875) quanto no *Seminário livro 16* (Lacan, 1968-1969/2008, p. 83), o exemplo de Gödel é assinalado, na medida em que o teorema que leva seu nome impõe a conclusão de que a consistência de um sistema matemático é obtida ao preço de sua incompletude, ou, nos termos em que o problema é enunciado, de produzir *indecidíveis*, afirmações que o sistema não será capaz de julgar se verdadeiras ou falsas. A inconsistência, a incompletude, o indecidível interessam a Lacan por seu valor de escritura, na lógica matemática, da impossibilidade que, para ele, distingue a ciência. No *Seminário livro 18: de um discurso que não fosse semblante*, ainda em outro contexto de seu ensino, encontramos reiterado que “o discurso científico [...] só tem como referência a impossibilidade a que conduzem suas deduções” (Lacan, 1971/2009, p. 27).

Em sua crítica ao positivismo, Koyré (1966/1991, p.73) denuncia que o preconizado “tratamento puramente formal dos dados da observação” impunha como preço, à possibilidade de fazer previsões válidas, o divórcio entre a teoria matemática e a realidade subjacente. Todo positivismo recusaria, assim, o conhecimento do real, preservando a operação no nível dos fenômenos. A crítica de Koyré (1966/1991, p. 72) ao positivismo acusa-o de ser “filho do fracasso e da renúncia”. A

associação da ciência ao conhecimento do real, em oposição à perspectiva positivista, não implicaria, como vimos, na crença em um vínculo prévio. O problema, para Koyré (1961/1991, p. 212), não é que se considere aparentemente inútil ou impossível o objetivo de conhecer o real. O problema é renunciar a tal objetivo. O espírito humano, segundo ele, contrariamente à renúncia positivista, acaba se pondo “outro vez a procurar a solução inaproveitável, ou impossível de problemas considerados como desprovidos de sentido”.

Temos, com Lacan, a ciência abordada, no que concerne à relação com a psicanálise, a partir da impossibilidade que demarca, e a isso se soma a afirmação retomada a cada ocasião (Lacan, 1968-1969/2008, p. 319; 1971/2009, p. 27; 1971-1972/2012, p. 40) de que *o impossível é o real*. No momento em que Lacan define a ciência em função de um impossível que lhe seria correlato, é porque coube ao discurso analítico atestá-lo. A ciência fornece o material à psicanálise, como citamos acima, sem saber. É a psicanálise que o afirma ao autenticar a impossibilidade de que ela conduz, quando estabelece uma *práxis* que não tem outro sujeito que o que a ciência provê ao fracassar em sua tentativa de suturá-lo. Mas também por trazer o impossível para o âmbito de suas articulações, respondendo com sua orientação ao real à disjunção entre simbólico e imaginário promovida pela ciência. Tal disjunção é tomada no sentido de uma redução à literalidade que situa o modo de apropriação da articulação da ciência à matematização. No advento da física matemática, conforme formula Milner (1991), não se trata mais do Número em sua associação com o necessário e o eterno herdada dos gregos, mas da letra matemática, que fixa o empírico por sua própria operação.

A emergência do discurso analítico justamente requereu tal disjunção entre simbólico e imaginário consentânea com uma ciência que passou a ter por divisa a matematização: “Só a matematização atinge um real - e é nisso que ela é compatível com nosso discurso, o discurso analítico - um real que nada tem a ver com o que o conhecimento tradicional suportou” (Lacan, 1972-1973/1985, p. 178). Lacan denota por *conhecimento tradicional* aquele que propriamente ignorava tal disjunção consequente à matematização empreendida pela ciência. “Essa coisa com que se sonhara no passado, e que era chamada de conhecimento” (Lacan,

1971/2009, p. 49, p. 153), remetia à totalização, à complementaridade entre o cognoscente e o cognoscível, que Lacan (1971-1972/2011) fará equivaler a uma metáfora sexual, à fantasia de inscrição da relação sexual. A ciência, com a matematização, des-totaliza, conduz à impossibilidade, como é sustentado demonstrar a lógica matemática.

Por essa via, a subversão do conhecimento efetuada pela ciência pode ser lida, como o foi por Lacan (1971-1972/2011, p. 62), nos termos da inexistência da relação sexual. Se o impossível é o real, este se define agora por uma fórmula que não se escreve, a da relação sexual. Isso concerne ao que Lacan situava nos impasses da formalização matemática, a ciência deparando-se com o impossível ao tentar promover a elisão, com a escritura de uma fórmula no real. O passo dado pela psicanálise consistiria, à luz da leitura lacaniana, em não se evadir desse ponto em que se chega a que uma fórmula falta no real, em fazer da relação sexual que não se escreve seu ponto de partida. Desde aí, o real com que lidamos só poderá ser situado a partir da contingência (Miller, 1994-1995/2005, p. 333). Quanto a isso, ao dizer no *Seminário livro 20: mais, ainda* que o que a psicanálise encontra, encontra-o por vias essencialmente contingentes, Lacan (1972-1973/1985, p. 159) professa que “o truque analítico não será matemático. É mesmo por isso que o discurso da análise se distingue do discurso científico”.

OS EFEITOS DA CIÊNCIA EM NOSSA ÉPOCA CONFIGURAM UMA COORDENADA GEOGRÁFICA PARA A PSICANÁLISE

Como vimos, a pergunta sobre o que define a ciência moderna, que interessou a Koyré, interessa também à psicanálise com Lacan. No caso deste, importa ainda a pergunta sobre seus efeitos, concernentes à expansão de sua presença no mundo, condição que já é intrínseca ao que a distingue. A leitura de tais efeitos no laço social é invocada por Lacan no contexto mesmo de sua transmissão da experiência analítica. Encontramos passagens reiteradas (Lacan, 1959-1960/1991, p. 389; Lacan, 1966/2001, p. 11) em que ele endereça a seus ouvintes a questão relativa ao horizonte da escalada da ciência, tendo em conta a introdução de um elemento não regulável, com o puro manejo das letras matemáticas.

Ao valorizar essa interrogação, é importante ao mesmo tempo, para Lacan (1969-1970/1992, p. 99), precaver-se do mal-entendido “de que minhas palavras poderiam implicar que se devesse frear essa ciência”, o que seria contraditório com a própria concepção que tem da mesma. Ali onde não há uma militância reativa, contudo, também “não existe a menor ideia de progresso, no sentido de que esse termo implicaria uma solução feliz” (Lacan, 1969-1970/1992, p. 99).

Se, para além da oposição ou da adesão, Lacan afirma o interesse da psicanálise nos efeitos reportáveis à presença da ciência no mundo, há um período de seu ensino em que delimita com maior precisão um deles, ao qual não poderia ficar indiferente o analista. Trata-se, assim, de um fenômeno engendrado pela ciência, mas que se configuraria como uma coordenada para a ação do analista. Em uma sequência de intervenções iniciada com a “Proposição de 9 de outubro de 1967 sobre o psicanalista da Escola” (Lacan, 1968a/2003) e seguida pela “Alocução sobre as psicoses da criança” (Lacan, 1968b/2003) e por um “Breve discurso aos psiquiatras” (Lacan, 1967, inédito), Lacan faz referência por três vezes, em um intervalo de trinta e dois dias, à ampliação dos processos de segregação como consequência da universalização introduzida pela ciência. Retomaremos aqui as três intervenções, de modo a verificar como a questão é articulada dentro do contexto de cada uma e, principalmente, segundo a orientação de que se trata sobretudo de situar, nesses termos, uma coordenada a não ser desconsiderada pelo analista.

Na “Proposição de 9 de outubro de 1967 sobre o psicanalista da Escola”, que trata da questão da garantia da formação do analista, resguardado o princípio de que *o analista só se autoriza de si mesmo*, Lacan (1968a/2003, p. 261) observa ser “no próprio horizonte da psicanálise em extensão que se ata o círculo interior que traçamos como hiância da psicanálise em intensão”. Ele se refere à topologia do plano projetivo, na qual, diferente das retas paralelas comuns, que são infinitas, concebe-se o espaço *não realizável* em que as retas se encontram em um ponto no infinito, tornando-se homeomorfas ao círculo. É nessa perspectiva que o horizonte da psicanálise em extensão encontra-se implicado na discussão sobre o tema fulcral da psicanálise em intensão. Lacan centra-o, assim, em três pontos de fuga, os quais associa a cada um dos registros: simbólico,

imaginário e real, seguindo a ordem em que os apresenta. Interessa-nos aqui o terceiro deles, exatamente o fenômeno a que fazemos referência.

Conforme o que nomeia como *facticidades*, no que qualifica como uma designação técnica (Lacan, 1968a/2003, p. 261), relativa ao núcleo da experiência analítica, a terceira delas, facticidade real¹, é indicada por Lacan ser “o que torna dizível o termo campo de concentração” (Lacan, 1968a/2003, p. 263). Afirma, em seguida, que o que vimos emergir dos campos de concentração “representou a reação de precursores em relação ao que irá se desenvolvendo como consequência do remanejamento dos grupos sociais pela ciência, e, nominalmente, da universalização que ela ali introduz” (Lacan, 1968a/2003, p. 263). As transformações por que passa a conformação social, tema para o qual atentou Lacan (1938/2003) desde o início, encontram-se aqui reportadas às injunções da ciência, mais especificamente à universalização por ela engendrada. Além disso, o fato dos campos de concentração é associado de modo exemplar ao que se desenvolve como consequência. A frase seguinte apresenta a conexão: “Nosso futuro de mercados comuns encontrará seu equilíbrio numa ampliação cada vez mais dura dos processos de segregação” (Lacan, 1968a/2003, p. 263).

Lacan relaciona à universalização promovida pela ciência a ampliação dos processos de segregação, a que responderia de modo precursor a ocorrência dos campos de concentração. O que há de precursor no campo de concentração com respeito à relação estabelecida por Lacan? Como citamos, ele toma o que *vimos emergir* dos campos de concentração como reação ao que advém do *remanejamento dos grupos sociais* consequente à universalização promovida pela ciência. Esse fator do *questionamento de todas as estruturas sociais* (Lacan, 1968b/2003, p. 359), do *borramento das fronteiras* (Lacan, 1967/inédito) será retomado nas intervenções seguintes, indicando a conexão entre a universalização da ciência e a segregação aqui em jogo. Quanto a esse ponto, podemos nos servir do que Lacan, em seguida ao que acaba de asseverar, interroga na posição de Freud. Ele questiona, afirmando não ser impensável, se “caberia atribuir a Freud ter querido, considerando sua introdução de nascença no modelo secular desse processo, assegurar a seu grupo o privilégio da insubmersibilidade universal de que gozam as duas instituições antes denominadas” (Lacan, 1968a/2003, p. 263). As duas instituições a que Lacan fizera referência

antes no texto (Lacan, 1968a/2003, p. 262) são a Igreja e o Exército, modelos do que Freud concebeu como estrutura de grupo, reproduzidos na sociedade de psicanálise.

A estrutura de grupo aqui referida é aquela do elemento de exceção ocupando o lugar de ideal que, por ser comum a um número de indivíduos, possibilita o laço entre eles constituindo o grupo (Freud, 1921/1976). Ela encarna a lógica do ideal (associado a um elemento de exceção) que garante a consistência do laço entre os indivíduos. Não designaria esta última a lógica concernente ao que, nas intervenções de Lacan, situa a ordem social que veio a ser remanejada, questionada, borrada pela universalização da ciência? Ainda mais na medida em que ele interroga Freud quanto à pretensão de garantir a não dissolução do movimento psicanalítico pela adoção de um modelo cuja operatividade já se encontraria abalada por um processo no qual ele e a psicanálise estariam introduzidos *de nascença*. A universalização promovida pela ciência incidiria nas estruturas sociais, estabelecendo consequências que se tornam visíveis através do campo de concentração, precursor assim de um efeito de segregação que não se reporta à segregação estrutural que o grupo encarna. O que Lacan (1968b/2013, p. 361) precisa, no texto que analisaremos a seguir, ao retomar a relação entre o progresso da ciência e a segregação, dizendo se tratar agora, na época planetária em que enveredamos, da questão: “como fazer para que massas humanas, fadadas ao mesmo espaço [...] se mantenham separadas”?

Voltando à cogitação de Lacan sobre Freud, introduzido de nascença no processo que se encontrava em marcha, trata-se de ele ter tido a intenção de que seu grupo se mantivesse imune ao mesmo, permanecesse *insumerso*. Vale registrar o comentário de Lacan de que, “como quer que seja, esse recurso [ao grupo] não torna mais cômodo para o desejo do psicanalista situar-se nessa conjuntura” (Lacan, 1968a/2003, p. 263). Como sabemos, Lacan rejeita a estrutura de grupo como suporte à sustentação do movimento psicanalítico, alertando, antes, que a *coexistência* “não nos faça esquecer um fenômeno que é uma de nossas coordenadas geográficas” (Lacan, 1968a/2003, p. 263). Ou seja, mais do que uma pretensa imunidade, ao analista, que não está fora do mundo, não é dado desconhecer os efeitos dos discursos que definem o laço social. O fato que

se colocaria como incontornável, estabelecendo-se como uma coordenada geográfica para sua ação, é, lembremos mais uma vez, segundo Lacan, o aumento da segregação como consequência da universalização engendrada pela ciência, no qual os analistas também se encontrariam imersos.

Cabe destacar finalmente que, ainda nas articulações de Lacan, a referência à universalização da ciência é permutada por uma alusão ao capital, com a menção ao *nosso futuro de mercados comuns*. O futuro de mercados comuns, que veio a ser designado como *globalização*, eixo da ampliação dos espaços de acumulação do capital, encontra seu equilíbrio em um processo de segregação que tem como precursor o campo de concentração. Este último, ao mesmo tempo, teve notoriamente revelado o fundamento científico de sua operação (Agamben, 2010). No desdobramento de nossa discussão, interessará interrogar essa conjunção entre ciência e capitalismo a partir do que Lacan desenvolve em outros contextos.

Em “Alocação sobre as psicoses da criança”, Lacan (1968b/2003, p. 359) volta ao tema, treze dias depois, agora em um contexto no qual se conjugavam “as questões referentes à criança, à psicose e à instituição”. Em associação a elas, sua fala interroga o tema da liberdade, que naquele momento figurava sob o prisma da ideologia, “atualmente, a única de que o homem da civilização se arma” (1968b/2003, p. 360), em particular no âmbito do movimento da antipsiquiatria. Faz referência, assim, aos “amigos e colegas ingleses” que, no campo da psicose, vêm “a instaurar modas, métodos em que o sujeito é convidado a se proferir naquilo que eles entendem como manifestação de sua liberdade” (Lacan, 1968b/2003, p. 360). Em uma menção a Cooper, iniciador da antipsiquiatria inglesa, Lacan considera pertinente a ideia de produção da loucura, no sentido em que, por exemplo, “para obter uma criança psicótica, é preciso ao menos o trabalho de duas gerações, sendo ela seu fruto na terceira” (Lacan, 1968b/2003, p. 360). No âmbito das leis que estariam aí implicadas, no entanto, leis referentes às relações sociais, supunha-se que a superação das relações doentes, próprias à sociedade em que se vivia, tiraria o indivíduo da condição de doente, realizando-o em sua liberdade (Cooper, & Laing citados por Duarte Junior, 1983).

A ponderação que faz Lacan (1968b/2003, p. 360), no que concerne à relação entre loucura e liberdade, é a seguinte: “não será essa uma perspectiva

meio estreita, quer dizer, será que essa liberdade, suscitada, sugerida por uma certa prática dirigida a esses sujeitos, não traz em si seu limite e seu engodo”? Ele não pretende dar a palavra final sobre a questão, mas sim situar a referência sem a qual ficaríamos presos nesse engodo. É justamente a partir da relação entre a universalização da ciência e a segregação que Lacan pensa poder articular o limite não assimilado à proposição de seus *colegas ingleses*. Aqui, qualifica-a como “o problema mais intenso de nossa época, na medida em que ela foi a primeira a sentir o novo questionamento de todas as estruturas sociais pelo progresso da ciência” (Lacan, 1968b/2003, p. 360). Novamente reporta-se ao remanejamento das estruturas sociais pela incidência da ciência, a partir do que “teremos que lidar, e sempre de maneira mais premente, com a segregação” (Lacan, 1968b/2003, p. 360). Indica ainda, mais uma vez, que a questão concerne ao que se formula desde o interior da experiência analítica. Reitera, portanto, ser uma questão quanto à qual “se trata de saber como responderemos, nós, os psicanalistas: a segregação trazida à ordem do dia por uma subversão sem precedentes” (Lacan, 1968b/2003, p. 361).

Referindo-se, então, à resposta do psicanalista à subversão promovida pela ciência, Lacan comenta não ter sido casual haver dedicado um seminário à ética da psicanálise (Lacan, 1959-1960/1991), na medida em que “parece que corríamos o risco de esquecer, no campo de nossa função, que há uma ética na base dele” (Lacan, 1968b/2003, p. 362). Com relação a esta, afirma que “Freud repôs o gozo em seu lugar”, lembrando que “toda formação humana tem, por essência, e não por acaso, de refrear o gozo” (Lacan, 1968b/2003, p. 362). Ao analista, portanto, não é dado esquecer que o laço social se funda em um deslocamento do gozo, o que oferece contornos mais precisos para o chamado de Lacan aos analistas quanto à sua interpelação pela universalização empreendida pela ciência e ao que está em jogo na segregação aí engendrada. Igualmente situa-se o campo, campo do gozo, onde se equaciona aquilo de que não escapa a antipsiquiatria na questão relativa ao limite de suas proposições.

Ao final da intervenção, o problema é retomado com a introdução do termo “criança generalizada” (Lacan, 1968b/2003, p. 367). Por um lado, Lacan articula este termo à consequência da ignorância mantida quanto ao lugar do gozo pelo sujeito da ciência. Por outro lado, faz referência a uma passagem do livro *Antimemórias* (1968), de André Malraux,

publicado naquele mesmo ano: “o autor as abre com a confiança, de estranha ressonância, com que dele se despediu um religioso: ‘Acabei acreditando, veja só, neste declínio de minha vida’, disse-lhe ele, ‘que não existe gente grande’” (Lacan, 1968b/2003, p. 367). Complementa a citação com a conclusão: “Eis o que assinala a entrada de um mundo inteiro no caminho da segregação” (Lacan, 1968b/2003, p. 367). Parece reforçar-se nessa conjunção a ideia de que a ampliação da segregação, a *entrada de um mundo inteiro no caminho da segregação* aponta para a elisão da relação com o gozo implicada no enquadramento generalizado requerido pelo sujeito da ciência. Estariam associadas a tal elisão a menção à *criança generalizada* e a paráfrase do *não existe gente grande* de Malraux. Finalmente, na conclusão, uma derradeira invocação aos analistas: “Não é por ser preciso responder a isso que agora entrevemos por que, provavelmente, Freud sentiu que era seu dever reintroduzir nossa medida na ética através do gozo” (Lacan, 1968b/2003, p. 367)?

Ainda em uma terceira ocasião, endereçando-se a psiquiatras no Hospital Sainte-Anne, dezenove dias depois, Lacan (1967/inédito) volta à argumentação. É o caso de adentrá-la no ponto que antecede sua abordagem da questão que aqui tratamos. Nesse “Breve discurso aos psiquiatras” referia-se, então, à relação destes com o louco, comentando que outras barreiras foram colocadas em lugar de isolá-lo. Já não era preciso asilar o louco para torná-lo dócil, o que agora se obtinha ao tomá-lo como objeto de estudo da ciência. Acrescenta Lacan que a psiquiatria reencontrou seu propósito de se equivaler ao que compõe o quadro de uma medicina geral, na medida em que uma e outra entraram inteiramente no dinamismo farmacêutico. Com a substituição da experiência clínica com o louco por sua apreensão como objeto de estudo e de experimentação da psicofarmacologia, o que produz barreira é da ordem de uma posição hierárquica, desde a qual o psiquiatra responde à existência do louco por outra coisa que não por uma angústia que seria coextensiva a essa experiência. A relação do sujeito com um objeto estranho, parasitário, própria da loucura, revelada especialmente ao nível da voz, deixa de se colocar como ponto de interrogação.

A angústia foi, portanto, associada à experiência da loucura no plano da relação com o objeto, ponto de apoio também para o que Lacan (1967/

inédito) retoma da conexão entre o que define o sujeito e o que constituiu a ciência, em termos de uma ruptura, no século XVII. Essa retomada se vincula à discussão em andamento, uma vez indicada a correlação entre a emergência da ciência e o isolamento de um sujeito puro. Lacan observa que esse sujeito só existe como sujeito do saber científico, mas, sobretudo, indica tratar-se do sujeito no qual se encontra velada justamente a parte tocante à relação com o objeto. Ele irá, a partir daí, aludir novamente às profundas reelaborações das hierarquias sociais que caracterizam nosso tempo, dessa vez em associação com a expansão do que está designando como *sujeito puro* da ciência, que tem por condição o velamento da relação com o objeto. Igualmente aparece reiterado o que define o preço que se paga por essa universalização do sujeito - sujeito puro, que exclui a relação com o objeto - e pelo remanejamento a que ela compele: a ampliação da segregação.

Nessa retomada da articulação por Lacan, diferente das outras intervenções, ele estabelece diálogo com a associação freudiana entre o mal-estar e o processo civilizatório (Freud, 1930/1976). Quanto ao que resulta dos progressos da civilização, destaca-se o posicionamento da segregação não em equivalência com o mal-estar, reportável ao laço social, mas em um mais-além do que Freud situou a seu tempo. Nessa via, renova a posição de que o que se passou no contexto do nazismo teria respondido de modo precursor à universalização que resulta do progresso do sujeito da ciência, ao que acrescenta, dessa vez, o que se reproduziu em seguida um pouco mais ao Leste, no que concerne a concentrar pessoas.

Em função do que disse antes, Lacan supõe que, no futuro, o historiador poderá perguntar por que o psiquiatra, que se encontrava em posição de compreender as mudanças que se passavam em nível planetário, no que tange a esse efeito de segregação, encontrava-se adormecido. Volta aí, para concluir, à ideia de que tal limitação na posição do psiquiatra está associada a não poder ter visto claramente do que se trata na sua relação com a loucura. E não terão visto, acrescenta agora Lacan, porque tinham o meio para vê-lo: a psicanálise estava ali, mas preferiram fazer dela um meio de ascensão social, de manutenção de certa ordem. Retomando o que ele havia indicado ficar de fora, podemos inferir que a visada que a psicanálise incluiria é a da relação com o objeto, assim como há poucos

dias (Lacan, 1968b/2003) sublinhara ser ela, com Freud, quem restituiu o gozo a seu lugar. Isso, que orienta a elucidação da questão dos efeitos de segregação com que passamos a lidar, não faculta ao analista, como temos verificado, uma posição de alheamento; antes convoca-o, ao mesmo tempo que o habilita, a articular os discursos que se encontram em jogo.

O QUE ESTÁ NA BASE DOS DISCURSOS - O IMPOSSÍVEL - E O QUE NELES SE LÊ: CIÊNCIA E CAPITALISMO

Em uma das intervenções de Lacan (1968b/2003) que examinamos, como viemos de mencionar, a indicação concernente à expansão da segregação, a qual se encontra associada à universalização promovida pela ciência, introduz a pergunta se não se encontraria aí uma razão para a psicanálise reintroduzir o gozo no caminho da ética. Em outra das intervenções (Lacan, 1967/inédito), conforme também verificamos, diante de tal expansão da segregação, o que é afirmado não poder ser desconsiderado, a partir do que a psicanálise permite ver, é a relação com o objeto que se exclui no âmbito do sujeito puro da universalização da ciência. Desde aí, partamos do ponto em que, no ano seguinte a tais intervenções, ao formular a proposta de seu *Seminário livro 16: de um Outro ao outro*, Lacan (1968-1969/2008, p. 16) introduz a ideia do mais-de-gozar a fim de situar “a função essencial do objeto *a*”². Identificamos, assim, na conjunção da função do objeto com a problemática do gozo, a trilha traçada na abordagem do tema da segregação, confluindo aqui para uma perspectiva estrutural.

Com o mais-de-gozar localizando o gozo na estrutura, estabelecem-se os termos em que Lacan (1968-1969/2008, p. 17) formula a noção de discurso com que irá trabalhar nos anos seguintes, a qual apoia, de saída, a pergunta sobre um discurso analítico. Para tal, ele precisou estabelecer que não se trata, no que entende como discurso, de dar a forma de um conteúdo: “Se alguém quiser explicar o discurso de outra maneira, como expressão ou como relação com um conteúdo para o qual se inventa a forma, fique à vontade. Mas observo então que é impensável, nessa situação, que vocês inscrevam nele, seja a que título for, a prática da psicanálise” (Lacan, 1968-1969/2008, p. 31).

Ou, como formulou no ano seguinte, o discurso não concerne à abstração de qualquer realidade que ele daria a conhecer, referindo-se antes ao “discurso que já está no mundo e que o sustenta” (Lacan, 1969-1970/1992, p. 12). Remetendo ao que situamos como divisa da ciência moderna, ainda em outro momento, Lacan (1971/2009, p. 49) indicou que, no que tange ao discurso analítico e ao que ele articula, se encontra subvertida “essa coisa com que se sonhara no passado, e que era chamada de conhecimento”. Já no *discurso sem fala* anunciado no *Seminário livro 16* (Lacan, 1968-1969/2008, p. 11), através do qual buscou formalizar um discurso analítico, são as letras que compõem uma estrutura designada por *matema*. Assim como, no *Seminário* seguinte, o que vem a compor, com o discurso analítico, os quatro discursos³ se baseia no remanejamento dessas letras entre os lugares da estrutura. Trata-se, assim, como dissemos, não do que esse *aparelho* descreve, mas do que o manejo dos termos na estrutura torna formulável em cada uma de suas posições e na relação entre elas. Há aí, portanto, uma operação consequente à matematização que funda a ciência, nos termos em que vimos Lacan a conjugar, subvertendo a cópula entre o cognoscente e o cognoscível. Com o matema, visa a uma transmissão para além disso que se encontra subvertido pela *matematização*.

O discurso analítico foi introduzido, contudo, em distinção ao *discurso matemático*, quanto ao qual é dito “que cada uma de suas operações é feita para tamponar, elidir, recoser, suturar a todo instante a questão do desejo” (Lacan, 1968-1969/2008, p. 47). É o que se encontra em jogo na concepção de que estaríamos, com a psicanálise, diante da emergência de um novo discurso: “no discurso analítico, ao contrário, trata-se de dar plena presença à função do sujeito, invertendo o movimento de redução que habita o discurso lógico, para nos centrarmos perpetuamente no que é falha” (Lacan, 1968-1969/2008, p. 47). Se, como desde o início do artigo mostramos Lacan formular, o discurso que ele aqui chama de matemático chega à falha através do esforço mesmo de suturá-la, o discurso analítico contrapor-se-ia por estar *perpetuamente centrado* nessa falha.

Essa falha indica, assim, para a psicanálise, um impossível, a que Lacan (1971-1972/2011, p. 61) atribui o privilégio desse discurso em articular os demais, no que configura o matema constituído pelos discursos do mestre, universitário, do analista e da histórica: “se há uma coisa certa é que só

pude articular esses três discursos numa espécie de matema porque surgiu o discurso analítico”. Conforme o apontamento de que o impossível é o real, e delimitando que “esses quatro discursos constituem de maneira tangível algo de real” (Lacan, 1971-1972/2011, p. 61), tal prerrogativa é reportada a que, para situar o real, “não há outro caminho senão o último discurso surgido dos quatro, aquele que defino como discurso analítico” (Lacan, 1971-1972/2011, p. 64). Nessa articulação dos discursos, condicionada à emergência daquele que veio a situar o que se encontra na base dos mesmos, interessa-nos ler o que nela se conjuga de uma *copulação* entre capitalismo e ciência (Lacan, 1969-1970/1992, p. 103).

Embora não coincidam com nenhum dos quatro discursos designados por Lacan no matema que foi originalmente proposto no *Seminário livro 17: o avesso da psicanálise* (1969-1970/1992), a ciência e o capitalismo constam de modo importante no âmbito de tal articulação, seja no contexto efetivo de tal *Seminário*, seja na teorização que o antecede e o sucede. É possível constatar que figuram inclusive como pano de fundo para a emergência do que o autor nomeia como discurso analítico (Lacan, 1971-1972/2011, p. 88), o que remete ao que já foi visto aqui, especificamente com relação ao laço constitutivo entre psicanálise e ciência. Desde aí, as questões que guiam nossa leitura são: Do que Lacan fala quando fala da copulação do capitalismo com a ciência? Por que esta coordenada precisou ser articulada por um ensino que se apoia no discurso analítico? E, finalmente, que implicações derivam da ideia de tal copulação para o vínculo entre psicanálise e ciência desde antes asseverado por Lacan?

Previamente à articulação entre capitalismo e ciência, é preciso indicar que, embora não haja a efetiva formalização, no âmbito dos discursos, de um discurso da ciência, esta última consta associada a outros discursos, em diferentes momentos. No contexto do *Seminário livro 17*, é o discurso universitário “que mostra onde o discurso da ciência se alicerça” (Lacan, 1969-1970/1992, p. 97). O que é visado nessa vinculação é a problemática do saber, revelando o que Marx não teria se dado conta: que no próprio saber está o segredo do que ele denuncia como espoliação. O giro do discurso do mestre ao discurso universitário instaura, “no lugar do senhor, uma articulação eminentemente nova do saber” (Lacan, 1969-1970/1992, p. 76), a

qual exploraremos, adiante, por se referir, nesse *Seminário*, também à designação do capitalista como *mestre moderno*.

Antes disso, cabe mencionar que Lacan (1970/2003) também inscreveu a ciência no registro do discurso histórico. É o contrário, ele diz, do giro que conduz ao discurso universitário, como se vê no matema dos quatro discursos. Tomando o discurso universitário como um aumento da dominação, por tratar-se do discurso do mestre reforçado por seu obscurantismo, na outra via “a ciência ganha impulso a partir do discurso da histórica” (Lacan (Lacan, 1970/2003, p. 436). Na passagem do discurso do mestre ao discurso da histórica, a pretensão totalizante do primeiro é confrontada ao sujeito dividido no lugar de agente. Trata-se do sujeito correlato, como vimos em “A ciência e a verdade” (1966/1998), à emergência da ciência moderna. É por referência a esse instante, em que se põe contra a parede um saber de mestre, que é possível afirmar que “o discurso científico e o discurso histórico têm *quase* a mesma estrutura” (Lacan, 1974/2003, p. 522, grifo do autor). Com o saber no lugar de agente no discurso universitário, retoma-se, contudo, um mestre totalitário.

No *Seminário livro 17*, Lacan (1969-1970/1992, p. 76) se refere ao “ideal de uma formalização onde tudo é conta”, perguntando se não é por aí que se estabelece a *articulação eminentemente nova do saber* a que nos reportamos. No mesmo *Seminário* afirma:

Alguma coisa mudou no discurso do mestre a partir de certo momento da história. Não vamos esquentar a cabeça para saber se foi por causa de Lutero, ou de Calvino, ou de não sei que tráfico de navios em torno de Gênova, ou no Mar Mediterrâneo, ou alhures, pois o importante é que, a partir de certo dia, o mais-de-gozar se conta, se contabiliza, se totaliza. Aí começa o que se chama de acumulação de capital (Lacan, 1969-1970/1992, p. 169).

Quando se passa a contar o mais-de-gozar, tem início a acumulação do capital. No ano anterior, Lacan (1968-1969/2008, p. 37) já indicara que a mais-valia aparece no discurso à condição de que a lógica de mercado tenha se absolutizado: “foi necessária a absolutização do mercado, chegando a ponto de englobar o próprio trabalho, para que a mais-valia se definisse como se segue”, para que viesse a ser formalizada por Marx. O que importa nessas indicações é o fato de Lacan ter estendido a mesma

lógica ao domínio do saber. Nos discursos, trata-se da relação entre saber e gozo. A emergência do discurso analítico se inscreve aí, situando a mais-valia sob a ótica do mais-de-gozar.

Quanto ao ponto que aqui visamos, Lacan (1968-1969/2008, p. 38) observa, no contexto dessa articulação, “que a realidade capitalista não tem relações muito ruins com a ciência”. Justamente porque também se encontra em jogo, ao mesmo tempo, “o próprio processo pelo qual a ciência se unifica”, no qual ela “reduz todos os saberes a um único mercado” (Lacan, 1968-1969/2008, p. 40). Concomitante à absolutização do mercado condicionada à lógica capitalista, conforme formalizada por Marx, Lacan assinala igualmente a homogeneização dos saberes em um *mercado da ciência*, através do que o capitalismo encontraria a mencionada afinidade com esta última. Vejamos em que termos ele se avizinhou dessa interligação em outras passagens de seu ensino.

Quando situou a ciência em seu sentido moderno, em “A ciência e a verdade” (1966/1998), Lacan associou-o a uma aceleração da presença da ciência em nosso mundo Segundo Koyré (1966/1991), referência para esse assinalamento lacaniano, como vimos, tal aceleração se encontraria conjugada a uma perspectiva em que, mais do que conhecer a realidade, se trataria de operar a introdução nela de uma estrutura adequada a uma ciência matematizada. O modo de presença da ciência em nosso mundo se esclareceria, assim, por razões da própria *matematização* por ela requerida. Menos de três meses após proferir a aula cuja estenografia deu origem à publicação de “A ciência e a verdade”, contudo, Lacan introduz outro elemento na discussão.

Referimo-nos à conferência em que se endereçou a médicos, intitulada “O lugar da psicanálise na medicina” (Lacan, 1966/2001, p. 9); onde indica, dentre outras coisas, que o condicionamento à ciência, no caso da medicina, é subvencionado por créditos sem limites, os meios lhe sendo fornecidos do exterior de sua função, “especialmente da organização industrial”. Encontramos aí a suposta *cientificização* da atividade médica associada às razões do capital, o que se repete na conferência quando, por exemplo, Lacan observa que a produção industrial de agentes terapêuticos químicos ou biológicos demanda do médico que se converta em agente distribuidor (Lacan, 1966/2001, p. 10). A lógica capitalista é o elemento

novo que se encontra relacionado à aceleração da presença da ciência no mundo, para além do que designaria estritamente seu modo de operar. A assim nomeada *copulação* do capitalismo com a ciência condiz com a evidência de que “o capitalismo reina porque está estreitamente ligado à ascensão da função da ciência” (Lacan, 1968-1969/2008, p. 233).

No *Seminário livro 17*, Lacan (1969-1970/1992, p. 140) avançou na especificação, quanto à ascensão da ciência, de que se trata de “um mundo onde emergiu, de maneira que existe de fato, sendo uma presença no mundo, não o pensamento da ciência, mas a ciência de algum modo objetivada”. Refere-se às “coisas inteiramente forjadas pela ciência”, os *gadgets*. Em seguida, fala da “proliferação desses objetos feitos para causar o desejo de vocês, na medida em que agora é a ciência que o governa”, tomando-os por pequenos objetos *a* que encontramos “no pavimento de todas as esquinas, atrás de todas as vitrines” (Lacan, 1969-1970/1992, p. 153). Em um dos textos que destacamos antes, o do “Breve discurso aos psiquiatras” (Lacan, 1967/inédito), ele já havia se referido, como um dos frutos mais tangíveis da transformação da ciência, à incidência dos objetos *a*, que agora correm por toda parte, sempre prontos a nos capturar a cada esquina. Tal efeito do desenvolvimento do sujeito puro da ciência é dito, na mesma conferência, encontrar sua contrapartida na expansão da prática da segregação, por nós enfocada acima.

Na conferência proferida posteriormente em Milão, Lacan (1973/inédito) observou que a exploração do desejo, chegando a sua industrialização, figura como a grande invenção do discurso capitalista. Na medida em que antes afirmara que é a ciência que produz *esses objetos feitos para causar o desejo*, evidencia-se aí, também nessa direção, a conjunção do capitalismo com a ciência. Quanto a essa aproximação, interessa-nos destacar que ela se faz, segundo o que vemos propor Lacan, na medida em que se pode encontrar, no domínio da ciência, a *absolutização*, a *homogeneização a um único mercado* que distinguem o discurso capitalista. Nesse sentido, podemos considerar que a universalização que vimos ser por ele indicada a ciência promover, tendo por efeito a ampliação dos processos de segregação, não estaria alheia às determinações do discurso capitalista. Não por acaso, a formalização deste último⁴, na mesma conferência, assinala o rechaço do que, no

matema, atestava a hiância desde a qual se faz concebível a aquiescência dos discursos com a dimensão da impossibilidade e se estabelece uma lógica de passagem de um discurso a outro. Na apresentação do discurso capitalista por Lacan, a disposição das setas atesta uma circularidade a suprimir o que, nos discursos antes formalizados, assegurava a hiância.

Ao longo de seu ensino, a caracterização do discurso capitalista por Lacan, nas passagens em que o menciona, já se centrava no repúdio ao que está na base de uma articulação dos discursos que os situa em torno à impossibilidade de totalização. São suas palavras: “o que distingue o discurso do capitalismo é isto: a *Verwerfung*, a rejeição para fora de todos os campos do simbólico, com as consequências de que já falei - rejeição de quê? Da castração” (Lacan, 1971-1972/2011, p. 88). Para Alemán (2012), essa abolição da externalidade, esse cancelamento do limite que o próprio discurso engendra, traduzir-se-ia, no âmbito da ciência, por um empuxo à técnica, por sua conversão em campo de manobra técnica por injunção do discurso capitalista. Nesse sentido, entendemos que se encontra interpelada a relação entre a psicanálise e a ciência, na via em que Lacan a fundamentou pelo que delimita uma exclusão interna à operação da ciência - o sujeito como seu *correlato antinômico*.

É o sujeito puro promovido pela universalização da ciência, e não o sujeito dividido que a psicanálise posiciona no limite do discurso da ciência, que suporta esses objetos forjados, *gadgets*, que encarnam a junção do discurso da ciência com o discurso do capitalismo. Na formulação do discurso do capitalista por Lacan (1973/inédito), além da subversão do que implicava a disposição descontínua das setas nos discursos, encontra-se a inversão, por referência ao discurso do mestre, da posição do S_1 com a do sujeito. Isso poderia articular a colusão entre o objeto mercadoria e o sujeito puro da ciência, pretendendo revogar a barreira que, no discurso do mestre, situava a hiância entre o sujeito dividido e o objeto *a*, estabelecendo o caminho da fantasia.

A revogação do limite pretendida pelo discurso capitalista configura, segundo suas diferentes inserções, uma questão nos termos em que Lacan define a ciência fornecer o material de que o discurso analítico se constitui, na medida em que nessa relação se encontraria implicada justamente a impossibilidade a que aquela conduz. Desse modo, ao

articular o discurso capitalista, Lacan (1971/2009, p. 36) estabelece as coordenadas segundo as quais ele determina um problema: “Trata-se em suma de pôr uma coisa à prova: se a chave dos diversos problemas que se proporão a nós não está em nos colocarmos no nível do efeito da articulação capitalista”.

Retomando a citação na qual o discurso capitalista é distinguido por rejeitar a castração, Lacan (1971-1972/2011, p. 88) afirma, em sua sequência, ter sido justamente por isso que, “dois séculos depois desse deslizamento - vamos chamá-lo de calvinista, por que não? -, a castração fez, enfim, sua entrada irruptiva sob a forma do discurso analítico”. A emergência do discurso analítico encontra-se associada, assim, àquilo que o discurso capitalista pretenderia excluir: a própria exclusão interna ao modo pelo qual um discurso opera. Entendemos que é isso que torna, segundo Lacan (1972b/inédito), o discurso capitalista insustentável, o que pleiteia em uma intervenção na qual declara ser essa a razão pela qual ele provocou a necessidade do discurso analítico. Este último vem a situar, em face do que se pretendia suprimir, a impossibilidade.

O que é dito consistir em algo astucioso no discurso capitalista (Lacan, 1972a/ inédito), por comparação ao que definia o discurso do mestre e os demais, coloca, ao mesmo tempo, o problema de seu estatuto enquanto discurso, estando fadado ao esgotamento por falta justamente de um ponto de frenagem. Nos termos em que é proposto, trata-se de um discurso insustentável, contrário ao que enseja a própria articulação dos discursos por Lacan. Se seus parâmetros corrompem a lógica discursiva presente na formalização conseqüente à efetivação do discurso analítico, ele estaria ali, então, justamente para situar o discurso que não se sustentaria, para fixar um limite à concepção do discurso que suportaria o laço social (Lacan, 1971-1972/2012, p. 146).

Buscamos indicar que, se Lacan vincula os efeitos da expansão da ciência ao que nela designa como universalização, efeitos de ampliação dos processos de segregação, é no mesmo sentido de uma homogeneização, de uma absolutização, que ele enxerga o capitalismo se ligar à ascensão da ciência. Vemos ao longo de seu ensino que, enquanto a relação entre a ciência e a psicanálise é localizada estruturalmente naquilo que a primeira engendra como falha, quanto ao discurso capitalista, ele

tornaria necessária a entrada em cena do discurso analítico justamente pelo rechaço ao que é da ordem da falha no discurso. De um lado, um discurso que se funda na falha que resulta do esforço em suturar da ciência, definindo assim a ciência com a qual a psicanálise guarda uma relação pela qual, como vimos Lacan afirmar, a primeira forneceria a ela seu material. De outro lado, um discurso que rejeita a falha que concerne à tessitura dos discursos, em particular quanto ao limite que a ciência, como situada desde o discurso analítico, comportaria. Reitera-se, assim, que o modo como é sustentada a relação entre psicanálise e ciência por Lacan convoca à interrogação do discurso capitalista.

REFERÊNCIAS

- Agamben, G. (2010). *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I*. Belo Horizonte: Editora UFMG.
- Alemán, J. (2013). *Conjeturas sobre uma esquerda lacaniana*. Olivos: Grama Ediciones.
- Duarte Junior, J. F. (1983). *A política da loucura (a antipsiquiatria)*. Campinas: Papirus.
- Freud, S. (1976). Psicologia de grupo e a análise do ego. In *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, v. XVIII. Rio de Janeiro: Imago. (Original publicado em 1921)
- Freud, S. (1976). O mal-estar na civilização. In Freud, S [autor], *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, v. XXI. Rio de Janeiro: Imago. (Original publicado em 1930)
- Heidegger, M. (2012). *Ontologia - Hermenêutica da facticidade*. Petrópolis: Vozes. (Original publicado em 1923)
- Koyré, A. (1991). *Estudos de história do pensamento científico*. Rio de Janeiro: Forense Universitária. (Original publicado em 1966)
- Koyré, A. (1991). *Estudos de história do pensamento filosófico*. Rio de Janeiro: Forense Universitária. (Original publicado em 1961)
- Lacan, J. (1967). *Petit discours aux psychyates*. (inédito).
- Lacan, J. (1972a). *Du discours psychanalytique*. (inédito)
- Lacan, J. (1972b). *Intervention sur l'exposé de M. Safouan: "La fonction du père réel"*. (inédito)
- Lacan, J. (1973). *Excursus. Conférence à Milan*. (inédito)
- Lacan, J. (1985). *O Seminário, livro 20: mais, ainda*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Seminário original de 1972-1973)
- Lacan, J. (1991). *O seminário, livro 7: a ética da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Seminário original de 1959-1960)
- Lacan, J. (1992). *O seminário, livro 17: o avesso da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Seminário original de 1969-1970)
- Lacan, J. (1998). A ciência e a verdade. In Lacan, J. [Autor], *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Original publicado em 1966)
- Lacan, J. (2001). O lugar da psicanálise na medicina. *Opção Lacaniana*, 32, 8-14.

- Lacan, J. (2003). Os complexos familiares na formação do indivíduo. In Lacan, J. [Autor], *Outros escritos* (pp. 29-90). Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Original publicado em 1938)
- Lacan, J. (2003). Proposição de 9 de outubro de 1967 sobre o psicanalista da Escola. In Lacan, J. [Autor], *Outros escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Original publicado em 1968a)
- Lacan, J. (2003). Alocução sobre as psicoses da criança. In Lacan, J. [Autor], *Outros escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Original publicado em 1968b)
- Lacan, J. (2003). Radiofonia. In Lacan, J. [Autor], *Outros escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Original publicado em 1970)
- Lacan, J. (2003). Televisão. In Lacan, J. [Autor], *Outros escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Original publicado em 1974)
- Lacan, J. (2008). *O seminário, livro 16: de um Outro ao outro*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Seminário original de 1968-1969)
- Lacan, J. (2009). *O seminário, livro 18: de um discurso que não fosse semblante*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Seminário original de 1971)
- Lacan, J. (2011). *Estou falando com as paredes: conversas na capela de Sainte-Anne*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Seminário original de 1971-1972)
- Lacan, J. (2012). *O Seminário, livro 19: ...ou pior*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Seminário original de 1971-1972)
- Malraux, A. (1968). *Antimemórias*. São Paulo: Difusão Européia do Livro.
- Miller, J.- A. (2005). *Silet: os paradoxos da pulsão, de Freud a Lacan*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Curso original de 1994-1995)
- Milner, J.- C. (1996). *A obra clara: Lacan, a ciência, a filosofia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Milner, J.-C. (1991). Lacan et la science modern. In Collège international de philosophie [Org.], *Lacan avec les philosophes* (p. 335-371). Paris: Albin Michel.

NOTAS

¹ A facticidade em Heidegger (Heidegger, 1923/2012) refere-se às condições do homem lançado ao mundo sobre as quais não se tem escolha, das quais não

participa sua vontade. Quanto às outras duas facticidades: “no simbólico”, Lacan diz, “temos o mito edipiano” (Lacan, 1968a/2003, p. 261) e, no imaginário, refere-se à unidade promovida pela estrutura de grupo cujo modelo Freud concebe a partir das identificações imaginárias.

² O mais-de-gozar situa a função do objeto *a* na medida em que “o sujeito, seja qual for a forma em que se produza sua presença, não pode reunir-se em seu representante de significante sem que se produza, na identidade, uma perda” (Lacan, 1968-1969/2008, p. 21). O objeto *a*, mais-de-gozar, localiza essa perda de gozo da qual se extrai ao mesmo tempo um suplemento.

³ Os quatro discursos.

Discurso do Mestre	Discurso Universitário
$\frac{S1 \rightarrow S2}{\$ // a}$	$\frac{S2 \rightarrow a}{S1 // \$}$

Discurso da Histérica	Discurso do Analista
$\frac{\$ \rightarrow S1}{a // S2}$	$\frac{a \rightarrow \$}{S2 // S1}$

Os lugares: $\frac{\text{agente} \rightarrow \text{outro}}{\text{verdade} // \text{produção}}$

Os termos: S1: significante mestre; S2: saber; \$: sujeito; a: objeto mais-de-gozar.

⁴ Discurso do mestre e discurso do capitalista.

Discurso do Mestre

$$\uparrow \frac{S1 \rightarrow S2}{\$ // a} \downarrow$$

Discurso do capitalista

$$\downarrow \frac{\$}{S1} \times \frac{S2}{a} \downarrow$$

Recebido em 22 de setembro de 2017
Aceito para publicação em 25 de outubro de 2018

A FILOSOFIA DA CIÊNCIA DE ÉMILE MEYERSON NAS PRIMEIRAS TEORIZAÇÕES DE JACQUES LACAN

*Hugo Tannous Jorge**
*Richard Theisen Simanke***

RESUMO

Mesmo não se tratando de filosofia da ciência em sentido estrito, o pensamento de Lacan está repleto de reflexões típicas dessa área da filosofia. Contudo, a relação entre seu pensamento e a filosofia da ciência contemporânea à sua produção inicial – a França da primeira metade do século – é em geral desconsiderada ou considerada apenas de forma parcial na literatura lacaniana. Embora o filósofo francês da ciência Émile Meyerson tenha sido referido de forma explícita ou implícita na obra lacaniana, há poucos trabalhos dedicados à sua relação com Lacan. Buscando contribuir para a análise dessa relação e indicar suas possíveis implicações, trata-se aqui de examinar as convergências entre a doutrina de Meyerson em sua obra *Identidade e realidade* e as produções de Lacan entre 1936 e 1953, além de discutir as condições para a apropriação lacaniana dessa doutrina. Conclui-se que essa relação permite esclarecer pontos importantes da obra inicial de Lacan, tais como o conceito de *imago*, a noção de verdade e a tese do antropomorfismo das ciências naturais.

Palavras-chave: Lacan; Meyerson; filosofia da ciência; imaginário; real.

ÉMILE MEYERSON'S PHILOSOPHY OF SCIENCE IN LACAN'S EARLY THEORIES

ABSTRACT

Even though it is not strictly speaking philosophy of science, Lacan's work contains many reflections that are typical of this branch of philosophy. However, the relation between his thought and the philosophy of science contemporary

* Doutorando em Psicologia pela Universidade Federal de Juiz de Fora, com período sanduíche na *University of London*.

** Professor Titular do Departamento de Psicologia da Universidade Federal de Juiz de Fora. Doutor em Filosofia pela USP. Professor e orientador dos Programas de Pós-Graduação em Psicologia e em Filosofia da Universidade Federal de Juiz de Fora.

*to his early work – France in the first half of the twentieth century – is often disregarded or only incompletely accounted for in Lacanian scholarship. French philosopher of science Émile Meyerson was often implicitly or explicitly referred to in Lacan's works, yet few publications can be found on this relationship between Meyerson and Lacan. The objective of this article is to contribute to the analysis of this relationship, pointing out its possible implications. For this, it discusses the convergence between Meyerson's doctrine, such as exposed in his book *Identity and reality*, and Lacan's works between 1936 and 1953, as well as the conditions for Lacan's reception of this doctrine. In conclusion, it is argued that this convergence allows the clarification of important issues in Lacan's early work, such as the concept of *imago*, his views on truth, and his thesis of the anthropomorphism of natural sciences.*

Keywords: Lacan; Meyerson; philosophy of science; imaginary; real.

LA PHILOSOPHIE DE LA SCIENCE D'ÉMILE MEYERSON DANS LES PREMIÈRES THÉORISATIONS DE JACQUES LACAN

RÉSUMÉ

*Même si ce n'est pas une philosophie de la science au sens strict, la pensée de Lacan est pleine de réflexions typiques de ce domaine de la philosophie. Cependant, la relation entre sa pensée et la philosophie de la science contemporaine à sa production initiale – la France dans la première moitié du XXe siècle – est généralement négligée ou ne considérée que partiellement dans la littérature lacanienne. Bien que le philosophe français de la science Émile Meyerson ait été explicitement ou implicitement mentionné à plusieurs reprises dans l'œuvre lacanienne, il y a peu de travaux consacrés à sa relation avec Lacan. Cherchant à contribuer à l'analyse de cette relation et à en indiquer les implications possibles, il s'agit ici d'examiner les convergences entre la doctrine de Meyerson dans son œuvre *Identité et Réalité* et les productions de Lacan entre 1936 et 1953, en plus de discuter des conditions d'appropriation de celle doctrine. On conclut que cette relation permet de clarifier des points importants du travail initial de Lacan, tels que le concept d'*imago*, la notion de vérité et la thèse de l'anthropomorphisme des sciences naturelles.*

Mots clés: Lacan; Meyerson; philosophie de la science; imaginaire; réel.

INTRODUÇÃO

O objetivo que perpassa a obra de Lacan não é, certamente, o de elaborar uma filosofia da ciência. É possível sustentar que Lacan sempre teve em mente a mesma problemática relacionada à inteligibilidade

científica da subjetividade, e que a sua incursão em variadas áreas do conhecimento, da psiquiatria à topologia, passando pela psicanálise e pela filosofia da ciência, ocorreu em função dessa problemática (Roustang, 1988; Olgivie, 1991; Simanke, 2002). Assim, embora o autor não tenha sido um filósofo da ciência, todas as reflexões de sua obra que recorrem a alguma filosofia da ciência devem ser consideradas para um entendimento do projeto intelectual lacaniano na sua totalidade.

Corfield (2002, p. 181) assume que “não é tarefa fácil atingir um panorama claro da filosofia da ciência de Lacan” e que uma abordagem possível para atingir o panorama desejado é a que sonda suas “dívidas intelectuais [...] de modo a colocá-lo em uma linha de argumentação sólida”. Em parte dos comentadores de Lacan, porém, a filosofia da ciência que pode tê-lo influenciado é, em pelo menos três sentidos, ignorada. Há alguns que comentam reflexões lacanianas em filosofia da ciência sem se questionarem sobre a possível presença dessas reflexões em autores anteriores. Nobus (2002), por exemplo, propondo-se a esclarecer o texto lacaniano “Ciência e verdade”, comenta a comparação entre as causas aristotélicas e as intelectualidades religiosa, mágica e científica sem se questionar se uma comparação nesse sentido já tinha sido feita por outro autor. Há outros que, mesmo discorrendo sobre problemáticas e autores em filosofia da ciência que podem ter influenciado Lacan, não se debruçam sobre as fontes pertinentes que, de modo mais ou menos claro, ele cita. O comentário de Fink (2002) sobre como o conhecimento era visto na Antiguidade é um exemplo desse tipo de “alienação” ao texto de Lacan. Há, por fim, aqueles que analisam a relação entre filosofia da ciência e Lacan com um estudo superficial do filósofo da ciência em questão, como faz Evans (1996) em seu comentário sobre as origens do Real lacaniano em Émile Meyerson.

Essas três condutas impedem um juízo claro sobre o caráter da apropriação que Lacan faz de certos filósofos da ciência, ou seja, sobre o quanto essa apropriação é rigorosa, criativa ou indevida. A importação por Lacan de campos do saber à primeira vista externos à ciência da subjetividade que ele desejava construir já foi alvo de juízos extremos. Sokal e Bricmont (1999) acusam Lacan da importação de conceitos próprios das ciências naturais para o interior das ciências humanas

sem justificação conceitual ou empírica. Contra esses autores, Glynos e Stravarakakis (2002, p. 220) afirmam que eles explicitam uma “tese não argumentada [...] de que é possível julgar os méritos científicos de uma disciplina sem referência ao tipo de questões concretas levantadas por aquela disciplina particular”.

Para compreender a apropriação por Lacan das ideias de certos filósofos da ciência seria necessário, primeiro, estudar o filósofo em questão a partir de seus próprios objetivos e sistemas teórico-conceituais e através de literatura primária; depois fazer o mesmo com Lacan, para só então buscar relacionar os dois. Alguns trabalhos procuram seguir essa diretriz, como Burgoyne (2003), sobre Lacan e Koyré, e Eysers (2012), sobre Lacan e Bachelard.

Sobre a relação entre Lacan e Émile Meyerson (1859-1933), especificamente, há poucos trabalhos que sigam essa recomendação metodológica. Em seu estudo sobre a presença da filosofia na obra do primeiro Lacan, Charbonneau (1997, p. 114), considerando que a obra meyeroniana *A dedução relativista* era para o Lacan de 1936 uma referência teórica importante, realiza uma análise da mesma para concluir que o psicanalista “dá ao termo relatividade uma extensão ilegítima”. Corfield (2002) menciona a relação Lacan-Meyerson no parágrafo de seu comentário sobre a necessidade de um estudo sobre a filosofia da ciência em Lacan. Diz ele: “para Meyerson [...] a ciência floresce sem que se dê conta de que o que é essencialmente real sobre o mundo é o que escapa da explicação científica [...] podemos considerar Lacan argumentando em linhas parecidas [...]” (Corfield, 2002, p. 181). Por fim, De Laclos (2007) é um estudioso de Meyerson e apresenta uma reflexão sobre o construcionismo implícito no filósofo da ciência através das teorizações de Minkowski, Dandieu e Lacan, concluindo, sobre este último, que ele apenas adiciona a ideia de uma gênese intersubjetiva ao conceito meyeroniano de identificação.

Essas relações entre Lacan e Meyerson, porém, podem ser multiplicadas e especificadas através da análise de mais questões teóricas em cada um dos autores. O objetivo deste artigo é analisar as convergências teórico-conceituais entre a filosofia da ciência de Émile Meyerson tal como se apresenta em sua obra *Identidade e realidade*, de 1908, e o período de

produção teórica de Jacques Lacan entre 1936, o ano do seu primeiro artigo psicanalítico, e 1953, o ano que marca o início da sua fase estruturalista.

1. MEYERSON EM *IDENTIDADE E REALIDADE*

Segundo Milič Čapek, na introdução à obra *A dedução relativista*, de Meyerson:

É verdade que “Identidade e realidade” contém todas as teses centrais [...] de Meyerson e que todos os livros que ele publicou subsequentemente [...] consistem principalmente em sustentar, defender e documentar o que ele formulou em 1907. Obviamente, havia novas descobertas tanto na física quanto na química, mas muitas delas – embora nem todas – facilmente rendiam-se às interpretações de Meyerson (Čapek, 1985, p. xxiv).

Identidade e realidade, portanto, pode ser considerada uma obra representativa da totalidade da doutrina meyersonianiana e, por isso, será aqui utilizada para caracterizá-la. No primeiro capítulo do livro, assim como em seu capítulo conclusivo, Meyerson argumenta sobre a necessidade de uma separação radical entre os conceitos de causalidade e de lei científica. Essa separação lhe permite refinar a visão sobre as formas mais gerais de produção de conhecimento pelo intelecto humano e defender para a ciência a centralidade da forma causalista ou substancialista dessa produção. Os conceitos de causa e lei na ciência são atribuídos por ele a princípios do intelecto humano: o Princípio de Legalidade ou de Conformidade à Lei (PL) e o Princípio de Causalidade (PC). *Identidade e realidade* conclui afirmando a separação e o entrelaçamento desses princípios, o que evidencia a importância dada pelo autor à relação entre eles para a totalidade da obra: “no que diz respeito ao menos ao homem contemporâneo, à medida que ele busca conhecer a realidade, os dois princípios devem ser considerados como funcionando separadamente, embora sua ação seja incessantemente entremeadá” (Meyerson, 1908/1962, p. 440).

As leis naturais estabeleceriam uma relação específica entre fenômenos naturais antecedentes e consequentes, e o Princípio de Conformidade à Lei postularia que essas leis regem toda a natureza. Para o PL, no intelecto científico moderno as *leis* seriam imutáveis no espaço e no tempo; de

outro modo, o Princípio sustentaria que os *objetos da realidade*, embora imutáveis no espaço, são mutáveis no tempo.

A simplificação de que leis não mudam em função do espaço impor-se-ia ao intelecto científico moderno porque podemos formular leis estando na Terra mesmo que saibamos que ela muda de lugar com muita rapidez – gira em torno de seu próprio eixo e em torno do Sol, que também se move no espaço. Além disso, a geometria e a ideia de mobilidade livre dos corpos trariam consigo o postulado de que as coisas também não mudam em função do espaço (Meyerson, 1908/1962).

As postulações contrárias do PL sobre o tempo – a de que as coisas mudam segundo as leis, mas de que as próprias leis serão sempre as mesmas no tempo – mostrariam algo fundamental: a intimidade do PL com a noção de tempo. Um conhecimento do tempo independentemente das leis naturais seria impossível: todos os meios pelos quais o ser humano mede o tempo partiriam do princípio de que a mudança na natureza tem caráter uniforme, ou seja, de que mudanças similares na natureza acontecem em porções similares de algo que chamamos de “tempo”. Conhecer “o tempo” seria, assim, conhecer a maneira pela qual os objetos naturais são submetidos a uma lei. E, inversamente, formular leis seria conhecer a maneira pela qual os objetos mudam com o tempo.

A origem do PL do intelecto humano está no “mais poderoso dos instintos do organismo”, o “instinto de conservação”. Uma vez que o organismo está “envolto por uma natureza hostil, [...] [ele] necessita agir, [logo] necessita prever, se [...] deseja viver” (Meyerson, 1908/1962, p. 22). O convencimento sobre o ordenamento da natureza motivaria o organismo a agir nela segundo as condições de sobrevivência.

É possível definir, a partir do modo como o PL considera as leis e as coisas no espaço e no tempo, o que é o Princípio de Causalidade para Meyerson. A atribuição de causalidade a fenômenos naturais implica que as leis que regem esses fenômenos compartilham as propriedades da atribuição de legalidade a fenômenos naturais: todas as leis devem permanecer as mesmas no tempo e no espaço. Também postularia o mesmo sobre a imutabilidade das coisas no espaço: as coisas não mudam ao se deslocarem. Porém, diferentemente do PL, o Princípio de Causalidade postularia que as coisas não mudam no tempo. A ideia

de causa é a ideia de algo que já continha todo o fenômeno em suas propriedades antes de esse fenômeno poder ser reconhecido: a ideia de que “as coisas são assim porque elas já eram previamente assim” (Meyerson, 1908/1962, p. 43). Se há um tipo de leitura da realidade que entende que objetos – “no fundo” ou “apesar das aparências” – não mudam no tempo, essa leitura também entende que eles possuam identidade no tempo: “o Princípio de Causalidade não é outra coisa que o Princípio de Identidade aplicado à existência de objetos no tempo” (Meyerson, 1908/1962, p. 43). Para ilustrar sua posição sobre a definição de causalidade, Meyerson resgata a fórmula de Anaxágoras, “nada vem a ser e nada deixa de ser”, a dos escolásticos, “*causa aequat effectum*”, e a definição leibniziana de causa como razão suficiente de um fenômeno, isto é, como a situação restaurável ou substituível inteiramente por seus efeitos, que são o fenômeno em questão.

Sobre a origem do PC, o autor é bastante claro sobre onde *não* podemos procurá-la: “está claro em primeiro lugar que o instinto de preservação nada tem a ver com ela” (Meyerson, 1908/1962, p. 41). A não ser no caso em que a igualdade entre causas e efeitos esteja ligada às leis da experiência, assumir essa igualdade, por si só, não traria nenhuma informação preditiva e, conseqüentemente, nenhuma informação útil para a sobrevivência. Nossas sensações evidenciam a mudança no mundo, isto é, tudo o que conhecemos modifica-se no tempo, incluindo nossa própria individualidade, e isto seria contrário ao PC.

Fica estabelecido, assim, o cerne da diferença entre o PL e o PC:

A lei estabelece simplesmente que, se as condições forem modificadas de determinada maneira, as propriedades [...] da substância devem sofrer uma modificação igualmente determinada; enquanto que, de acordo com o princípio causal, deve haver igualdade entre causas e efeitos – isto é, as propriedades originais mais a mudança de condições devem igualar-se às propriedades transformadas (Meyerson, 1908/1962, p. 41).

Como isso implica uma diferença significativa na elaboração intelectual sobre a realidade, o autor rejeita as definições de causalidade científica, como as de Berkeley (1721/2008) e Hume (1748/2006), que a remetem à ideia de *legalidade*.

1.1 A RELEVÂNCIA EPISTEMOLÓGICA DO PRINCÍPIO DE IDENTIDADE

Um dos objetivos de *Identidade e realidade* é mostrar a centralidade do papel do Princípio de Identidade nas ciências naturais, ou seja, mostrar que “nem a evolução da ciência no passado ou sua condição presente podem ser explicadas se o excluirmos” (Meyerson, 1908/1962, p. 48). Tal papel é demonstrado pelo autor através de duas vias, uma histórica e uma epistemológica. Na via puramente histórica ou factual, rejeitando a concepção do positivismo comteano, ele argumenta que as hipóteses substancialistas (de identidade no tempo) nunca foram abandonadas na história da ciência, o que indica o lugar dessas hipóteses na própria definição da prática científica do passado e do presente. Na via epistemológica ou valorativa, ele sustenta que essas concepções sobre a essência dos fenômenos não sejam inúteis ou provisórias, mas descrevam algo da própria realidade. As hipóteses causais não seriam meros instrumentos, “andaimes destinados a desaparecer quando o edifício estiver construído”, mas “correspondem a algo muito profundo e muito essencial na própria natureza” (Meyerson, 1908/1962, p. 395).

Os diversos Princípios de Conservação são as manifestações mais tangíveis do Princípio de Identidade na ciência. Eles são três: o Princípio de Conservação da Velocidade (ou Princípio de Inércia), o Princípio de Conservação da Massa e o Princípio de Conservação da Energia. Em *Identidade e realidade*, há capítulos distintos para apresentar a origem histórica e epistemológica de cada um desses princípios. Apesar disso, Meyerson apresenta as três origens com uma mesma estratégia argumentativa e uma mesma conclusão epistemológica: as manifestações efetivas do Princípio de Identidade na ciência seriam “plausíveis”. Ele propõe que essa qualidade seja aplicada a juízos que são *a posteriori* e *a priori* ao mesmo tempo, ou seja, a juízos não demonstrados totalmente pela experiência nem totalmente pela razão.

Meyerson menciona o argumento de Jean D’Alembert (1743/2000), que buscou demonstrar *a priori* a verdade do Princípio de Inércia. Sobre o corpo em repouso, admitimos *a priori* que um corpo não pode determinar seu próprio movimento, uma vez que, nesse caso, não haveria razão pela qual o movimento para um lado seria preferível ao movimento

para outro lado. Sobre o corpo em movimento, se a ação da causa impulsora no começo do movimento é suficiente para fazê-lo percorrer certo espaço, ou seja, se o movimento pode existir sem que a causa dele continue existindo, e se o corpo não pode por ele mesmo acelerar ou retardar seu movimento, então seu movimento só pode ser retilíneo, uniforme e eterno. Logo depois, Meyerson comenta quão curioso é comparar essa demonstração com a explicação encontrada em Aristóteles para a continuidade do movimento de um corpo depois que o impulso deixa de agir diretamente sobre ele. Para Aristóteles, do mesmo modo que para D'Alembert, o movimento não teria razão para cessar se ele durasse para além do impulso. Mas, diferentemente, ele não sustentava que o movimento durasse para além do impulso e, portanto, não postulava a inércia. Para ele, o que mantém o corpo se movimentando durante certo espaço e tempo até cessar (como é observado na superfície da Terra) seria a manutenção do impulso no ar circundante ao corpo que se move. Portanto, ele teria alcançado uma conclusão oposta aos modernos tendo usado a mesma premissa, o que faria cair por terra a ideia de que a demonstração de D'Alembert é de um apriorismo integral.

A prova empírica do Princípio de Inércia, por sua vez, poderia ser feita com o que conhecemos atualmente (isto é, em 1908) sobre o movimento dos corpos celestes. Se a Terra se desloca no espaço com velocidade considerável, então tudo o que é suposto como em repouso na Terra está também em movimento uniforme e, isolando-se e eliminando a curvatura desse deslocamento no espaço, retilíneo. Mas essa prova não era possível, na época em que o Princípio de Inércia foi formulado. Costuma-se também atribuir a Galileu (1638/2011) a prova empírica da inércia no movimento dos corpos: ele fala de corpos perfeitamente esféricos em planos horizontais e muito bem polidos que mantenham a mesma velocidade depois de um impulso. Mas, com uma análise histórica mais cuidadosa, ficaria evidenciado que esse experimento, assim como outros atribuídos a Galileu, foram, na verdade, experimentos mentais ou imaginários.

Meyerson, então, se pergunta por que, apesar de sua demonstração empírica pouco convincente, o Princípio de Inércia foi tão rapidamente aceito como o fundamento de toda a mecânica. Ele comenta como esse Princípio dominou a ciência depois que Descartes o derivou, nos

seus *Princípios de Filosofia* (1644), da sua “Primeira Lei da Natureza”: as coisas permanecem na condição em que estão contanto que nada as faça mudar, porque Deus não está sujeito à mudança. Essa “Lei” é uma versão do Princípio de Identidade, e é assim aplicada à velocidade. O movimento, aí, passa a ser uma entidade, uma substância, um estado, “consequentemente análogo não [...] [a uma] mudança de cor, mas [...] [a uma] cor em si” (Meyerson, 1908/1962, p. 145). A fórmula cartesiana, segundo Meyerson, dominou a ciência exatamente porque se apoia na ideia de imutabilidade no tempo, que é imediata e intuitivamente aceita pelo nosso intelecto.

Meyerson afirma então a parcialidade *a priori* do Princípio de Identidade: “É certo que as concordâncias que descobrimos entre essas teorias [atomistas/substancialistas] e os resultados dos experimentos fortificam o apelo que elas têm para nós; mas a nossa fé não se apoia exclusivamente nessa concordância, ela é anterior a ela” (Meyerson, 1908/1962, p. 395). Ou ainda: “toda proposição estipulando identidade no tempo parece a nós investida *a priori* com um alto grau de probabilidade. Elas encontram nossas mentes preparadas, elas a seduzem, e são imediatamente adotadas” (Meyerson, 1908/1962, p. 147).

Meyerson argumenta que a postulação de identidade no tempo é uma tendência tão forte do nosso intelecto que uma verdade científica que a contrarie irredutivelmente, mesmo que da grandeza de um Princípio de Carnot, sofre sistemáticas tentativas de submissão ao Princípio de Identidade. Ele se afasta, assim, de um realismo epistemológico puro: mesmo que admita a possibilidade de verificação de conformidade entre uma produção intelectual e a realidade e a alta conformidade entre esta e concepções substancialistas, ele afirma que o ser humano está mais propenso a aceitar antes alguns tipos de concepções de realidade do que outros.

Todavia, como ele concilia sua afirmação de que os Princípios de Conservação não podem sem provados *a priori* com a afirmação de que o Princípio de Identidade é *a priori*? Há aqui uma sutileza a ser levada em conta. Meyerson define o PI como uma tendência sem conteúdo: a identidade “aparece a nós como algo desejável, mas muito distante; como um princípio flexível que se ajusta às circunstâncias e pode fazer-nos admitir explicações ou engendrar ilusões” (Meyerson, 1908/1962, p. 439-440).

É apenas nesse sentido que o PI é *a priori*. Quando se trata, segundo o autor, de decidir a que especificamente na realidade a identidade no tempo deve ser atribuída, o cientista deve ir ao encontro dos dados empíricos, os quais, aliás, não necessitam compor um corpo forte de evidências para cumprir seu papel. O PI postula que certas coisas essenciais persistem, “mas esta é uma fórmula indefinida, porque ela não nos diz quais são as coisas que persistem e quais, conseqüentemente, devemos considerar essenciais” (Meyerson, 1908/1962, p. 147). É nesse sentido que os Princípios de Conservação são plausíveis, na falta de um termo melhor, podendo ser considerados *a priori* e *a posteriori* ao mesmo tempo.

Se a atribuição de identidade no tempo é irresistível ao intelecto humano em geral, ela deve existir desde antes do que se entende por intelecto científico e em domínios em que este simplesmente não existe – ou seja, no “senso comum”. Meyerson argumenta que tanto o conhecimento científico quanto o senso comum sejam produtos do mesmo processo inconsciente: o de atribuir identidade no tempo às sensações e assim fazer surgir a ideia da realidade das substâncias – ou seja, produzir objetos. Desse modo, tanto o senso comum seria parte da ciência quanto esta seria apenas um prolongamento do senso comum.

Sendo evidente que a sensação é um fenômeno cujo domínio é estritamente subjetivo – a sensação só pode ser sensação de uma consciência –, e sendo também evidente que “o senso comum [...] claramente afirma a existência de objetos externos e está longe de supor que essa existência dependa da nossa consciência” (Meyerson, 1908/1962, p. 357), é possível se perguntar: se uma repetição de sensações faz rememorar as anteriores, por que essa simples rememoração exclui a possibilidade de tratá-las como meros fenômenos subjetivos que se repetiram? Por que ela faz, ao contrário, perceber um objeto, isto é, supor que haja um objeto externo relativo à sensação repetida? Em suma: por que é possível para o senso comum supor que o que pertence incontestavelmente ao sujeito (a sensação) exista externamente no objeto?

Meyerson responde: o senso comum tem uma forte tendência a supor que as sensações continuem existindo no tempo (e no espaço) mesmo que não estejam se manifestando em nossa consciência; ou melhor, a supor algo que cause as sensações e continue existindo no mundo

externo. Portanto, o senso comum está impregnado do Princípio de Identidade: ele assume implicitamente que, se algo não existe em nós no intervalo entre suas manifestações, esse algo deve existir em outro lugar, fora de nós. O senso comum hipostasia sensações, ou seja, faz com que permaneçam (*stasis*) abaixo ou subjacentes (*hypo*) à sua variação, faz com que se tornem substâncias.

Desse modo, a ciência está em continuidade com o senso comum e não representa um rompimento radical com os padrões intelectuais do mesmo. Consequentemente, a ciência, embora sua distinção e independência intelectuais sejam supostas completas, ainda manteria vestígios da ontologia e da racionalidade do senso comum. “O ponto de partida da ciência [...] é exclusivamente os dados do senso comum” (Meyerson, 1908/1962, p. 366). Portanto, ela “cria novos objetos que se parecem inteiramente com aqueles do realismo ingênuo” (Meyerson, 1908/1962, p. 372). Além disso, a associação de conceitos científicos a experiências e a objetos do senso comum facilitaria a abordagem substancialista desses conceitos, que é tão confortável ao nosso intelecto:

[...] o que é chamado de *força* é, em seu início, do ponto de vista conceitual, algo muito complexo, já que é uma hipóstase da aceleração, da relação entre duas velocidades – a velocidade ela mesma sendo um conceito derivado, composto pelos conceitos de tempo e espaço. É porque a aceleração é constante no tempo que somos capazes de hipostasiá-la, de transformá-la em uma *coisa*, e, por outro lado, o fato de que possamos, até certo ponto, comparar essa hipóstase, força, com a nossa sensação de esforço nos ajuda distintamente nesse processo (do mesmo modo que somos ajudados no caso do átomo pelo fato de que possamos assimilá-lo a um corpo sólido – isto é, a um objeto do senso comum) (Meyerson, 1908/1962, p. 434).

1.2 A INSUFICIÊNCIA EPISTEMOLÓGICA DO PRINCÍPIO DE IDENTIDADE

Leituras da realidade que admitem a identidade de algo no tempo seriam preferíveis para o intelecto humano se comparadas a leituras que admitem mudanças irredutíveis na realidade. Meyerson acomoda conceitualmente essa evidência histórica atribuindo ao Princípio de Identidade um caráter apriorístico, isto é, uma aceitabilidade independente da experiência. Portanto, a própria conceituação do PI justifica seu fracasso

em explicar totalmente a realidade. Se ele fosse simplesmente o espelho da realidade, não haveria necessidade de defini-lo como sendo parcialmente *a priori*; ele não seria uma preferência, mas simplesmente uma verdade. Essa tendência deve necessariamente fracassar em se adequar plenamente aos dados empíricos justamente por ser apenas uma tendência, ou seja, algo que propicia uma ação mais ou menos cega a outras coisas que não sirvam à sua finalidade. Caso contrário, a natureza mostraria mais fugacidade e irreversibilidade que preservação e reversibilidade. Assim, essa orientação doutrinária meyerersoniana para a insuficiência epistemológica do PI não é uma contradição: ela é a implicação conceitual direta do apriorismo do PI.

Meyerson sustenta a insuficiência epistemológica do PI através de dois argumentos principais: 1) a confrontação das implicações lógicas últimas da aplicação do PI com o dado empírico o mais elementar de todos, o da existência de mudança na realidade; 2) a confrontação do PI a dois pressupostos do mecanicismo, a tradução mecânica da sensação e a transitividade mecânica, o que o faz agrupar no conceito de “o irracional” tudo aquilo que, na ciência, não se submete ao PI.

O que acontece quando o Princípio de Identidade se projeta com toda a força na realidade? Por exemplo, para começar em escala menor, quando se apresenta como Princípio de Conservação da Matéria na reação $\text{BaCl}_2 + \text{Na}_2\text{SO}_4 \rightleftharpoons \text{BaSO}_4 + 2\text{NaCl}$. Nessa fórmula, nada foi criado ou perdido durante a reação, além de ela ser inteiramente reversível. Há, portanto, uma identificação completa no tempo de uma realidade que se pode chamar de “átomo” e “massa”. Expandindo, agora, essa ação de identificação no tempo para todo o cosmos, toda a realidade, árvores, sóis, galáxias, tudo seria identificado numa mesma cadeia temporal. O resultado seria, então, a inexistência de mudança efetiva alguma em lugar algum. Não existindo mais mudança, o tempo, esse algo que flui proporcionalmente a uma mudança específica da natureza, também passaria a não existir, tornando-se impensável. E, uma vez que a mudança e o tempo são dimensões necessárias ao próprio conceito de fenômeno, nesse cosmos, apesar das aparências, não existiriam mais fenômenos.

Mas um cosmos assim concebido não pode explicar a mudança e a diversidade da natureza. É a própria existência da natureza que fornece a prova decisiva da insuficiência de tal concepção. Assim, se o Princípio de

Identidade é nossa tendência intelectual maior, “a ordem da natureza não pode ser inteiramente conformável à ordem do pensamento”, porque, se o fosse, “a natureza não existiria” (Meyerson, 1908/1962, p. 399).

Por trás desse argumento, está o pressuposto de que o não-inteligível, o não-explicável, que vem a nós a partir dos dados empíricos, está na essência da ciência. A falta de identidade, a falha na cadeia identificativa, seria condição de existência da ciência porque, sem essa falta, não haveria mudança ou sequer realidade.

Meyerson inicia seu capítulo sobre o irracional com um esboço da doutrina científica do mecanicismo, hegemônica na modernidade ao menos até o século XX:

As teorias mecânicas reduzem o universo a um vórtice de corpúsculos colidindo uns com os outros segundo leis imutáveis. Já foi dito espirituosamente [...] que essas teorias consistem em supor que uma inteligência suprema – Deus –, ao contemplar o mundo, teria aproximadamente a mesma sensação que experienciamos frente a um jogo de bilhar (Meyerson, 1908/1962, p. 291).

Se o senso comum tem uma tendência a admitir seres que continuem existindo no tempo mesmo que não se apresentem nas sensações, o mecanicismo levaria esse conceito ao seu extremo, ao expurgar o mundo daquilo que é a própria matéria das sensações, isto é, ao livrá-lo das qualidades. O mundo mecanicista seria, então, um mundo de quantidades puras, em que as qualidades se reduzem a variações quantitativas de substâncias. Nesse mundo, luz e calor, por exemplo, seriam apenas movimentos de partículas: “O mundo [mecanicista] dos átomos é [...] um mundo de pessoas anestesiadas [...], sem qualquer possível relação com nossa sensação” (Meyerson, 1908/1962, p. 307). Uma vez que a qualidade se mostra múltipla e a quantidade é submissível à identidade, o mecanicismo seria a aplicação por excelência do Princípio de Identidade à realidade.

Mas Meyerson comenta que esse expurgo mecanicista é irrealizável. No senso comum, conceituar um mundo independente da consciência significa projetar as sensações no mundo – hipostasiar ou substancializar sensações – e, segundo ele, os sinais dessa operação são mantidos no mecanicismo:

No início, não duvidamos, a imagem do mundo externo é feita apenas de sensações hipostasiadas. Somos resolutamente capazes de abandonar esse procedimento? O esforço que imporíamos então sobre a nossa imaginação parecer-nos-ia muito grande. Com efeito, sendo o mundo externo apenas sensação, como supor a realidade de algo que deveria ter sido completamente despido dela, e que conseqüentemente não poderia mais se tornar sensação? Pois este pedaço de matéria, claro, poderia mover outro pedaço, mas nem ele nem quaisquer outros sobre os quais ele atuasse poderia se tornar uma causa de sensação para nós; ele não teria, portanto, nenhuma relação com a nossa sensação, e conseqüentemente se desvaneceria. É por isso que ao pensarmos na matéria retemos por um esforço poderoso e inconsciente esse elemento de sensação. Se tentamos dissociá-lo inteiramente, a imaginação se rebela. Em outras palavras, e apesar da definição que demos para ela, a matéria continua a ser para nós especialmente uma sensação tátil e visual. Bergson [1903] competentemente lembrou que átomos supostamente despidos de qualidades físicas são na verdade somente determinados “em relação a uma possível visão e a um possível contato” (Meyerson, 1908/1962, p. 306-7).

Assim, como as produções científicas não podem romper inteiramente com o senso comum, o mecanicismo é incapaz de ser na prática tão abstrato quanto pretende. Duas elaborações básicas do mecanicismo são discutidas por Meyerson e contribuem para a sua concepção do irracional: a teoria mecânica da sensação e a noção de atividade transitiva. Meyerson busca provar que, embora ambas tenham objetivos explicativos, suas definições mais fundamentais são incapazes de reter a ideia de identidade.

O mecanicismo concebe as sensações como movimentos de substâncias ocorrendo no contínuo entre o mundo externo e nosso aparelho neurológico. Essa concepção sustenta que os movimentos do mundo externo são comunicados em cadeia ao nosso aparelho neurológico; ela leva a tal ponto a ideia de identidade que se torna inevitável que o resultado dessa cadeia, a sensação, seja concebida apenas como um epifenômeno.

Meyerson problematiza o que se insere entre o movimento e a sensação nessa explicação mecanicista ao propor que a sensação seja remissível, mas não redutível, ao movimento. Ele afirma que é possível identificar a sensação no tempo enquanto um movimento puro; que é possível saber plenamente, na experiência imediata, o que é a sensação; e que é

possível, por fim, dizer que há alguma ligação entre ambos. Entretanto, afirma também que essa é uma ligação para a qual não somos capazes de restaurar a identidade, ou seja, que não somos capazes de reconstruir inteiramente a cadeia que vai do movimento à sensação. E acrescenta: não somos nem nunca seremos, pois há entre ambos um abismo essencial e conceitual. Ele mostra, assim, a necessidade de dar um novo nome a essa parcela desconhecida da realidade: “É preferível [...], de modo a prevenir todo mal-entendido, e de modo a marcar mais claramente a natureza peculiar do desconhecido, do transcendente, que nós aqui assumimos, que o designemos por um termo diferente. Nós devemos fazer uso do termo *irracional*” (Meyerson, 1908/1962, p. 298).

Além do fenômeno da sensação, a própria cadeia de movimentos que o mecanicismo oferece como explicação da sensação seria um irracional. Sem o fato da transitividade do movimento – o simples fato de que os corpos atuem uns sobre os outros –, todos os modelos mecanicistas tornam-se inviáveis. E, no entanto, a transitividade é apenas um fato, em si inexplicável, aproximando-se da mesma condição que se acabou de discutir acima a propósito da sensação:

Não pode haver movimento sem matéria, sem algo para se mover. O movimento não tem nada em comum com uma substância, e o máximo que podemos fazer é considerá-lo como um *estado*. [...] considerando que esse estado deve durar indefinidamente, como o Princípio de Inércia demanda, como ele poderia ser desvinculado de um corpo para ser vinculado a outro? Isto demandaria [...] que, entre ambos, esse estado tivesse existido por um momento – infinitamente curto [...] – em si mesmo, enquanto uma verdadeira substância, o que é absurdo. [...] A dedução de fenômenos pelo mecanicismo é aparentemente bem sucedida somente porque retemos [...] para o átomo um princípio de atividade transitiva, que chamamos de impenetrabilidade (Meyerson, 1908/1962, p. 301).

Assim, haveria dois irracionais no mecanicismo: um do objeto – não podemos submeter teoricamente a noção de transitividade do movimento à identidade – e um do sujeito – não podemos entender como o movimento se transforma em sensação.

É importante destacar, porém, que a insuficiência do PI para a ciência não é uma espécie de ponto final ou ênfase principal da argumentação

de Meyerson. Essa insuficiência não faz o posicionamento meyerersoniano sobre a relevância do PI ser reformulado. Ele continua defendendo até o fim de *Identidade e realidade* a inexorabilidade histórica e a verdade, mesmo que parcial, das construções substancialistas em ciência.

2. CARACTERÍSTICAS RELEVANTES DAS PRIMEIRAS TEORIZAÇÕES LACANIANAS

Para expor algumas articulações do primeiro Lacan necessárias ao entendimento das influências de Meyerson, é preciso, em primeiro lugar, explicitar as vias pelas quais Lacan relaciona o campo *psi* e a ideia de ciência. As reflexões filosóficas sobre a ciência em Lacan podem ser atribuídas a quatro ordens de questões:

- 1) As orientações epistemológicas mais gerais que o sujeito conhecedor deve dominar para fazer ciência dos fenômenos psicológicos.
- 2) A natureza do objeto da psicologia implicada por essas orientações – ou seja, a questão sobre o ser do objeto de uma psicologia científica.
- 3) Como esse sujeito psicológico “contamina” o sujeito que faz ciência – ou como o sujeito que faz ciência pode ser considerado um sujeito psicológico.
- 4) Como esse sujeito da ciência, limitado por seu caráter psicológico, volta a influenciar a epistemologia da psicologia.

A reflexividade, expressa nessa categorização, entre o objeto estudado e um sujeito que funda o método para estudá-lo, além da plasticidade desse sujeito-objeto, são problemas que se impõem à fundamentação de qualquer uma das ciências humanas. Lacan, em função do objeto que elege para investigar, de sua intenção declarada de fazer ciência do sujeito e, por fim, da influência do espírito intelectual francês, que via como uma implicação óbvia a intimidade entre psicologia e epistemologia, não os ignora com certeza.

Há, no contexto filosófico do primeiro Lacan, uma ideia compartilhada: a ideia de uma plasticidade, sob uma ordem racional, da dimensão do sujeito em epistemologia. Para o neokantismo, a intuição e o entendimento do sujeito conhecedor não são universais. Para o pós-positivismo francês, a negação de concepções metafísicas ainda é uma orientação válida e de suma importância, mas só pode ser assumida com a pressuposição de que a positividade dos dados já é resultado de alguma

elaboração intelectual. Por fim, para a “filosofia concreta”, a consciência é intencional e a consciência-de-si se origina no desejo socializado. A importância da historicidade para a racionalidade humana, a razão de esta ser plástica e não imutável, pode ser encontrada em todas essas concepções (Bachelard, 1934/1985; Bachelard, 1940/1966; Kojève, 1947/2002; Koyré, 1953; Descombes, 1980; Babich, 1994; Gutting, 2001; Braunstein, 2002; Lopes, 2005; Schrift, 2006).

Se a psicologia aborda a forma como o indivíduo se relaciona com o mundo e como essa relação se constitui, uma epistemologia que pense um sujeito como produtor, sob certas condições, de uma racionalidade ou de uma leitura do mundo nada mais seria que um duplo dessa psicologia. A ideia do delírio paranoico como um fenômeno de conhecimento é a primeira representação de Lacan, em sua tese de doutorado em psiquiatria de 1932, dessa intimidade entre epistemologia e psicologia (Simanke, 2002). Numa nota de rodapé dessa tese, referida a uma sentença discutindo justamente a ideia muito meyersonianiana de “função identificatória do espírito”, ele diz: “O estudo das relações da personalidade e do conhecimento deveria apresentar resultados muito fecundos para os dois problemas” (Lacan, 1932/1987, p. 29).

Nos anos 1930 e 1940, Lacan aparece como o proponente de uma “nova psicologia”. Ele insiste na necessidade de zelar por alguns princípios epistemológicos para que essa “nova psicologia” possa ser sustentada. Ela deve, a seu ver, ser positiva, segundo a tradição científica francesa, e concreta, segundo a mais “nova” e contestadora corrente filosófica. A nova psicologia deveria também ser capaz de produzir hipóteses causais, orientação em que se refletia a filiação médica de Lacan.

Os conceitos de “concreto” e de “positivo” aplicados em 1936 e 1938 ao objeto da psicologia parecem se tocar, mesmo que tenham vindo de contextos filosóficos distintos: uma ciência concreta seria uma ciência que se volta para os fenômenos de seu objeto integral e independentemente da ideia ou do ideal que se possa fazer do mesmo; e uma ciência positiva seria a que lida com os fenômenos diretamente, sem deturpá-los com concepções metafísicas. Essas duas orientações epistemológicas parecem convergir para uma mesma função. A defesa de ambas em 1936 e 1938 parece ditar, basicamente, que uma nova ciência psicológica não deveria se perder em

conceitos que fogem das “coisas mesmas”; ao modo da teorização freudiana, essa nova ciência deveria incluir no campo do inteligível toda sorte de fenômenos psicológicos, mesmo fatos de memória e comportamentos sem sentido aparente, sejam eles psicopatológicos ou cotidianos.

Por fim, essa “nova psicologia” lacaniana adota certa concepção de determinismo como pressuposto. Em 1946, no contexto de uma crítica ao organicismo psiquiátrico, o autor retoma algumas ideias gerais de sua tese de 1932, indicando a manutenção dessas ideias: “procuramos situar a psicose em suas relações com a totalidade dos antecedentes biográficos, das intenções [...] da doente, dos motivos, enfim, [...] que se destacam da situação contemporânea de seu delírio” (Lacan, 1946/1998, p. 171). Ele busca argumentar que os sintomas da loucura, bem como de qualquer manifestação da personalidade, são remissíveis à história social do sujeito. Esta se desenvolve “numa série mais ou menos típica de *identificações ideais*” (Lacan, 1946/1998, p. 179, grifo do autor). A causalidade psíquica, por sua vez, seria remissível à “*identificação*, que é um fenômeno irreduzível” (Lacan, 1946/1998, p. 189, grifo do autor). Se a nova psicologia deve ser determinista em algum sentido, seu objeto deve ser, portanto, um *resultado* dessa história: essas identificações se sedimentam, configurando imagens (*imagos*), o objeto privilegiado da psicologia lacaniana até os anos 1950.

A imagem (*imago*), entendida como o conceito que representa e explica a totalidade dos fenômenos psicológicos, se origina nas primeiras relações sociais do sujeito. Lacan (1936/1998; 1949/1998) exemplifica o conceito com a *imago* da mãe, do pai, dos irmãos, e, principalmente, com a *imago* do eu. Esse conceito importado de Freud, porém, não pode ser entendido no primeiro Lacan como a figura de um indivíduo. A *imago* seria decorrente de um processo de identificação, o que não seria o mesmo que um processo de imitação. Este último pressupõe uma “aproximação parcial e tateante” (Lacan, 1936/1998, p. 92) de outra figura humana. Na identificação, ao contrário, há a assimilação de toda uma estrutura espacial e relacional referente a unidades sociais de figuras humanas, assim como da temporalidade virtual dessa estrutura. Tampouco o conceito de *imago* deve ser entendido no sentido de representação mental, ou seja, como um processo privado. Ela seria, antes, a reprodução de um comportamento,

de uma atuação ou, sobretudo, de uma interação (Lacan, 1936/1998).

Dessa forma, a *imago* seria a reprodução no comportamento de uma relação estagnada entre duas figuras humanas, relação esta que teria um desenvolvimento limitado no tempo. Uma “*imago* da mãe”, por exemplo, seria a manifestação da relação – que pode, num caso específico, mudar da mágoa para compaixão, por exemplo – entre a figura da mãe e a figura do “filho” em determinado momento da infância do sujeito. Uma vez formada uma *imago*, o sujeito a encenaria pela vida afora, como ator único do drama de seus muitos personagens (Lacan, 1936/1998). *É possível considerar* essa relação estagnada que se exprime na *imago*, ao modo do neokantismo francês, como um conjunto historicamente condicionado de categorias do entendimento e formas da intuição, já que ela pode ser comparada a um conjunto de “lentes” para a leitura do mundo. A *imago* determinaria, assim, os processos psicológicos mais básicos do sujeito, desde a percepção até o raciocínio.

As teorias do primeiro Lacan foram amplamente apresentadas pelos seus comentadores através da descrição teórica que ele faz das condições para a gênese da imagem do eu: a sua descrição do assim chamado Estágio do Espelho. O ser humano, diferentemente dos outros animais, manifestaria uma insuficiência instintiva ao nascer – ele nasce com o que Lacan (1936/1998; 1948/1998) denomina de “miséria vital”, de “desamparo original” e de “prematuração fisiológica natal”. Esses instintos e condições fisiológicas insuficientes estariam relacionados à alimentação, ao tônus corporal, à propriocepção, aos sentidos, enfim, a tudo o que permite a sobrevivência de um organismo com muitas necessidades num ambiente que oferece inúmeros riscos de vida. Mas outra capacidade estaria presente em abundância desde o início da vida do recém-nascido: a capacidade de reconhecer figuras humanas como uma totalidade – seja a de um rosto, nos primeiros dez dias de vida, seja a de um corpo, desde os primeiros meses de vida, além da capacidade de interagir com elas, seja por imitação, por expressões de satisfação ou insatisfação, etc.

Sabemos que, sem o adulto, o recém-nascido não sobrevive. Seria, portanto, a capacidade de se relacionar com o mediador de sua sobrevivência que faria com que o recém-nascido a garantisse. Mas seria também essa capacidade que o manteria desde o início alienado na figura

humana e em tudo o que a ela é contingente, isto é, às suas qualidades próprias e às condições que envolvem sua presença. Disso decorreria que, para qualquer ser humano, a imagem humana tivesse um caráter: 1) de *via primordial* para qualquer ato psicológico sobre o próprio corpo e sobre o mundo; 2) de *externalidade*, uma vez que essa via é externa a uma relação direta com o próprio corpo e com o mundo; e 3) de *antecipação*, uma vez que a imagem humana também dá as condições da relação com o próprio corpo e com o mundo antes que essa relação seja de fato possível através da maturação neurológica da criança (Lacan, 1946/1998, 1948/1998, 1949/1998).

Com essas premissas, Lacan mostra que a gênese da imagem do eu (*moi*) não poderia ser diferente: o sujeito (*je*) reconhece visualmente a própria figura como uma totalidade através de superfícies refletoras¹ numa idade em que todas as outras capacidades do organismo funcionam ainda caoticamente. Sua propriocepção, seu tônus muscular, a organização de seus pensamentos e de suas emoções – tudo o que está relacionado a uma identidade de experiências e de uma representação do espaço em que elas se dão – ainda seriam precários. Mas a visão de um corpo próprio totalizado na imagem, numa *Gestalt* visual, viria a compensar essa precariedade. Daí surgiria a ideia de uma unidade de si que tornaria tão importantes os termos atribuídos ao sujeito (nome próprio, gênero, qualidades, etc.) pelos outros: a unidade corporal seria a condição inicial para o desenvolvimento de outros tipos de identificações (Lacan, 1946/1998, 1948/1998, 1949/1998): “Essa relação erótica, em que o indivíduo humano se fixa numa imagem que o aliena em si mesmo [...] eis aí a energia e a forma donde se origina a organização passional que ele irá chamar de seu *eu*” (Lacan, 1948/1998, p. 116).

A natureza do objeto proposto para a psicologia valeria para qualquer sujeito: o sujeito psicológico estaria também no sujeito da ciência. Não há nada no sujeito concreto, argumenta Lacan (1949/1998), que nos faça resguardar a transparência e a objetividade supostas no sujeito cartesiano. O sujeito da ciência, portanto, se relacionaria com o mundo através de formas de intuição e categorias de entendimento socialmente contingentes, moldadas nas relações sociais de sua infância.

3. MEYERSON EM LACAN

Expostas essas articulações, é possível, finalmente, analisar a presença de Meyerson no primeiro Lacan. Essa presença pode ser identificada em quatro temas compartilhados por ambos de uma maneira ou de outra, a saber: 1) a proximidade entre a ciência e o senso comum; 2) a crítica ao mecanicismo; 3) a tendência à substancialização; e, por fim, 4) uma concepção formalista da identificação. Esses temas são discutidos nessa ordem no que se segue.

3.1. A PROXIMIDADE ENTRE A CIÊNCIA FÍSICA E O SENSO COMUM

A referência lacaniana a Meyerson aparece de forma explícita a partir de 1936, numa reflexão sobre como a ciência física, “por mais depurada que pareça, em seus progressos modernos, de qualquer categoria intuitiva, não deixa de trair [...] a estrutura da inteligência que a construiu” (Lacan, 1936/1998, p. 90):

Se um Meyerson pode demonstrá-la [a ciência física] submetida, em todos os seus processos, à forma da *identificação* mental, forma tão constitutiva do conhecimento humano que ele a reencontra por reflexão nos caminhos comuns do pensamento – se o fenômeno da luz, para lhe fornecer o padrão de referência e o átomo de ação, revela nela uma relação mais obscura com o sensorio humano –, esses pontos, decerto ideais, pelos quais a física se liga ao homem, mas que são os polos em torno dos quais ela gira, porventura não mostram a mais inquietante homologia com os eixos que confere ao conhecimento humano [...] uma tradição reflexiva sem recurso à experiência? [...] o antropomorfismo que reduziu a física, na noção de *força* por exemplo, é um antropomorfismo não noético, mas psicológico, porque ele é essencialmente a projeção da intenção humana (Lacan, 1936/1998, p. 90).

O conceito meyersonianiano de “identificação” se refere, como visto acima, à atribuição de identidade no tempo entre fenômenos, sob um fundo neokantiano em que essa atribuição é um juízo plausível, ou seja, simultaneamente *a priori* e *a posteriori*. Por outro lado, é possível que, em alguns leitores de Lacan, como é o caso de Roustang (1988), o conceito imprima um sentido fortemente relativista, ou mesmo “psicanalítico

selvagem”, através do qual as teorias físicas seriam projeções de aspectos da personalidade, como sugeririam o termo “antropomorfismo”, o termo “projeção” e mesmo o termo “identificação”, se tomado no sentido de estabelecer uma identidade entre eu e objeto.

O adendo de Lacan a esse último conceito – a tese da sua gênese intersubjetiva – pode até fazer dele um neo-hegeliano, ou mesmo um construtivista, destoando, portanto, de Meyerson. Porém a referência acima é bastante fiel ao autor de *Identidade e realidade*. O relativismo e a aplicação de uma “psicanálise selvagem” às ciências naturais não estão longe de Lacan, mas esse uso específico da filosofia da ciência é mais sutil do que parece. A proximidade em questão só pode ser provada no contexto da discussão meyerersoniana sobre a continuidade entre o conhecimento do senso comum e o conhecimento científico.

Esse é o aspecto da doutrina meyerersoniana que parece estar sendo referido nesse trecho de Lacan, o que transparece na presença de, pelo menos, três expressões convergentes com esse aspecto. Em primeiro lugar, a expressão “caminhos comuns do pensamento” (*cheminements communs de la pensée*) sugere uma referência à obra de Meyerson *Du cheminement de la pensée* (1931) e ao conceito de senso comum (*sens commun*) nela discutido. A propósito, essa é uma das obras meyerersonianas a que Lacan se refere explicitamente em sua tese de doutorado de 1932.

Em segundo lugar, há a afirmação de que “o fenômeno da luz revela” na ciência física “uma relação com o sensorio humano”. A teorização do fenômeno da luz pela ciência física, que fornece ao fenômeno um “padrão de referência” e um “átomo de ação”, remeteria ao modo com que o ser humano experimenta a sensação visual da luz. Para Meyerson, o mecanicismo, bem como qualquer produção científica, é incapaz de se desligar de noções do senso comum, e a realidade mecanicista de movimentos ou quantidades puras é impensável sem a experiência sensorial da visão e do tato. Assim, o que Lacan parece trazer aqui é, simplesmente, a ideia de que a abstração científica que produz para a luz um “padrão de referência” na vibração (ou em qualquer outra coisa que seja, no fundo, um movimento) não se emancipa da experiência humana imediata da luz.

Partindo desse mesmo ponto, podemos, em terceiro lugar, entender também o que Lacan quer dizer com “o antropomorfismo psicológico da

noção de força” revelado no fato de que essa noção é “uma projeção da intenção humana”. Meyerson (1908/1962) sustenta que a possibilidade de comparar uma noção científica com o senso comum – nesse caso “com a nossa sensação de esforço” – é para nós uma facilitação no processo, tão confortável ao nosso intelecto, de substancialização de uma noção. Com palavras diferentes, Lacan, em 1936, parece se apropriar inteiramente desse raciocínio.

Ora, em Meyerson, o elemento que estabelece a continuidade entre o senso comum e a ciência e que é responsável pela influência mútua entre ambos é justamente o processo mental identificatório. A menção desse processo em Lacan é, portanto, bastante fiel à sua formulação original.

Roustang sustentou que essa referência lacaniana a Meyerson seria um contrassenso, uma vez que a ideia de identificação em Meyerson “nada tem a ver com a alteridade requerida em psicologia” (Roustang, 1988, p. 21) e que a aplicação dessa ideia à psicologia demandaria que o seu sentido fosse o de “imitação” ou de “introjeção”. Mas, em primeiro lugar, ele parece ignorar que o contexto intelectual francês da época em que a referência foi feita sustentava a aproximação entre epistemologia e psicologia, e que seria possível afirmar, portanto, que Meyerson fez afirmações de caráter psicológico sobre a prática científica. Com efeito, o argumento apresentado acima sobre o uso fiel de certas ideias de Meyerson por Lacan está baseado na aproximação bastante razoável entre as ideias de “sujeito epistemológico do senso comum” e de “sujeito psicológico”. Nesse sentido, é possível especificar mais um ponto que evidencia a limitação da crítica tardia de Roustang. Lacan, já em 1936, não diferencia a constituição dos objetos e a constituição do eu [*moi*], porque, para ele, o eu [*moi*] também é um objeto, constituído da mesma forma que qualquer outro. Assim, mesmo que Lacan use o termo “projeção”, não é possível falar de “projeção” e “introjeção” em sua teoria, ao menos não em seu sentido psicanalítico clássico: vale lembrar que, em sua teoria, as noções de “dentro” e “fora” também são produzidas pela mediação de outrem, no contexto do Estágio do Espelho. Aliás, essa é uma das diferenças mais notáveis entre a teoria lacaniana (a “escola francesa de psicanálise”) e a escola inglesa de psicanálise.

Por fim, há mais uma evidência da adequação da referência lacaniana a Meyerson tal como aparece na citação feita acima. Há um momento

em *Identidade e realidade* no qual o autor defende que os cientistas são inconscientes de seus próprios processos intelectuais:

É evidente que, ao pressionar seu pensamento ao molde ontológico, ao dar a ele a forma de uma hipótese sobre a realidade das coisas, o cientista, exatamente como o homem do senso comum, age de uma maneira inteiramente inconsciente. Logo, não é espantoso vê-lo ignorante do processo que ele aplica [...]. Sem dúvida, [...] ele pode ter sucesso, por uma análise paciente e vagarosa, em reconhecer o verdadeiro caminho que seu pensamento seguiu; mas o fato de ser um cientista, não, até mesmo um grande cientista, não tem nenhuma relação com isto. De fato, a qualidade distintiva de um grande cientista é um instinto científico poderoso, uma espécie de adivinhação [...]. A descoberta, isto já foi frequentemente notado, vem a ele subitamente – depois de longo trabalho, claro; é um clarão, uma revelação [...] E então se segue que não devemos buscar no cientista os princípios que realmente guiaram seu pensamento; não devemos nem acreditar em suas palavras quando ele tenta enunciá-los (Meyerson, 1908/1962, p. 387).

É esse ponto da doutrina meyerersoniana que, muito provavelmente, ressoa na defesa lacaniana de que, “sem dúvida, as vias por onde a verdade se revela são insondáveis, e houve até matemáticos que confessaram tê-la visto em sonho ou nela esbarrado numa colisão trivial qualquer” (Lacan, 1936/1998, p. 89), que aparece imediatamente antes da referência explícita a Meyerson comentada aqui.

3.2. A CRÍTICA AO MECANICISMO

Em 1936, Lacan afirma que a teoria do associacionismo se fundamenta em dois conceitos:

[...] um mecanicista, o de *engrama*, outro falaciosamente tido como dado pela experiência, o da *ligação associativa* do fenômeno mental. O primeiro é uma fórmula de pesquisa, aliás bastante flexível, para designar o elemento psicofísico, e que introduz apenas uma hipótese, embora fundamental: a da produção passiva desse elemento. É notável que a escola tenha acrescentado o postulado do caráter atomístico desse elemento. Com efeito, foi esse postulado que limitou o olhar de seus defensores, a ponto de fazê-los “passar ao largo” dos fatos experimentais em que se manifesta a atividade do sujeito na organização da *forma* (Lacan, 1936/1998, p. 79, grifo do autor).

No mesmo artigo, o autor comenta que a mesma teoria reduz o fenômeno da imagem ao conceito de engrama:

Sendo a imagem, segundo o espírito do sistema, considerada uma sensação *enfraquecida*, na medida em que atesta menos *seguramente* a realidade, ela é tomada por eco e sombra da sensação e, portanto, identificada com seu traço, com o engrama. A concepção do espírito como um “polipeiro de imagens”, essencial ao associacionismo, foi criticada sobretudo por afirmar um mecanicismo puramente metafísico; assinalou-se menos que seu absurdo essencial reside no empobrecimento intelectualista que ela impõe à imagem (Lacan, 1936/1998, p. 81-2, grifo do autor).

Lacan faz aqui menção ao mecanicismo para, no fim, defender a “imagem” como sendo o objeto de conhecimento que não desfigura ou subjugua o fenômeno psicológico. Porém a menção é peculiar, nesse contexto em que a sensação e sua relação com o mundo externo para o associacionismo são discutidas. Pode-se especular que esses trechos lacanianos e parte do contexto maior em que se inserem beberam na fonte da crítica meyersonianiana à teoria mecânica da sensação. Inversamente, podemos ler a crítica meyersonianiana à teoria mecânica da sensação como, de certo modo, uma crítica à noção de engrama do associacionismo, no mesmo molde em que Lacan posteriormente a fará. O “elemento psicofísico produzido passivamente”, o engrama, nada mais seria que o ponto final da cadeia de movimentos entre o mundo externo e o sistema nervoso afirmada pela teoria mecânica da sensação, tal como ela é discutida por Meyerson.

A ideia de que a crítica meyersonianiana ao mecanicismo é uma das referências da teoria lacanianiana aparece ainda mais claramente na seguinte passagem do artigo lacanian de 1936: “a teoria físico-matemática, no fim do século XIX, ainda recorria a fundamentos tão intuitivos, depois eliminados, que se pôde *hipostasiar* neles sua prodigiosa fecundidade, e assim lhes foi reconhecida a onipotência implicada na ideia de verdade” (Lacan, 1936/1998, p. 83, grifo nosso). Como se viu acima, hipostasiar é o mesmo que substancializar para Meyerson, que usa o termo para descrever tanto o processo intelectual do senso comum quanto o da ciência, na qual está incluído o mecanicismo. Em Meyerson, a hipóstase oculta o que ele chama de “irracionais”. Nessa passagem, por sua vez, Lacan afirma que a teoria físico-matemática do fim do século XIX –

o mecanicismo – hipostasia intuições. Ele articula, assim, uma crítica ao realismo ingênuo envolvido nesse processo, uma crítica semelhante àquela desenvolvida por Meyerson.

Como se viu também, o argumento meyerersoniano a respeito do elemento irracional da sensação está baseado na diferença essencial entre a experiência da sensação e o mundo mecanicista, no qual haveria apenas corpúsculos colidindo uns com os outros. Esse parece ser o mesmo caminho de Lacan, quando este aponta que o sujeito organiza ativamente a realidade e que o entendimento associacionista e mecanicista do conceito de imagem como uma cópia debilitada da realidade produz um empobrecimento do conceito.

Nesse sentido, em toda essa defesa do conceito de imagem e de uma nova psicologia que pudesse reconhecer a realidade própria dos fenômenos psíquicos, Lacan estaria focado na argumentação meyerersoniana sobre a insuficiência epistemológica do Princípio de Identidade na ciência.

Para o primeiro Lacan, os dados concretos e positivos da psicologia humana mostram que não há substancialidade nem na subjetividade (ou personalidade), nem nos objetos psicologicamente relevantes para ela: estes seriam plásticos demais para tanto. Conceber uma personalidade como substancial, com propriedades permanentes no tempo, seria negar todo um conjunto de dados que inviabilizariam essa concepção. O mesmo ocorreria com os objetos do mundo externo: a única coisa que se pode afirmar sobre eles é que há uma organização singular de dados, relacionada a vivências sociais, que cada sujeito aponta como sendo parte do mundo externo. Lacan definiu a imagem como o objeto comum a essa organização ativa da percepção, da afeição e da ideação por parte do sujeito. Não há para ele, portanto, identidade no tempo, nem para o sujeito, nem para o objeto. Por isso, há uma coleção de posições contrárias em Lacan (seguindo, aliás, o estilo do intelectual francês típico do século XX): ele é anti-idealista e antinaturalista, do lado do sujeito, e antirrealista, do lado do objeto (Simanke, 2002; 2008).

A partir da constatação desse “antissubstancialismo” no primeiro Lacan, é possível, então, entender mais claramente que sentido ele dá, em 1936, à expressão “função do verdadeiro” e a que ponto preciso é endereçada sua crítica a essa “função”. A “verdade” do associacionismo

criticada por Lacan é a verdade da correspondência substancial entre representações e objetos substanciais.

3.3. A TENDÊNCIA HUMANA A SUBSTANCIALIZAR E A FAZER EMERGIR A LEI DA SUBSTÂNCIA

Lacan alega que a estagnação de situações sociais de determinados momentos vitais explica sentimentos de perseguição e está relacionada à “estrutura mais geral do conhecimento humano”:

Janet, que mostrou tão admiravelmente a significação dos sentimentos de perseguição como momentos fenomenológicos das condutas sociais, não lhes aprofundou o caráter comum, que é precisamente que eles se constituem por uma estagnação de um desses momentos, semelhante, em estranheza, à aparência dos atores quando o filme para de rodar.

Ora, essa estagnação formal é parenta da estrutura mais geral do conhecimento humano: aquela que constitui o eu e os objetos mediante atributos de *permanência*, *identidade* e *substancialidade*, em suma, sob a forma de *entidades* ou “*coisas*” [...] (Lacan, 1948/1998, p. 114, grifo nosso).

A alusão ao Princípio de Identidade nesse contexto, somada ao que se viu sobre o conceito de *imago*, aponta para a conclusão de que, desde seu ponto de vista, os fenômenos correspondentes à *imago* são expressões do Princípio de Identidade, são evidências de sua atuação no intelecto, assim como os exemplos que Meyerson retira da história da ciência. Como o conceito de *imago* significa uma fixação de cenas da infância que condicionariam todos os fenômenos psicológicos do sujeito pela vida afora, ele expressaria, afinal, a postulação subjetiva de uma identidade no tempo. Essa identidade produz num só movimento, para Lacan, um objeto científico e sua causalidade.

Visto por esse ângulo, o sujeito aplicaria o Princípio de Identidade à sua própria figura física e/ou simbólica (à *imago* do eu, o *moi*, que é, em última instância, uma relação entre o sujeito e o eu), a todas as figuras centrais em seu desenvolvimento (à *imago* de cada um dos indivíduos relevantes de sua infância, como as figuras parentais) e, por fim, a quaisquer outros “objetos” que se podem construir através dessas *imagos*.

Deve-se ressaltar, porém, que nem tudo no conceito de *imago* remete necessariamente ao Princípio de Identidade de Meyerson. Há um nó

conceitual no primeiro Lacan que ele só desfará nos anos 1950 com seus três registros, do Imaginário, do Simbólico e do Real. Pode-se dizer que o Imaginário do primeiro Lacan (com o conceito de *imago*) é uma condensação do Imaginário e do Simbólico do segundo Lacan. A *imago* representa a permanência de figuras humanas, de seus caracteres espaciais e sensoriais, de tudo o que passa a ser atribuído a esses caracteres e que, como eles, passa a permanecer no tempo. Nesse sentido, a *imago* é o que depois virá a ser “o Imaginário”, a dimensão que fornece o conteúdo consistente de nossa matéria psíquica. É esse o sentido pelo qual a *imago* pode ser remetida ao Princípio de Identidade. Mas o conceito de *imago* é também a *modalidade de relação* entre essas figuras humanas e um *desenvolvimento no tempo* dessas figuras e dessa relação entre elas. Esse sentido da *imago* virá depois a ser recoberto pelo conceito de Simbólico. Esse é um sentido da *imago* que não pode ser simplesmente remetido ao Princípio de Identidade.

É possível especular que essa última parcela do conceito de *imago* apresenta alguns pontos em comum com o Princípio de Legalidade de Meyerson. Este defende tanto a diferença radical entre o Princípio de Causalidade e o de Legalidade quanto assume seu entrelaçamento habitual na prática científica. Tendo em mente o hibridismo conceitual da *imago*, pode-se retornar rapidamente a como esse entrelaçamento se afirma em Meyerson e constatar a proximidade os dois autores:

[...] é certo que nossas sensações se seguem umas às outras de tal modo que a constituição desse mundo de *objetos* é possível. E é também certo [...] que, uma vez constituído esse mundo, a previsão é facilitada. Em outras palavras, no campo do senso comum, bem como no da ciência, concepções criadas pelo Princípio Causal (ou, se preferirem, com a sua ajuda) favorecem a aplicação do Princípio de Conformidade à Lei. E já que, por outro lado, a experiência generalizada – ou seja, a conformidade à lei – concorre na formação da realidade do senso comum, o resultado é que, desde o começo das operações do nosso entendimento, os Princípios de Causalidade e de Conformidade à Lei colaboram um com o outro e que suas operações se tornam inextricavelmente emaranhadas, do mesmo modo que eles fazem depois na ciência (Meyerson, 1908/1962, p. 363-364).

O conceito de *imago*, então, seria o meio para Lacan exprimir simultaneamente a identidade e a mudança, muito ao estilo meyersonianiano.

Assim como em Meyerson, postular identidades não evita um posterior desencanto com o desvanecimento sutil dessas identidades. A *imagem*, de qualquer forma, é essencialmente frágil, mesmo que fundamentalmente necessária, como se discutiu acima.

Seja como for, o elogio e o uso da doutrina de Meyerson são evidências do tipo de cientificidade pretendida por Lacan. Em sua busca por um objeto de conhecimento próprio à dimensão humana, Lacan nunca deixa de reservar espaço para a causalidade científica, de uma maneira que se aproxima da proposta de Meyerson. Essa orientação determinista muda de figura no Lacan nos anos 1950, com uma nova conceituação do “real” como um dos registros para apreensão do sujeito. Vai-se tornando mais afim, desse modo, à filosofia francesa da ciência predominante em sua época, que já discutia, com Bachelard (1934/1985), por exemplo, o indeterminismo como a forma teórica central do “novo espírito científico”.

Há uma diferença importante entre Meyerson e Lacan no que diz respeito à tendência humana a substancializar a realidade: Meyerson não discute a origem ou as causas da ação do Princípio de Identidade no intelecto como o discute para o Princípio de Legalidade (que se explicaria pela necessidade de sobrevivência). Já para Lacan, se a *imagem* do eu é uma identificação no sentido meyersonianiano, o Estágio do Espelho é, em última instância, uma teoria sobre a origem do Princípio de Identidade.

No primeiro Lacan, a miséria vital do ser humano, combinada à precocidade de suas faculdades sociais (entre elas, a capacidade de perceber visualmente e reagir à forma humana), faz com que, para garantir sua sobrevivência, este se fixe num mundo antropomórfico. Esse “mundo” deve ser entendido no sentido meyersonianiano, como um sistema de sensações hipostasiadas que configurariam uma realidade independente da sensação. Assim, o bebê possui a capacidade de identificar no tempo seus cuidadores e tudo o que está relacionado a eles, porque essa atribuição de identidade é condição para sua sobrevivência. Há um momento em *Identidade e realidade* em que Meyerson parece esboçar essa discussão genética, mas se limita a apenas uma afirmação: “A criança, tão logo aprenda a se expressar, formula tantos *porquês* que se é tentado a acreditar que a tendência causal existia dentro dela antes da fala, mesmo que de modo obscuro” (Meyerson, 1908/1962, p. 48).

3.4. UMA CONCEPÇÃO FORMALISTA DA IDENTIFICAÇÃO

Lacan faz, em 1936, uma de suas principais críticas à metapsicologia de Freud a propósito do conceito de libido. “Convém distinguir”, diz ele, “dois usos do conceito de *libido*, aliás incessantemente confundidos na doutrina: como *conceito energético*, regendo a equivalência dos fenômenos, e como *hipótese substancialista*, referindo-os à matéria” (Lacan, 1936/1998, p. 93). Essa hipótese substancialista lhe parece externa ao campo próprio da psicologia:

Como *conceito energético*, ao contrário, a libido é apenas a notação simbólica da equivalência entre os dinamismos que as imagens investem no comportamento. É a própria condição da *identificação simbólica* e a entidade essencial da ordem racional, sem a qual nenhuma ciência poderia constituir-se. Através dessa notação, a eficiência das imagens [...] [não pode] ainda ser relacionada com uma unidade de medida, mas já [é] provida de um sinal positivo ou negativo [...].

A noção de libido, nesse emprego, já não é metapsicológica: é o instrumento de um progresso da psicologia em direção a um saber positivo (Lacan, 1936/1998, p. 94).

Essa questão conceitual, que é retomada em 1953 (na conferência “O simbólico, o imaginário e o real”), é parte do antissubstancialismo e do positivismo lacanianos, como já se discutiu. O que Lacan parece querer dizer é que a libido não pode ser entendida metafisicamente pela psicanálise, como uma espécie de substância que circula pelos corpos, mas antes como um conjunto positivo de operações das imagens no comportamento.

Qual o sentido desse positivismo laciano? Os conceitos de imagem, complexo e libido, tal como propostos por Lacan, não seriam, de fato, tão positivos quanto conceitos que se definem unicamente por suas relações – como o conceito de força na física, por exemplo, que é o produto da massa pela aceleração. Lacan temperava seu positivismo com a pressuposição de que a tendência à identificação faz parte da estrutura geral do conhecimento humano. Isso justificaria o fato de que seus “conceitos positivos” não sejam simples relações matemáticas que computam dados dos sentidos, como um conceito positivo *stricto sensu*. Os conceitos de Lacan expressariam também, mesmo que de modo ambíguo, a permanência de algo no tempo.

Mas o mais notável no trecho citado é uma considerável confusão em relação aos conceitos meyersonianos, caso Lacan se refira mesmo a Meyerson nesse trecho, como parece ser o caso. Pode-se perceber, de imediato, que Lacan coloca o substancialismo de um lado e a identificação e a energia do outro, enquanto que em Meyerson as hipóteses substancialistas são exatamente as que promovem a identificação entre os fenômenos, e a energia pode ser ela mesma substancializada.

Talvez Lacan esteja aqui diferenciando uma “versão formalista” de identificação de uma “versão organicista” ou “ingenuamente materialista”. Na versão formalista, essa “equivalência entre dinamismos que as imagens investem no comportamento” seria uma equivalência entre dinâmicas ou formas comportamentais ao longo de uma vida. Num sentido estritamente meyersonianiano, essa “libido” formalista lacaniana corresponderia a uma lei, e não a uma identificação, pois o Princípio de Legalidade postula que a lei – essa relação de mudança entre antecedente e consequente – deve permanecer a mesma no tempo, enquanto que o termo “dinamismo” expressa justamente a ideia de mudança.

Vale lembrar que Meyerson é um filósofo neokantiano, e nunca se apropria irrefletidamente da imaginação ingênua sobre a substância. Apesar de supor uma correspondência entre o intelecto e a realidade, seu tema é o conceito de substância, o conceito de matéria, ou, ainda, como o intelecto precisa operar para dar forma a essas noções. Assim, se Lacan faz aqui uso da doutrina meyersonianiana da ciência, este foi um uso pelo menos relativamente infiel.

CONCLUSÃO

Quando consideradas através de um exame detalhado e crítico das referências diretas e indiretas e das possíveis influências que atuaram sobre Lacan, algumas ideias meyersonianas aparecem como significativas para a constituição de seu pensamento inicial. A tese da continuidade entre o senso comum e a ciência esclarece a observação lacaniana sobre o antropomorfismo da ciência física. Sua posição sobre a insuficiência epistemológica do Princípio de Identidade pode ajudar a esclarecer a crítica de Lacan, em 1936, às noções associacionistas de engrama e de

verdade, além de fundamentar a posição antirrealista e anti-idealista que assume. O Princípio de Identidade de Meyerson pode ser relacionado, com a mediação de Lacan, a certos aspectos do conceito de *imago*. A *imago* seria a expressão por excelência do Princípio de Identidade, uma vez que ela é a postulação (feita de modo inconsciente, tanto para Meyerson, quanto para Lacan) da identidade no tempo de figuras humanas da infância. Nesse sentido, o Princípio de Identidade é remissível ao que nos anos 1950 em Lacan tornar-se-á o Imaginário. Por fim, é possível apontar que, se Lacan emprega conceitos meyersonianos em sua crítica ao conceito freudiano de libido, ele, no entanto, não os aplica exatamente do modo como foram propostos pelo filósofo.

Pode-se considerar, assim, que haja limitações importantes tanto na abordagem dos autores que simplesmente acusam Lacan de apropriação indevida de teorias externas ao campo que ele deseja construir (Sokal, & Bricmont, 1999; Roustang, 1988), quanto naqueles que defendem sua singularidade intelectual irredutível (Glynos, & Stravrakakis, 2002). Deixar de analisar detalhadamente as concepções originais dos autores que Lacan importa para sua teoria ou ler esses autores somente através de lentes lacanianas são dois equívocos possíveis, simétricos e relativamente frequentes entre os comentadores de sua obra.

Os resultados das análises desenvolvidas aqui apontam para diversas questões importantes que não puderam ser abordadas no escopo do presente trabalho. Entre elas podem-se destacar:

- (1) a relação entre o caráter trágico e mórbido do Imaginário de Lacan e o cosmos radicalmente submetido ao Princípio de Identidade de Meyerson;
- (2) a relação entre o conceito de Real de um momento bem mais tardio do percurso de Lacan e o Irracional de Meyerson.

O objetivo principal do presente trabalho foi elucidar um aspecto pouco explorado da rede de referências extrapsicanalíticas de que Lacan lança mão na construção de sua teoria. Ele buscou também evidenciar a necessidade de desenvolver as questões colocadas acima e examinar mais profundamente outras questões sobre a relação entre Meyerson e Lacan ou, mesmo, aquelas referentes à contribuição de outros filósofos da ciência no processo de elaboração das ideias lacanianas.

REFERÊNCIAS

- Babich, B. E. (1994). Philosophies of science. In R. Kearney (Ed.), *Routledge history of philosophy, volume VIII: twentieth-century continental philosophy* (p. 144-183). London: Routledge.
- Bachelard, G. (1934/1985). *O novo espírito científico*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- Bachelard, G. (1940/1966). *La philosophie du non: essai d'une philosophie du nouvel esprit scientifique*. Paris: Les Presses Universitaires de France.
- Berkeley, G. (2008). An essay on motion. In D. M. Clarke (Ed.), *Philosophical writings*. (p. 243-268). Cambridge, UK: Cambridge University Press. (Original publicado em 1721)
- Braunstein, J.-F. (2002). Le “style français” en philosophie des sciences. In P. Wagner (Ed.), *Les philosophes et la science* (p. 920-963). Paris: Gallimard.
- Burgoyne, B. (2003). From the letter to the matheme: Lacan's scientific methods. In J. M. Rabaté (Ed.), *The Cambridge companion to Lacan* (p. 69-85). Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Čapek, M. (1985). Introduction. In: Meyerson, É. [Autor], *The relativistic deduction: epistemological implications of the Theory of Relativity* (p. xxiii-liii). Dordrecht: D. Reidel.
- Charbonneau, M.-A. (1997). *Science et métaphore: enquête philosophique sur la pensée du premier Lacan*. Saint-Nicolas, Canada: Les Presses de l'Université Laval.
- Corfield, D. (2002). From mathematics to psychology: Lacan's missed encounters. In: Glynos, J., & Stavrakakis, Y. (eds.), *Lacan and science* (p. 179-206). London, England: Karnac.
- D'Alembert, J. (2000). *Traité de dynamique*. Paris: Éditions Jacques Gabay. (Original publicado em 1743).
- De Laclós, F. F. (2007). Métamorphoses de l'identité entre culture et personnalité. *Archives de Philosophie*, 70(3), 403-419. Recuperado em 23 dez. 2017 de <<https://www.cairn.info/revue-archives-de-philosophie-2007-3-page-403.html>>.
- Descombes, V. (1980). *Modern French philosophy*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.

- Evans, D. (1996). *An introductory dictionary of Lacanian psychoanalysis*. London: Routledge.
- Eyers, T. (2012). Bachelard, Lacan and the impurity of scientific formalization. *Paragraph*, 35(3), 320-337. Recuperado em 23 dez. 2017 de <<http://www.euppublishing.com/doi/abs/10.3366/para.2012.0062>>.
- Fink, B. (2002). Knowledge and science: fantasies of the whole. In J. Glynos, & Y. Stavrakakis (Eds.), *Lacan and science* (p. 167-178). London, England: Karnac.
- Galilei, G. (2011). *Discorsi e dimostrazioni matematiche intorno a due nuove scienze attinenti la meccanica e i movimenti locali*. Verona: Cierre & Simeoni Arti Grafiche. (Original publicado em 1638)
- Glynos, J., & Stavrakakis, Y. (2002). Postures and impostures: on Lacan's style and use of mathematical science. In J. Glynos, & Y. Stavrakakis (Eds.), *Lacan and science* (p. 207-229). London, England: Karnac.
- Gutting, G. (2001). *French philosophy in the twentieth century*. Cambridge, England: Cambridge University Press.
- Hume, D. (2006). *An inquiry concerning human understanding*. Oxford, UK: Clarendon Press. (Original publicado em 1748)
- Kojève, A. (1947/2002). *Introdução à leitura de Hegel: aulas sobre a Fenomenologia do Espírito ministradas de 1933 a 1939 na École de Hautes Études reunidas e publicadas por Raymond Queneau*. Rio de Janeiro, RJ: Contraponto.
- Koyré, A. (1953). An experiment in measurement. *Proceedings of the American Philosophical Society*, 97(2), 222-237. Recuperado em 23 dez. 2017 de <<https://pdfs.semanticscholar.org/a1b2/40c3326980d5f4a5920889e3ec6640491a57.pdf>>.
- Lacan, J. (1966). *Écrits*. Paris, France: Seuil.
- Lacan, J. (1998). Para-além do princípio de realidade. In Lacan, J. [Autor], *Escritos*. Rio de Janeiro, RJ: Zahar. (Original publicado em 1936)
- Lacan, J. (1998). Formulações sobre a causalidade psíquica. In Lacan, J. [Autor], *Escritos*. Rio de Janeiro, RJ: Zahar. (Original publicado em 1946)
- Lacan, J. (1998). A agressividade em psicanálise. In Lacan, J. [Autor], *Escritos*. Rio de Janeiro, RJ: Zahar. (Original publicado em 1948)

- Lacan, J. (1998). O estádio do espelho como formador da função do eu. In Lacan, J. [Autor], *Escritos*. Rio de Janeiro, RJ: Zahar. (Original publicado em 1949)
- Lopes, R. L. (2005). Tradução do texto de Jean-Paul Sartre: “Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l’intentionnalité”. *Veredas Favip*, 2(1), 102-107. Recuperado em 23 dez. 2017 de <<https://gmeaps.files.wordpress.com/2012/05/uma-ideia-fundamental-da-fenomenologia-sartre.pdf>>.
- Meyerson, É. (1962). *Identity and reality*. New York: Dover Publications. (Original publicado em 1908)
- Nobus, B. (2002). A matter of cause: reflections on Lacan’s “Science and Truth”. In J. Glynos, & Y. Stavrakakis (Eds.), *Lacan and science* (p. 89-118). London: Karnac.
- Olgivie, B. (1988). *Lacan: a formação do conceito de sujeito (1932-1949)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Roustang, F. (1988). *Lacan: do equívoco ao impasse*. Rio de Janeiro: Campus.
- Schrift, A. D. (2006). *Twentieth century French philosophy: key themes and thinkers*. Malden, MA: Blackwell.
- Simanke, R. T. (2002). *Metapsicologia lacaniana: os anos de formação*. São Paulo: Discurso Editorial.
- Simanke, R. T. (2008). A ficção como teoria: revisitando as relações de Lacan com o surrealismo. *Estudos Lacanianos*, 1. Recuperado em 30 jun. 2019 de <<http://pepsic.bvsalud.org/pdf/rel/v1n2/v1n2a08.pdf>>.
- Simanke, R. T. (2010). O que a filosofia da psicanálise é e o que ela não é. *ETD - Educação Temática Digital*, 11, 189-214. Recuperado em 23 dez. 2017 de <<https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/etd/article/view/906/921>>.
- Sokal, A., & Bricmont, J. (1999). *Imposturas intelectuais*. Rio de Janeiro: Record.

NOTA

- ¹ O termo “espelho” do conceito lacaniano pode se referir a espelhos de prata, a uma porção de águas calmas, ou a qualquer material refletor inanimado, mas tem claramente um sentido mais amplo, relacionado ao que a superfície

permite: a assimilação de uma unidade corporal. Logo, “espelho” tem caráter de metáfora, podendo se referir também a qualquer interação humana com o sujeito que mostre a ele o conceito de sua unidade corporal. Na verdade, admitindo que a teoria lacaniana nesse momento de sua obra é, acima de tudo, uma teoria do reconhecimento intersubjetivo, pode-se concluir também que o reflexo especular não cumpriria sua função de permitir a assimilação de uma unidade corporal sem a mediação de outro ser humano.

Recebido em 26 de dezembro de 2017

Aceito para publicação em 29 de agosto de 2018

PODE A TRANSEXUALIDADE OPERAR COMO AMARRAÇÃO NODAL DO SUJEITO?

Vinicius Moreira Lima*

Ângela Maria Resende Vorcaro**

RESUMO

Neste trabalho, abordamos os relatos autobiográficos escritos em redes sociais por Daniela Andrade, mulher transexual e militante, a fim de extrair o que ela pode nos ensinar acerca da transexualidade como possibilidade de amarração nodal do sujeito. Partindo da forma como ela organiza discursivamente sua experiência, recorrendo à distinção entre identidade de gênero, papel de gênero, anatomia e orientação sexual, levantaremos a hipótese de que esse saber sobre o gênero lhe permite fazer-se um nome próprio (“Daniela Andrade”) ao eleger, no Simbólico, o significante “mulher trans” para representá-la frente ao Outro. Assim, pela via de uma nomenclatura simbólica, Daniela alcança uma forma de operar a reescrita de seu gozo pela invenção singular de um nome próprio, ao construir uma solução transexual sinthomática no campo do Simbólico, manobra que corrige o duplo lapso nodal entre seu corpo (I) e o desejo do Outro (S).

Palavras-chave: psicanálise; transexualidade; identidade de gênero; nomenclatura; *sinthome*.

CAN TRANSEXUALITY WORK AS A SUBJECTIVE TIE?

ABSTRACT

In this work, we consider the autobiographical narratives written by Daniela Andrade, a militant and transsexual woman, in order to extract what she can teach us about transsexuality as a possibility of making a subjective

* Graduando em Psicologia pela UFMG (2015-2019), bolsista de iniciação científica do PIBIC/CNPq, sob orientação da Profa. Dra. Ângela Vorcaro, e coordenador, juntamente com o Prof. Dr. Guilherme Massara Rocha, da pesquisa “Psicanálise lacaniana e teoria queer: um debate possível?”, em andamento no Departamento de Psicologia da UFMG (2017-).

** Psicanalista, membro da Association Lacanienne Internationale, doutora em Psicologia Clínica (PUC-SP) e professora do Programa de Pós-Graduação em Psicologia da FAFICH/UFMG.

tie. Drawing upon the way she organizes her experience discursively, recurring to the distinction between gender identity, gender role, anatomy, and sexual orientation, we will raise the hypothesis that such differentiation permits her making herself a proper name (“Daniela Andrade”) by electing, in the Symbolic, the signifier “trans woman” to represent her in front of the Other. Thus, by means of a symbolic nomination, Daniela finds a way to operate the rewriting of her jouissance through the invention of a proper name, making up a transsexual sinthomatic solution in the Symbolic, which corrects the double nodal lapse between her body (I) and the desire of the Other (S).

Keywords: psychoanalysis; transsexuality; gender identity; nomination; sinthome.

PUEDE LA TRANSEXUALIDAD OPERAR COMO ANUDAMIENTO DEL SUJETO?

RESUMEN

En este trabajo, abordamos los relatos autobiográficos escritos en redes sociales por Daniela Andrade, una mujer transsexual y militante, a fin de extraer lo que ella puede nos enseñar acerca de la transsexualidad como posibilidad de enlazamiento subjetivo. Partiendo de la forma como ella organiza discursivamente su experiencia, recurriendo a la distinción entre identidad de género, papel de género, anatomía y orientación sexual, levantaremos la hipótesis de que ese saber sobre el género le permite hacerse un nombre propio (“Daniela Andrade”), cuando elige en el Simbólico el significante “mujer trans” para representarla frente al Otro. Así, por la vía de una nominación simbólica, Daniela alcanza una forma de operar la reescrita de su goce por la invención de un nombre propio, construyendo una solución transsexual sinthomática en el campo del Simbólico, que corrige el doble lapsus nodal entre su cuerpo (I) y el deseo del Otro (S).

Palabras clave: psicoanálisis; transsexualidad; identidad de género; nominación; sinthome.

INTRODUÇÃO

O século XXI tem sido palco de uma proliferação marcante de discursos que situam o gênero como elemento decisivo de balizamento do sujeito no campo social. Do ponto de vista da psicanálise lacaniana, levantamos a proposta de que a identidade de gênero é um significante que nos interessa a partir da forma como cada ser falante dele se serve em seu discurso para possivelmente articular uma modalidade de amarração entre os registros

RSI (Lacan, 1975-1976/2007). Isto é, trata-se de observar o lugar que esse significante ocupa para cada sujeito que busca, no saber sobre o gênero, um traço de sua verdade, a fim de ler aí algo da função psíquica que ele pode exercer para um ser falante. Nessa perspectiva psicanalítica, é preciso tomar as transexualidades não como um problema ou uma patologia, mas, antes, como uma possível solução de amarração para um sujeito.

Partindo desse pressuposto, abordamos neste trabalho os relatos autobiográficos de Daniela Andrade nas redes sociais, com vistas a explorar o que sua transexualidade pode nos ensinar a partir da sua solução singular para bordejar o real traumático. Assim, consideramo-la não como objeto de um conhecimento científico, mas sim como um sujeito que opera um saber transmissível, com o qual temos algo a aprender. Desse modo, servindo-se de seu passado épico, aperfeiçoado pela memória, vigente em seus relatos, e de seu passado histórico (com o desejo parental por uma filha), Daniela amarrou uma história contando com seu passado real, que insistentemente se manifestava pela repetição de algo que não se escrevia (Lacan, 1953/1998, p. 319). A modalidade pela qual ela contorna o impossível de sua história indica que, rasurando seu nome, sua transexualidade fez sua inscrição no laço social e parece capaz de reescrever seu gozo por uma via que articula nomação¹ e *sinthome*.

No percurso de Daniela, parece-nos que o saber sobre o gênero, diferenciando identidade de gênero, papel de gênero, anatomia e orientação sexual, franqueia a ela a possibilidade de uma amarração, pela invenção de um nome próprio que a situa no mundo como sujeito desejante, a partir de sua apropriação subjetiva do significante “mulher trans”. Tentaremos desdobrar esses pontos a partir da forma como Daniela Andrade constitui sua resposta ao Outro como uma mulher transexual, compondo o que chamamos aqui de uma *nomação sinthomática*² na medida em que corrige o duplo lapso de seu nó entre Imaginário e Simbólico pelo redobramento deste último registro no ponto em que a falha ocorreu. Trata-se, portanto, da função que o significante pode adquirir quanto à nomação, que amarra os registros do Real, do Simbólico e do Imaginário (Lacan, 1974-1975). Tal como nos ensina a experiência transexual de Daniela, a invenção de um nome próprio pode ser uma operação do saber aí fazer-se, solução singular para um

sujeito, fornecendo uma possibilidade de existência psíquica pela via de uma *nominação sinthomática* no campo do Simbólico.

DE UMA INVENÇÃO QUE CONTORNA O PIOR

Daniela Andrade foi, ao nascer, designada pelos pais como sendo um menino, devido à presença anatômica do pênis. No entanto, como ela relata, o casal desejava uma menina, uma vez que já tinham um rapaz, um pouco mais velho. Ainda criança, Daniela chegou a ouvir, por trás da porta, que sua mãe tentara abortá-la algumas vezes. Isso ajudou a consolidar sua forma de interpretar seu lugar para o Outro: “Senti durante toda a infância que tinha nascido de graça, sem motivo aparente, sem amor e sem afeto”. Daniela escreve que sua mãe e seu pai tratavam-na das “piores formas possíveis”, sendo vítima de ódios sem justificativas, inúmeras surras, agressões verbais, sobretudo porque queriam que ela se “encaixasse dentro de um padrão masculino”, uma vez tendo nascido com um pênis. “Meus pais falavam-me toda sorte de impropérios que jamais um adulto deveria dizer para uma criança”.

Os pais de Daniela, que eram bastante religiosos, ligados ao catolicismo, não aceitavam o fato de que sua filha recusava certo “papel de homem: bruto, viril, macho”. Um “papel” que os genitores e outros familiares cobravam da criança, a qual não o assumiu, levando, por isso, à enorme série de surras e violências por parte dos cuidadores que encarnavam o Outro para ela: “Talvez date daí o ódio que passei a ter por todos os homens e tudo que significasse masculino”. Sentia náusea ao ver o linguajar e a violência entre os meninos que brincavam na rua. Daniela coloca que havia, dentro dela, “uma total ojeriza pelo mundo dito masculino”, chegando a dizer a um psiquiatra a que foi levada que ela tinha “uma vontade absurda de matar os meninos todos”.

Quando afirmava para os pais que ela não era um menino, a resposta dada por eles era de batê-la e deixá-la de joelhos numa varanda escura: “tive de parar de dizer”. No entanto, conforme o tempo ia passando, chegando à adolescência, mais e mais o seu “nojo pelos homens ia crescendo”, e Daniela era alvo constante de recriminações por parte de colegas, sendo nomeada como “a ‘bichinha’ do bairro”, “o ‘viado’ da rua”,

“o ‘traveco’ da escola”, já que se apresentava de uma maneira afeminada, que não condizia com os modos hegemônicos de reconhecimento de um homem, suposto viril. Essa situação causava ainda mais desentendimento em Daniela, que não se enxergava como “homem gay”, uma vez que isso implicaria amar precisamente aqueles por quem, naquele momento, ela nutria intensa aversão: “outros homens”.

Por causa dessas tensões, ela relata inúmeros episódios de desconforto, segregação e agressões ao longo de sua vida em ambientes variados: na escola (como na educação física dividida entre meninos e meninas, no uso dos banheiros, no descaso dos professores quanto às violências dos colegas), no trabalho (xingamentos, preterições, preconceitos), nos relacionamentos (abandonos, maus tratos), bem como na própria vida social (abusos, assédios e mesmo uma situação de estupro). Durante a adolescência, Daniela escreve que os estudos tiveram uma função essencial para sua sobrevivência. Nessa época, não podia recorrer aos pais, aos amigos, à família, à escola, pois não havia criado laços em nenhum desses âmbitos, uma vez que todos eles a haviam rechaçado por não corresponder ao padrão de masculinidade esperado de um menino: “era uma vida sem amigos, sem ter com quem desabafar, sem ter uma pessoa com quem eu sequer pudesse chorar, sem uma palavra dizer”.

Seu cotidiano era de voltar para casa após “um dia inteiro de humilhações na rua, na escola”, para poder esconder o rosto no travesseiro e chorar. Mas, nesse ponto, ela encontrou algum refúgio: “Afundi-me nos estudos, nos livros e nunca tive uma infância e uma adolescência. Fui órfã de pais vivos. Eles nunca foram meus amigos”. No entanto, esses mesmos pais lhe exigiam notas altas na escola, algo de que ela se apropriou como forma de fuga da realidade, ancorando-se, assim, nos estudos: “meu pai sempre me exigiu que eu fosse a melhor aluna, nota 9 para ele era muito pouco. Ele costumava dizer que, se eu tirasse nota abaixo de 10, era com a cinta dele que eu resolveria. Então, transformei-me na CDF da turma”. Algo que assinala a importância assumida pelo saber em sua trajetória. Paralelamente, para enfrentar um “esmagador mundo externo”, Daniela recriou um “mundo interno cheio de fantasias”, mundo no qual ela jamais iria crescer – afinal, para ela, “deixar de ser criança significava ser homem”. Enquanto era criança, poderia, a seu ver, sustentar uma posição

mais próxima do que ela encarava como o feminino, tido como tudo aquilo a que um homem era proibido. Isso significava poder ser frágil, chorar, demonstrar sentimentos, brincar com bonecas da irmã mais nova, utilizar maquiagem e outros adornos.

Quando chegou à puberdade, Daniela sentiu-se aliviada por não ter desenvolvido barba, ombros largos, voz grave e pelos por todo o corpo. Pouco tempo depois, começou a frequentar espaços gays, o que foi uma experiência bastante relevante em sua trajetória, pois, como ela afirma, “depois de ter conhecido homens gays, passei a observar os homens de outra forma, não todos”. Isso lhe permitiu, nos espaços gays, “conseguir” alguns homens que queria, vestir roupas femininas, rebolar, até mesmo se “encaixar dentro do papel de gênero que a sociedade decidiu que só à mulher é permitido e... continuar homem”.

Essa posição ainda não lhe bastava; ela levou anos tentando se afirmar como algo que ela diz jamais ter sido: “um homem gay”. Muitos diziam que ela podia “brincar de gênero” dentro desses espaços, mas como brincar de algo que, para ela, “não era brincadeira”? Como consequência, Daniela prossegue: “Passei muitos anos tentando me encontrar entre os gays, e tudo que consegui encontrar foi um enorme vazio. Eu não era decididamente como eles, ainda que eu observasse os considerados mais femininos”. Isto é, não se tratava aí da necessidade de uma suplência imaginária de feminilidade, visto que fazer semblante pela via dos papéis de gêneros culturalmente atribuídos ao feminino não era suficiente para Daniela. O que a deixava numa posição melancólica aparentemente sem saída: “Se não sou gay, tampouco hétero, então, o que eu sou? Eu não sou nada...”.

Essa experiência do vazio só pôde ser tratada após algumas conversas com Cláudia, uma amiga transexual, que lhe permitiu se “encontrar” ao lhe falar sobre o que era a transexualidade: “Suas conversas valeram mais que anos de terapia serviriam naquele momento. Foi quando descobri o que era ser transexual – até então, havido ouvido raras vezes a palavra”. Assim, ao saber que havia mulheres cujo sexo não traduzia seu gênero, ela diz ter compreendido que “você não necessariamente precisa nascer com uma vagina para ser mulher; porque as vaginas não determinam mulheres, assim como pênis não determinam homens”. Não se tratava, portanto, de “ter nascido num corpo errado”, mas no corpo próprio de Daniela, uma mulher, ainda

que portasse um pênis. Afinal, “as pessoas trans podem ter os mesmos corpos das pessoas cisgêneras, sem modificar absolutamente nada. Pois a identidade de gênero não é algo do aparato anatômico, mas do psíquico”.

A partir do encontro com esse saber, Daniela descobriu que “era possível ser uma mulher nascida num corpo que não traduzia seu gênero” e apropriou-se desse novo significante, “mulher transexual”, para ancorar sua amarração psíquica, iniciando nessa época um processo de hormonização e, mais tarde, de terapia com uma psicanalista, que a atende desde 2012. Foi aos 18 anos que ela assumiu sua transexualidade e, na sequência, decidiu sair de casa, já que seus pais não aceitavam sua mudança. Lutou para alcançar um emprego formal (algo difícil de se conseguir, dada a discriminação contra a população trans), ganhando estabilidade relativa na vida ao trabalhar como analista de sistemas numa boa empresa, após ter se formado em Letras, com pós-graduação em Língua Portuguesa, e se formado também em Tecnologia da Informação, com pós-graduação em Engenharia de Software.

Em 2017, aos 36 anos, Daniela cursa sua terceira graduação, dessa vez em Direito, para sustentar sua alta qualificação e ajudar a garantir os direitos das minorias sociais. Ela afirma o seguinte: “Olho para o meu passado e vejo que não construí laços, não construí qualquer identificação com minha família; na verdade, passei muito tempo ouvindo da boca da minha mãe que só poderiam ter me trocado na maternidade”. Ainda assim, ela diz não sentir nem falta nem rancor de sua família; apenas se questiona sobre o porquê de toda essa violência que sofreu da sociedade. Atualmente, seu discurso está voltado para a legitimação das reivindicações da população trans, discurso que ela constrói a partir da própria experiência, ao localizar quatro componentes distintos da subjetividade que, ainda hoje, são cotidianamente confundidos por uma parcela considerável da sociedade: sexo anatômico, identidade de gênero, expressão/papel de gênero e orientação sexual.

Partindo do fato de que o genital com que se nasce não determina nada do sujeito, Daniela coloca que reconhecer-se homem ou mulher pode ser uma reivindicação diferente da nomeação dada pelo Outro à época de seu nascimento, nomeação que costuma ser feita a partir do *sexo anatômico*. Assim, a *identidade de gênero* diria respeito ao gênero em

que o sujeito se reconhece, seja homem, mulher, travesti, entre outros, de maneira independente de seu genital. Por sua vez, o *papel de gênero* teria importância secundária em relação à identidade de gênero, uma vez que cada um irá dar corpo à masculinidade e/ou à feminilidade a seu próprio modo, sem que essa expressão transforme alguém em homem ou mulher. O fundamental seria o respeito à identidade de gênero reivindicada pelo sujeito, ao tratar cada um pelo *nome e pronome* com que deseja ser tratado. Por fim, segundo ela, esses três fatores não apresentam relação fixa ou direta com a *orientação sexual*, no sentido da modalidade de atração que o sujeito sente: por homens, mulheres, ambos ou nenhum deles.

Assim, Daniela define a mulher trans ou transexual como aquela pessoa que, quando nasceu, foi registrada como homem pelo seu genital, mas “se reconhece mulher. Apenas isso. Veja que não tem nada a ver com cirurgias e roupas. Ninguém vira mulher trans quando se cirurgia, pois cirurgia não muda identidade das pessoas”. Nesse sentido, trata-se de um “sentimento íntimo” que não se liga ao genital com que se nasce e que tampouco depende exclusivamente de uma cirurgia de redesignação de sexo. Daniela escreve: “eu sou mulher independente de qualquer roupa que eu coloque, assim como se dá com a mulher cis”. Por isso, é fundamental, segundo ela, “esquecer” o dicionário, as roupas e a anatomia para se falar em identidade de gênero; trata-se, portanto, de ouvir a própria pessoa quanto à forma como ela reivindica ser tratada, pois a identidade de gênero é referida ao “psíquico”.

Isso significa que, para Daniela, não é preciso “ser feminina para ser mulher, ter silicone para ser mulher, ser cirurgiada para ser mulher, ser vaidosa para ser mulher, ser super hormonizada para ser mulher”. Ela afirma que nada disso é necessário para ser mulher, “pois o ser mulher não está instalado em nada disso. O ser mulher está em um lugar que ninguém poderá ver ou tocar, e que só eu mesma tenho acesso, dentro do meu mais íntimo ser”. Por causa disso, diz ter deixado de usar “quilos de maquiagem”, de usar “mil vestidos”, de “forçar um andar rebolado para me encararem como mulher”, pois nada disso “traduz o que é ser mulher”. O que ela exige, de maneira simples e decisiva, é que em sua frente lhe tratem “por Daniela”, de forma que: “O papel de gênero é descartável, a minha identidade de gênero não”.

Nesse ponto, conseguimos depurar o fato de que o elemento fundamental na amarração que Daniela engendrou para si parece estar localizado no registro do *Simbólico*, em sua *identidade de gênero*, a qual lhe permite posicionar-se no discurso como uma *mulher transexual*, significante que ela situa mais além de todo imaginário dos papéis de gênero, nomeando-se, assim, como Daniela Andrade. Nome que ela conseguiu retificar em seus documentos em 2013 – e que ainda assim não garante que as pessoas a tratarão pelo nome social. Mas, a despeito desses outros que desconsideram sua solução, é por essa via da identidade de gênero que ela demanda do Outro seu reconhecimento como sujeito, pautada pelo respeito à forma de tratamento que lhe é adequada: no feminino, reconhecida como Daniela, uma mulher.

A IDENTIDADE DE GÊNERO COMO ASSUNÇÃO DE UM SIGNIFICANTE

Partiremos da hipótese de que Daniela Andrade constrói uma possibilidade de existência psíquica após nomear-se como uma mulher transexual. Em seu caso, o saber sobre o gênero parece funcionar como modalidade simbólica de tratamento do real, numa forma que talvez não seja encontrada em todas as soluções trans. Com sua invenção, Daniela nos ensina que, para além das normas sociais e das identificações imaginárias, há uma outra via para conceber a *identidade de gênero*, tomando-a como a *assunção de um significante que tem um lugar no desejo do Outro para representar o sujeito no laço social*, algo que lhe abre a possibilidade de alcançar uma ancoragem subjetiva pela via do reconhecimento simbólico. Mesmo que essa manobra não alcance a identidade do Um consigo mesmo (já que o significante é diferencial e não significa a si mesmo), a eleição de um significante na posição de uma identidade de gênero é passível de ajudar a situar o sujeito no laço. Nessa vertente, o *gênero pode operar como um significante-mestre que orienta o sujeito no discurso*.

Ainda que esse debate do gênero seja muitas vezes relegado ao âmbito do imaginário, o próprio Lacan parece ter deixado algumas pistas para uma abordagem que também leva em conta o registro simbólico. Desde os anos 60, sem mencionar diretamente a referência com quem dialogava,

o psicanalista criticava a ascensão da noção de *gender role*, advinda da obra do psicólogo e sexólogo John Money na década de 50. Ele afirma que alguns de seus contemporâneos chegavam a tratar “os problemas da assunção do sexo em termos de papel!” (Lacan, 1960/1998, p. 689). Diferentemente dessa vertente imaginária, o autor dos *Escritos* propõe retomar a centralidade da função do significante na assunção simbólica do sexo, tal como inicialmente formulado em seus trabalhos dos anos 50.

Na década de 70, Lacan teve contato com o livro *Sex and gender*, de Robert Stoller, psiquiatra e psicanalista norte-americano que estabelece o conceito de identidade de gênero a partir de sua clínica com pacientes transexuais e intersexuais. Em um contraponto direto à obra de Stoller, Lacan indica que a “identidade de gênero” refere-se àquilo que ele acabara de expressar “com estes termos, ‘homem’ e ‘mulher’” (Lacan, 1971/2009, p. 30). Esse gesto parece restituir as identidades de gênero ao registro do simbólico, já que “homem” e “mulher” são significantes, situados, portanto, mais além do imaginário dos papéis de gênero.

Assim, as soluções trans nos conduzem a ir além da cola cultural entre “ser homem – ter pênis” e “ser mulher – não ter pênis”, a fim de desconfiar desse arranjo identitário demasiado simplista, que tenta usar a biologia ou a anatomia como determinante do sujeito. Se o sexo “não define relação alguma no ser falante” (Lacan, 1971-1972/2012, p. 13), então, como nos ensina Daniela, a pergunta sobre o que é um homem ou uma mulher “não pode se resumir a ‘é aquilo que a sociedade te impõe ser por conta de uma escolha arbitrária: escolheram que determinada parte anatômica define homens e mulheres’. Não para mim, para mim essa afirmação não consegue se sustentar”.

Desse modo, nem a biologia, nem a anatomia, tampouco as determinações da cultura são suficientes para esgotar o que é o sujeito. Daniela está atenta a isso: “O que vinha do meu íntimo e que eu sentia necessitar não era apenas colocar uma roupa feminina, ou comportar-me como a sociedade julgava que às mulheres era permitido”. Não se tratava, para ela, do imaginário dos papéis de gênero, que estaria atrelado a estereótipos, trejeitos, roupas e cuidados estéticos que fornecem certa imagem normativa da feminilidade. Antes, o que está em jogo parece ser uma operação simbólica de assunção significativa.

Para Daniela, “a construção da identidade de gênero não toca apenas o social – aquilo que a sociedade define como sendo homem ou mulher, ela toca entranhas muito profundas do meu aparato psíquico; pois a nossa identidade também é construída muito internamente”. Dessa forma, o gênero não se limita à relação anônima com as normas; ele é também um ponto opaco na existência, uma interrogação subjetiva fundamental, uma forma íntima de estranheza, por se endereçar às fronteiras do ser do próprio sujeito, despertando em cada um a questão do seu desejo e do seu gozo em sua relação ao Outro (Leguil, 2016, p. 37). É nesse ponto que se começa a falar do gênero além das normais sociais, conjugado na primeira pessoa do singular. Como coloca Daniela: “Creio que o que significa ser mulher e o que é ser a mulher que eu sou para mim só cabe à Daniela, e cada uma das demais mulheres terão sua concepção muito única de si mesmas”.

Nesse caso, foi ao servir-se, à sua maneira, do significante “mulher transexual” que Daniela pôde reescrever sua trajetória a partir dos repetidos traços do horror que advinham da violência do Outro. Sua negação da nomeação pelo Outro como menino nos parece apontar precisamente para alguma marca do desejo parental pré-histórico por uma filha que permaneceu em Daniela como resíduo simbólico. Trata-se de uma forma de sexualidade inconsciente que faz furo na tentativa de determinação inequívoca pelas normas sociais. Assim, foi apenas ao assumir a seu modo o significante “mulher trans” que Daniela conseguiu se fazer um nome próprio, encontrando uma solução sinthomática que a inserisse no laço social, servindo-se do Pai para poder dele prescindir: “Ser travesti ou transexual é em enorme parte das vezes isso, ter que me parir, me cuidar e ser minha própria mãe e meu próprio pai”.

A TRANSEXUALIDADE DE DANIELA COMO NOMINAÇÃO SIMBÓLICA

Nessa direção, levantaremos a hipótese de que, amarrando os três registros de Daniela, encontramos uma nominação que busca garantir o reconhecimento de sua invenção, porque foi somente a partir de seu encontro contingente com um saber sobre o gênero que ela pôde compor sua resposta ao Outro, inserindo-se no laço social como mulher trans. Isso foi feito ao isolar, no registro do Simbólico, o lugar do significante

“mulher”, que passou a representá-la frente ao Outro, mais além do Imaginário de sua expressão de gênero e do Real de sua anatomia, de seu corpo como ponto de opacidade.

Servindo-se desse saber sobre o gênero, Daniela parece ter feito uma passagem do vazio do ser, em que não se reconhecia nas atribuições que lhe eram designadas, para operar sua transposição para a história, ao situar-se no campo do Outro por meio do nome que a remete à causa de seu desejo (Lacan, 1962-1963/2005, p. 366). Esse movimento lhe proporcionou uma orientação desejante no mundo a partir do que extraiu de suas relações com o Outro. Nessa esteira, podemos propor uma hipótese para a forma como Daniela nomeia sua experiência da transexualidade:

- no Real, encontramos a *anatomia*, não como uma realidade última, mas como envoltório de um ponto de *opacidade corporal* que faz enigma para o sujeito sem lhe fornecer um saber-fazer com isso, de forma que o destino subjetivo do anatômico se dará sem a garantia de um instinto ou de um saber inscrito na natureza;
- no Simbólico (naquilo que Daniela localiza como “*identidade de gênero*”), trata-se da *assunção de um significante* que tem um lugar no desejo do Outro para representar o sujeito no laço social, algo que Lacan elaborou a seu modo como “assunção do sexo” e que podemos situar de forma mais ampla como a decisão subjetiva pelo significante (“homem”, “mulher”, “travesti” etc.) que o representará para o Outro. No presente caso, a articulação do significante “mulher trans” numa rede simbólica franqueia a possibilidade de escrita de um nome próprio: Daniela Andrade;
- no Imaginário (que Daniela situa com a “expressão” ou o “*papel de gênero*”), é preciso realizar um *aparelhamento narcísico do corpo* que lhe dê consistência, de modo que o sujeito se arranjará para ter um corpo próprio, configurando sua própria maneira de dar corpo à masculinidade, à feminilidade etc.;
- a escolha de objeto é independente dos termos anteriores;
- na amarração dos três registros, no caso de Daniela, situamos o *nome próprio* que orienta seu enodamento, como aquilo que se presta a ser, nesses registros, o ponto de causa singular que a mobiliza e a orienta como desejante no mundo. Mostramos essa nominação na Figura 1.

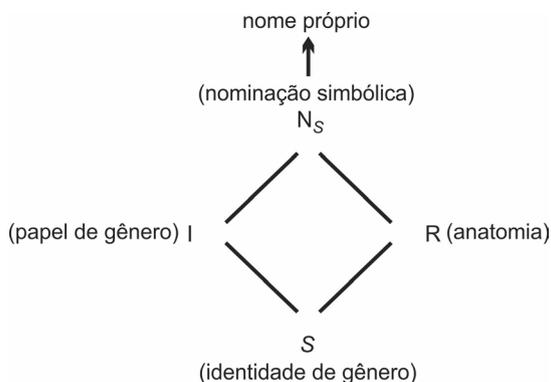


Fig. 1 – A nomenclatura simbólica da experiência transexual de Daniela

No *Seminário 22* de Lacan (1974-1975), a nomenclatura é o quarto termo que permite localizar os registros RSI como diferenciados uns dos outros. Sem esse quarto elemento, os outros três se tornam homogêneos e nenhuma amarração se sustenta. Na nomenclatura simbólica, a articulação entre R-I só é esclarecida pela mediação entre eles que é feita pelo anel do S, amarrado a uma nomenclatura (Ns) que vem isolar o registro simbólico. Dessa forma, em *RSI*, “o sintoma é a associação da nomenclatura simbólica com o simbólico” (Porge, 2010, p. 49), o que se escreve como: $\Sigma = Ns + S$. Com isso, o sintoma se torna aquilo que “duplica a função nomeante do simbólico”, que “nomeia o simbólico a partir do simbólico” (Porge, 2010, p. 49-50).

Assim, localizar a identidade de gênero em seu valor significativa parece permitir a Daniela fazer-se um nome próprio que opera como nomenclatura simbólica. A associação entre o par “mulher transexual” e “Daniela Andrade” (respectivamente, a identidade de gênero [S] e o nome próprio [Ns]) pode operar, então, como sintoma, ponto de amarração subjetiva para Daniela. Trata-se do “nome próprio como sintoma”, no que “um sintoma pode funcionar como nome próprio do sujeito, como aquilo que designa repetidamente algo do seu ser”; mais precisamente, um traço do seu gozo (Rosa, 2015, p. 127). Desse modo, é apenas ao produzir essa nomenclatura pelo simbólico, a partir da identidade de gênero, que a articulação entre o real de sua anatomia e o imaginário de sua expressão de gênero é para ela esclarecida.

A ESCRITURA DE UM NOME PRÓPRIO COMO SOLUÇÃO SINTHOMÁTICA

Sabemos que, ao avançar na direção do Real na década de 70, o ensino de Lacan esteve às voltas com a escrita dos nós borromeanos. Num primeiro momento, no *Seminário 21*, o psicanalista se pautava pelo nó de três elos (RSI) para propor a amarração do sujeito (Schejtman, 2015, p. 70). No entanto, durante o *Seminário 22*, ao apontar a equivalência entre os registros no nó de três, houve um ponto de virada fundamental: mostrou-se necessária a presença de um quarto elo para amarrar os outros três, tornando-os dissimétricos e, assim, discerníveis entre si por sua polarização dois a dois (Schejtman, 2015, p. 170). Só o quarto elemento é que permitiria nomear os demais. Esse movimento se consolida no *Seminário 23*, uma vez que o nó de três sempre dependeria de um quarto termo: “o mínimo em uma cadeia borromeana é sempre constituído por um nó de quatro” (Lacan, 1975-1976/2007, p. 49).

Dessa forma, se o sintoma no final do *Seminário 22* foi tratado a partir da nomeação simbólica como quarto elo que nomeia o Simbólico, esse elemento quarto equivalerá, no *Seminário 23*, à invenção do *sinthome* como solução que vem compensar a falha no nó (Porge, 2010, p. 50). Nessa direção, o *sinthome* irá operar como um “herdeiro” da função da nomeação (Schejtman, 2015, p. 87). Vale lembrar, no entanto, as especificidades de cada proposta: o sintoma em RSI é composto por duas consistências (a nomeação e o simbólico); ao passo que o *sinthome* é reduzido a apenas uma consistência.

No entanto, para a introdução desse último elemento, o mais importante, segundo Schejtman (2015, p. 87), é a noção de “lapso do nó”, sobre o qual o *sinthome* virá fazer a reparação. Essa parece ser a novidade central introduzida no *Seminário 23*, na medida em que o quarto elo já supõe uma falha na amarração (Schejtman, 2015, p. 96). Doravante, como não há mais um enodamento sem falhas, o nó borromeano de três, mostrado pela Figura 2, não passa de uma abstração ideal: seria um “erro” pensar que esse nó constitui uma “norma para a relação [*rappori*]” dos três registros (Lacan, 1975-1976/2007, p. 20).

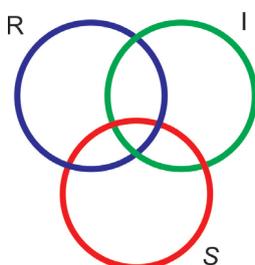


Figura 2 – O nó borromeano de três

Uma vez que não há norma para a amarração, o enodamento do ser falante torna-se assombrado por uma falha, a qual convoca para todo sujeito – cis ou trans – a necessidade de correção por um quarto termo – o *sinthome* – que mantenha juntos RSI. Se extrairmos as consequências dessa invenção de Lacan, essa perspectiva abre uma importante via ética de despatologização das transexualidades na psicanálise. Afinal, se não existe uma norma que oriente a amarração dos três registros, então é possível considerar o sintoma-*sinthome* não como um problema a ser eliminado, tampouco como uma patologia a ser classificada, mas, antes, como a solução inventada por um sujeito para manter juntos RSI. Trata-se, portanto, de considerar que o ser falante não pode prescindir de uma reparação em seu nó, denunciando as aspirações a qualquer harmonia ou normalidade. Para todo sujeito, estará colocado algum ponto traumático de falha estrutural, ponto que rateia em seu enodamento, exigindo um quarto termo de reparação (Schejtman, 2015, p. 98).

No caso de Daniela, o lapso parece se dar entre o simbólico do desejo do Outro (que esperava uma menina) e o imaginário do seu corpo, o qual, pela presença anatômica do pênis, foi imaginado como sendo um corpo de menino. No entanto, considerando a centralidade da solução trans ao longo de 20 anos de sua trajetória, levantaremos a hipótese de que *ser Daniela Andrade, uma mulher transexual* constitui para ela o que chamamos de uma *nominação sinthomática* (Σ), já que sua transexualidade parece compor, com uma nominação simbólica, um quarto elo que corrige o lapso no mesmo ponto em que ele ocorreu (que é a própria definição de *sinthome*, cf. Lacan, 1975-1976/2007, p. 94). Segundo

nossa hipótese, a solução discursiva de Daniela repararia o duplo lapso entre Simbólico e Imaginário, como indicamos nas Figuras 3 e 4.

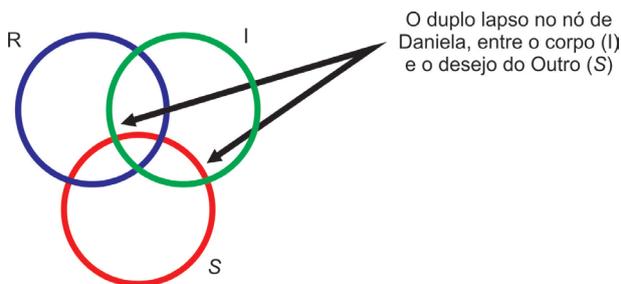


Fig. 3 – O duplo lapso no nó de Daniela

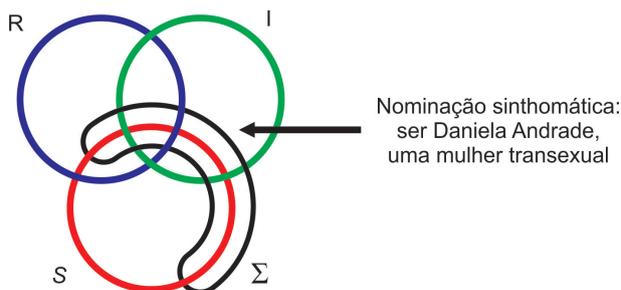


Fig. 4 – A nominação sinthomática de Daniela

Esse redobramento sinthomático do Simbólico permite a Daniela engendrar um saber-fazer com os efeitos das marcas do Outro em seu percurso de maneira retroativa, pela via de uma nominação daquilo que a causa como sujeito. Essa empreitada parece ter se tornado uma forma de passar o objeto *a* da marca de como ela veio ao mundo para a história de um sujeito desejante (Lacan, 1962-1963/2005, p. 366). Pela invenção de um nome próprio, Daniela opera uma reescrita com a qual ela se apropria de sua trajetória, enodando-se por um sintoma-*sinthome* ou uma *nominação sinthomática*: ser Daniela Andrade, uma mulher transexual.

Ao servir-se, à sua maneira, do valor simbólico do significante “mulher trans”, essa solução corrige o duplo lapso entre o imaginário do seu corpo

e o simbólico do desejo do Outro, a partir da inserção de Daniela no laço social pela organização de um saber sobre o gênero. Foi por meio de uma apropriação subjetiva desse saber, com a eleição do significante “mulher trans”, que ela pôde fazer-se um nome próprio, “Daniela Andrade”, e contar sua história retroativamente marcando um antes e um depois. Assim, esse saber sobre o gênero, que condiciona sua nominação como mulher transexual, parece franquear uma amarração pra Daniela ao nomear seus registros RSI, pela diferenciação entre o sexo anatômico (R), a identidade de gênero (S), o papel de gênero (I) e a orientação sexual.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Daniela teve de promover uma tomada de posição subjetiva para se constituir como desejante, a partir da passagem para a história da forma com que ela se erigiu como objeto *a* para o Outro, “como o *wanted* ou o *unwanted* de sua vinda ao mundo” (Lacan, 1960/1998, p. 689). Isso foi feito ao nomear um significante para representá-la frente ao Outro mais além do imaginário dos papéis de gênero. A eleição desse significante, “mulher trans”, permite-lhe constituir o nome próprio “Daniela Andrade”, uma marca do sujeito que designa algo do seu gozo. Dessa forma, a solução de Daniela sinaliza, em alguma medida, um esboço de transformação na ordem simbólica, à medida que o saber sobre o gênero do qual ela se serve começa a encontrar respaldo no discurso partilhado pela cultura.

Assim, a eleição de um significante-mestre para representar o sujeito frente ao Outro na posição de uma identidade de gênero não precisa ser necessariamente uma identificação imaginária a certas formas de alienação a um grupo. Como nos ensina o caso de Daniela, a identidade de gênero pode ser pensada como o alçamento de um significante a uma função de amarração, que pode permitir a um sujeito – para nos apropriarmos da expressão lacaniana – a assunção de um sexo, desde que tomemos o sexo não como anatomia, mas especialmente como a assunção de um modo de gozo. Pois o que parece inquietar Daniela desde sua infância é a roupagem violenta com que o gozo fálico lhe foi apresentado, articulado ao universo masculino – uma versão que ela recusa em função de uma posição feminina que lhe foi tecida no inconsciente pela sua pré-história simbólica no desejo parental.

Afinal, não há garantias para que um sujeito se reconheça no gênero designado pelo Outro a partir da anatomia. Os resultados dessa nomeação dependem de uma assunção subjetiva que não é passível de ser totalmente controlada pelas normas sociais. Se o Outro é castrado – e não um instrumento completo de dominação –, a ordenação simbólica se torna inconsistente [S(A)], permitindo aparecer a contingência da escolha de um sujeito³. Nessa direção, a população trans nos ensina que as pessoas que consentem com a designação dada pelo Outro a partir de sua anatomia são ditas *cisgênero*, ao passo que quem rejeita essa nomeação, reivindicando pertencimento a outro lado, é dito *trans*. Dessa forma, o sexo não define relação alguma no ser falante, pois o que está em jogo são as identificações do sujeito para além das designações conscientes ou normativas do Outro (Lacan, 1971-1972/2012).

No caso de Daniela, que relata nunca ter se sentido um homem a despeito das reiteradas designações masculinas advindas do Outro, a transexualidade permitiu sua inserção no laço social por meio de uma vertente simbólica. Se ela não pode mais ser criança, se ela nunca se considerou um (homem) gay e se ela não é uma mulher no sentido normativo da biologia, ela pôde encontrar uma saída a partir do saber sobre o gênero: ser uma mulher trans. Donde a importância de ser referida pelo nome próprio e pelos pronomes femininos, como forma de sustentar sua solução simbólica frente aos impasses de sua posição subjetiva.

Talvez esse seja um dos principais ensinamentos de Daniela à psicanálise, na medida em que sua transexualidade coloca em jogo não tanto uma adesão imaginária a protocolos médico-psiquiátricos, mas, mais centralmente, o gênero como uma posição discursiva assumida pelo sujeito à sua maneira. À medida que esse saber sobre o gênero alcança maior inserção no discurso partilhado, mais soluções como a de Daniela, pela via do Simbólico, podem ter lugar na cultura. Dessa forma, abre-se caminho para uma relativização da cirurgia como peça central para as soluções trans, permitindo que o sujeito tenha a possibilidade de se inserir no laço por uma via discursiva sem depender necessariamente de uma adequação corporal às normas binárias do gênero.

Nessa direção, a transexualidade pode ser entendida como uma possível solução de alguns sujeitos para enlaçar algo da opacidade do

corpo, mas que não necessariamente tem de passar pelo procedimento médico de redesignação do sexo. De uma perspectiva clínica, não seria essa uma via possível para pensar a aposta em soluções trans articuladas ao registro do simbólico que não se orientem centralmente pela submissão às ofertas da tecnociência? Afinal, a realização da cirurgia não parece ser o ponto decisivo para a amarração de Daniela; ela sabe que uma operação não irá “transformá-la” em uma mulher, pois a identidade de gênero não se aloja num genital. Dessa maneira, sua cirurgia de redesignação – que está prevista para 2019 – talvez componha em seu nó uma forma de “polirreparação” (Schejtman, 2015, p. 307), isto é, uma suplência adicional que não incide no ponto exato da falha do nó, mas que pode ajudar a estabilizar sua solução simbólica.

Poderíamos mesmo levantar a hipótese de que já existe uma polirreparação em jogo, na medida em que, há duas décadas, em paralelo à amarração pela via discursiva, Daniela se serve igualmente do processo de hormonização, mais acessível do que os procedimentos cirúrgicos. Além disso, ela também cultiva uma parceria amorosa com Eduardo, com quem se casou no civil no final de 2017 após cinco anos de namoro. Mas, ainda que a hormonização, a realização da cirurgia e a oficialização de sua parceria amorosa sejam importantes para a manutenção de sua solução, o lugar decisivo do nome próprio ainda sobressai, de forma descontraída, quando ela escreve em seu Facebook pouco após o casamento: “A mulher no cartório perguntando se eu iria querer mudar meu nome pra ficar com o sobrenome dele, respondi: jamais, só eu sei o sacrifício que foi mudar esse nome pela primeira vez”.

REFERÊNCIAS

- Guerra, A. M. C., & Vorcaro, A. M. R. (dir.) (2018). *A teoria da nomenclatura na obra de Jacques Lacan*. Curitiba: Editora CRV.
- Lacan, J. (1974-1975). *O Seminário, livro 22: RSI*. Inédito.
- Lacan, J. (1998). Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise. In Lacan, J. [Autor], *Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar. (Original publicado em 1953)
- Lacan, J. (1998). Observação sobre o relatório de Daniel Lagache: “Psicanálise e estrutura da personalidade”. In Lacan, J. [Autor], *Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar. (Original publicado em 1960)
- Lacan, J. (2005). *O seminário, livro 10: a angústia*. Rio de Janeiro: Zahar. (Seminário de 1962-1963)
- Lacan, J. (2007). *O Seminário, livro 23: o sinthoma*. Rio de Janeiro: Zahar. (Seminário de 1975-1976)
- Lacan, J. (2009). *O seminário, livro 18: de um discurso que não fosse semblante*. Rio de Janeiro: Zahar. (Seminário de 1971)
- Lacan, J. (2012). *O seminário, livro 19: ...ou pior*. Rio de Janeiro: Zahar. (Seminário de 1971-1972)
- Leguil, C. (2016). *O ser e o gênero: homem/mulher depois de Lacan*. Belo Horizonte: EBP Editora.
- Porge, E. (2010). *Lettres du symptôme: versions de l'identification*. Toulouse: Ères.
- Rosa, M. (2015). Lacan com Kripke: o real em jogo no nome próprio lido como um designador rígido. *Ágora*, 18(1), 115-130. Recuperado em 15 nov. 2017 de <<http://www.scielo.br/pdf/agora/v18n1/1516-1498-agora-18-01-00115.pdf>>.
- Schejtman, F. (2015). *Sinthome: ensayos de clínica psicoanalítica nodal*. Olivos: Grama Ediciones.

NOTAS

- ¹ Vertemos como “nomenclatura” o termo francês “*nomination*” empregado por Lacan no *Seminário 22*, acompanhando a decisão teórica de uma pesquisa da qual participamos acerca desse mesmo conceito. A pesquisa, dirigida por Andréa Guerra e Ângela Vorcaro, resultou na publicação do livro sobre A

teoria da nomeação na obra de Jacques Lacan (2018), no qual essa discussão é amplamente aprofundada.

- ² A introdução dessa categoria de “nomeação sinthomática” visa articular a nomeação simbólica – como redobramento do registro simbólico, produzindo uma amarração pela via do sintoma – com a noção de *sinthome* enquanto uma reparação da falha do nó no mesmo ponto em que ela ocorreu. Algo a que Schejtman (2015, p. 308) já se referiu como “sintoma-*sinthome*”, conjugando igualmente a teoria da nomeação que se esboça ao final do *Seminário 22* com a perspectiva do *sinthome* que se inaugura no *Seminário 23*.
- ³ Vale observar que o termo “escolha” em psicanálise não se refere a uma decisão voluntariosa do eu, mas, antes, a uma eleição inconsciente da pulsão que surpreende o sujeito.

Recebido em 27 de fevereiro de 2018

Aceito para publicação em 11 de fevereiro de 2019

TER DUAS MÃES: DINÂMICA DA TRIANGULAÇÃO EM FILHOS DE CASAIS DE LÉSBIICAS

*Francis Anne Carneiro**

*Ângela Vila-Real***

RESUMO

As autoras fazem uma reflexão teórica centrada em duas questões fundamentais equacionadas pela psicanálise: a triangulação edipiana e a identificação. O objetivo é o de problematizar a dinâmica destes dois processos em crianças vivendo com duas mães, o que anula a oposição básica binária e obriga a construção de novos posicionamentos sobre a diferenciação e a organização interna frente a esse novo cenário familiar. Com isso, são discutidas novas possibilidades de arranjo triangular, identificatório e de diferenciação frente à ausência de uma polarização anatômica, quer se trate dos meninos, quer das meninas de uma família constituída por duas mães.

Palavras-chave: homoparentalidade; triangulação edipiana; identificação.

HAVING TWO MOTHERS: THE TRIANGULATION DYNAMICS OF CHILDREN IN LESBIAN LED FAMILIES

ABSTRACT

The authors are reflecting about two fundamental questions considered by psychoanalysis: Oedipus triangulation and identification. The main purpose is to problematize the dynamic of these two processes in children from families with two mothers. These modern families invalidate the basic gender binary concept and forces the development of new theoretical positions about internal differentiation and organization. Therefore, new possible arrangements of triangulation, identification and differentiation are discussed due to the absence of an anatomic polarization, both for boys and girls from lesbian-led families.

Keywords: homoparenting; Oedipus triangulation; identification.

* Psicóloga Clínica e candidata a doutoramento no ISPA – Instituto Universitário.

** Psicanalista. Membro Associado da Sociedade Portuguesa de Psicanálise (SPP) e Professora Auxiliar do ISPA – Instituto Universitário.

AVOIR DEUX MÈRES: DYNAMIQUE DE LA TRIANGULATION CHEZ DES ENFANTS DE COUPLES DE LESBIENNES

RÉSUMÉ

Les auteurs font une réflexion théorique centrée sur deux questions fondamentales posées par la psychanalyse: la triangulation œdipienne et l'identification. Le but est celui de problématiser la dynamique de ces deux processus chez des enfants qui vivent avec deux mères, ce qui annule l'opposition binaire de base et force la construction de nouveaux positionnements sur la différenciation et l'organisation interne face à ce nouveau scénario familial. On discute les nouvelles possibilités de compositions triangulaires, identificatoires et de différenciation face à l'absence de polarisation anatomique, qu'il s'agisse des garçons et des filles dans une famille composée par deux mères.

Mots clés: homoparentalité; triangulation œdipienne; identification.

Nossa reflexão incide sobre os problemas teóricos levantados pelas famílias homoparentais referentes ao mundo interno infantil. Questionamos como se desenvolverão essas crianças do ponto de vista psicodinâmico e como se configura o seu psiquismo. A análise é feita a partir da situação do menino e da menina que se desenvolvem em uma família homoparental lésbica. Nosso objetivo é compreender de que maneira se constituem a organização edipiana e os movimentos de identificação.

O *complexo de Édipo* ocupa uma posição de destaque na teoria psicanalítica. Existem uma forma positiva e outra negativa, mas, na maioria das vezes, assiste-se a uma oscilação da criança entre essas duas atitudes (Freud, 1898/1962), o que remete para a forma completa do complexo de Édipo (1923/1961). Nessa conceptualização, o órgão genital masculino tem um papel dominante. Os meninos explicam a diferença anatômica pela castração resultante de um castigo imposto às mulheres e às meninas (Freud, 1924b), o que, por conseguinte, os meninos temem para si. A realização do desejo sexual infantil confronta-se com a ameaça da castração. Surge, portanto, um conflito entre os interesses narcísicos do rapaz relativos a essa parte do corpo e a catexia libidinal em seus objetos parentais. A possibilidade de perder o pênis torna-se inaceitável (Freud, 1924/1961, 1924a, 1924b) e a criança renuncia aos desejos edipianos (Freud, 1924/1961) justamente para evitar se confrontar com

essa situação. O sexo feminino desenvolve, igualmente, um complexo de Édipo, porém, ao comparar-se com o rapaz, a menina se sente colocada em um patamar de inferioridade e surge a inveja do pênis.

Também a *identificação* sofre transformações. O menino idealizava o pai e desejava identificar-se com ele. Paralelamente a esta identificação, o investimento libidinal direcionado à mãe desenvolve-se. O menino percebe que o pai está no seu caminho e a identificação fica tingida por sentimentos hostis (Freud, 1922/1955). A menina, por sua vez, dirige ao pai os impulsos sexuais e identifica-se com a mãe colocando-se no lugar desta em sua relação com o seu pai (Freud, 1922/1955). Conseqüentemente, a mãe é colocada no lugar de rival dessa menina. A origem da sua hostilidade parece estar associada a momentos precoces do desenvolvimento da menina em que a mãe (o seu objeto de amor) lhe recusou o leite. A insatisfação provocada pela falta da mãe torna o pai o objeto de amor e ocorre, então, a entrada no complexo de Édipo (Freud, 1932/1964). Freud é, assim, levado a estabelecer uma diferenciação entre a identificação e a escolha objetual considerando-as mutuamente exclusivas vivenciadas de formas distintas para os meninos e as meninas.

Para Balsam (2010), o complexo de Édipo, mais do que um imperativo de natureza sexual, é uma fase de desenvolvimento em que a triangulação internalizada dos objetos se torna possível. O indivíduo cresce para além do quadro interno das preferências diádicas, ficando a criança mais atenta ao seu próprio corpo sexual e desenvolvendo fantasias mais complexas. O Édipo reflete uma nova capacidade para integrar ambas as figuras parentais. Para que o processo de diferenciação ocorra, é fundamental que o desejo e a identificação estejam presentes dentro da resolução edipiana. Nos casos tradicionais, ambos os gêneros têm a mãe como primeiro objeto de amor e desejam o pênis. Enquanto o menino apenas tem de encontrar outra mulher, a menina tem de orientar o seu desejo para um homem. Além disso, a menina, de acordo com a teoria clássica, tem de transformar o objetivo libidinal de ativo em passivo. Seguindo a via heterossexual, o rapaz resolve a sua ansiedade de castração através da identificação com o masculino e do desejo pelo feminino. A rapariga, no entanto, resolve o seu complexo de castração através do desejo pelo masculino e uma re-identificação com a mãe. A não resolução do Édipo resultará na fixação em

um estágio infantil e na impossibilidade de passar da relação diádica para a triádica. Não obstante, as teorias da sexualidade e identidade de gênero necessitam de novas considerações (Barden, 2011).

A visão de Balsam (2010) corrobora a visão freudiana no que tange à ausência de coincidência entre o objeto de identificação e o objeto de desejo. Freud apercebeu-se da bissexualidade psíquica de todos os indivíduos (Freud, 1905/1953), porém, somente em Klein encontramos a fundamentação desenvolvimental desse conceito no complexo de Édipo primitivo. Na fase sádico-oral do desenvolvimento psicosssexual (Klein, 1923; 1945/1989) e, mais precisamente, na posição depressiva, o bebê começa a conceber a mãe como objeto total e o vínculo libidinal entre pai e mãe é reconhecido (Klein, 1952). Ocorrem as flutuações entre o Édipo invertido e o Édipo positivo (Klein, 1945) em que, para ambos os sexos, o primeiro objeto é o seio da mãe e o pai, que é o objeto rival, será também um objeto de desejo e de identificação alternativo (Klein, 1927, 1928, 1945). Tanto a incorporação do pênis, como a do seio podem constituir-se como movimentos homo ou heterossexuais, dado que, de modo oscilante, podem ser tomados tanto como objetos de desejo como de identificação (Klein, 1932/1989; Segal, 1979/2002).

O impacto que o movimento feminista teve na psicanálise (Barden, 2011) alterou a visão da dinâmica feminina. Na década de 70, Nancy Chodorow (2002) socióloga e psicanalista feminista de renome, concebeu a mulher sem a contrastar com o homem. No seu entender, a pluralização das concepções de gênero e de sexualidade conduzem a uma compreensão psicanalítica mais complexa do feminino. Para a autora o complexo de Édipo na rapariga é tanto uma problemática mãe-filha, como uma problemática pai-filha e está mais ligado à estrutura e composição do ego relacional feminino do que à gênese da escolha do objeto sexual. A relação entre a filha e o pai construída durante o período edipiano é vista como uma forma de manutenção da relação com a mãe. As crianças têm que se libertar da onipotência materna e adquirir um sentido de completude, enquanto o menino adquire essa libertação através da sua masculinidade e posse de um pênis, a menina reage ou através do desenvolvimento da inveja ou do desejo pelo pênis, uma vez que uma menina (sem pênis) não tem como opor-se à mãe (Chodorow, 1978).

Desse modo, em uma família tradicional, a menina tende a virar-se para o pai como símbolo da liberdade, o que é independente do gênero ou da orientação sexual (Chodorow, 1978). Não é o ódio que está por trás da mudança do objeto, mas o amor que ela tem pela mãe e o seu desejo de liberdade. Em um dado momento, a menina percebe que o seu arranjo genital não lhe traz vantagem na ligação à mãe, pois descobre a “preferência” (Chodorow, 1978, p. 150) desta por pessoas como o pai ou o irmão que têm pênis. Surge, então, o desejo de ter um pênis para conquistar o amor materno. Portanto, a escolha do pai em detrimento da mãe não significa o término da relação afetiva com a mãe. Pelo contrário, o mundo dual mãe-criança (interno e externo) torna-se triádico e a menina passa a manter os dois pais como objetos de amor e rivais durante o período edipiano (Chodorow, 1978). O Édipo da menina alterna entre a atração positiva pelo pai, como forma de fugir à mãe, e a procura da mãe como segurança e refúgio familiar contra os aspetos frustrantes e assustadores da figura masculina que o pai representa (Chodorow, 1978).

No tocante à identificação com figura parental do mesmo sexo, Chodorow (1978) considera-a um fenômeno aprendido e não constituído somente no decurso do complexo de Édipo. As crianças aprendem o seu gênero, depois identificam-se e são encorajadas a fazer as identificações apropriadas (Chodorow, 1978).

Na perspectiva de Britton (1992), posição depressiva e complexo de Édipo são indissociáveis, já que um não pode resolver-se sem o outro. A posição depressiva surge como consequência das capacidades desenvolvimentais da criança (percecionar, reconhecer, lembrar, localizar e antecipar a experiência). O mundo psíquico infantil sofre uma disrupção porque as experiências contrastantes (e.g. bom versus mau) passam a corresponder a uma única fonte. A mãe que ama e alimenta passa a ser também percecionada como a mãe sexual (e parceira sexual do pai), o que conduz ao Édipo. O reconhecimento da relação sexual parental leva à renúncia da ideia da posse da mãe, o que, por sua vez, conduz ao sentimento de perda. O complexo de Édipo envolverá o reconhecimento da diferença entre a relação dos pais (relação genital) e a relação entre os pais e a criança. Para além do sentimento de perda, surge a inveja e a rivalidade com um dos pais pelo outro. A rivalidade é resolvida com a desistência da

reivindicação de um elo sexual com os pais a par da aceitação da realidade da relação sexual dos pais. A rivalidade edípiana permite trabalhar a posição depressiva. Um dos pais, independentemente do seu sexo, é objeto de desejo e o outro é o rival. A configuração é retida, mas os sentimentos se modificam em relação a cada pai: a figura parental, objeto de desejo em uma versão, é a figura parental odiada na outra (Britton, 1989).

O reconhecimento da relação exclusiva dos pais origina o espaço triangular que é constituído por três figuras edípianas, assim como por suas potenciais relações. A criança adquire a capacidade de se ver a si própria em interação com os outros e de considerar outros pontos de vista enquanto mantém o seu, sendo capaz de refletir acerca de si sem deixar de ser quem é. Os conflitos em torno do objeto de amor só podem ocorrer quando o objeto deixa de ser um objeto narcísico. O casal tem de ser visto como um verdadeiro casal, separado da criança, para que surja o espaço necessário à fase edípiana com o conflito acerca do objeto de amor (Britton et al., 2006).

Heineman (2004) adota o termo “Complexo Parental” por estar menos carregado de sentido e, assim, representar os desejos sexuais conflituais e os sentimentos de rivalidade da criança direcionados ao casal. A capacidade de pensar liberta a criança do concreto, permitindo-lhe considerar os seus próprios pensamentos como pensamentos e as suas ideias e perspectivas como diferentes das dos outros (Fonagy & Target, 1996). A criança torna-se gradualmente sensível às diferenças existentes no mundo interno daqueles que ama e à consciência das relações íntimas que a excluem. Descobre também a excitação da sexualidade e a possibilidade de ter relacionamentos fora do seu núcleo familiar (Heineman, 2004).

Tal como Chodorow (1992, 1994), Kulish e Holtzman (2010) constroem um modelo de compreensão da dinâmica desenvolvimental feminina que pretendem diferenciar claramente do Édipo clássico e da organização masculina chamando-o complexo de Perséfone. Nessa conceção, a entrada na fase triádica não se deve à inveja do pênis, desvalorização ou hostilidade dirigidas à mãe. Ao invés disso, as autoras consideram seis fatores que agem conjuntamente para a entrada na situação triádica: a cena primitiva que abre caminho ao reconhecimento da triangulação, as pressões biológicas para a triangulação que se manifestam através do corpo da menina permitindo o surgimento de fantasias de

gravidez e frequentemente de penetração pelo pai, a bissexualidade física e psíquica, a evolução cognitiva que permite a fantasia da cena primária, o papel de terceiro e separador que o pai desempenha para ambos os gêneros, o papel de objeto de identificação consciente e inconsciente desempenhado pela mãe relativa às atitudes sexuais (Kulish & Holtzman, 2010).

As autoras sublinham a diferença entre o papel materno e o paterno na dinâmica identificatória. Mas o complexo de Perséfone, de acordo com o mito, sugere que a menina nunca se separará completamente da mãe, o que apoia as concepções da bissexualidade e sobretudo a firmeza da identidade de gênero feminina e a dependência. As meninas não mudam o objeto de amor, como antes era concebido. Apenas acrescentam ao objeto primário um novo objeto que cria a triangulação. Por isso, a situação se torna tão assustadora. A agressividade que surge na triangulação vem acompanhada de impulsos homoeróticos, misturando-se culpa, raiva e ciúme, principalmente perante a descoberta de que a mãe prefere o pai ou os irmãos. A agressividade em relação à mãe torna-se portanto uma fonte de perigo de perda. A atenção e o interesse sexual da menina oscilam entre ambos os pais, formando padrões que podem ser repetidos durante o desenvolvimento. A característica predominante dessa fase é o balanceamento da lealdade entre os objetos (Kulish, & Holtzman, 2010) e com isso também das identificações.

O COMPLEXO DE ÉDIPO E AS FAMÍLIAS HOMOPARENTAIS

Os pressupostos psicanalíticos têm sido confrontados com as transformações ocorridas nas diversas configurações familiares. O acima dito justifica o interesse pelo estudo das famílias homoparentais. Não se trata apenas de mais uma questão de ordem psicológica, mas de uma questão maior que se pode reanalisar como uma outra configuração familiar. Várias são as posições assumidas. Tort (2000), entre outros, assume-se categoricamente contra essa configuração familiar alertando para os perigos psíquicos inerentes à inexistência da diferença anatômica dos pais, tais como as dificuldades no processo de subjetivação, ou melhor, no acesso ao simbólico, à lei e às normas sociais. Outros autores acrescentam ainda que o casal homossexual estaria preso numa relação especular narcísica, não refletindo à criança a imagem da diferença entre os dois sexos (Langouet,

1998; Gross, 2000; cit. por Ceccarelli, 2002). A situação edipiana e a triangulação, imprescindíveis ao desenvolvimento, exigiriam a presença do contraste entre os dois sexos, sem o qual seria difícil a diferenciação psíquica e as identificações. Isto é, ainda de acordo com esses autores, sem a desigualdade anatômica não poderia configurar-se uma triangulação sem a qual não se realizaria um completo desenvolvimento psíquico. Segundo Ceccarelli (2002), os autores que se opõem à homoparentalidade seguem o imperativo da presença de pais de sexos diferentes para que surja a situação edipiana. Essa visão seria uma repetição das críticas outrora feitas às famílias monoparentais em que as crianças, por terem apenas uma imagem, teriam uma organização psíquica infantil deficitária. É importante frisar que as crianças dessas famílias têm o direito a teorias de desenvolvimento edipiano saudável que as incluam e que não sejam teorias baseadas nos pais heterossexuais (Heineman, 2004). Relativamente ao argumento da relação especular, esta pode estar presente quer na família heteroparental quer na família homoparental (Ceccarelli, 2002).

Quer Ceccarelli (2002), quer Heineman (2004) referem como elemento essencial à triangulação a constatação que a criança faz da diferença imutável entre as gerações que traz consigo a exclusão da relação sexual adulta. A triangulação permite à criança a consciência acerca do seu *self* sexual na relação com os seus pais e a sua sexualidade (Heineman, 2004). Dá-se a passagem da relação narcísica para a objetal, que só é possível devido à função do Outro primário que apresenta o mundo simbólico à criança (Ceccarelli, 2002). As relações triádicas requerem um aumento do espaço psíquico para a inclusão de um terceiro elemento e para a criação de novas e especiais trocas diádicas (Heineman, 2004). Dá-se a renúncia ao narcisismo primário a favor dos valores culturalmente aceitos e o surgimento de diversos processos de perdas e do estabelecimento de limites acompanhados de movimentos pulsionais e identificatórios (Ceccarelli, 2001). Os processos de identificação são complexos e envolvem não só desejos incestuosos, como identificações com aspetos de ambos os pais. Os pais, independentemente da sua orientação sexual, desejam que os seus filhos se identifiquem com eles e estes, naturalmente, estarão predispostos a essa identificação. Mães homossexuais podem oferecer uma multiplicidade de identificações quanto à escolha do objeto sexual, resultantes das

modificações desenvolvimentais nas relações pais-filho que não têm de estar confinadas às crianças e pais de famílias tradicionais (Heineman, 2004). Todas as crianças têm de realizar processos de identificação e escolhas objetais. A construção da capacidade de subjetivação depende não de uma configuração anatômica, mas da organização psíquica dos cuidadores e do modo como estes se posicionam em relação à sua própria sexualidade, incluindo a fantasia do que é ser pai e/ou mãe. Em suma, tudo dependerá do lugar que a criança assume no mundo interno dos seus pais (Ceccarelli, 2002) em vez do visível contraste anatômico.

O menino com duas mães. Dentro de uma visão clássica, em uma família de mães lésbicas, o menino está perante duas dificuldades: a inexistência de um terceiro anatomicamente identificado que potencie a separação relativamente ao objeto primário; e a ausência de um objeto de identificação. Porém, de acordo com Heineman (2004), quando o menino altera a sua ligação possessiva e narcísica à mãe para reconhecê-la como objeto dos seus desejos sexuais (Heineman, 2004), apercebe-se também de que as suas mães não só têm uma relação com ele como também têm uma relação especial entre si que lhe é interdita. As suas mães vivem num mundo adulto e de sexualidade genital que lhe é vedado pela sua imaturidade física, sexual e emocional. Na mente da criança, ela não é desejada sexualmente, o que constitui um golpe em sua autoestima e marca a imutabilidade das gerações, isto é, o fato de que ela sempre ocupará o lugar de uma criança em relação às mães.

Apesar de existir uma multiplicidade de fatores que influenciam a passagem da díade para a tríade, esta é mais facilmente impulsionada quando a figura parental primária está notoriamente designada (Heineman, 2004), ou seja, quando há uma clara triangulação. No caso de a criança não conseguir fazer a distinção entre a “mãe” e a “outra”, possivelmente a posição de “não mãe” vai ser alternada entre as duas mães, constituindo uma triangulação. O menino pode ter sentimentos amorosos e sedutores para com uma mãe e rejeitar ferozmente a outra e no dia seguinte fazer o reverso (Heineman, 2004). Poderá dar-se a situação de o comportamento sedutor do menino ser direcionado para ambas as mães simultaneamente, alternando com rejeição agressiva em relação a ambas. Nesse caso põe-se um problema de indiferenciação já que as mães correspondem a um

único objeto representacional (objeto de desejo e objeto rival). Não existe, portanto, uma figura parental disponível para ajudar a gerir a excitação sexual, a fúria por ser excluído ou os medos de ser seduzido.

Sobre a identificação que classicamente exigiria o contraste anatômico, Heineman (2004) também a relaciona com o desejo e com a angústia de castração. A autora menciona um conjunto de fantasias relacionadas com o desejo pela mãe ou pelas mães: o menino imagina que o seu órgão é insuficiente, os órgãos genitais maternos podem engoli-lo, quando crescer pode casar com a mãe primária ou até satisfazer as duas ou então as mães nunca o desejarão. Nessas fantasias não aparece a ideia do rival que seria, na teoria clássica, o autor ou a causa da castração, o terceiro elemento que impor a diferenciação mãe/criança e reduziria o narcisismo. A fantasia de que as mães não o desejarão nunca constitui uma defesa contra o incesto, sem a necessidade de um rival para contrariar os desejos incestuosos. Assim, a presença do rival não seria uma condição fundamental ao desenvolvimento do menino.

As fantasias relativas à/às mãe(s) não diferem das que encontramos em crianças de casais heterossexuais. Também nos filhos de mães lésbicas essas fantasias conduzem à identificação. Mas, nesse caso, a identificação que é feita com a mãe ou com as mães também é uma medida defensiva contra a castração, já que a identificação com a mãe é também a identificação com o poder feminino. O menino, tal como em um casal heterossexual, pode identificar-se com um ou ambos os elementos do par parental. A identificação com a mãe primária na sua relação com o seu objeto de amor abre a via ao desenvolvimento do amor homossexual pelo “outro”. Porém a identificação com o outro que não a “mãe” possibilita uma relação com a mãe como mulher e, portanto, o desejo heterossexual (Heineman, 2004).

Existe a hipótese de, perante o medo de rejeição, o menino desenvolver a fantasia de casar com a mãe primária quando crescer. Todavia, se o menino persistir nessa fantasia poderá criar a ilusão de que as suas mães se tornaram parceiras sexuais simplesmente por ainda não terem encontrado o homem certo. Isto é, o menino pode manter-se com a crença de que por enquanto o seu órgão sexual é muito pequeno, mas que, um dia, poderá satisfazer não apenas uma, como as duas mães (Heineman, 2004). O menino pode, igualmente, acreditar que, apesar da

admiração materna no que tange a sua masculinidade, não irão desejar o seu pênis para gratificação sexual nem agora nem no futuro. Isso pode oferecer-lhe alguma proteção adicional contra o Tabu do incesto, uma vez que sem o sentimento de desejo (sexual) da mãe por ele e sem imaginar uma sedução direcionada a esta, o menino pode não ter necessidade de fantasiar um rival poderoso para contrariar os seus desejos incestuosos.

Nesse sentido, provavelmente, o orgulho na sua masculinidade e a admiração das suas mães, face à sua sexualidade, podem ser mais facilmente geridos sem o medo e a culpa associados aos desejos agressivos contra a figura parental que amam (Heineman, 2004). É importante referir que o fato de não haver uma figura masculina no seio familiar não significa que não haja um rival edipiano no mundo interno do menino. A maior dificuldade com que a criança se depara na triangulação é o reconhecimento e a aceitação da imutabilidade das diferenças geracionais e a desilusão por perceber que o pênis não fez parte do processo de reprodução, podendo levar a alguma confusão acerca da sua origem (Heineman, 2004).

As fantasias referentes à origem precisam certamente ser estudadas. Elas serão um dos mais importantes organizadores do *self*, na medida em que lhe conferem plausibilidade. A teoria da bissexualidade psíquica (Klein, 1928, 1952; Britton, 1989, 1992; Britton et al., 2006; Chodorow, 1978, 1992, 1994; Kulish & Holtzman, 2010) mostra como o menino pode identificar-se com aspetos múltiplos de cada uma das mães alternadamente, assim como desejar as mães de forma revezada. Segundo Britton (1992), durante a posição depressiva ocorre uma oscilação entre o objeto rival e o objeto de desejo em relação às figuras parentais, o que promove a entrada na fase edipiana. Os processos de identificação são complexos e envolvem não só desejos incestuosos, como identificações com aspetos de ambos os pais. Outros membros significativos do contexto relacional das mães também contribuem para os processos de identificação. Bleichmar (2010) defende que as representações conscientes e inconscientes do masculino provêm de várias figuras (tios, irmãos, avós e amigos) sendo integradas com as suas modalidades de interação e contribuindo para o aspeto intersubjetivo da masculinidade ao longo do desenvolvimento. Tais figuras significativas poderão assumir quer o papel de objeto de identificação, quer o papel de objeto de desejo no mundo interno do menino.

A menina com duas mães. Na menina colocar-se-ia com mais agudeza, para além da triangulação, a questão da diferenciação já que não existe o terceiro anatomicamente diferente para separá-la da mãe primária. Também na menina, a entrada na posição depressiva leva à integração das experiências contrastantes (Britton, 1992), e a mãe que ama e alimenta passa a ser percebida como a mãe sexual. O reconhecimento da relação sexual parental leva à renúncia à possessão permanente e única da mãe. Essa abdicação porá fim à ligação narcísica à mãe e impulsionará a triangulação, que será facilitada se a figura primária estiver claramente definida. Se assim for, facilmente se configura um “outro” como terceiro elemento sem que haja uma diferença anatômica. Heineman (2004) refere também a possibilidade de a menina alternar entre as duas mães a posição de “não mãe”, dinâmica triangular inerente à posição depressiva. A multidimensionalidade da passagem à triangulação sugere que a inveja do pênis não é uma necessidade (Kulish & Holtzman, 2010) inquestionável.

A menina oscilará entre as duas mães, identificando-se com aspetos múltiplos de cada uma delas tal como aconteceria num casal heterossexual. Salientamos que a feminilidade primária é construída na relação precoce sem a influência da diferença anatômica entre as figuras cuidadoras e só posteriormente é ligada aos significados sociais do gênero (Elise, 1997). Como refere Stoller (1976), a capacidade progressiva de fantasiar e sentir a feminilidade ou masculinidade depende das atitudes dos pais (ou/e das mães) na relação com o bebê. A menina não pode ter razões para duvidar da sua pertença ao sexo feminino até ter a informação sobre a diferença anatômica entre meninos e meninas. Ao longo do tempo, numa família de mães lésbicas, a feminilidade passará a ser elaborada com as duas mães que se oferecerão como figuras de identificação. A construção da feminilidade ocorre a partir de variadas e múltiplas representações (Bleichmar, 2010), podendo a mãe representacional ser constituída por diversas características das duas mães. No que se refere à identificação, uma menina com duas mães não terá dificuldade de firmar uma identidade feminina. Do mesmo modo, as mães poderão também em alternância ser alvo de desejo sexual. Segundo Britton (1992), a alternância do desejo e da identificação com o objecto correspondem à posição depressiva em consonância com a configuração edipiana. Numa família tradicional, a

atenção e o interesse sexual oscilam entre ambos, pai e mãe, não havendo mudança completa de objeto de amor nesse desenvolvimento, mas sim o acréscimo de um objeto erótico para criar o espaço triangular (Kulish & Holtzman, 2010). Chodorow (1978) também defendia que a menina mantinha as duas figuras parentais como objetos de amor e rivais durante o período edipiano. Por vezes, procurando o pai como forma de fugir à mãe, e outras, procurando a mãe como segurança e refúgio familiar contra os aspectos frustrantes e assustadores do pai. Outros membros significativos da família poderão também contribuir para os processos de identificação e, temporariamente, serem objetos de desejo sexual da menina. No caso de uma família de mães lésbicas, não existe uma diferença anatômica mas, fora dos casos das relações narcísicas, a menina perceberá a diferença entre as duas mães. Esta é estabelecida com base noutros indicadores de ordem relacional que não a concretude da configuração anatômica. Segundo Bleichmar (2010), as representações conscientes e inconscientes do feminino e do masculino, adquiridas a partir das várias figuras significativas, são integradas nas suas modalidades de interação e contribuem para o aspeto intersubjetivo da feminilidade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O pressuposto de base foi, durante muito tempo, o de que a organização familiar, e conseqüentemente a organização psíquica, eram suportadas nas diferenças anatômicas. Estas desencadeariam todo o desenvolvimento e a própria matriz familiar na qual necessariamente teriam de existir condições para a identificação e a diferenciação. As diferenças anatômicas têm pois desempenhado um papel de destaque na conceptualização sobre o modo como se constitui e organiza o mundo interno e relacional. Isso acontece mesmo quando, ou sobretudo quando esse pressuposto se mantém a um nível latente.

No geral, os autores consideram a importância da triangulação e, portanto, da existência de um terceiro que impulse a diferenciação quer para os meninos, quer para as meninas. O papel simbólico do terceiro tem de ser representado por um Outro diferente do objeto primário. Porém a diferença, para resultar em triangulação, não

precisa ser estabelecida pela anatomia. Isso porque as características da personalidade, os comportamentos, ou a posição assumida dentro do casal, configuram um terceiro e o seu papel simbólico. Assim, quer para os meninos, quer para as meninas, pondo de parte o elemento anatômico como imprescindível, a diferenciação relativamente ao objeto primário sempre se realizará, a menos que uma ligação narcísica se imponha. Nesse caso, a tarefa está tão dificultada para meninas como para meninos.

A dissemelhança entre o universo masculino e o feminino é inegável, mas o contraste dos gêneros pode não ser uma condição necessária para que ocorra a diferenciação psíquica. Dentro da lógica que temos vindo a desenvolver, a diferenciação em relação ao objeto primário pode ser feita através da diferença entre características individuais de ordem psicológica.

No que respeita à identificação que é precocemente feita por todas as crianças, também ela era concebida com ligação à diferenciação anatômica. É certo que costuma ligar-se a definição de uma identidade de gênero à identificação com figuras que têm a sua identidade de gênero definida de acordo com os papéis tradicionais. Nesse aspecto a menina teria a tarefa simplificada, uma vez que facilmente adquire uma identidade gênero consonante com a das suas mães. Todavia, feminino e masculino são atualmente referências polarizadas com muitas variações intermediárias. Para além disso as identificações fazem-se ao longo de todo o desenvolvimento com as aspetos multifacetados de ambas as mães. Vimos já como as identificações às mães podem ser feitas independentemente de os traços serem mais ou menos femininos ou mais ou menos masculinos. As representações do feminino e do masculino estarão certamente em parte integradas de modo diferente em cada mãe. Isso significa que, de acordo com a teoria da bissexualidade psíquica, a criança pode identificar-se com aspetos da masculinidade ou/e da feminilidade nas duas mães, mas também que as funções parentais não necessitariam obrigatoriamente de um homem e de uma mulher, ainda que precisem de um terceiro. A capacidade de subjetivação de uma criança tem de ser perspectivada independentemente da anatomia dos seus cuidadores. Somente desse modo poderemos melhor compreender os processos que resultam na organização de um gênero e de um ser humano com a sua subjetividade.

REFERÊNCIAS

- Balsam, R. (2010). Where has Oedipus gone? A turn of the century contemplation. *Psychoanalytic Inquiry*, 30, 511-519.
- Barden, N. (2011). Disrupting Oedipus: the legacy of the Sphinx. *Psychoanalytic Psychotherapy*, 25, 324-345.
- Bleichmar, E. (2010). The psychoanalyst's implicit theories of gender. In L. Fiorini & G. Rose, (Eds.), *On Freud's "Femininity"* (p. 177-197). London: Karnac Books.
- Britton, R. (1989). The missing link: parental sexuality in the Oedipus. In R. Britton, M. Feldman, M., & E. O'Shaughnessy (Eds.), *The Oedipus Complex today – Clinical implications* (p. 83-102). London: Karnac Books.
- Britton, R. (1992). The Oedipus situation and the depressive position. In R. Anderson (Ed.), *Clinical lectures on Klein and Bion. New library of psychoanalysis*. New York: Tavistock/Routledge.
- Britton, R., Chused, J., Ellman, S., Likierman, M., Ellman, C., & Gould, L. (2006). Panel II: The Oedipus Complex, the Primal Scene, and the Superego. *Journal of Infant, Child and Adolescent Psychotherapy*, 5, 282-307.
- Ceccarelli, P. (2001). A sedução do pai. *Publicação Anual do Instituto de Estudos Psicanalíticos*, 18, 91-97. Belo Horizonte: IEPSI.
- Ceccarelli, P. (2002). Configurações edípicas da contemporaneidade: reflexões sobre as novas formas de filiação. *Pulsional Revista de Psicanálise*, 161, 88-98.
- Chodorow, N. (1978). Mothering, object-relations and the female oedipal configuration. *Feminist Studies*, 4, 137-158.
- Chodorow, N. (1992). Heterosexuality as a compromise formation: reflections on the psychoanalytic theory of sexual development. *Psychoanalysis & Contemporary Thought*, 15, 267-304.
- Chodorow, N. (1994). Rethinking Freud on women. In N. Chodorow [Author], *Femininities, masculinities, sexualities: Freud and beyond*. Kentucky: The University Press of Kentucky.
- Chodorow, N. (2002). Response and afterword. *Feminism & Psychology*, 12, 49-53.
- Elise, D. (1997). Primary femininity, bisexuality, and the female ego ideal: a re-examination of female development theory. *Psychoanalytic Quarterly*, 66, 489-517.

- Fonagy, P., & Target, M. (1996). Playing with reality: I. Theory of mind and the normal development of psychic reality. *International Journal of Psychoanalysis*, 77, 217-233.
- Freud, S. (1924a). The passing of the Oedipus Complex. *International Journal of Psycho-Analysis*, 5, 419-424.
- Freud, S. (1924b). The infantile genital organization of the libido: a supplement to the theory of sexuality. *The International Journal of Psychoanalysis*, 5, 5125-5129.
- Freud, S. (1953). Three essays on the theory of sexuality – Infantile sexuality (II). In S. Freud [Author], J. Strachey (Ed.), *The standard edition of the complete psychological works of Sigmund Freud: A case of hysteria, Three essays on the theory of sexuality and other works*, v. VII. London: The Hogarth Press and The Institute of Psycho-Analysis. (Original published in 1905)
- Freud, S. (1955). Identification. In S. Freud [Author], J. Strachey (Ed.), *The standard edition of the complete psychological works of Sigmund Freud: Beyond the pleasure principle, group psychology and other works*, v. XVIII. London: The Hogarth Press and The Institute of Psycho-Analysis. (Original published in 1922)
- Freud, S. (1961). The Dissolution of the Oedipus Complex. In Freud, S. [Author], Strachey, J. (Ed.), Freud, S. (1955). Identification. In S. Freud [Author], Strachey, J. (Ed.), *The standard edition of the complete psychological works of Sigmund Freud: beyond the pleasure principle, group psychology and other works*, v. XVIII. London: The Hogarth Press and The Institute of Psycho-Analysis. (Original published in 1922)
- Freud, S. (1961). The ego and the superego (ego ideal). In S. Freud [Author], J. Strachey (Ed.), *The standard edition of the complete psychological works of Sigmund Freud: The Ego and the Id and other works*, v. XIX. London: The Hogarth Press and the Institute of Psycho-Analysis. (Original published in 1923)
- Freud, S. (1962). Sexuality in the etiology of the neuroses. In S. Freud. [Author], J. Strachey (Ed.), *The standard edition of the complete psychological works of Sigmund Freud: Early psycho-analytic publications*, v. III. London: The Hogarth Press and The Institute of Psycho-Analysis. (Original published in 1898)

- Freud, S. (1964). Lecture XXXIII – Femininity. In S. Freud [Author], J., Strachey (Ed.), *The standard edition of the complete psychological works of Sigmund Freud: New introductory lectures on psycho-Analysis*, v. XXII. London: The Hogarth Press and The Institute of Psycho-Analysis. (Original published in 1932)
- Heineman, T. (2004). A boy and two mothers: new variations on an old theme or a new story of triangulation? Beginning thoughts on the psychosexual development of children in nontraditional families. *Psychoanalytic Psychology*, 21, 99-115.
- Klein, M. (1923). The development of a child. *The International Journal of Psycho-Analysis*, 4, 419-474.
- Klein, M. (1927). The psychological principles of infant analysis. *International Journal of Psycho-Analysis*, 8, 25-37.
- Klein, M. (1928). Early stages of the Oedipus conflict. *International Journal of Psycho-Analysis*, 9, 167-180.
- Klein, M. (1945). The Oedipus complex in the light of early anxieties. *The International Journal of Psychoanalysis*, 26, 11-33.
- Klein, M. (1952). The origins of transference. *The International Journal of Psychoanalysis*, 33, 433-438.
- Klein, M. (1989). Part II: The effects of early anxiety-situations on the sexual development of the girl. In M. Klein [Author], A. Strachey (Ed.), *The psycho-Analysis of children*. London: The Hogarth Press and The Institute of Psycho-analysis. (Original published in 1932)
- Kulish, N., & Holtzman, D. (2010). Femininity and the Oedipus complex. In L. Fiorini, & G. Rose (Eds.), *On Freud's "Femininity"* (p. 35-55). London: Karnac Books.
- Segal, H. (2002). Psychoanalysis of children. *Klein*. London: Karnac Books and The Institute of Psycho-Analysis. (Original published in 1979)
- Stoller, R. (1976). Primary femininity. *Journal of The American Psychoanalytic Association*, 24, 59-78.
- Tort, M. (2000). Quelques conséquences de la différence “psychanalytique” des sexes. *Les Temps Modernes*, pp. 176-215.

Recebido em 8 de janeiro de 2018

Aceito para publicação em 27 de setembro de 2018

DESENRAIZAMENTO E RADICALIZAÇÃO NA JUVENTUDE CONTEMPORÂNEA

*Lucíola Freitas de Macêdo**
*Ilka Franco Ferrari***

RESUMO

Neste artigo, as experiências de desenraizamento e suas relações com a radicalização de jovens que aderem ao terrorismo jihadista são interrogadas a partir das seguintes questões: o que faz com que a solidão e o desamparo promovidos pelo desenraizamento culminem na radicalização e adesão dos jovens ao jihadismo e movimentos afins? Quais as relações entre o desenraizamento, a radicalização e as mutações do laço social na contemporaneidade? O desenraizamento e a radicalização serão problematizados tendo como ponto de partida a hipótese a de que na atualidade o ser falante se conecta principalmente ao seu próprio modo de gozo, modificando-se, assim, o seu modo de se conectar à linguagem enquanto modo de fazer laço social.

Palavras-chave: desenraizamento; radicalização; pulsão de morte; juventude; laço social.

UPROOTING AND RADICALIZATION IN CONTEMPORARY YOUTH

ABSTRACT

In this article, we question the experiences of uprooting and their relations with the radicalization of young people who adhere to jihadist terrorism: what causes that the loneliness and the abandonment promoted by the uprooting, culminate in the radicalization and adhesion of the young people to the jihadism and related movements? What are the relations between uprooting, radicalization, and mutations of the social bond in contemporary times? Uprooting and radicalization are problematized

* Membro da Escola Brasileira de Psicanálise, Seção Minas Gerais, e da Associação Mundial de Psicanálise.

** Professora nos cursos de Graduação e Pós-graduação em Psicologia da PUC Minas, membro da Escola Brasileira de Psicanálise, Seção Minas Gerais, e da Associação Mundial de Psicanálise.

based on the hypothesis that in the present the subject connects mainly to his own mode of enjoyment, modifying his way of connecting to the language as a way of making social bond.

Keywords: uprooting; radicalization; death drive; youth; social bond.

DESARRAIGO Y RADICALIZACIÓN EN LA JUVENTUD CONTEMPORÁNEA

RESUMEN

En este artículo se interrogan las experiencias de desarraigo y sus relaciones con la radicalización de jóvenes que se adhieren al terrorismo jihadista: ¿Qué hace que la soledad y el desamparo promovidos por el desarraigo, culminen en la radicalización y adhesión de los jóvenes al jihadismo y movimientos afines? ¿Cuáles son las relaciones entre el desarraigo, la radicalización, y las mutaciones del lazo social en la contemporaneidad? El desarraigo y la radicalización son problematizados teniendo como punto de partida la hipótesis de que en la actualidad el ser hablante se conecta principalmente a su propio modo de goce, modificándose así su modo de conectarse al lenguaje como modo de hacer lazo social.

Palabras clave: desarraigo; radicalización; pulsión de muerte; juventud; lazo social.

INTRODUÇÃO

Em “Juventude e trauma, a experiência do desenraizamento” (Macêdo, 2017a, p.165-180), título do primeiro artigo publicado durante o estágio pós-doutoral realizado no Programa de Pós-graduação em Psicologia-PUC Minas, os efeitos da experiência de desenraizamento (*bodenlosigkeit*)¹ no contexto da ascensão dos regimes totalitários do século XX foram problematizados. Naquele artigo investigou-se se entre situações díspares, tais como a dos jovens *jihadistas* cooptados pelo Estado Islâmico e aquela dos “meninos do tráfico”², haveria pontos de convergência. Observou-se, como ponto em comum nas situações citadas, a presença da experiência de desenraizamento.

As questões que o presente artigo buscará elucidar são fruto dos desdobramentos do primeiro momento dessa pesquisa e, em especial, das ressonâncias produzidas pelo tema da “Soirée de l’Association Mondiale de Psychanalyse – As mutações do laço social”, debate ocorrido em Paris em 30 de janeiro de 2017; como também do argumento da jornada clínica

de *L'envers de Paris*, que teve por tema “As novas faces da segregação”. Eis as questões a serem examinadas: quais as relações entre o desenraizamento e as mutações do laço social na contemporaneidade? O que faz com que a solidão e o desamparo, promovidos pelo desenraizamento, se tornem presas fáceis do supereu em sua vertente mortífera, o que muito comumente se evidencia através da radicalização das posições por parte dos jovens contemporâneos? Haverá algo que favoreça, não ao ímpeto disruptivo e destrutivo da pulsão de morte, próprios à radicalização, mas a abertura à criação e a caminhos mais afeitos à vida?

A questão sobre o que poderá favorecer, nas situações mencionadas, uma abertura à criação, assim como à constituição de caminhos mais afeitos à vida, será abordada a partir das narrativas do trauma como recurso capaz de incidir sobre a paralisação da vida psíquica, tanto no contexto do tratamento psicanalítico, como no campo das narrativas elaborados no campo das artes e da cultura.

Vale ressaltar ainda que as hipóteses examinadas neste artigo tiveram como ponto de partida em suas construções, a entrevista “Le rêve d’un autre monde”, realizada com Serge Herfez (2017) – coordenador de um serviço de consultas no hospital Salpêtrière, em Paris, que acolhe jovens radicalizados e suas famílias.

PALAVRAS, RAÍZES E LAÇO SOCIAL

O termo “desenraizamento” comporta múltiplas nuances. Em psicanálise, as menções às raízes evocam as relações do ser falante com a linguagem e com as palavras (Bassols, 2017). Quando dizemos raiz, estamos nos referindo ao fato de existir a linguagem e ao laço fundante e fundamental do sujeito com a linguagem e não apenas aos laços de pertencimento a uma família, sociedade, profissão, ou pátria.

Como ressalta Alberti (2017), Lacan esclarece que o laço social concerne não apenas às relações do ser falante com a linguagem, mas também ao que faz com que seus corpos se mantenham juntos:

No fim das contas, há apenas isto, o liame social. Eu o designo com o termo *discurso*, porque não há outro meio de designá-lo, uma vez que se percebeu que o liame social só se instaura por ancorar-se na maneira pela

qual a linguagem se situa e se imprime, se situa sobre aquilo que formiga isto é, o ser falante (Lacan, 1972-1973/1985, p.74).

Se, em tempos de primazia do simbólico, os ideais organizavam as sociedades, hoje, nem a nacionalidade, a comunidade de pares, a profissão ou o pertencimento à família são experimentados como estáveis, levando os jovens à sensação generalizada e algumas vezes difusa de se perceberem sem chão, à deriva, sem raízes. Consoante ao espírito de nosso tempo, há também uma tendência ao isolamento e à solidão: o ser falante conecta-se principalmente ao seu próprio modo de gozo, ao passo que se modifica o modo de conectar-se à linguagem como modo de fazer laço social.

Sigamos o aporte de Lacan, já em 1953, por ocasião do Congresso de Roma:

À medida que a linguagem se torna mais funcional, ela se torna imprópria para a fala, e ao se tornar demasiadamente particular, perde sua função de linguagem... quanto mais o ofício da linguagem se neutraliza, aproximando-se da informação, mais lhe são imputadas redundâncias... mas o que é redundância para a informação é precisamente aquilo que, na fala, faz as vezes de ressonância. Pois nesta, a função da linguagem não é informar, mas evocar (Lacan, 1998/1966a, p. 300-301).

O que dizer do laço social, levando em conta tais coordenadas? Não só a cultura, seus fenômenos e produções, como também a clínica dos sujeitos em análise dão testemunho das consequências das mutações do laço social. No mundo regido pelo par consumidor- produto, as trocas já não parecem prioritariamente orientadas pelo simbólico. Elas adquirem outro estatuto, marcadas pelo tom da satisfação dos imperativos de gozo do momento: são pontuais, efêmeras, múltiplas na aparência, mas unas quanto ao seu cerne, o gozo do Um sozinho (Macêdo, 2015a). Tais mutações se fazem notar nas flutuações das identificações e na *deslocalização* do gozo, que não se deixa apreender inteiramente pelas cadeias de sentido; ou ainda, na solidão e no isolamento dos indivíduos reduzidos a seus corpos, tanto quanto no desaparecimento da vergonha e da culpa (Ferrari, 2104).

Em “Le djihadisme, est une révolte générationnelle et nihiliste”, o estudioso do islã, Oliver Roy (2015), aborda o que supõe se constituir

como uma das causas do desenraizamento próprio aos jovens da *jihad*³: uma ausência de transmissão. Em sua grande maioria nascidos em países europeus, os jovens *jihadistas* romperam com seus pais e, mais exatamente, com aquilo que seus pais representam em termos de cultura e de religião.

Antes da conversão, são jovens ocidentalizados que não se revoltam contra a ocidentalização, ou seja, compartilham a cultura de sua época e lugar. Quase todos cometeram pequenos delitos e tiveram uma passagem pela polícia. Mas eis que, nos diz Roy (2015), um belo dia, convertem-se a uma facção radical do Islã que rejeita o conceito de cultura.

Encontram na *jihad* um lugar e uma promessa de reconstrução de si, sem o apoio e a referência dos pais ou da cultura ocidental. Eles se radicalizam em torno de um grupo de “amigos” encontrados no bairro, na prisão, ou em algum clube esportivo. Com eles recriam uma “família”, uma fraternidade de gozo, em torno da vontade de matar e do fascínio pela própria morte. Tudo isso bastante facilitado pelas redes sociais, amplamente utilizadas na exibição e propagação do terror.

Em relatório apresentado por ocasião do VIII Encontro Americano de Psicanálise da Orientação Lacaniana, intitulado “Meninos maus, crianças sozinhas” (Drummond, 2017), examinou-se a minuciosa entrevista publicada na revista *Mental*, em que a psicanalista Clotilde Leguil dialoga com Serge Herfez (Herfez & Leguil, 2017), coordenador de um serviço de consultas no Hospital Salpêtrière que acolhe jovens radicalizados e suas famílias. Um dos pontos centrais da conversa foi o fenômeno de radicalização. O recrutamento dos jovens pelo *Daesh* acontece muito comumente pela internet e se dá pelas mais variadas razões: como forma de responder a um ideal ou a uma decepção amorosa, a apelos masoquistas ou a uma vocação de salvar o mundo.

De um modo geral, a situação dos jovens é múltipla e variada: alguns são convertidos, outros vêm de famílias muçulmanas; alguns vêm de meios extremamente desfavorecidos, outros não; alguns têm famílias desestruturadas e outros famílias relativamente bem estruturadas. Em geral, são as famílias que buscam a consulta para o jovem. A entrevista considera a hipótese de que a radicalização dos jovens seja lida como índice de uma precariedade simbólica, levando a pensar que corresponda a uma clínica já não assentada sobre o nome do pai, os ideais, ou a

sublimação. Herfez entende a tentativa desses jovens de enfrentar a crise da adolescência, se submetendo a este tipo de influência sectária, como um esforço de resolução de seus sintomas e de seu sofrimento.

A partir dos atentados de novembro de 2015 em Paris e das subsequentes análises de diferentes autores sobre os motivos que levaram à adesão de jovens franceses à *jihad*, Éric Laurent (2016) formula uma pertinente questão: a chave para abordar tal situação encontrar-se-ia na revolta dos jovens, seja por questões internas ao próprio islamismo, seja pela evocação do sofrimento pós-colonial e a identificação desses jovens à causa palestina?

Quanto aos filhos de imigrantes, especificamente, uma das hipóteses consideradas relevantes quanto ao que favoreceria à cooptação e à radicalização dos jovens é a recusa simultânea por parte destes, tanto da cultura dos pais, quanto da cultura ocidental. Tal recusa os faria radicalmente sós, restando-lhes como único elo o “bando de irmãos” que se ligam por um gozo que os excede, seja o da causa triunfante, seja a fascinação pela ideia de uma potência total e sem limites, ou por um ódio ao ocidente como projeção do ódio a si mesmo. Daí adviria a identidade do “supermulçumano” (Laurent, 2016, p. 88).

Outro ponto digno de nota é que a idade dos jovens varia entre 14 e 25 anos, e 40% dos que frequentam o Centro de Prevenção das Derivas Sectárias ligadas ao Islã, em Paris, receberam em algum momento de sua vida o diagnóstico de depressão. São jovens que no momento em que são aliciados e doutrinados se encontram muito fragilizados, hipersensíveis, colocando em questão o sentido da própria vida. A primeira ação dos recrutadores é desliga-los de seus laços com sua família, amigos e das mídias compartilhadas com eles, para em seguida apresentar-lhes a *jihad* em seu viés ideológico como o caminho da salvação.

Ainda que se tente cercar as causas por vários lados, não é possível localizar uma causa unívoca. O que, por outro lado, não justificaria a propensão a “normalizar” os atos terroristas incorrendo-se num uso simplista da noção de “banalidade do mal” (Arendt, 1999), como se uma inexpressiva normalidade pudesse levar alguém a tornar-se um genocida. Confrontada à época pela polêmica gerada por esta noção, Hannah Arendt esclarece que o que entende por “banalidade” é propriamente a falta de causas precisas e de “raízes”, nos diz, Laurent (2016, p. 94).

Há ainda duas relevantes questões no âmbito desse debate: 1) o problema da radical rejeição ao capitalismo global, donde se nutrem tanto o ódio ao modo de vida ocidental, quanto a sua relação com os objetos de consumo; 2) o processo de *fascistização*; ou seja, a atual questão dos laços subterrâneos entre a radicalização e o fascismo, advindos com a crise dos valores liberais, concomitantes ao declínio do comunismo e do socialismo, deixando abertas as portas ao *salafismo* político e aos movimentos neofascistas e ultraconservadores de todos os tipos. Tais movimentos costumam reunir todos os descontentamentos, todas as frustrações, e também todos os oportunismos, numa espécie de bricolagem ideológica onde tudo cabe (Laurent, 2016, p. 95-96).

SEGREGAÇÃO E RADICALIZAÇÃO

Para Camilo Ramirez (2017), as manifestações de ódio que invadem a vida cotidiana marcam brutalmente os modos de vida nas grandes cidades europeias. Ele evoca, em “As novas faces da segregação”, a fórmula escrita por Daniel Roy no rescaldo do terrível ataque de Manchester em maio de 2017: o efeito terrorista do *Daesh* não apenas coloca as sociedades ocidentais de joelhos, como também as radicaliza. Trata-se, na radicalização, de uma desconexão selvagem e brutal do Outro, em nome da qual uma certeza de juntar-se ao absoluto não é movida por ideais ou utopias, mas por uma colusão mortífera com o Um absoluto, fora de qualquer dialética.

O papel da religião e do discurso teológico é um aspecto da questão que não pode ser negligenciado, ainda mais quando se nutre de uma renovada “martirilogia”. Os efeitos em cascata advindos da radicalização não são, no entanto, os únicos em torno dos quais as práticas segregativas proliferam. Tudo muda rapidamente, sem trégua e sem intervalos, transformando constantemente esse mundo que já não se ordena com base no antigo binarismo da ordem simbólica e, sim, parece aspirar à vertigem do regime ilimitado, o qual Jacques Lacan nomeou de não-todo.

É importante observar – e nisso reside toda a sutileza da questão – que o problema não parece estar, propriamente, numa relação de causalidade direta entre a segregação e a violência, ou entre esta última

e o mal radical do qual nos fala Hannah Arendt (2012). A segregação é parte de toda e qualquer operação simbólica, fazendo-se presente na dimensão da alteridade do gozo: segrega-se o gozo outro, deslocado, inassimilável; segrega-se o que resiste a integrar a própria rede de referências e significações; mas segrega-se, sobretudo, a partir de um não saber fundamental sobre o gozo. O gozo maligno em jogo no discurso racista se nutre do desconhecimento da lógica que o constitui: seu crime fundador, hoje, não seria o assassinato do Pai, mas a vontade de aniquilar aquele que encarna o gozo que se rejeita (Laurent, 2014).

Ademais, não é incomum atribuir-se, equivocadamente, como causa da segregação de estrutura, a suposta vontade caprichosa de um Outro mau, ou de um Deus maligno e obscuro. Uma vez encobertas a segregação de estrutura e a extimidade do gozo, restaria o fascínio pelo sacrifício, acompanhado de uma impotência colossal, ou de seu oposto suplementar, o ódio absoluto.

Mas, quanto a essa questão, caberá ainda uma ressalva: a segregação inerente à operação simbólica não é equivalente e nem mesmo similar à segregação que se descortinou e foi colocada em marcha, por exemplo, com o advento do nazismo e da máquina concentracionária, fundadas na vontade arbitrária e no gozo mortífero de aniquilar o semelhante. No caso dos campos de extermínio, e certamente em situações semelhantes, indivíduos e populações inteiras, tal como aconteceu a propósito do nazismo, às expensas das ações, da vontade, ou do desejo de cada um em sua singularidade, são destituídos de sua condição de cidadãos, reduzidos brutalmente à condição de dejetos, e lançados numa situação aniquiladora e sem saída (Macêdo, 2017b, p. 36-43).

Pensando os tempos atuais, em que despontam no horizonte novas modalidades de segregação (Macêdo, 2015a), e nesse âmbito, os desdobramentos mais agudos do grave problema do acolhimento aos refugiados da Síria, tais situações colocam na ordem do dia a discussão sobre os destinos da pulsão de morte a as figuras do mal-estar na contemporaneidade. O refugiado, neste início de século, parece encarnar o resto, “o refugio da globalização” (Bauman, 2005, p. 107), formado pelo cada vez mais populoso contingente de pessoas que jamais conseguirão se incorporar ao sistema produtivo; ou ainda, o *homo sacer*, como indica

Giorgio Agamben em *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua* (2007, p. 187-194). Tais figuras problematizam os modos de subjetivação dos que estão na margem, em situações em que claramente há um vazio jurídico, o que os lança numa zona de total e irrestrita anomia e indeterminação.

APROXIMAÇÕES

Guardadas as grandes e fundamentais diferenças entre a realidade brasileira e aquela europeia, um fator que parece aproximar a experiência de desenraizamento do jovem brasileiro, cooptado pelo tráfico de drogas, certamente proveniente da interação de uma ampla e complexa gama de fatores – e aquela dos jovens cooptados pelo *Daesh*, é a presença massiva da droga. No caso dos jovens *jihadistas*, a adição se apresenta sob os auspícios do uso do Captagon, conhecido como “a droga do *jihadistas*”, que vem sendo fabricada clandestinamente, em grandes quantidades, no Oriente Médio e amplamente utilizada pelos combatentes do Estado Islâmico. O Captagon era a marca comercial do cloridrato de fenetilina, quando teve, em 1986, sua comercialização proibida pela Organização Mundial de Saúde. Trata-se de uma droga sintética, estimulante, formada pela mistura de anfetaminas com a teofilina. Induz a um alto nível de dependência e, entre seus efeitos, estão a euforia e a inibição do medo, da dor, do apetite e do sono. A comercialização da droga é apontada como um dos modos de financiar a compra de armas e as operações militares do *Daesh*.

A deriva dos jovens brasileiros, moradores de vilas e favelas, cooptados pelo tráfico de drogas, disseminadores de uma rede de violência em troca de uma “superidentidade”⁴, funcional apenas no âmbito de determinada rede, célula ou facção criminosa, parece ter como pilares, justamente, as cadeias de consumo encabeçadas pela adição.

Outro fator que permite aproximar realidades tão distintas é que não é incomum que a passagem ao ato se apresente como a saída de uma zona de anomia, tendo como moeda de troca, no mais das vezes, a própria vida, tanto no âmbito dos jovens-bomba da *jihad*, quanto no caso dos “meninos do tráfico” das favelas brasileiras, como bem retrataram Fernando Meirelles e Kátia Lund (2002) em “Cidade de Deus”. Deparamo-nos assim, com novas facetas do horror e da barbárie,

pulverizadas na pseudonormalidade da vida cotidiana das grandes cidades, que de tempos em tempos tem seu curso repentinamente interrompido por explosões, tiroteios ou balas perdidas, trazendo em seu rastro, a questão do trauma (Macêdo, 2017a, p. 174-175).

O escritor israelense Amós Oz (2016, p. 28), por sua vez, recomenda a literatura como antídoto à radicalização, assim como o humor, o exercício da argumentação e certa propensão à jocosidade. É o que nos diz em *Como curar um fanático*. Podemos acrescentar ao conjunto dos antídotos ao fanatismo a experiência analítica. Uma experiência que, diante da experiência do que é “sem chão”, não se agarra à crença, à verdade, ou à ideologia. Uma experiência que acolhe a desorientação, o desvio e a errância como inerentes à condição humana, e não como algo que se deva combater ou destruir. Se há algo que possamos chamar de “radical” numa análise levada o mais longe possível, isso concerne a certo tipo de experiência do que é *bodenlos*⁵, o que em psicanálise chamamos de “des-ser” (*desêtre*), ou como quer a homofonia em francês, *désert*/deserto.

“SUPERIDENTIFICAÇÕES”, “SUPERIDENTIDADES”: ÍNDICES DISCRETOS DAS PSICOSES ORDINÁRIAS?

Em “Paradoxos dos sinais discretos das psicoses ordinárias”, François Ansermet (2017) adverte que se os sinais das psicoses ordinárias podem se apresentar de forma discreta, não é possível dizer o mesmo quanto às suas consequências: quanto menos os reconhecemos, mais invasivos se tornam. Tais índices incluem desde bizarrices, um manejo particular da linguagem, transtornos tênues do pensamento, surtos de angústia não reconhecidos como tais, sentimentos persistentes de exclusão e não inserção, barreiras persistentes nos relacionamentos, rejeição brusca do outro, sem razão e sem história, uma desconexão em relação ao tempo e outros tipos de perturbações que surgem sem que se as tenha visto chegar.

Assim como os sinais, as soluções engendradas por estes sujeitos também podem ser discretas. Ansermet chama a atenção para o fato de que tais soluções possam ser buscadas através dos *prêt-à-porter* identitários como modos de tratar a angústia e o desamparo. Adverte também que tais soluções, prontas para o uso, potencializadas pelos meios de comunicação

e pelas redes sociais, trazem um potencial disruptivo, uma vez que os impasses, antes vividos no âmbito da vida privada, rapidamente se coletivizam e facilmente derivam para a radicalização.

A essa série dos sinais discretos propõe-se agregar a chamada “superidentificação ao papel social” e o recurso a uma “superidentidade” como suplências imaginárias em face da precariedade dos recursos simbólicos. O desenraizamento de um grupo, povo e/ou geração, e a vulnerabilidade e o desamparo que poderão advir daí, deixam entrever uma imensa propensão à invenção, mas também à violência. Na ausência dos recursos que favoreçam à criação, os jovens poderão engajar-se em redes das quais raramente conseguem se desembaraçar, pois costumam se naturalizar, sendo percebidas como parte do laço social subjacente à ideologia que os reúne.

É nessa fratura que as “superidentidades”, situações nas quais os jovens recebem um novo nome ou pseudônimo, diferente do nome de batismo e de família, encontram uma ancoragem. As mutações da ordem simbólica e a diluição do campo do Outro favorecem a proliferação das irmandades, nas quais grupo, célula ou facção poderão encarnar o corpo do Outro por meio de uma satisfação direta e mortífera das pulsões e, em especial, das pulsões agressivas (Miller, 2016, p. 28).

Em “Efeito do retorno à psicose ordinária”, Jacques-Alain Miller (2010) aborda o alcance da forclusão generalizada e da precariedade simbólica na clínica contemporânea. O termo “psicose ordinária” foi cunhado por ele a partir do último ensino de Lacan “para driblar a rigidez de uma clínica binária”. A psicose ordinária possibilitou-lhe introduzir o terceiro excluído pela construção binária neurose-psicose: “Se vocês não reconhecem a estrutura da neurose do paciente, podem apostar que se trata de uma psicose velada” (Miller, 2010).

Apontar o horizonte de uma psicose ordinária é adentrar o campo das nuances, dos meios tons e das gradações, através de pequenos indícios e não de uma presença ou ausência absolutas. Arriscaria a dizer que há uma zona de indeterminação entre as estruturas tal como pensadas na primeira clínica como estruturas estanques, separadas pela presença ou ausência do Nome do Pai, o que faz com que em alguns casos não se possa localizar uma neurose, pois não encontramos a estabilidade, a

constância, nem os elementos bem recortados e bem definidos próprios a essa estrutura, mas também não há a presença dos fenômenos nítidos próprios às psicoses ditas extraordinárias. Os pequenos indícios que apontariam para uma psicose ordinária se manifestam no modo como o sujeito experimenta o mundo que o cerca, as relações com o outro, seu próprio corpo, a sexualidade, manifestando-se no mais das vezes, nos termos de Lacan (1966b/1998, p. 565) em “De uma questão preliminar a todo tratamento possível da psicose”, por meio de uma “desordem na junção mais íntima do sentimento da vida”.

Miller (2010) situa essa desordem a partir de três registros, que ele chama de “externalidades”: social, corporal e subjetiva. Tais registros podem nos ajudar a melhor localizar esses pequenos indícios. A externalidade social remete à identificação com uma função social ou profissão em sua vertente de excesso, tanto para mais quanto para menos: ou o sujeito não se ajusta, se desliga, se desconecta, ou, ao contrário, se dedica incondicionalmente ao seu Outro. O trabalho e/ou a posição social funciona como seu único ponto de ancoragem e amarração à vida. Em alguns casos de psicoses ordinárias, o que faz as vezes de Nome do Pai é o pertencimento a uma empresa, clube, igreja, seita, ou grupo, ou *ter* um trabalho, causa, ou ocupação ao qual dedicar-se inteiramente, sem medida, dialética ou divisão.

O recurso à identidade, ou a uma “superidentidade” una e sem fissuras, poderá cumprir a função de suplência imaginária frente à precariedade quanto à inscrição da função fálica, sob a forma, por exemplo, de uma “sobreidentificação diacrítica ao papel social” (Miller, 2003, p. 40), tal como sugerem os casos de alguns sujeitos com tendências fortemente melancólicas, questão amplamente discutida no âmbito do seminário *As psicoses ordinárias* (Miller, 2003, p. 39-43).

Nesses casos, a estabilização do sujeito constitui-se como uma amarração por meio de uma inscrição direta, através da captura imaginária de um traço ou uma de série deles (por exemplo, uma coleção de sentenças superegoicas, ou de injunções normativas), que lhes fornecem uma coesão imaginária. Essas sentenças são notáveis por seu caráter não dialético, cujos traços não se relativizam por meio da elaboração simbólica. O sujeito se identifica com o ser literal do traço

significante, ao pé da letra, e não com a sua função de representação. Os traços tomados do Outro podem fazer as vezes de ideal – não do Eu, mas da norma social. A captura desses traços é capaz de conter, através de uma cobertura imaginária, o transbordamento de gozo inerente à não falicização do nome. Ainda que pertença ao campo da linguagem, não se trata de uma inscrição simbólica, pois não se inscreve pelas vias do ideal do eu, ou de uma elaboração simbólica e, sim, comumente, através de uma coleção de normas e/ou de sentenças superegoicas.

NARRATIVAS DO TRAUMA

Para concluir, indica-se com Freud (1921/1976, p. 91) o caminho das confluências entre as vicissitudes da “psicologia individual” e aquelas da “psicologia de grupo”: “desde o começo, a psicologia individual, nesse sentido ampliado, mas inteiramente justificável das palavras, é, ao mesmo tempo, também psicologia social”. Juntamente com as coordenadas precisadas por Miller (2017) em sua Conferência de Madrid: “pensar que a psicanálise é apenas uma experiência de *um por um*, uma experiência íntima alheia ao caos, ao mal-estar que prevalece lá fora, é um erro”.

Não apenas no âmbito do funcionamento de regimes políticos francamente totalitários, como também no interior de pequenos grupos ou facções de vocação totalitária, coadunam-se fenômenos identitários de massa nos quais seus integrantes, identificados ao corpo de sua organização, entregam suas vidas e seu destino a um aparelho que deles se encarrega integralmente (Laurent, 2017, p. 42). Em tais situações, dá-se uma redução da linguagem ao seu mínimo funcionamento (Macêdo, 2014, p. 265-280). A palavra caduca:

Basta um dicionário constituído de uma dúzia de signos diferentemente combinados, mas unívocos, não importa se acústicos, táteis ou visuais... na memória de todos nós, sobreviventes, sofrivelmente políglotas, os primeiros dias do Lager ficaram impressos sob a forma de um filme desfocado e frenético, cheio de som e fúria, e carente de significado: um caleidoscópio de personagens sem nome nem face, mergulhados em um contínuo e ensurdecido barulho de fundo, sobre o qual, no entanto, a palavra humana não aflorava (Levi, 2004, p. 80-81).

Em tempos de recrudescimento das normas e de retorno de práticas e movimentos políticos de vocação totalitária, lugares onde inscrever bordas simbólicas para os traumas coletivos são da maior importância. Narrar é preciso, pois a linguagem advém, em muitas situações, como o único recurso capaz de fragmentar a petrificação do horror e de incidir sobre a paralização da vida psíquica.

Em “Moisés e o monoteísmo” (1939/1975), Freud aplica o modelo temporal da instalação do sintoma neurótico (acontecimento traumático – recalçamento/defesa – período de latência – retorno do recalçado) à história do povo judeu, demonstrando que, no nível da história da humanidade, o que era rechaçado, silenciado, apagado, ou seja, o que não fosse minimamente *perlaborado* e o que não pudesse ser recordado, certamente se repetiria, pois, na impossibilidade de recordar, tende-se a repetir. Os testemunhos e os diferentes suportes para as narrativas do trauma elaborados no campo das artes, como possibilidades de inscrição na cultura, são recursos que permitem dar ao que aconteceu um lugar no Outro, sem o qual toda a carga de angústia que acompanha os sobreviventes tende a permanecer à deriva, perpetuando-se em uma busca incessante e sem fim de lugares de inscrição.

Resta ainda interrogar como favorecer, com as ferramentas da psicanálise, que o sujeito se desembarace dos apelos da pulsão de morte em situações nas quais a experiência do desenraizamento se apresenta de sua maneira mais nefasta.

O encontro com um analista permite a constituição de uma narrativa do trauma. A passagem do horror ao trauma não se faz de forma espontânea. É preciso construí-la. Nesse processo, quando o sujeito toma a palavra, quando constitui uma narrativa aparelhada por um dispositivo capaz de possibilitar-lhe uma ancoragem no Outro, tem a chance de modificar seu lugar de enunciação.

No curso de um estudo das narrativas do trauma no contexto do pós-guerra (Macêdo, 2015b), foi possível notar que essas narrativas favoreceram a passagem do horror ao trauma, permitindo também localizar o lugar de onde o sujeito fala: poderá tomar a palavra, identificado ao lugar de objeto, de dejetivo, de resto, ou ainda a partir do lugar de sujeito; por meio da narrativa, ainda, terá a chance de forjar

uma fecunda torção, aproximando-se do que Lacan (1959-1960/1991, p. 173) postulou como uma topologia da extimidade.

A narrativa do trauma poderá fornecer os indícios para localizar as diferenças entre o relato de uma experiência de vitimização e um testemunho que se enuncia a partir de uma perspectiva de extimidade (Macêdo, 2014, p. 190-191). As narrativas de vitimização costumam se constituir segundo uma lógica dual e linear, pouco sensível às torções entre a exterioridade e a interioridade, entre o familiar e o estranho, entre saber e não saber, entre agir e padecer, restringindo-se, no mais das vezes, ao par vítima/algoz.

No âmbito da extimidade, uma narrativa poderá se tecer *a partir do lugar* de objeto, mas não *em seu lugar*. Assim, o Outro poderá vir a funcionar desinvestido de sua vertente de puro horror e ser reinvestido não exatamente pela pungência cortante do acontecimento traumático, ou por sua vertente opaca e irreparável, mas pelo trauma como possibilidade de saída da petrificação mortífera própria ao horror. Como possibilidade de constituição de bordas e margens, levando-se em conta a experiência traumática e suas marcas, como uma aposta na chance de se tecer um novo laço com o que se viveu, o que remete às vicissitudes de uma vida vivida em sua intensidade e singularidade, mas, também, em sua inexorável fragilidade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ainda que este percurso não nos leve a formular uma conclusão unívoca a propósito das complexas relações entre o desenraizamento e a radicalização na juventude contemporânea, ele nos permitiu situar alguns pontos relevantes na abordagem do problema: 1) Além dos laços de pertencimento, tais como família, pátria, relações sociais e de trabalho, laços afetivos, é preciso situar os laços do sujeito com a linguagem; 2) os jovens radicalizados dão testemunho de uma desconexão brutal do Outro, em nome da qual a certeza de juntar-se ao absoluto é impulsionada por uma colusão mortífera com o Um absoluto, fora de toda e qualquer dialética; 3) a presença massiva da droga é um fator que parece favorecer o desenraizamento e a radicalização

dos jovens. A exemplo daqueles cooptados pelo *Daesh*; 4) o recurso a uma “superidentidade” una e sem fissuras poderá cumprir a função de suplência imaginária frente à precariedade quanto à inscrição da função fálica; 5) há uma expressiva confluência entre as perturbações referidas por jovens radicalizados e os sinais discretos que apontam para as psicoses ordinárias; 6) os testemunhos e os diferentes suportes para as narrativas do trauma elaborados no contexto de um tratamento psicanalítico, ou ainda no campo das artes e da cultura, são recursos que permitem dar um tratamento ao trauma, permitindo que, a partir da “fragilidade das raízes”, delineiem-se horizontes consoantes, não com o ímpeto disruptivo e destrutivo da pulsão de morte, mas com uma abertura à criação e à invenção, próprias aos caminhos mais afeitos à vida.

A questão que persiste, ainda, é a de saber como se constituem os deslocamentos e torções entre o sujeito, o objeto e o Outro, quando o que prevalece não é o recurso à dimensão simbólica da linguagem, que, sem dúvida, foi o que estruturou as narrativas do trauma tributárias do pós-guerra, produzidas ao longo do século XX.

Há que se investigar, ainda, a incidência do recurso à palavra, no âmbito das experiências de desenraizamento do século XXI, e como se constituem, tanto no nível do que testemunham os sujeitos um por um, quanto no nível mais amplo das incidências da experiência do desenraizamento no campo da fala e da linguagem na cultura, em dada época e lugar. O uso que os sujeitos contemporâneos fazem da palavra parece evidenciar uma relação com o simbólico diferente daquela inscrita sob a égide do Nome do Pai.

No âmbito da clínica e da experiência analítica, opera-se com o trauma como *troumatisme*⁶ e sabe-se que o que daí advém não é exatamente o horizonte da reparação, mas justo o que insiste, reitera e se apresenta como irreparável. O trabalho com a palavra sob transferência permitirá instaurar um antes e um depois onde antes não havia, favorecendo a constituição de bordas e amarrações para que o irreparável não se alaste por todos os espaços do corpo e da vida. Se a dimensão do horror é capaz de fixar o sujeito à eternização de um instante que jamais se tornaria passado, o trabalho analítico poderá se constituir como uma chance de inscrição de uma temporalidade, para que se possa seguir vivendo.

Como já atestaram Primo Levi (1994), Hannah Arendt (2012, 2015) e tantos pensadores, escritores e poetas ao longo do último século, o impedimento à palavra forjado pelos regimes totalitários, desencadeadores do isolamento, da solidão e do desamparo, impelem inexoravelmente à submersão no nebuloso mar da mudez e da incomunicabilidade, perpetuando a vertente dilacerante e mortífera da experiência do desenraizamento.

REFERÊNCIAS

- Agamben, G. (2007). *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua*. Belo Horizonte: Editora UFMG.
- Alberti, C. (2017). Não há mais que isso, o laço social. *Lacan Quotidien*, 732, 4. Recuperado em 12 out. 2017 de <<http://www.lacanquotidien.fr/blog/wp-content/uploads/2017/07/LQ-732-C.pdf>>.
- Ansermet, F. (2016). Paradoxos dos sinais discretos das psicoses ordinárias. *Opção Lacaniana online nova série*, 7, 21. Recuperado em 10 dez. 2017 de <http://www.opcaolacaniana.com.br/pdf/numero_21/Paradoxos_dos_sinais_discretos_na_psicose_ordinaria.pdf>.
- Arendt, H. (1999). *Eichmann em Jerusalém*. São Paulo: Cia das Letras.
- Arendt, H. (2012). *Origens do totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Arendt, H. (2015). *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- Bassols, M. Rel i lamp/Raíz y relâmpago. (2017). *Lacan Quotidien*, 714. Recuperado em 14 out. 2017 de <<http://www.lacanquotidien.fr/blog/wp-content/uploads/2017/06/LQ-714.pdf>>.
- Bauman, Z (2005). *Vidas desperdiçadas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Drummond, C. (2017). Meninos maus, crianças sozinhas. VIII Encontro Americano de Psicanálise de Orientação Lacaniana. Buenos Aires. Recuperado em 10 out. 2017 de <<http://www.asuntosdefamilia.com.ar/pt/Conversaciones/10/Cristina-Drummond.pdf>>.
- Ferrari, I. (2014). O consumidor e a perversão. *Rev. latinoam. psicopatol. fundam.* [online], 17(3), suppl.1, 652-665. Recuperado em 19 dez. 2017 de <<http://www.scielo.br/pdf/rlpf/v17n3s1/1415-4714-rlpf-17-03-s1-00652.pdf>>.
- Flusser, V. (2007). *Bodenlos: uma autobiografia filosófica*. São Paulo: Annablume.
- Freud, S. (1975). Moisés e o monoteísmo. In Freud, S. [Autor], *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, v. XXIII. Rio de Janeiro: Imago. (Original publicado em 1939)
- Freud, S. (1976). Psicologia de grupo e a análise do ego. In Freud, S. [Autor], *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, v. XVIII. Rio de Janeiro: Imago. (Original publicado em 1921)

- Herfez, S., & Leguil, C. (2017). Le rêve d'un autre monde. *Mental*, 35, 77-92.
- Lacan, J. (1985). *O seminário: livro 20: mais, ainda*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor. (Seminário original de 1972-1973).
- Lacan, J. (1991). *O seminário, livro 7: a ética da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor. (Seminário original de 1959-1960)
- Lacan, J. (1998). Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise. In Lacan, J. [Autor], *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. (Original publicado em 1966a).
- Lacan, J. (1998). De uma questão preliminar a todo tratamento possível da psicose. In Lacan, J. [Autor], *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. (Original publicado em 1966b)
- Lafer, C. (2007). A política e a condição humana. In Arendt, H. *A condição humana* (p. 341-352). Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- Laurent, E. (2014). Le racisme 2.0. *Lacan Quotidien*, 371. Recuperado em 16 dez. 2017 de <<http://www.lacanquotidien.fr/blog/wp-content/uploads/2014/01/LQ-371.pdf>>.
- Laurent, E. (2016). Das crises identitárias aos triunfos das religiões. *Curinga*, 41, 83-109. Belo Horizonte: Escola Brasileira de Psicanálise – Seção Minas Gerais.
- Laurent, E. (2017). Paixões religiosas do falasser. *Opção Lacaniana*, 75-76, 33-45. São Paulo: Edições Eolia.
- Levi, P. (2004). *Os afogados e os sobreviventes*. São Paulo: Paz e Terra.
- Macêdo, L. (2014). *Primo Levi, a escrita do trauma*. Rio de Janeiro: Subversos.
- Macêdo, L. (2015a). A biopolítica e as novas segregações. VII Encontro Americano de Psicanálise de Orientação Lacaniana. São Paulo. Recuperado em 14 out. 2017 de <<http://oimperiodasimagens.com.br/pt/faq-itens/a-biopolitica-e-as-novas-segregacoes-luciola-freitas-de-macedo/>>.
- Macêdo, L. (2015b). Primo Levi e o testemunho do trauma. *Cadernos de Psicanálise – SPCRJ*, 3(34), 49-63. Rio de Janeiro: A Sociedade.
- Macêdo, L. (2107a). Juventude e trauma: a experiência de desenraizamento. In N. Brown, L. Macêdo, & R. Lira. (Orgs.), *Trauma solidão e laço na infância e na adolescência, experiências do Cien no Brasil* (p. 165-180). Belo Horizonte: EBP Editora.

- Macêdo, L. (2017b). Lacan e a segregação. *Curinga*, 44, 36-43. Belo Horizonte: Escola Brasileira de Psicanálise – Seção Minas Gerais.
- Miller, J.-A. (2003). *La psicosis ordinaria: La convección de Antibes*. Buenos Aires: Paidós.
- Miller, J.-A. (2010). Efeito do retorno à psicose ordinária. *Opção Lacaniana online nova série*. 1(3). Recuperado em 12 out. 2017 de <http://www.opcaolacaniana.com.br/pdf/numero_3/efeito_do_retorno_psicose_ordinaria.pdf>.
- Miller, J.-A. (2016). Em direção à adolescência. *Opção Lacaniana*, 72, 20-29. São Paulo: Edições Eolia.
- Miller, J.-A. (2017). Conferência de Madrid. *Lacan Quotidien*, 700. Recuperado em 27 out. 2017 de <<http://www.lacanquotidien.fr/blog/wp-content/uploads/2017/05/LQ-700-5.pdf>>.
- Oz, A. (2016). *Como curar um fanático?*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Ramirez, C. (2017). *As novas faces da segregação*. *Lacan Quotidien*, 714. Recuperado em 14 out. 2017 de <<http://www.lacanquotidien.fr/blog/wp-content/uploads/2017/06/LQ-714.pdf>>.
- Roy, O. (2015). Le djihadisme, est une révolte générationnelle et nihiliste. *Le Monde*. Recuperado em 12 dez. 2017 de <http://www.lemonde.fr/idees/article/2015/11/24/le-djihadisme-une-revolte-generationnelle-et-nihiliste_4815992_3232.html>.

NOTAS

- ¹ Algumas traduções do termo para a língua portuguesa preferem o termo desarraigamento. Optamos pelo termo desenraizamento, tal como proposto por Celso Lafer (2007, p. 347) em “A política e a condição humana”, posfácio ao livro *A condição humana* publicado pela Forense Universitária em sua 10ª edição.
- ² Expressão cunhada pelo rapper MVBill, que dá título ao documentário “Falcão, meninos do tráfico”, retratando a vida de jovens das favelas brasileiras envolvidos com o tráfico de drogas. “Falcão” designa aquele cuja tarefa é vigiar a comunidade e informar quando a polícia ou algum grupo inimigo se aproxima.
- ³ Guerra Santa dos muçulmanos. Luta armada contra os infiéis e inimigos do Islã.
- ⁴ Notas de aula do curso “Pensar o totalitarismo: interpretações contemporâneas da barbárie”, proferido por Newton Bignotto no primeiro semestre de 2016, no âmbito do programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFMG.
- ⁵ *Bodenlos*, o que é sem fundamento, sem raízes. Termo como o qual Vilém Flusser nomeia e dá título à sua autobiografia filosófica.

⁶ *Trou* significa furo, buraco. Com o neologismo *troumatisme* Lacan renova a noção de trauma, enfatizando não tanto a dimensão do recalque, passível de vir à luz mediante a interpretação, ou a dimensão da memória e do esquecimento, referidas a algum conteúdo recalcado, mas sua dimensão de furo, de um encontro com o real que não tem correspondência no simbólico. O termo, advindo da conjunção entre *trou* e *traumatisme*, aparece por primeira vez no *Seminário 21: Les non-dupes errent*, na aula de 19 de fevereiro de 1974 (inédito).

Recebido em 02 de março de 2018

Aceito para publicação em 11 de fevereiro de 2019

UM MUNDO SEM ADULTOS: EFEITOS SUBJETIVOS DOS ADOLESCENTES À DERIVA

*Patricia da Silva Gomes**
*Nádia Laguárdia de Lima***

RESUMO

Este artigo apresenta uma discussão sobre a adolescência a partir das características da contemporaneidade. Nesse percurso, entre as diversas leituras de estudiosos dos nossos dias, optamos por tratar do tema a partir da teorização sobre a hipermodernidade e em diálogo com autores da psicanálise foi possível considerar os efeitos do discurso capitalista nesse contexto. Ao abordarmos a inconsistência estrutural do Outro, avançamos em nossa reflexão para construir a hipótese de que a época atual é marcada pelo desvelamento da sua inconsistência. Acrescentamos que tal desvelamento não é sem consequências para os sujeitos adolescentes, há o imperativo de gozo e a vacuidade do lugar de adulto na contemporaneidade que incidem sobre as identificações e o laço social. No tempo lógico da adolescência, os sujeitos precisam inventar saídas para lidar com o mal-estar decorrente do encontro com o real do sexo.

Palavras-chave: adolescência; psicanálise; Outro; hipermodernidade; inconsistência.

A WORLD WITHOUT ADULTS: SUBJECTIVE EFFECTS OF ADOLESCENTS ADRIFT

ABSTRACT

This article presents a discussion about adolescence, based on the characteristics of contemporaneity. In this way, among the different readings of today's scholars, it was decided to deal with the topic using the theorization on hypermodernity and, in dialogue with authors of psychoanalysis, it was possible to consider the effects of the capitalist discourse in this context. When we approach the structural inconsistency of the Other, we advance in our

* Doutoranda em Psicologia pela UFMG, Mestre em Psicologia pela UFMG, Especialista em Psicologia Clínica pelo CFP, Psicóloga pela PUC Minas.

** Professora Adjunta do Departamento de Psicologia e do Programa de Pós-Graduação em Psicologia da UFMG, Pós-doutora em Teoria Psicanalítica pela URFJ, Doutora em Educação pela UFMG, Mestre em Educação pela UFMG.

reflection to construct the hypothesis that the present epoch is marked by the unveiling of its inconsistency. We add that such unveiling is not without consequences for the adolescent subjects, there is the imperative of enjoyment and the emptiness of the place of the adult in the contemporaneity that affect identifications and the social bond. In the logical time of the adolescence, the subjects have to invent solutions to deal with the malaise resulting from the encounter with the real of sex.

Keywords: adolescence; psychoanalysis; Other; hypermodernity; inconsistency.

UN MUNDO SIN ADULTOS: EFECTOS SUBJETIVOS DE LOS ADOLESCENTES A DERIVA

RESUMÉN

Este artículo presenta una discusión sobre la adolescencia a partir de las características de la contemporaneidad. En este recorrido, entre las diversas lecturas de estudiosos de nuestros días, se optó por tratar del tema a partir de la teorización sobre la hipermodernidad y en diálogo con autores del psicoanálisis fue posible considerar los efectos del discurso capitalista en ese contexto. Al abordar la inconsistencia estructural del Otro, avanzamos en nuestra reflexión para construir la hipótesis de que la época actual está marcada por el desvelamiento de su inconsistencia. Añadimos que tal desvelamiento no es sin consecuencias para los sujetos adolescentes, hay el imperativo de goce y la vacuidad del lugar de adulto en la contemporaneidad que inciden sobre las identificaciones y el lazo social. En el tiempo lógico de la adolescencia, los sujetos necesitan inventar salidas para lidiar con el malestar resultante del encuentro con el real del sexo.

Palabras clave: adolescencia; psicoanálisis; Otro; hipermodernidad; inconsistencia.

INTRODUÇÃO

Será mesmo possível afirmar que “ainda somos os mesmos e vivemos como os nossos pais?”. Essa estrofe da canção de Belchior, de 1976, eternizada pela interpretação de Elis Regina, nos remete ao movimento cíclico que ocorre no deslocamento das gerações, ressaltando que a transmissão de pai para filho leva a certa repetição ritmada do tempo. Apesar da constante tensão entre o velho e o novo, algo do passado se reatualiza a cada nova geração.

Pouco mais de 40 anos depois, temos a impressão de que essa música não está adequada aos novos tempos. Observamos que os pais têm ocupado outra posição, de modo a que talvez pudéssemos substituir a estrofe do compositor cearense por “ainda somos os mesmos e vivemos como nossos filhos”. Isso nos levaria a concluir que, ao que parece, na atualidade somos todos jovens, pais e filhos, numa grande fraternidade órfã (Kehl, 2016). No mesmo sentido, segundo Pereira e Gursky (2014), estamos diante da vacuidade do lugar do adulto.

Mas o que seria esse lugar de adulto? Para Arendt, os adultos são responsáveis por fazer da família um lugar seguro, protegido do aspecto público do mundo, um espaço de preservação da intimidade (Arendt, 2011).

Em “Nota sobre a criança”, Lacan (1969/2003) destaca a irredutibilidade da transmissão - dada a partir de um desejo que se mostra singular, não anônimo, encarnado pelo par parental. Em “Alocações sobre a psicose da criança”, Lacan (1969/2003) sublinha a importância da função da família para refrear o gozo. Essas atribuições que são conferidas à família, encontram na hipermodernidade alguns desafios: a sociedade se apresenta desvinculada dos antigos referenciais simbólicos e da tradição, bem como se vê às voltas com o imperativo de gozo imposto pelo discurso capitalista por meio de uma avalanche de objetos de consumo ofertados pelo mercado.

O imperativo de gozo e a vacuidade do lugar de adulto na contemporaneidade não são sem consequências para crianças e adolescentes. No tempo lógico da adolescência, os sujeitos precisam inventar saídas para lidar com o mal-estar decorrente do encontro com o real do sexo. Na atualidade, eles se encontram sozinhos nessa empreitada, sem o amparo de um Outro humanizado.

Frente a tais premissas, faremos uma reflexão sobre o desamparo vivenciado pelos jovens na atualidade, abordando algumas características da sociedade contemporânea e seus efeitos sobre o tempo lógico da adolescência, em especial sobre as identificações. O fio condutor que atravessa toda a nossa reflexão é a hipótese de que a época atual é marcada pelo desvelamento da inconsistência do Outro. Tal desvelamento incide sobre as identificações e o laço social, deixando o sujeito adolescente à deriva e causando importantes implicações subjetivas.

UM MUNDO SEM ADULTOS

Nosso tempo é marcado por profundas transformações sociais, despertando o interesse por investigação de pensadores de diversas áreas, principalmente dos campos da filosofia e das ciências sociais. Tais pensadores nomeiam de formas distintas esse conjunto de transformações. Nicolaci-da-Costa (2004, p. 83) destaca alguns exemplos de “nomes de batismo” conferidos a esses conjuntos de fenômenos: “Revolução das tecnologias da informação (Castells, 2000), pós-modernidade ou pós-modernismo (Lyotard, 1979; Vattimo, 1985; Jameson, 1991; Bauman, 1998, 2001; Harvey, 1989; Eagleton, 1996), modernidade líquida (Bauman, 2001), capitalismo tardio (Jameson, 1991), capitalismo flexível (Sennet, 1998, Bauman, 2001), etc”. A esses nomes elencados pela autora acrescentamos o termo hipermodernidade, proposto por Lipovetsky (2004).

A hipermodernidade¹ é marcada por aproximações e distanciamentos em relação à modernidade. Na visão dos diferentes autores, a modernidade foi marcada, em linhas gerais, por valores cujo ideário principal era marcado por “ordem, progresso, verdade, razão, objetividade, emancipação universal, sistemas únicos de leitura da realidade, grandes narrativas, teorias universalistas, fundamentos definidos de explicação, fronteiras, barreiras, longo prazo, hierarquia, instituições sólidas, poder central, claras distinções entre público e privado, etc.” (Nicolaci-da-Costa, 2004, p. 83).

Para Nicolaci-da-Costa (2004), após a II Guerra Mundial havia uma vaga sensação de um mundo ainda estável e confortável, o que gradativamente foi abalado por processos de mudanças que conferiram ao mundo as características as quais se refere como pós-modernas. A autora ressalta que algumas mudanças são tão evidentes e se contrapõem de forma tão contundente ao estado anterior que mesmo observadas por diferentes perspectivas políticas ou teóricas encontram um consenso entre os autores (Nicolaci-da-Costa, 2004).

As mudanças que fazem contraponto à modernidade, segundo Nicolaci-da-Costa, são eventos e aspectos como “a globalização, as comunicações eletrônicas, a mobilidade, a flexibilidade, a fluidez, a relativização, os pequenos relatos, a fragmentação, as rupturas de fronteiras e barreiras, as fusões, o curto prazo, o imediatismo, a descentralização

e a extraterritorialidade do poder, a imprevisibilidade e o consumo” (Nicolaci-da-Costa, 2004, p. 83).

Tais mudanças sugerem uma ruptura de um modelo ao outro, de forma acelerada e intensa e sem uma transição gradativa. A história nos indica que as mudanças sociais se dão a partir de processos que se desenrolam de forma complexa, coexistindo, numa mesma época, características que às vezes se mostram antagônicas.

Um breve exame histórico das transformações, numa linha do tempo, talvez nos permita uma metáfora. Se inicialmente o homem se locomovia por meio de carroças, a invenção posterior do motor incrementou a força fazendo a roda girar com maior velocidade e percorrer maiores distâncias. A ciência segue o seu rumo, aperfeiçoa essas engenhocas mecânicas, alterando a relação entre tempo e distância, até chegar ao desenvolvimento de trens magnéticos que dispensam as rodas e levitam sobre os trilhos alcançando altíssimas velocidades. Assim, se anteriormente as mudanças demoravam a se consolidar, como as distâncias a serem vencidas pelas carroças, hoje elas têm a velocidade dos trens com magnetos.

A hipermodernidade traz, entre outras coisas, a marca da velocidade. Bauman (2005, p. 7) defende a hipótese de que a velocidade impregna o nosso tempo promovendo a liquidez. Para o autor, na sociedade líquida “as condições sob as quais agem seus membros mudam num tempo mais curto do que aquele necessário para a consolidação em hábitos e rotinas das formas de agir”. Tal situação tende a conduzir a um modo de vida também fluido (Bauman, 2005). Podemos pensar que, em tempos de fluidez, os trens não se apegam aos trilhos.

Lipovetsky (2016, p. 7), na mesma perspectiva, destaca que nunca “vivemos num mundo material tão leve, fluido e móvel”. Nesse universo, o pesado, outrora privilegiado, dá lugar à valorização da leveza, que representa a mobilidade, o virtual, o respeito ao meio ambiente. A hipermodernidade passa a ser condensadora de sonhos e promessas, bem como também representa grandes ameaças.

Essa configuração se apresenta como um modo de funcionamento global nos âmbitos cultural e econômico. Lipovetsky aponta o capitalismo do hiperconsumo como responsável por estruturar “uma lógica frívola de mudança perpétua da inconsistência e da sedução” (Lipovetsky, 2016,

p. 9). Ele ressalta que esse capitalismo faz uso de objetos, lazeres, meios de comunicação, publicidade, entre outros, para proteger a ideia da diversão sem fim e para incitar ao “gozo dos prazeres imediatos e fáceis” (Lipovetsky, 2016, p. 10).

O tempo social tem um novo regime, marcado pela passagem do capitalismo de produção para uma economia de consumo e de comunicação em massa. A sociedade migra do modelo do rigor disciplinar para uma “sociedade-moda” (Lipovetsky, 2004, p. 60). Tal sociedade é rígida pelo efêmero, pelo novo, pela sedução. Enquanto nas sociedades tradicionais os modelos mantinham-se estáveis, na sociedade hipermoderna o presente é organizado pela novidade.

Lipovetsky (2004) acentua que a partir dos anos 1980 e, sobretudo, nos anos 1990, há um presentismo de segundo tipo relacionado à globalização neoliberal e à revolução informática. Ele ressalta que há um desencantamento com a pós-modernidade. A vida no presente é confrontada com um aumento das inseguranças e o hedonismo é afetado por temores. Ao mesmo tempo que a sociedade-moda estimula os gozos ligados ao consumo, a despreocupação dá lugar a insegurança tornando a vida menos “frívola, mais estressante, mais apreensiva” (Lipovetsky, 2004, p. 65). Novas nuances tingem a vida das pessoas, tirando-as de uma aparente estabilidade:

Na hipermodernidade, a fé no progresso foi substituída não pela desesperança nem pelo niilismo, mas por uma confiança instável, oscilante, variável em função dos acontecimentos e das circunstâncias. Motor da dinâmica dos investimentos e do consumo, o otimismo em face do futuro se reduziu - mas não está morto. Assim como o resto, a sensação de confiança se desinstitucionalizou, desregulamentou-se, só se manifestando na forma de variações externas (Lipovetsky, 2004, p. 70).

As instituições coletivas na cultura hipermoderna tiveram seu poder regulador enfraquecido e essas mudanças chegaram ao âmbito familiar e à educação dos filhos. Lipovetsky afirma que há uma alteração no modelo educacional, migrando da forma autoritária para uma maneira mais *cool*, flexível. Segundo o autor: “A mudança é de tal modo considerável que diversos autores falam de uma ruptura portadora de uma revolução antropológica” (Lipovetsky, 2016, p. 267). Para Aranha (2016), nossa

sociedade se encontra submetida a um regime de “todos iguais” que explicita um corte na hierarquia, assim como nas diferenças sexuais e nas relações dentro das famílias. Esse corte pode ser observado na diferença entre as duas épocas e a partir da educação e das relações de poder estabelecidas entre adultos e crianças:

Ao longo do ciclo da primeira modernidade, ainda que houvesse diferenças importantes em função dos meios sociais, uma boa educação era a que exigia disciplina e obediência estrita da criança. Esse modelo autoritário exprime-se no poder dos pais, aos quais se reconhecia o direito de decidirem o futuro dos filhos, os estudos que fariam e a profissão que iriam exercer. (Lipovetsky, 2016, p. 267)

Ainda em relação a essa mudança de modelo, Hannah Arendt (2011, p. 240) destaca que na vida pública e política a autoridade não representa mais nada, e explica: “Isso, contudo, simplesmente significa, em essência, que as pessoas não querem mais exigir ou confiar a ninguém o ato de assumir a responsabilidade por tudo o mais, pois sempre que a autoridade legítima existiu ela esteve associada com a responsabilidade pelo curso das coisas no mundo”.

Para a autora, isso pode significar que as exigências do mundo, por exemplo sua demanda por ordem, podem estar sendo conscientemente ou inconscientemente negadas e a responsabilidade pelo mundo esteja sendo recusada. Na educação, as crianças não poderiam derrubar a autoridade presente na escola como se estivessem sendo oprimidas. Contudo, foram os adultos que se recusaram a ocupar esse lugar deixando de assumir a responsabilidade pelo mundo para o qual essas crianças foram trazidas (Arendt, 2011).

Lipovetsky (2016, p. 268) não desconsidera que dessa mudança advenham aspectos positivos. Contudo, sugere que os aspectos negativos não sejam ocultados e entre eles destaca os efeitos do que denomina “educação permissiva”, a saber, crianças agitadas, hiperativas, ansiosas. Destaca ainda que, educados em ambientes sem regras ou limites, sem figuras de autoridade ou sem clareza sobre a atribuição de papéis, as crianças tornam-se frágeis, uma vez que deixam de viver constrangimentos necessários para a construção da estrutura da personalidade (Lipovetsky, 2016).

O contexto social hipermoderno analisado por Lipovetsky nos indica a condição de maior instabilidade na qual o adolescente está inserido na atualidade. Para o autor, o hiperconsumo desconstruiu as formas de socialização que serviam de referência aos sujeitos. O autor retoma a ideia de Durkheim de que não é uma sociedade mais severa que precipita uma epidemia de suicídios, e sim o abandono dos sujeitos a si mesmos, tornando-os menos equipados para suportar as adversidades da vida (Lipovetsky, 2004).

Os tempos hipermodernos são marcados por uma experiência de perda de sentido. Em seu livro *A era do vazio*, Lipovetsky (2005) argumenta que o homem hipermoderno vive para si mesmo, sem se preocupar com as tradições ou com a posteridade. Ele abandonou o sentido histórico tanto quanto os valores e as instituições sociais. Para o autor, há uma descrença e uma desconfiança nos líderes políticos e, como o futuro parece incerto, os homens são levados a se fixar no tempo atual, protegendo o presente e permanecendo presos à ideia da juventude sem fim (Lipovetsky, 2005).

Se os sujeitos permanecem na juventude evitando adentrar na maturidade, podemos nos questionar sobre a capacidade dos “adultos” de se responsabilizarem pelas crianças ou ainda de se apresentarem como figuras de referência para os adolescentes na contemporaneidade. A discussão sobre a perda (Lipovetsky, 2004) ou a crise (Arendt, 2011) da autoridade nos convida a uma interlocução com a psicanálise.

O DESVELAMENTO DA INCONSISTÊNCIA DO OUTRO

Uma das imagens fundamentais da relação humana com o mundo é o véu, a cortina, afirmou Lacan (1956-1957/1995, p. 157). A presença do véu permite que aquilo que esteja mais além, como falta, possa se realizar como imagem e sobre ele “pintar-se a ausência”. O véu aparece como alguma coisa a ser posta entre o sujeito e aquilo que não pode ser visto.

Lacan articula o véu com a ilusão. Ele relaciona o uso da metáfora do véu de Maia a uma ilusão fundamental da qual o homem não escaparia em suas relações tecidas pelo desejo (Lacan, 1956-1957/1995). Para o autor, se o véu pode iludir, ele pode fazê-lo em função do belo.

No *Seminário 7, A ética da psicanálise*, Lacan (1959-1960/2008, p. 260) destaca que o fenômeno estético, por ser identificável como a

experiência do belo, pode se constituir como uma verdadeira barreira para deter o sujeito diante do campo inominável: “É evidentemente por ser o verdadeiro não muito bonito de se ver, que o belo é, se não seu esplendor, pelo menos sua cobertura”.

A época que vivemos parece não dispor mais desse véu. O discurso capitalista proporcionou a ascensão do objeto pequeno *a* ao zênite social, ponto em que deveria existir um ideal (Lacan, 1970/2003). Esse astro no céu social - *sociel*, como objeto *a*, está relacionado sempre a um *mais*, a algo que não tem medida, que se renova e se inova de forma acelerada (Miller, 2004). A ciência produz objetos desenfreadamente, *gadgets*, de acordo com uma “ideologia de supressão do sujeito” (Lacan, 1970/2003, p. 436). Nesse contexto, o sujeito vivencia a lógica do hiperconsumo.

Para Brousse (2007, p. 1), o mercado “é a forma contemporânea do Um”, cujo lucro permanece como o princípio da troca num mundo de consumidores. Todo elemento que entra nesse mundo torna-se objeto e pode ser consumido e, se é consumível, é considerado útil. Contudo, são objetos de gozo que produzem um engodo: prometem a satisfação plena e entregam a satisfação provisória, incitando a busca pelo próximo objeto e o descarte do anterior.

Brousse (2007) observa que o descarte do objeto demonstra a perda do valor intrínseco e agalmático que o sujeito lhe conferia. Seu valor em relação à satisfação só é dado porque ele está à venda, é comprável. Mas esse atributo não o salva de seu destino que é certo: será esquecido, se tornará lixo. Há uma mudança no estatuto do objeto, que se torna dejetivo -inclusive o objeto de arte -, cuja consequência é o levantamento do véu: “nossa época é esta do desvelamento” (Brousse, 2007, p. 5). Entretanto, o véu, quando levantado, deixa ver que por trás dele não há nada, conforme afirmou Lacan (1974/2003) em “Prefácio a O despertar da primavera”.

Há uma ilusão de transparência, já que não se tem acesso direto ao real. Se o véu, como um semblante, confere um tratamento do gozo e faz existir o Outro, a queda do véu deixa lugar à supremacia do gozo sem sentido e revela uma inconsistência do Outro.

Mas o que seria essa inconsistência do Outro? O sujeito se constitui a partir de sua alienação ao campo do Outro, ao campo da linguagem.

Entretanto, Lacan, desde os seus textos iniciais ressalta a incompletude do Outro. Em *O desejo e sua interpretação* (1958-1959/2016, p. 322), Lacan anuncia que o grande segredo da psicanálise é que “não há o Outro do Outro”. Não há no Outro nenhum significante que possa responder pelo que sou. A verdade que encontramos no nível do inconsciente é uma verdade sem rosto, que pode se desdobrar em todos os sentidos, “é uma verdade sem verdade” (Lacan, 1958-1959/2016, p. 322). Não há um Outro completo que possa garantir a estabilidade da linguagem. A elaboração da noção de objeto *a* está articulada à noção de incompletude do Outro, pois a função de resto do objeto *a* só pode ser pensável a partir da concepção do Outro como incompleto, furado: “se o Outro não é furado, se é uma bateria completa, a única relação possível do sujeito com a estrutura é a de uma alienação total, de um assujeitamento sem resto” (Zizek, 1992, p. 78).

Em *De um Outro ao outro* (1968-1969/2008, p. 82), Lacan substitui o termo incompletude por inconsistência do Outro: “É na medida em que o campo do Outro não é consistente que a enunciação assume a feição da demanda, e isso antes mesmo que aí se venha instalar seja o que for que carnalmente possa responder a ela”. Lacan explica que o Outro não garante em nenhum lugar e em nenhuma medida a consistência do discurso (Lima, 2017). Lacan faz um deslocamento de Descartes a Pascal, o que lhe permite redefinir o conceito de Outro. O Outro de Pascal é inconsistente, está em todo lugar e em lugar nenhum. Miller (2007) enfatiza que o seminário 16 marca a transição em que se abandona a crença na consistência do grande Outro, ou seja, em que se abandona a consistência do significante, de modo a deslocá-la para o lado do objeto. A inconsistência do Outro irá contrapor-se à consistência lógica do objeto *a*. É preciso passar pela inconsistência do Outro, pelo furo que ele comporta, para, em seguida, definir o objeto *a* como o furo que se designa no nível do Outro, permitindo emparelhar o objeto *a* com o Outro (Miller, 2007). Assim, o objeto *a* é resultado da inconsistência do Outro. A inconsistência do Outro é, pois, estrutural. O Outro é um Outro que não garante nada enquanto lugar da palavra, e é aí que ele se torna véu, princípio de ocultação do lugar do desejo, onde o objeto vai se esconder (Lima, 2017).

Podemos pensar a contemporaneidade como a época de desvelamento dessa inconsistência do Outro. A desconfiança nas instituições sociais, o declínio da autoridade, a perda dos referenciais simbólicos ordenadores da cultura e o imperativo de gozo levam ao desvelamento da inconsistência do Outro.

Laurent e Miller (1998) referem-se à época atual como a do Outro que não existe. Para os autores, vivemos uma descrença no Outro, o que seria a fonte da neurose na contemporaneidade. Os sintomas contemporâneos demonstram que o sujeito, no lugar de ser guiado pelo ideal, é ordenado a gozar.

O interdito, o dever e a culpa, substratos do supereu freudiano, eram responsáveis por fazer o Outro existir (Laurent & Miller, 1998). Entretanto, o supereu lacaniano produz algo muito diferente: um imperativo de gozo próprio da nossa civilização: “Homens e mulheres são determinados pelo isolamento, cada um em seu gozo. Esse isolamento está na base da escalada do objeto *a* ao zênite social” (Laurent & Miller, 1998, p. 15).

Se o ideal foi substituído pelo objeto *a*, padecemos de uma nostalgia da sua presença, sendo confrontados com uma perda de confiança nos significantes mestres. Miller (2004, p. 1) nomeia nossa civilização como desbussolada e alega que a moral civilizada lhe servia de bússola, “dava um corrimão aos desamparados porque ela inibia”. Havia nessa moral uma crueldade que, segundo ele, poderia se caracterizar como uma resposta a uma fenda que já se abria na civilização: “Pode ser que essa moral civilizada, enquanto esteve em vigor nos nossos corações, já fosse, como se diz, uma formação reativa” (Miller, 2004, p. 1).

Segundo Miller (2011), o supereu freudiano produziu o interdito, sob o reinado do pai, e a sociedade globalizada, que deixou de viver sob o reinado do pai, submete-se ao regime do não todo. E se retomarmos o não todo a partir da elaboração de Lacan (1972-1973/2008), em seu seminário 20, *Mais, ainda*, podemos dizer que há uma ausência de algo que faria um limite e produziria um todo. Assim, a sociedade regida pelo “não todo” é marcada pela instabilidade e pela precariedade: “Não se tem a segurança do atributo, mas seus atributos, suas propriedades, suas aquisições são precárias. O não todo comporta a precariedade como elemento” (Miller, 2011, p. 11).

Na submissão da sociedade globalizada ao “não todo”, a tradição cede diante da atração pelo novo. Como a tradição representava um dos grandes filtros do saber, há uma perda do que poderia representar uma simplificação e uma formalização da realidade, ou seja, uma perda daquilo que difundia modelos coerentes a partir de instâncias habilitadas e conhecidas (Miller, 2011).

Em seu texto “Contribuições para uma discussão acerca do suicídio” (1910/1969), Freud destaca que a escola tem uma missão: ela deveria oferecer ao sujeito adolescente o desejo de viver, o apoio e o amparo numa fase da vida em que as condições de desenvolvimento o impelem a um afrouxamento dos vínculos familiares. Entretanto, já em sua época, ela falhava nessa missão. Miller (2011, p. 14), por sua vez, afirma que gostaria que nessa época de desestruturação dos filtros de saber a escola fosse capaz de simplificar e formalizar a realidade, uma vez que os aparelhos que poderiam suportar esse saber encontram-se, segundo ele, “fraturados, abalados, pressionados, no mínimo em declínio”. A globalização se faz acompanhar da individuação, abalando o laço social e produzindo sujeitos desarticulados, dispersos, induzidos, ao mesmo tempo, a um dever social e a uma exigência subjetiva de invenção (Miller, 2011).

O laço social é abalado na hipermodernidade pelo discurso capitalista. Os sujeitos hipermodernos, inseridos na lógica do hiperconsumo, estão cada vez mais ligados aos objetos produzidos por esse discurso, que não faz laço social, ao contrário dos demais. O discurso capitalista, aqui apontado, surge como um desdobramento posterior à formulação lacaniana da teoria dos quatro discursos (Lacan, 1969-1970/1998). Para essa construção, Lacan utiliza estruturas que consideram a relação entre um significante e outro, da qual o sujeito vem a ser o resultado.

Dessa maneira, constituído pela articulação dos elementos da cadeia significante com o objeto *a*, o discurso é apresentado como algo que vai além da palavra, sendo, contudo, dependente da linguagem e assimilado ao laço social. É a própria linguagem que possibilita que “um certo número de relações estáveis no interior das quais certamente pode-se inscrever algo bem mais amplo, que vai bem mais longe do que as enunciações efetivas” (Lacan, 1969-1970/1998, p. 11) e estabelece o laço social, ou seja, um “vínculo social instaurado pela palavra” (Lima, 2013).

Lacan não deixa de nos advertir sobre as limitações da linguagem, que não pode abarcar tudo, deixando sempre um resto: “desde que o ser humano é falante, está ferrado, acabou-se a coisa perfeita, harmoniosa da copulação, aliás impossível de situar em qualquer lugar da natureza” (Lacan, 1969-1970/1992, p. 31). É a essa impossibilidade, a da relação sexual, que os discursos visam oferecer alguma saída.

Utilizando-se da estrutura do matema, Lacan apresenta os discursos como “aparelhos de quatro patas, com quatro posições que pode servir para definir quatro discursos radicais” (Lacan, 1969-1970/1992, p. 18) e que através de certo posicionamento estabelecem a relação entre seus elementos. Assim, o matema se apresenta na seguinte forma:

$$\frac{\text{o agente}}{\text{a verdade}} \quad \frac{\text{o outro}}{\text{a produção}}$$

Os elementos a circular em nessa estrutura são os significantes S1, significante mestre; S2, o saber e \$, o sujeito barrado; além do *a*, que vem representar o objeto mais-de-gozar (Lacan, 1969-1970/1992). Tais termos se dispõem sempre em uma mesma ordem - S1, S2, *a*, \$ - e se movimentam no matema de modo a formar os discursos. Para tanto, Lacan toma como ponto de partida o discurso do mestre, primeiro a ser formulado, e, acrescentando um quarto de giro no sentido horário, obtém os demais discursos, a saber: da histórica, do analista e do universitário.

Discurso do Mestre

$$\frac{S1}{\$} \rightarrow \frac{S2}{a}$$

Para a formalização do discurso do mestre, Lacan partiu da dialética hegeliana do senhor e do escravo enfatizou que o saber se localiza ao lado do escravo, como aquele que sabe o que o senhor quer, e cuja existência condiciona a sua própria. O senhor se vale do saber do escravo: “um verdadeiro senhor não deseja saber absolutamente nada - ele deseja que as coisas andem” (Lacan, 1969-1970/1992, p. 21).

O discurso do mestre é o que representa a organização social caracterizada pela tradição, que ordenava as relações a partir de uma lógica hierárquica, em que o agente do discurso se coloca como lugar de maestria. Essas características, mesmo que tentem velar a castração, trazem como verdade subjacente ao mestre, o fato de que ele próprio vem a ser um sujeito barrado, castrado, assim como o pai. Segundo Lacan (1969-1970/1992, p. 94), “desde que ele entra no campo do discurso do mestre em que estamos tentando nos orientar, o pai, desde a origem, é castrado”.

Discurso da Histórica

$$\begin{array}{c} \$ \rightarrow S1 \\ a \leftarrow S2 \end{array}$$

Lacan afirmou que se houvesse a ideia de designar aquilo que em cada discurso se apresenta como seguro, o sintoma se caracterizaria como exemplar no discurso da histórica. “É em torno do sintoma que se situa e se ordena tudo o que é do discurso da histórica.” (1969-1970/1992, p. 41). A histórica, para Lacan, expressa a divisão do sujeito, sustenta as perguntas sobre o que vem a ser a relação sexual e a possibilidade ou impossibilidade de sustentar essa relação.

Nesse discurso, ela “quer que o outro seja um mestre, que saiba muitas e muitas coisas, mas, mesmo assim, que não saiba demais, para que não acredite que ela é o prêmio máximo de seu saber” (Lacan, 1969-1970/1992, p. 122). Nessa operação, ela convoca o Outro para que produza um saber sobre o gozo (Lima, 2013).

Discurso Universitário

$$\begin{array}{c} S2 \rightarrow a \\ S1 \leftarrow \$ \end{array}$$

Lacan (1969-1970/1992) considera que o discurso universitário é o alicerce da ciência. Nesse caso, o saber, que no discurso do mestre estava no nível do escravo, é expropriado em favor do agente, que se dirige ao outro como objeto, produzindo o sujeito dividido (Lima, 2013).

Discurso do Analista

$$\frac{a}{S2} \rightarrow \frac{\$}{S1}$$

No discurso do analista o lugar do agente vem a ser ocupado pelo objeto *a*. É então, por esse movimento, que o analista, como tal, “se faz de causa de desejo do analisante” (Lacan, 1969-1970/1992, p. 36). O analista, nesse lugar em que faz semblante do objeto, solicita ao sujeito que ele produza seus significantes mestres e aja por meio de um saber, saber este que vem “funcionar no registro da verdade” (Lacan, 1969-1970/1992, p. 101). Lima (2013) aponta que nessa operação o sujeito produz um significante da sua singularidade.

Discurso capitalista

$$\downarrow \frac{\$}{S1} \times \frac{S2}{a} \downarrow$$

Ao contrário dos quatro discursos apresentados, o discurso capitalista ainda não se encontra formalizado, mas apenas referido no *Seminário 17*. De fato, foi algumas vezes discretamente antecipado por Lacan, como na passagem em que o cita como tributário do mestre: “Falo dessa mutação capital, também ela, que confere ao discurso do mestre seu estilo capitalista” (Lacan, 1969-1970/1992, p. 160).

Apenas cerca de dois anos depois, em sua conferência de 12 de maio de 1972, Lacan (1978)² apresenta uma formalização do discurso capitalista. Na ocasião, aponta que este discurso vem a ser um substituto do mestre, indicando que, diferente dos demais, sua formação se dá por uma inversão de posições entre o *S1* e o *\\$* do discurso do mestre. Essa mudança ocorre porque, se em certo momento da evolução do conhecimento o mestre se apropriou do saber produzido pelo escravo, posteriormente, quando o saber ocupa o lugar de agente no discurso universitário, é o próprio capitalismo que se apropria dos efeitos dessa operação. As ciências e a própria universidade determinaram uma mudança dessa relação, ao universalizarem o saber do escravo (Lima, 2013).

Para Alberti (2012), Lacan já se interrogava sobre os efeitos do capitalismo que incidiam no discurso do mestre: no capitalismo temos a maximização do lucro proveniente da divisão entre o sujeito e o Outro, o sujeito pode sonhar tornar-se o Outro e para isso vale tudo, desde que ele não se dê conta da sua posição de sujeito, querendo aquilo que o capitalista quer que ele queira. Essa parece ser uma tarefa fácil para o neurótico, ele é pego desde o início na armadilha de confundir a demanda do Outro como desejo: “Ele tentará, mais paradoxalmente ainda, satisfazer pela conformação de seu desejo à demanda do outro” (Lacan, 1961-1962/2003, p. 199-200). Assim, com esse engano, ele entra na lógica do discurso capitalista, consumindo seus objetos: “E quanto aos pequenos objetos *a* que vão encontrar ao sair, no pavimento de todas as esquinas, através de todas as vitrines, na proliferação desses objetos feitos para causar o desejo de vocês, na medida em que agora é a ciência que o governa, pensem neles como *latusas*” (Lacan, 1969-1970/2003, p. 153).

A partir de tais premissas já no nível do discurso, interrogamos sobre as incidências do mundo hipermoderno atrelado ao discurso capitalista sobre os processos identificatórios típicos do tempo da adolescência.

Para Freud, é a partir das identificações vertical e horizontal que os grupos se formam. É em seu texto clássico sobre o tema, “Psicologia das massas e análise do eu” (1921/1969, p. 133), que o autor define a identificação como a mais remota expressão de um laço com outra pessoa.

Nesse trabalho, Freud estabelece as três formas de identificação. A primeira identificação se dá com o pai, como representando um ideal, que posteriormente se estende à relação com a mãe, subsistindo durante um tempo determinado (Freud, 1921/1969).

Os tipos de laços são distintos, um da natureza do objeto sexual, que é com a mãe, e outro que toma o pai como modelo, mas que acabam por reunir-se com o desenvolvimento do complexo de Édipo. “O menino nota que o pai se coloca em seu caminho, em relação à mãe” (Freud, 1921/1969, p. 133). Dessa forma, podemos notar a ambiguidade da identificação: ao mesmo tempo que há uma hostilidade em relação ao pai há um desejo de ser igual a ele e tomar o seu lugar.

A segunda forma de identificação, chamada de regressiva, é parcial e toma um traço isolado da pessoa que para o sujeito está no lugar de objeto.

Como exemplo, Freud retoma o caso de Dora, sua paciente, destacando a tosse como um traço tomado do pai: “A identificação apareceu no lugar da escolha de objeto e a escolha de objeto regrediu para a identificação” (1921/1969, p. 135).

Uma terceira forma de identificação, em que não há uma relação de objeto com a pessoa a ser copiada, parte de uma qualidade emocional comum, por exemplo, em um grupo. Freud exemplifica como caso da carta recebida por uma das moças de um internato, cujo conteúdo lhe desperta intensos ciúmes e, por contágio, causa nas demais moças uma crise coletiva de histeria. Motivadas por um desejo inconsciente de também terem um romance secreto, ou seja, de estarem no lugar da destinatária da carta, as outras moças manifestam a mesma reação da jovem numa identificação com a colega. Essa modalidade, denominada identificação histérica, é a responsável pelo laço horizontal entre os membros de um grupo (Freud, 1921/1969).

Lacan, em seu seminário sobre a identificação, ressalta a importância dessa teorização de Freud: “a partir de um certo momento da obra freudiana, a questão da identificação vem ao primeiro plano, vem dominar, vem remanejar toda a teoria freudiana” (1961-1962/2003, p. 148). As identificações propiciam o laço social, conferindo um lugar ao sujeito no campo do Outro.

Ao retomar a teorização freudiana referente aos três tipos de identificação, Lacan vem indicar que, ainda que tenham o mesmo tipo de nome, não chegam a formar uma classe, mas sim “uma sombra de conceito” (Lacan, 1961-1962/2003, p. 70). Nesse estudo, considerou a identificação ao pai como uma incorporação ao outro e a identificação regressiva como relativa ao traço unário do objeto que, uma vez perdido, pode assim ser restabelecido no sujeito (Lacan, 1961-1962/2003). Segundo Laurent (2003, p. 61), Lacan efetua uma leitura da primeira identificação considerando os aspectos da segunda: “A intervenção de Lacan vai consistir em substituir, se assim posso dizer, o espesso pai da primeira identificação por um nome do pai, por um traço”. E, ainda, ao tratar da terceira forma de identificação, “a que conhecemos bem que é a histérica” (Lacan, 1961-1962/2003, p. 69), sugere que esta pode ser apontada como imaginária, do desejo como desejo do Outro.

Contudo, interessa-nos destacar a identificação que se encontra no cerne da formação dos grupos, conforme já anunciou Freud: a identificação ao traço. É importante destacar que o traço é o que faz a referência da permanência do sujeito e não a sua presença. É aquilo que dá suporte à diferença:

[...] designei da última vez, em nosso traço unário, nessa função de bastão como figura do um enquanto ele não é senão traço distintivo, traço justamente tanto mais distintivo quanto está apagado quase tudo que ele distingue, exceto ser um traço, acentuando esse fato de que mais ele é semelhante, mas ele funciona, eu não digo absolutamente como signo, mas como suporte da diferença (Lacan, 1961-1962/2003, p. 75).

Para Lacan (1961-1962/2003), é a partir do ponto da identificação inaugural do sujeito com o significante radical, o traço unário, que se estabelece o ideal do eu. Essa ideia é retomada em seu *Seminário 11, Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise* (1964/1985), quando afirma que o traço unário, *einzigster Zug*, vem a ser o núcleo do ideal do eu e se encontra no campo do desejo, isto é, em sua relação com o Outro e constituído a partir do significante, portanto fora do tempo mítico da primeira identificação.

Para Miller (1998, p. 114), existem duas identificações do *falasser*: a constituída e a constituinte. Para abordar essas duas formas recorre à metáfora do grito/chamado. Para ele, embora se mostre em seu estado bruto, mesmo o grito está inserido na linguagem. Mas, para que seja considerado um chamado, se faz necessário um reconhecimento pelo Outro, ou seja, “o reconhecimento da identidade do sujeito por parte do Outro” (Miller, 1998, p. 110, trad. nossa).

Entre aquele que emite e aquele que recebe o grito/chamado há uma dissimetria resultante da acolhida que o Outro proporciona a essa emissão, pois quem ouve é quem decide querer ouvir e em que nível se dá essa escuta (Miller, 1998). Desse modo, para Miller, é a partir da resposta do Outro, seu significante, que o grito tem o sujeito como significação: o S1 só existe a partir do S2.

A transformação do grito em chamado é operada por S2, o significante que faz emergir o sujeito ali onde seu lugar original era uma ausência. Não pensem, porém, que existe uma direção única que só conduz a emergência

do sujeito. Está em jogo também o nascimento do Outro. [...] Se a resposta do Outro faz emergir o sujeito, é igualmente certo que o grito cria o Outro; isso cria um espaço de ressonância (Miller, 1998, p. 113, tradução nossa).

Para Miller (1998), a identificação constituída é aquela que, mesmo contendo uma parte escondida, é a mais aparente, formada pelos efeitos engendrados pela resposta do Outro. Nela o autor localiza a categoria freudiana do eu ideal. Por sua vez, a identificação constituinte é apresentada como S2, significante que faz emergir o sujeito a partir de um lugar que era uma ausência, sendo relacionada ao ideal do eu.

Na adolescência a identificação constituinte é abalada. Para Lacadée (2011), o adolescente, de modo análogo ao exilado, experimenta a dor da privação de sua língua (infantil), que outrora proporcionava sustentação à identificação constituinte do seu ser e do seu sentimento de vida. Ao jovem, se faz necessário traçar um caminho, criar uma nova abertura significante a partir do “ponto de onde” não é mais a criança aprisionada no desejo do Outro, construir novas identificações.

O que fazia funcionar os efeitos do ideal do eu se localizou onde o significante unário incidiu sobre o campo da identificação primária narcísica: “Ao se agarrar à referência daquele que o olha num espelho, o sujeito vê aparecer, não seu ideal do eu, mas seu eu ideal, esse ponto em que ele deseja comprazer-se em si mesmo” (Lacan, 1964/1985, p. 248-249). Esse ponto se refere àquele em que o sujeito pode se sentir de forma satisfatória e amado (Lacan, 1964/1985). Esse “ponto de onde” tem uma importância fundamental: tal como o ideal do eu, evoca ao sujeito algum eixo, sobre como ser homem ou mulher, e o mantém à distância da pulsão de morte (Lacadée, 2011).

Se considerarmos que o ideal representa o Outro, as identificações que se estabelecem em tempos em que o Outro se mostra desvelado em sua inconsistência podem ser afetadas. Para Lima (2011), as identificações na época da inconsistência do Outro ocorrem de forma horizontal, sem a figura do líder. Sob esse pano de fundo, grupos são formados e, sem terem algo na posição de ideal, como o Nome-do-Pai, colocam ali os objetos de seu gozo.

Nesse quadro, observa-se um isomorfismo em alguns grupos. Neles os jovens têm atitudes, gestos e vestimentas semelhantes, que parecem

se enquadrar num padrão prescrito que apaga as diferenças, empobrece o laço enquanto generaliza os excessos, tal como prescreve a ordem capitalista (Pereira & Gursky, 2014).

As identificações sem a referência a um ideal do eu não são sem efeitos sobre os adolescentes. Por um lado, observam-se identificações ordenadas pelo eu ideal, marcadamente imaginárias, especulares, com todas as suas consequências, como, por exemplo, a exacerbação do narcisismo e da agressividade. Por outro lado, encontramos agrupamentos ordenados por um modo de gozo comum a todos, que apaga as singularidades. Como exemplo, podemos citar os grupos formados por jovens anoréxicas, bulímicas, por jovens que se mutilam, etc.

Assim, na atualidade, as identificações demonstram alguns efeitos do desvelamento da inconsistência do Outro, este fenômeno contemporâneo que contribui para que o sujeito adolescente fique à deriva. Temos observado, seja nos atendimentos individuais ou nas conversações, certa descrença dos adolescentes no Outro. Esses jovens parecem não encontrar referenciais claros para se apoiarem em seu trabalho psíquico de transição do espaço familiar para o mundo social mais amplo.

Freud (1910/1969) destacou o papel da escola de oferecer suporte e apoio numa época da vida em que o jovem se afasta da relação familiar, além de transmitir, através dos professores, o desejo de viver. Na atualidade, a falha da escola nessa transmissão tem se tornado cada vez mais evidente.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nossa experiência com adolescentes tem nos mostrado a importância de se buscar ofertar o espaço para a palavra aos sujeitos no ambiente escolar, tão adoecido pela desmotivação dos professores e pelo desinteresse dos alunos pela aprendizagem.

Nesse espaço da palavra, os adolescentes são reconhecidos como tendo um saber. Eles nos ensinam sobre seus interesses, sobre os jogos digitais, as músicas, o time e exibem seus vídeos preferidos no YouTube. Mas eles também nos falam dos seus impasses, dificuldades e desafios enfrentados nesse mundo “sem adultos”.

Se, para Lacan, “desde que o ser humano é falante, está ferrado” (1969-1970/1992, p. 31), acrescentamos que é também porque fala que ele pode encontrar uma saída. Ao fazer circular a palavra, é possível que as identificações cristalizadas cedam, dando lugar a novas identificações que favoreçam o laço social. Esse espaço da escuta sustentado pela ética da psicanálise não visa à cura do sintoma, mas sim à palavra que, ao bordejar o real, apazigua a angústia. A associação livre na forma coletivizada dá lugar às diferenças, às singularidades, mesmo no espaço coletivo. Na conversação, as palavras circulam em torno de um vazio central, lugar da falta significante que opera como causa. É a partir da falta que o desejo encontra lugar e que é possível uma aposta que faça ganhar a vida.

REFERÊNCIAS

- Alberti, S. (2012). O discurso do capitalista e o mal estar na cultura. Recuperado em 01 out. 2017 de <<http://www.berggasse19.psc.br/site/wp-content/uploads/2012/07/19133239-Sonia-Alberti-O-Discurso-Do-Capitalist-A-e-o-Mal-Estar-Na-Cultura-1.pdf>>.
- Aranha, M. C. (2016). “*Se eu morrer hoje, amanhã faz dois dias*”: sobre o estatuto das condutas de risco dos adolescentes envolvidos no tráfico de drogas. Dissertação de Mestrado (Dissertação de Mestrado, Universidade Federal de Minas Gerais, Programa de Pós-Graduação em Psicologia). Recuperado em 10 de nov. 2017 de <http://www.bibliotecadigital.ufmg.br/dspace/bitstream/handle/1843/BUBD-ANGPSN/disserta__o_mariana_2.pdf?sequence=1>.
- Arendt, H. (2011) *A crise da educação. Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Editora Perspectiva.
- Ariès, P. (1981). *Historia social da criança e da família*. 2a.ed. Rio de Janeiro: Editora Livros Técnicos e Científicos.
- Bauman, Z. (1998) *O mal-estar da pós-modernidade*. São Paulo: Jorge Zahar Editora.
- Bauman, Z. (2005). *Vida líquida*. São Paulo: Jorge Zahar Editora.
- Brousse, M. H. (2007). Em direção a uma nova clínica psicanalítica. *Latusa digital*, 4, 30. Recuperado em 20 ago. 2017 de <http://www.latusa.com.br/pdf_latusa_digital_30_a1.pdf>.
- Freud, S. (1969). Contribuições para uma discussão acerca do suicídio. In S. Freud [Autor], *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, v. 11. Rio de Janeiro: Imago. (Original publicado em 1910)
- Freud, S. (1969). Psicologia das massas e análise do eu. In S. Freud [Autor], *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, v. 18. Rio de Janeiro: Imago. (Original publicado em 1921)
- Freud, S. (2016). Três ensaios sobre a teoria da sexualidade. In S. Freud [Autor], *Obras completas*, v. 6: Três ensaios sobre a teoria da sexualidade, análise fragmentária de uma histeria (O caso Dora) e outros textos (1901-1905). *São Paulo: Companhia das Letras*. (Original publicado em 1905)

- Kehl, M. R. (2016). *A fratria órfã: conversas sobre a juventude*. São Paulo: Olho d'Água.
- Lacadeé, P. (2011). *O despertar e o exílio: ensinamentos psicanalíticos da mais delicada das transições, a adolescência*. Rio de Janeiro: Contra Capa livraria.
- Lacan, J. (1966-1967). *O seminário, livro 14: a lógica da fantasia*. (Obra não publicada comercialmente)
- Lacan, J. (1985). *O seminário, livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar. (Original publicado em 1964)
- Lacan, J. (1992). *O seminário, livro 17: o avesso da psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar. (Seminário original de 1969-1970)
- Lacan, J. (1995). *O seminário, livro 4: a relação de objeto*. Rio de Janeiro: Zahar. (Original publicado em 1956-1957)
- Lacan, J. (2003). *O seminário, livro 9: a identificação*. Edição para circulação interna do Centro de Estudos Freudianos de Recife. (Seminário original de 1961-1962)
- Lacan, J. (2003). Alocução sobre as psicoses da criança. In Lacan, J. [Autor], *Outros escritos*. Rio de Janeiro: Zahar. (Original publicado em 1967)
- Lacan, J. (2003). Radiofonia. In J. Lacan [Autor], *Outros escritos*. Rio de Janeiro: Zahar. (Original publicado em 1970)
- Lacan, J. (2003). Prefácio a *O despertar da primavera*. In J. Lacan [Autor], *Outros escritos*. Rio de Janeiro: Zahar. (Original publicado em 1974)
- Lacan, J. (2008). *O seminário, livro 7: a ética da psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar (Seminário original de 1959-1960)
- Lacan, J. (2008). *O seminário, livro 16: de um Outro ao outro*. Rio de Janeiro: Zahar. (Seminário original de 1968-1969)
- Lacan, J. (2008). *O seminário, livro 20: mais, ainda*. Rio de Janeiro: Zahar. (Seminário original de 1972-1973)
- Lacan, J. (2016). *O seminário, livro 6: o desejo e sua interpretação*. Rio de Janeiro: Zahar. (Seminário original de 1958-1959)
- Laurent, E. (2003). Sintoma e nome próprio. In *Prática Lacaniana*. Nota sobre a honra e a vergonha. *Opção Lacaniana*, Revista Brasileira Internacional de Psicanálise, 38, 59-72.
- Laurent, E., & Miller, J.-A. (1998). O Outro que não existe e seus comitês de ética. *Revista Curinga*, 12, 4-18. Escola Brasileira de Psicanálise, Belo Horizonte.

- Le Breton, D. (2017). *Uma breve historia da adolescência*. Belo Horizonte: Editora Puc Minas.
- Lima, N. L., Castro, C. F. S., & Melo, C. M. (2011). A identificação na contemporaneidade: os adolescentes e as redes sociais. *Asephalus*, 6, 12. Recuperado em 03 dez. 2017 de <http://www.isepol.com/asephalus/numero_12/artigo_01.html>.
- Lima, N. L. (2013). As incidências do discurso capitalista sobre os modos de gozo contemporâneos. *Revista Mal Estar e Subjetividade*, 13(3-4), 461-498. Recuperado em 17 jan. 2018 de <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1518-61482013000200002&lng=pt&tlng=pt>.
- Lima, N. L.(2017). O avesso da psicanálise: novo estatuto do pai? *Tempo Psicanalítico*, 49, 1. Recuperado em 04 jan. 2018 de <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-48382017000100008>.
- Lipovetsky, G. (2004). *Os tempos hipermodernos*. São Paulo: Editora Barcarolla.
- Lipovetsky, G. (2005). *A era do vazio: ensaios sobre o individualismo contemporâneo*. Barueri, SP: Manole Editora.
- Lipovetsky, G. (2016). *Da leveza: para uma civilização do ligeiro*. Lisboa, Portugal: Edições 70 (Livro Eletrônico).
- Miller, J.-A. (1998). Constituyente-constituído. In J.-A. Miller [Autor], *Los signos del goce*. Buenos Aires: Paidós.
- Miller, J.-A. (2004). Uma fantasia. IV Congresso AMP- Comandatuba 2004. Recuperado em 07 dez. 2017 de <<http://www.congressoamp.com/pt/template.php?file=Textos/Conferencia-de-Jacques-Alain-Miller-en-Comandatuba.html>>.
- Miller, J.-A. (2007). Uma leitura do Seminário 16: de um Outro ao outro. *Opção Lacaniana*, 48, 9-42. São Paulo: Eólia.
- Miller, J.-A. (2011). Intuições milanesas II. *Opção lacaniana online*, 2, 6. Recuperado em 01 jul. 2017 de <http://www.opcaolacaniana.com.br/pdf/numero_6/Intuicoes_Milanesas_II.pdf>.
- Nicolaci-da-Costa, A. M. (2004). A passagem interna da modernidade para a pós-modernidade. *Psicologia: ciência e profissão*, 24(1), 82-93. Recuperado em 21 ago. 2017 de <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1414-98932004000100010&lng=pt&tlng=pt>.

Pereira, M. R., & Gurski, R. (2014). A adolescência generalizada como efeito do discurso do capitalista e da adultez erodida. *Psicologia & Sociedade*, 26(2), 376-383. Recuperado em 10 nov. 2017 de <<https://dx.doi.org/10.1590/S0102-71822014000200014>>.

Teixeira, V. L., & Couto, L. F. S. (2010). A cultura do consumo: uma leitura psicanalítica lacaniana. *Psicologia em Estudo*, 15(3), 583-591, Maringá. Recuperado em 21 nov. 2017 de <<http://www.scielo.br/pdf/pe/v15n3/v15n3a16.pdf>>.

Zizek, S. (1992). *Eles não sabem o que fazem. O sublime objeto da ideologia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

NOTAS

¹ Neste artigo, optamos pelo termo hipermodernidade para nos referirmos ao conjunto de fenômenos da contemporaneidade. Quando se tratar de uma referência a determinado trabalho ou autor, manteremos a terminologia utilizada no original.

² Texto ainda sem versão oficial em português. Foi utilizada uma tradução livre realizada por Sandra Regina Felgueiras. Recuperado em 10 dez. 2017 de <<https://mega.nz/#!kMt0IYSL!B--NMkyiweRzehdbowo4CQDeuDPIAf1K56KoRVYqYv4>>.

Recebido em 04 de abril de 2018

Aceito para publicação em 25 de outubro de 2018

FREUD E A CIÊNCIA DA LITERATURA - PSICANÁLISE, CIÊNCIA E POESIA

*Ingrid Vorsatz**

RESUMO

O presente artigo pretende destacar o papel da ciência da literatura (*Literaturwissenschaft*) como subsídio à *démarche* psicanalítica, no que concerne a sua fundamentação conceitual. Freud buscou junto aos textos clássicos o critério de universalidade requerido pela *Weltanschauung* científica à qual o fundador da psicanálise visava alinhar a sua descoberta, fundando a paradoxal ciência do inconsciente. Em razão de seu objeto se furtrar a uma apreensão exaustiva, bem como ao caráter de indeterminação intrínseco ao campo conceitual da psicanálise, verifica-se a remissão freudiana a um domínio para além (*meta*) do cânone científico, a saber, a literatura, que é elevada ao patamar científico a título de ciência da literatura (*Literaturwissenschaft*). O paradigma é o complexo de Édipo, considerado pelo criador da psicanálise como complexo nuclear das neuroses e a partir do qual se estabelecem as coordenadas referentes à constituição do sujeito. Destaca-se, ainda, que o recurso de Freud às obras literárias na fundamentação da teoria da clínica psicanalítica caracteriza um procedimento interdisciplinar *avant la lettre*, estabelecendo uma interlocução profícua entre domínios distintos, mas não mutuamente alheios. De acordo com a própria indicação freudiana o escritor/poeta seria o duplo (*Doppelgänger*) do psicanalista; não obstante, a relação entre ambos porta a marca da mais radical estranheza (*Unheimlichkeit*) - não de semelhança - fazendo com que não sejam reciprocamente subsumidos.

* Doutora em Teoria Psicanalítica pela Universidade Federal do Rio de Janeiro. Professora Adjunta do Instituto de Psicologia da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Professora colaboradora do Programa de Pós-graduação em Psicologia Social (IP-UERJ). Docente e supervisora do Curso de Especialização em Psicologia Clínica Institucional - Modalidade Residência Hospitalar (IP-UERJ). Autora de *Antígona e a ética trágica da psicanálise* (Zahar/FAPERJ, 2013). Responsável pelo projeto de ensino *Psicanálise e literatura - Freud e os clássicos* (IP-UERJ). Vencedor do 60º Prêmio Jabuti 2018 no Eixo Inovação - Formação de Novos Leitores.

O escritor como duplo (*Doppelgänger*) não seria, assim, o reflexo do psicanalista; antes, poderia ser considerado o seu avesso.

Palavras-chave: psicanálise; ciência; literatura; poesia; duplo.

FREUD AND THE SCIENCE OF LITERATURE - PSYCHOANALYSIS, SCIENCE AND POETRY

ABSTRACT

This paper intends to highlight the role played by the science of Literature (Literaturwissenschaft) as a fundamental contribution to the psychoanalytical démarche, concerning its conceptual foundation. Freud sought along with the classical texts the universality criterion required by the scientific Weltanschauung, to which the psychoanalysis founder aimed to align its discovery, establishing the paradoxical unconscious science. On account of its object evade an exhaustive apprehension, as well as the indetermination character intrinsic to psychoanalysis' conceptual field, the Freudian remission to a domain beyond (meta) the scientific canon is verified, namely, literature, which is elevated to a scientific plateau as Literature science (Literaturwissenschaft). The paradigm is the Oedipus complex, considered as the nuclear complex of neurosis by psychoanalysis' creator, and from which the coordinates referred to the subject's constitution are established. It's highlighted, even though Freud's turning to literary works in theoretical foundation of psychoanalysis' clinic characterizes an interdisciplinary practice avant la lettre, establishing a fruitful interlocution between distinct domains, however not mutually unrelated. According to Freud's indication, the writer-poet (Dichter) would be the psychoanalyst double (Doppelgänger); nonetheless the relationship between both carries a trait of the most radical uncanniness (Unheimlichkeit) - not resemblance - in order that they are not reciprocally subsumed. Thus, the writer as a double (Doppelgänger) would not be the psychoanalyst's reflex; rather than it could be considered its reverse.

Keywords: psychoanalysis; science; literature; poetry; double.

FREUD ET LA SCIENCE DE LA LITTÉRATURE - PSYCHANALYSE, SCIENCE ET POÉSIE

RESUMÉ

Cet article prétend vise à mettre en évidence le rôle de la science de la littérature (Literaturwissenschaft) en tant que subsiste à la démarche psychanalytique, en ce qui concerne son fondement conceptuel. Freud a cherché dans les textes classiques le critère d'universalité requis para la

Weltanschauung scientifique, à laquelle le fondateur de la psychanalyse visait aligner sa découverte, en fondant la paradoxale science de l'inconscient. Étant donné que son objet se dérobe à une compréhension exhaustive, aussi bien qu'au caractère d'indétermination intrinsèque au champ conceptuel de la psychanalyse, on constate que la rémission freudienne mène à un domaine que se situe audelà (meta) du canon scientifique, à savoir, la littérature, qui se hausse au niveau scientifique en tant que science de la littérature (*Literaturwissenschaft*). Le paradigme est le complexe d'Oedipe, considéré par le créateur de la psychanalyse comme le complexe nucléaire des neuroses et à partir duquel s'établissent les coordonnées référentes à la constitution du sujet. Remarquons que le recours de Freud aux oeuvres littéraires dans les fondements de la théorie de la clinique psychanalytique caractérise, avant la lettre, une procédure interdisciplinaire, en établissant une interlocution féconde entre des domaines distincts, mais non mutuellement étrangers. Selon sa indication, l'écrivain-poète serait le double du psychanalyste; quoique la relation entre les deux soit marquée d'une inquiétant étrangeté (*Unheimlichkeit*) - non pas de ressemblance - faisant en sorte qu'ils ne soient pas réciproquement subsumés. Ainsi, l'écrivain en tant que double (*Doppelgänger*) ne serait pas le reflet du psychanalyste; à la limite il pourrait être considéré comme son envers.

Mots clés: psychoanalyse; science; littérature; poésie; double.

Ele [o livro Traumdeutung] segue completamente os ditames do inconsciente. Não inicie um só parágrafo sabendo onde iria terminar.

(Freud, 1898)

INTRODUÇÃO

Ao interrogar os fundamentos da psicanálise enquanto práxis, Lacan, define esta última como sendo “o termo mais amplo para designar uma ação realizada pelo homem, qualquer que ela seja, que o põe em condição de tratar o real pelo simbólico” (Lacan, 1964/1988, p. 14). Mas em que consiste o tratamento do real pelo simbólico?

Sem pretender esgotar a questão, pretendemos circunscrevê-la nos limites do recorte aqui proposto, qual seja, a do fundamento comum entre psicanálise e literatura. Ao afirmar a operação analítica enquanto uma práxis, somos levados a considerar, de início, o gesto fundador de

Freud ao dar lugar, através de sua escuta clínica acurada, ao real sexual em jogo no sintoma histérico, tributário do conceito maior do campo psicanalítico, o Inconsciente (*das Unbewusste*). Este, contudo, não caracteriza um repositório de conteúdos arcaicos ou ainda primevos; antes, pela emergência, de caráter pontual e evanescente, de algo que não existia antes de sua própria emergência fugaz (Lacan, 1964/1988), disruptiva e evanescente que se efetiva como fratura no funcionamento da consciência através de sua irrupção - a título de lapso, sintoma, chiste e sonho. Vale dizer, como efeito da estrutura da linguagem, uma vez que as formações do inconsciente só “existem” - justamente não se trata de uma perspectiva ontológica - na dimensão da palavra, isto é, do dizer.

Mutatis mutandi, também a literatura caracterizaria uma práxis à medida que seu empreendimento, levado a cabo por cada escritor-poeta (*Dichter*), consistiria em uma ação propriamente poética¹, à medida que cria, com e pela palavra, algo que não se encontrava antes - ou seja, um procedimento que também implica no tratamento do real pelo simbólico.

Partimos da premissa freudiana de que o psicanalista e o escritor-poeta (*Dichter*) lidam com a mesma matéria - a articulação linguageira que, por sua vez, rege o funcionamento inconsciente - e chegam, por diferentes caminhos, aos mesmos achados (carta de Freud a Schnitzler, datada de 14 de maio de 1922).

Contudo, cabe ressaltar que não se pretende fazer uma clínica da literatura nem tampouco se debruçar sobre a psicologia do escritor-poeta - o que poderia caracterizar um empreendimento selvagem. Tampouco se trata de psicanálise aplicada à literatura. Quanto a isso, levamos em consideração a advertência freudiana contida em um artigo que trata do interesse da psicanálise sob pontos de vista distintos - no caso, o da arte (*Kunstinteresse*): “As forças pulsionais da arte são os mesmos conflitos que impulsionam outros indivíduos à neurose e que incentivaram a sociedade a construir suas instituições. *Não é assunto da psicologia averiguar de onde vem, para o artista, a capacidade para criar*” (Freud, 1913/1997, p. 189, tradução livre, grifo nosso).

A potência criacionista da palavra - *poiesis* - não é, para Freud, objeto de análise ou ainda de especulação. Como toda criação que se preza, esta é *ex nihilo*, ainda que as forças pulsionais em jogo sejam as mesmas que

produzem tanto a doença neurótica como a própria cultura. Visa-se, aqui, colocar em relevo a homologia de determinação entre psicanálise e literatura em virtude de ambas constituírem práticas discursivas que extraem seu fundamento no campo da palavra e da linguagem enquanto práxis, ambas caracterizando fazeres da palavra, ainda que de ordens distintas.

Assim, não acreditamos que o recurso à literatura por parte de Freud (como, posteriormente, de Lacan) caracterize um expediente meramente ilustrativo. Isto é, não se trata de iluminar os achados psicanalíticos - sejam estes teóricos ou clínicos - através de exemplos extraídos da literatura. A nosso ver, tal empreendimento se revelaria empobrecedor. Antes, procuramos fazer ressaltar a pertinência comum do campo da linguagem na práxis psicanalítica e no fazer literário ou poético.

A hipótese da existência de um substrato comum entre esses dois campos heterogêneos - psicanálise e literatura - segue a senda aberta pelo próprio Freud quando afirma, numa inequívoca alusão à peça *Hamlet*, de Shakespeare, contida em sua análise da novela *Gradiva*, de Jensen:

Os poetas são aliados valiosíssimos [do psicanalista] e seu testemunho deve ser levado em alta conta, pois *conhecem muitas coisas entre o céu e a terra cuja existência nem sonha a nossa sabedoria acadêmica*. No conhecimento da alma [*Seele*] estão à nossa frente, homens comuns, pois se nutrem em fontes que ainda não tornamos acessíveis à ciência (Freud, 1907[1906]/1998, p. 8, tradução livre, grifo nosso).

Em sua fundamentação teórico-conceitual, mas também em sua incidência clínica, o campo da psicanálise pode ser caracterizado como uma práxis da palavra, cujo caráter criacionista encontrado na própria formulação de alguns de seus conceitos fundamentais não exclui a dimensão poética, condensada na perspectiva freudiana da noção de *Phantasieren*, conforme veremos adiante.

A PSICANÁLISE NÃO É UMA *WELTANSCHAUUNG*

É notório o endereçamento de Freud à ciência de seu tempo; não obstante, não o é menos à literatura - ou ainda, ao escritor-poeta (*Dichter*) - como sendo o campo ao qual o fundador da psicanálise tantas vezes se remete ao fundamentar seus conceitos e noções constitutivos. Sabe-

se que a biblioteca freudiana era composta de cerca de dois mil títulos, pertencentes aos mais diversos gêneros: desde as ciências da natureza e as do espírito, abarcando o amplo espectro da história, da filosofia, etnologia, o estudo das religiões, biografias, mitologia, relatos de viagem e, por fim - mas não menos importante -, a literatura de ficção, tanto de língua alemã quanto estrangeira. Dentre estas, os clássicos gregos - sobretudo Sófocles - e também Shakespeare tinham um lugar privilegiado. Freud era um homem do livro, e se referia a sua obra *Traumdeutung* como *Traumbuch* - livro do sonho ou livro-sonho (Mango & Pontalis, 2013).

A rigor, a perspectiva científica à qual a psicanálise se subordina não é, para Freud, incompatível com a esfera mais ampla da cultura - europeia e, mais especificamente, a que vicejou na Viena *fin-de-siècle*, Romantismo alemão *compris*. O interlocutor ao qual Freud se dirige nos textos fundadores (mas não apenas) é o cidadão europeu ilustrado de seu tempo, homem de cultura familiarizado, ao menos em parte, às ideias e noções das *Geisteswissenschaften* ou ciências do espírito, da alma (*Seele*), e seu contraponto complementar, as *Naturwissenschaften* ou ciências da natureza. De acordo com Assoun (1983), essa partição vigente no século XIX caracterizaria a querela dos métodos ou *Methodenstreit*, que eclodiu em 1883, sendo caracterizada pela própria produção desse novo par antitético fundador. Esse autor considera que, ao estabelecer a psicanálise enquanto uma ciência da natureza, Freud respondera à interpelação de seu tempo. Contudo, ao fazê-lo, teria afirmado a primazia da *Naturwissenschaft*, uma vez que, em se tratando de cientificidade, só haveria ciência da natureza, não havendo lugar para o dualismo epistemológico: “Para Freud, a psicanálise é uma *Naturwissenschaft*: na realidade, não há [...] ciência senão da natureza. *Naturwissenschaft* equivale, praticamente, a *Wissenschaft*. [...] se a psicanálise é uma ciência digna desse nome, então ela é *Naturwissenschaft*” (Assoun, 1983, p. 50-51). Isto é, Freud reconheceria apenas uma forma de ciência, mantendo-se apartado da referida querela dos métodos (Assoun, 1983). A materialidade sobre a qual o fundador da psicanálise ancora a sua nova ciência é a da palavra, desde o ensaio sobre as afasias, bem como os fenômenos linguageiros - o relato do sonho, os lapsos, os chistes e o sintoma neurótico como mensagem cifrada - em relação aos quais infere o inconsciente e suas leis de funcionamento.

Conforme assinala Fernandes (2005), o criador da psicanálise, enquanto homem de seu tempo, não se endereçaria propriamente ao cientista, mas ao homem de cultura que acredita no valor emancipatório da ciência, crença advinda da perspectiva iluminista. Para Freud, a cultura (*Kultur*) caracteriza um campo dotado de efetividade, cujos elementos ele empregava de modo a articular o seu discurso. Seu argumento é o de que justamente essa tentativa de se demarcar da perspectiva transcendentalista comum entre filosofia e religião (guardadas as devidas especificidades de uma e de outra) na explicação da ação humana o levará a alinhar a psicanálise ao materialismo científico.

Não obstante, quanto ao suposto cientificismo do criador da psicanálise, Freud teria guardado a devida distância de iniciativas que implicassem em considerar a psicanálise como uma ciência completa. De todo modo, o dito cientificismo freudiano encontra seu limite na perspectiva trágica da existência posta em causa pela própria formulação do conceito maior do campo psicanalítico, o Inconsciente (*das Unbewusste*). Consoante a este, vige a dimensão ética em que palavra e ato se conjugam irreversivelmente, na qual se encontra ausente qualquer perspectiva ideal - seja esta científica, ou ainda terapêutica (Fernandes, 2005).

De outra parte, além de fornecer um critério material à nova “ciência” psicanalítica através da palavra endereçada sob transferência - “[...] palavras também são a ferramenta essencial do tratamento anímico” (Freud, 1890/2016, p. 19) -, o recurso à materialidade da linguagem o colocava a uma distância segura, a de não estar, ele mesmo, incorrendo naquilo que criticava à filosofia. Vale dizer, de que suas hipóteses se sustentavam na observação empírica e não constituíam um sistema abstrato, totalizante, carente de substrato material.

Recusando à psicanálise o estatuto de uma *Weltanschauung* no sentido de uma visão de mundo abrangente “que soluciona todos os problemas da existência [e] não deixa nenhuma pergunta sem resposta” (Freud, 1933[1932]/1976, p. 193), Freud se empenhou em demarcar a psicanálise da magia e da religião, *Weltanschauungen* alinhadas, de acordo com a sua perspectiva, às práticas obscurantistas e à ilusão, respectivamente. De outra parte, o fundador da psicanálise sempre manteve reservas em relação à filosofia, por ele considerada

como uma espécie de constructo abstrato sem lastro real - portanto, sem serventia à clínica, inútil na decifração do enigma proposto pelo sintoma histórico à medicina da época. Nessa perspectiva, procurou alinhar a psicanálise à *Weltanschauung* científica que, embora suponha “a *uniformidade* da explicação do universo, o faz apenas na qualidade de projeto” (Freud, 1933[1932]/1976, p. 194, grifo do original), conformando-se em alcançar resultados parciais, sempre passíveis de serem revistos: “O progresso do trabalho científico é o mesmo que se dá numa análise. Trazemos para o trabalho as nossas esperanças, mas estas necessariamente devem ser contidas.” (Freud, 1933[1932]/1976, p. 211). Isto é, ainda que tenha alinhado a psicanálise à *Weltanschauung* científica, Freud introduziu uma renúncia à pretensão de um saber totalizante desde o interior do próprio ideal de cientificidade.

A BRUXA METAPSIKOLOGIA

De acordo com Iannini (2013), Freud não cede quanto à vocação científica da psicanálise; não obstante, para ele, “ciência” não se confunde com “metodologia científica”, o que o recurso freudiano ao mito - também à literatura - atestaria de forma inequívoca caracterizando, na própria fundamentação dos conceitos psicanalíticos, um para além do domínio científico *tout court*. O autor identifica nos mitos de Édipo, do pai primeiro e de Moisés essa remissão freudiana ao campo da cultura, com destaque em relação à constituição da própria metapsicologia - considerada como a estrutura conceitual da psicanálise - mais especificamente em relação ao conceito de pulsão, um dos conceitos fundamentais (*Grundbegriffe*) da psicanálise. O referido autor destaca haver na construção do edifício teórico da psicanálise um componente estético que coabita com a pretensão científica de Freud, assinalando justamente que

[...] ali onde o conceito não pode mais expressar o objeto [...] Freud não recua. Ele não se furta ao tomar seus poetas, seus dramaturgos ou alguma obra de arte em particular como suplemento às rasuras do discurso argumentativo [...] para expressar, numa linguagem coerente, embora muitas vezes metafórica, mítica, analógica, as sutilezas e contradições de um objeto teórico que tem por natureza escapar às malhas do conceito (Iannini, 2013, p. 125).

Antes, precisamente pelo fato de que o objeto da psicanálise se furta a uma apreensão exaustiva - não se trata de uma insuficiência do conceito em expressá-lo -, seu contorno é estabelecido por meio de um recurso alheio ao procedimento científico estrito. O próprio caráter de indeterminação intrínseco ao campo conceitual da psicanálise - cujo paradigma seria o conceito de pulsão, conceito limite ou limítrofe entre o somático e o psíquico, e também ao conceito de inconsciente como caracterizando um campo que se perde (Lacan, 1964/1988b) -, retomando a indeterminação constitutiva dos conceitos fundamentais da psicanálise, faculta (quando não impõe) a remissão a um domínio para além (meta) do cânone científico. Destacamos, a esse respeito, as proposições freudianas contidas no parágrafo inicial do artigo metapsicológico “A pulsão e seus destinos” (1915). Freud inicia o ensaio afirmando que:

[...] uma ciência deve ser construída sobre conceitos fundamentais claros e precisos. Na realidade, nenhuma ciência, nem mesmo a mais exata, começa com tais definições. O verdadeiro início da atividade científica consiste, antes, na descrição de fenômenos, que serão depois agrupados, ordenados e correlacionados. *Já na descrição, não se pode evitar a aplicação de ideias abstratas ao material, tomadas de algum lugar [irgendwoher]*, por certo não somente das novas experiências. *Tais ideias - os futuros conceitos fundamentais da ciência [...] no princípio, elas devem manter certo grau de indeterminação;* não se pode contar aí com uma clara delimitação de seus conteúdos. [...] elas têm a rigor o caráter de convenções [...] não são escolhidas de modo arbitrário, mas sim determinadas por significativas relações com o material empírico, relações essas que imaginamos poder adivinhar [*erraten*] antes mesmo que possamos reconhecer e demonstrar (Freud, 1915/2013, p. 16-17, grifos nossos).

Na esteira das proposições de Assoun (1983), Iannini (2013) atribui a essas considerações o estatuto de programa epistemológico por parte de Freud, assinalando haver um aspecto especulativo irreduzível tanto na ciência quanto no mito e na escritura. Em uma nota do tradutor do referido artigo metapsicológico, encontramos que o termo *irgendwoher* utilizado por Freud denota o sentido de “algum lugar” ou “de alguns lugares indeterminados ou indefinidos”; já o verbo *erraten* também poderia ser traduzido por “intuir”, remetendo a um “saber por antecipação, deduzir

sem dispor de todas as evidências para determinada conclusão” (Cf. a nota 3 in Iannini, 2013, p. 66).

Assim, é legítimo supor que em decorrência da indeterminação característica dos conceitos fundamentais da psicanálise encontramos o recurso freudiano ao mito e à literatura. Freud não hesitou em afirmar que a teoria das pulsões seria uma espécie de mitologia da psicanálise: “As pulsões são seres míticos, grandiosos em sua indeterminação. Em nosso trabalho não podemos prescindir delas por nem um instante, mas nunca estamos certos em distingui-las com clareza” (Freud, 1933[1932]/1997, p. 88, tradução livre). Vemos que a indeterminação do conceito de pulsão não é considerada por Freud como uma fragilidade concernente ao estabelecimento do conceito; antes, é afirmada a sua potência (grandiosidade) justamente em relação a sua indeterminação. Desse modo, o conceito de pulsão é grandioso em decorrência de sua indeterminação - e não apesar desta. Há, portanto, uma inflexão singular que caracteriza a própria constituição de uma epistemologia freudiana.

Segundo Assoun (1983), Freud retoma a problemática referente à indeterminação de um conceito fundamental em uma carta a Einstein, na qual interpela o cientista quanto ao fato de que também as ciências da natureza - no caso, a própria Física - não estariam ao abrigo de semelhante expediente, vale dizer, do recurso à mitologia no estabelecimento de seu campo - uma vez que, conforme assinalado, “ciência” não se confundiria com “metodologia científica” (citado por Assoun, 1983, p. 67). Nesse sentido, o apelo de Freud à bruxa metapsicologia é paradigmático: ao retomar a problemática da força (*Drang*) pulsional como um dos três fatores determinantes no tratamento analítico, afirmando que esta atua no lugar do fator constitucional, afirma que não se trata de pretender uma resolução definitiva da exigência pulsional (*Triebanspruch*), mas, antes, de uma “domação” (*Bändigung*) da pulsão. Contudo, Freud considera que não é possível estabelecer com precisão como isso vem a ocorrer; é quando invoca a bruxa goetheana (*Hexe*²): “Então, agora a bruxa precisa entrar em ação. É a bruxa chamada Metapsicologia. Sem especulação metapsicológica e sem teorização - quase diria, sem fantasiar [*Phantasieren*] - não avançamos um passo sequer” (Freud, 1937/2016, p. 326).

Trata-se de uma formulação tão surpreendente quanto notável. Freud parece colocar no mesmo patamar a especulação teórica e o *Phantasieren*, atividade própria do poeta (*Dichter*). Conforme assinala Assoun (1983), o espírito de rigor freudiano, herdeiro de sua formação naturalista, não é incompatível com aquilo que este autor denomina como sendo um trabalho de artista, ao qual Freud se entrega na formalização do arcabouço metapsicológico da psicanálise. O referido autor considera que, ao indicar a presença do fantasiar no interior da própria metapsicologia, Freud teria, por um lado, se precavido contra o perigo do racionalismo, incluindo uma modalidade original de *Phantasieren* na atividade teórica, condicionando a racionalidade metapsicológica. De outra parte, teria dotado o próprio empreendimento teórico-conceitual de uma lógica inconsciente que lhe seria homóloga e cuja raiz comum seria o fantasiar (Assoun, 1983, p. 103-105; 107). Vejamos em que consistiria esse trabalho de artista assinalado por Assoun, remetendo-nos ao ensaio freudiano “O poeta e o fantasiar”, publicado em 1908.

Nesse artigo, Freud (1908/2015) se debruça sobre a origem do fazer literário, aproximando-o à brincadeira em que a criança, mobilizando um grande *quantum* de afeto, cria o mundo através de sua brincadeira/jogo (*Spiel*), tomando emprestado determinados elementos da realidade (*Wirklichkeit*) e transformando-os em material passível de representação. Vale dizer, o fantasiar (*Phantasieren*) institui uma nova ordem - o próprio jogo/brinquedo - e, nessa medida, comporta-se como o poeta (*Dichter*) que cria o seu próprio mundo dotado de efetividade (Freud, 1908/2015, p. 54). Desse modo, o fazer poético aproxima-se do brincar. O poeta/criador (*Dichter*) é aquele que joga (*Spiel*), que maneja a palavra como seu instrumento de trabalho, criando o mundo no qual habita através da linguagem.

Retomando a equivalência entre a especulação teórica e o fantasiar sugerida por Freud (1937/2016), podemos considerar que ambas instituem um campo dotado de efetividade própria - a teoria e a criação poética, respectivamente. Guardadas as devidas especificidades, ciência e literatura instituem uma nova ordem, conforme indicado por Freud (1908/2015) a propósito do elemento comum entre o brincar infantil e o fazer poético. O que aqui se pretende sublinhar é, de um lado, o caráter de efetividade presente no resultado tanto da elaboração dos

conceitos quanto da atividade poética (*poiesis*); de outro lado, a dimensão criacionista implicada em ambos os procedimentos. Para avançar na consolidação do campo conceitual da psicanálise, é preciso dotá-lo de efetividade própria - o que, segundo Freud, não se realiza sem certa dose de *Phantasieren*, vale dizer, de criação *ex nihilo*. Assim, em certa medida o próprio conceito seria tributário de uma dimensão estrangeira à *démarche* propriamente científica. Ou ainda, esta - mais precisamente, o empreendimento freudiano - não excluiria o fundamento extrateórico na própria constituição de seu campo conceitual. Conforme assinala Assoun, a racionalidade freudiana denomina-se *Phantasieren*, na qual se explicita o nexo entre a teorização e a fantasia (Assoun, 1983, p. 103).

A CIÊNCIA DA LITERATURA (*LITERATURWISSENSCHAFT*)

Recusando a promessa contida no ideal científico de constituição de um saber sem falhas (mesmo considerando-o provisório e sujeito à revisão), mas, sem, no entanto, negar à psicanálise sua filiação - ainda que um tanto bastarda - à ciência da época, Freud vai encontrar juntos aos textos literários, sobretudo clássicos, o critério de universalidade de que a teoria necessita para que não se degrade em delírio de um homem à frente de seu tempo - portanto, sem interlocutores. O paradigma é a noção de complexo de Édipo como ordenadora da constituição do sujeito frente ao desejo inconsciente incestuoso e parricida. Conforme assinala Mezan, “O Complexo de Édipo não é ‘ilustrado’ pela peça de Sófocles; [...] é um momento decisivo da invenção do conceito por Freud, fornecendo-lhe [...] um componente absolutamente fundamental a todo conceito, a saber, a universalidade” (Mezan, 1985, p. 141). Os interlocutores privilegiados de Freud foram os escritores-poetas, Sófocles e Shakespeare, fundamentalmente, além de Goethe. Mas também seus contemporâneos como E.T.A. Hoffmann, Arthur Schnitzler, Thomas Mann, entre outros.

Em sua enérgica defesa da análise leiga, vale dizer, do tratamento ou manejo da alma (*Seelenbehandlung*) praticado por não médicos, Freud (1926/2016) considera que a formação do psicanalista prescinde de um treinamento técnico interno ao campo da medicina, asseverando que o tratamento analítico cruza o campo da educação médica, mas um não inclui

o outro. Vale dizer, a práxis analítica não inclui - não se encontra subsumida, nem exige - a formação médica. Antes, deve passar pela disciplina da letra: “[...] a instrução analítica abrangeria ramos de conhecimento distantes da medicina e que o médico não encontra em sua clínica: a história da civilização, a mitologia, a psicologia da religião e a ciência da literatura [*Literaturwissenschaft*]” (Freud, 1926/2016, p. 284).

É surpreendente constatar que Freud introduza um novo campo, o da ciência da literatura (*Literaturwissenschaft*), ao qual alinha a psicanálise, na convencional partição característica do final do século XIX e início do século XX entre as ciências da natureza (*Naturwissenschaften*), entre as quais se situam a medicina e as ciências do espírito (*Geisteswissenschaften*), campo próprio da filosofia. Trata-se do cerne da questão que pretendemos destacar. Através dessa formulação inaudita, Freud parece, de um lado, conferir um estatuto científico à literatura, caracterizando-a como um campo suficientemente sólido sobre o qual fundamentar as suas hipóteses, decorrentes de sua prática clínica. De outro lado, parece indicar a efetividade própria à literatura - e, por extensão, à linguagem -, assim como sua legitimidade a título de operador teórico-conceitual (além de clínico) do campo psicanalítico.

A fundamentação das proposições psicanalíticas, conforme exigido pelos critérios de cientificidade (em oposição à magia e à religião), será, assim, encontrada por Freud junto à literatura - o exemplo *princeps* é a noção de complexo de Édipo como estruturante do psiquismo e seus mecanismos correlatos, referentes à posição do sujeito frente à escolha articulada pela castração (*Verdrängung*, *Verwerfung* e *Verleugnung*, em jogo na neurose, na psicose e na perversão, respectivamente). A hipótese freudiana que atribui ao personagem sofocliano da peça **Édipo rei** o critério de universalidade requerido pela ciência remonta aos primórdios de sua empreitada, como podemos constatar em uma de suas cartas a Wilhelm Fliess: “Descobri, também em meu próprio caso, o fenômeno de me apaixonar por mamãe e ter ciúme de papai, e agora o considero um acontecimento universal do início da infância” (Masson, 1986, p. 273, carta de 15 de outubro de 1897). O herói trágico Édipo, em seu afã de escapar do destino articulado pelo oráculo divino, escolhe a sua própria perdição. Já Freud se responsabiliza pelo próprio desejo incestuoso e

parricida, extraindo de sua experiência singular o critério de universalidade requerido a todo empreendimento que se pretenda científico.

Contudo, a universalidade que fornece ao complexo de Édipo o seu estatuto de complexo nuclear [*Kerncomplex*] da neurose (Freud, 1908/1976, p. 217), desempenhando um papel central na estruturação do desejo, não é de natureza apriorística, vale dizer, não está dada de uma vez por todas, uma vez que tenha sido estabelecida. Antes, essa peculiar universalidade se inscreve enquanto tal de modo singular, em que pese o paradoxo. Cabe a cada sujeito, singularmente, “validar” essa universalidade - que, por assim dizer, se constitui em um segundo tempo -, de acordo com a temporalidade retroativa (*Nachträglichkeit*) que vigora no inconsciente.

Para além dessa dimensão, a posição de cada um frente ao desejo incestuoso resultará propriamente na escolha da neurose, paradoxal problemática assinalada desde a correspondência que caracterizou a dita autoanálise freudiana (Masson, 1986, p. 282, carta a Fliess de 14 de novembro de 1897). Com isso, a dimensão trágica da experiência analítica está posta. Esta será, posteriormente, radicalizada com Lacan, a propósito da ética intrínseca ao campo psicanalítico através da posição inarredável da heroína trágica Antígona, na peça homônima de Sófocles (Lacan, 1959-1960/1988).

AS REFERÊNCIAS LITERÁRIAS COMO SUBSÍDIO À FUNDAMENTAÇÃO TEÓRICA DA PSICANÁLISE

Desde os primórdios de sua prática clínica como neurologista, desafiado pelo enigma apresentado pelo sintoma histérico, Freud assinala o parentesco entre a descrição dos fenômenos psíquicos e aquelas encontradas sob a pena dos escritores e poetas, indicando a natureza comum subjacente a ambos os ofícios:

Provavelmente bebemos na mesma fonte, elaboramos o mesmo objeto, cada um com um método diferente; a coincidência no resultado parece demonstrar que ambos trabalhamos bem [...] *esta conclusão parece inevitável: ou os dois, o poeta [Dichter] e o médico [psicanalista], incorremos no mesmo mal-entendido sobre o inconsciente, ou ambos o compreendemos corretamente.* Esta conclusão é muito valiosa para nós (Freud, 1907[1906]/1998, p. 76, grifo nosso).

Retomemos o encaminhamento freudiano. Ainda na década de 1880-1890, antes mesmo da publicação do texto fundador do campo psicanalítico, “Interpretação de sonhos” (1900), no qual estabelece o inconsciente como conceito fundamental (*Grundbegriff*) da psicanálise, Freud revela que o cabedal teórico da medicina do final do século XIX não fornecia os instrumentos necessários à abordagem da clínica da histeria (então considerada como um fenômeno da ordem do fingimento ou da imaginação exacerbada das pacientes acometidas por esta “doença”). É junto ao escritor-poeta (*Dichter*) que Freud encontra solo firme sobre o qual assentar seu procedimento clínico-investigativo:

Nem sempre fui psicoterapeuta. Como outros neuropatologistas, fui preparado para empregar diagnósticos locais e eletroprognósticos, e ainda me causa estranheza que os relatos de casos que escrevo pareçam contos e que [...] falta-lhes a marca de seriedade da ciência. Tenho de consolar-me com a reflexão de que a natureza do assunto é evidentemente a responsável por isso, e não qualquer preferência minha. A verdade é que o diagnóstico local e as reações elétricas não levam a parte alguma no estudo da histeria, ao passo que uma descrição pormenorizada dos processos mentais, como as que estamos acostumados a encontrar nas obras dos escritores imaginativos [*Dichter*], me permite, com o emprego de algumas fórmulas psicológicas, obter pelo menos alguma espécie de compreensão sobre o curso dessa afecção (Breuer & Freud, 1895/1974, p. 83-84).

Vemos que desde suas primeiras formulações teóricas Freud se endereça ao poeta (*Dichter*). Quanto a este substantivo por ele empregado, trata-se de um termo de difícil tradução. Seu uso corriqueiro na língua alemã designa, *lato sensu*, o escritor, o narrador, o dramaturgo e o criador de obras literárias. Em sentido estrito, *Dichter* significa “aquele que faz/compõe poemas” ou poeta. Parece derivar do alto alemão antigo, no qual o verbo *dichten* significa “criar”, “inventar”, “imaginar” e também “escrever”. Freud, ao privilegiar o *Dichter* enquanto interlocutor privilegiado - e, no caso do escritor vienense Arthur Schnitzler, seu confessado duplo (*Doppelgänger*) -, teria introduzido no seio da própria cientificidade o fazer poético ou *poiesis*, vale dizer, a propriedade criacionista constitutiva da linguagem, da emergência de uma verdade apartada dos critérios de verificação

empírica promovida pela ciência (Mango & Pontalis, 2013). Quanto ao que aproxima - distinguindo - o psicanalista e o poeta (*Dichter*), vejamos o que o próprio Freud afirma a esse respeito em seu ensaio sobre a *Gradiva* de Jensen:

Nosso procedimento consiste na observação consciente dos processos anímicos anormais em outras pessoas a fim de poder coligir e formular suas leis. O poeta [*Dichter*] procede de outro modo; dirige sua atenção para o inconsciente de sua própria alma [*Seele*], observa suas possibilidades de desenvolvimento e lhes permite a expressão artística em vez de sufocá-las mediante uma crítica consciente. Desse modo, averigua desde de si o que aprendemos em outros, as leis a que deve obedecer o trabalho inconsciente; mas ele não precisa formular essas leis, nem sequer discerni-las claramente. Devido a atitude tolerante de sua inteligência estas estão encarnadas em suas criações. Nós desenvolvemos essas leis por meio das análises de suas criações, tal como temos inferido dos casos de doença real (Freud, 1907[1906]/1998, p. 76).

As leis às quais Freud se refere e que regem a vida psíquica são aquelas que vigem no inconsciente, a saber, a condensação e o deslocamento, bem como a ausência de contradição e a não inscrição da negatividade - portanto, do “não” e também da morte - nesse sistema psíquico. Vale dizer, o inconsciente não é regido pelo princípio de não contradição, e suas leis de funcionamento são homólogas às leis da linguagem, em jogo nas figuras da metáfora e da metonímia, conforme Lacan virá a apontar com precisão.

Conforme assinalamos em outro trabalho (Vorsatz, 2013), em sua apreciação sobre a especificidade da linguagem poética, o renomado ensaísta Steiner assinala que em decorrência “[...] da elisão, concentração, obliquidade assim como da capacidade de sustentar uma pluralidade de significados, a poesia fornece uma imagem da vida bem mais densa e mais complexa do que a prosa” (Steiner, 1961/2006, p. 140). De acordo com a sua proposição, a poesia tem seus próprios critérios de verdade, distinto dos critérios da prosa e, no seu entender, mais rigorosos do que estes. Se o prosaico é linear, não admitindo a contradição e dispondo de critérios eminentemente atributivos, o critério de verdade da poesia, ao revés, seria o de sua própria consistência interna, sendo

que esta admitiria discordâncias simultâneas, uma vez que suas figuras de linguagem podem carregar significados múltiplos e concomitantes, ainda que pareçam disparatados. (Steiner, 1961/2006, p. 138, 140).

“A sintaxe do verso é, em parte, liberada da causalidade e tempo”, afirma Steiner (1961/2006, p. 140). Ou seja, a própria estrutura sintática em que o verso é concebido implica que sua enunciação não se encontra submetida às determinações causais - bem como espaço-temporais - predominantes no pensamento racional, caracterizando, antes, uma ruptura com o tempo cronológico, espacializado e sucessivo; conseqüentemente, com a própria concepção linear de causalidade. Assim, a poesia inaugura uma temporalidade outra, subvertendo a lógica causal de caráter linear.

Vemos, pois, que a própria articulação languageira em jogo na poesia caracteriza uma forma de pensamento singular, distinta do pensamento lógico-conceitual, em que as contradições não se anulam reciprocamente e diferentes patamares de temporalidade, bem como de sentido, podem coexistir sem que haja uma prevalência de uns sobre outros. A linguagem poética, não subsumida ao princípio de não contradição, seria, assim, aparentada ao funcionamento inconsciente. Talvez seja possível supor que, em seu funcionamento, o inconsciente tem uma forma poética - vale dizer, criacionista - de proceder, de acordo com sua estrutura de linguagem - metáfora e metonímia - assinalada por Lacan, na esteira das leis de funcionamento formuladas por Freud, a saber, condensação (*Verdichtung*) e deslocamento (*Verschiebung*), respectivamente.

De acordo com Steiner (1961/2006), haveria uma relação entre as formas poéticas e as categorias da verdade não empiricamente verificáveis, resultando na formulação “verdade poética”, não menos verdadeira que a verdade empírica, mas de outra ordem, uma verdade Outra. Esta diria respeito ao fato de que ainda que algo possa ser declarado falso por meio de uma prova empírica poderia, ao mesmo tempo, implicar uma verdade de caráter inegável no domínio moral, psicológico ou formal. Essa formulação de Steiner faz eco à de Lacan quando ele afirma que a verdade é inseparável dos efeitos de linguagem considerados enquanto tais (Lacan, 1969-1970/1992, p. 58).

O POETA COMO DUPLO DO PSICANALISTA - DAS *UNHEIMLICHKEIT*

Em sua conhecida carta ao escritor e também médico vienense Arthur Schnitzler por ocasião de seu sexagésimo aniversário, Freud assinala sua reserva em se aproximar de seu contemporâneo:

Devo fazer-lhe uma confissão, que lhe pedirei ser bom o suficiente para guardá-la com o senhor e não compartilhá-la com nenhum amigo. Importunei-me com a questão de como durante todos esses anos nunca procurei sua companhia e usufruí de uma conversa com o senhor (supondo que tal não lhe seria incômodo). A resposta é esta confissão extremamente íntima: penso que o evitei a partir de uma espécie de temor de encontrar meu “duplo” [*Doppelgänger*]. Não que eu em geral seja facilmente inclinado a me identificar com qualquer outra pessoa ou que eu tenha qualquer desejo de esquecer a diferença de nossos dons que me separa do senhor, mas *quando me vejo profundamente interessado por suas belas criações, sempre pareço encontrar por trás do esplendor poético delas as mesmas pressuposições, os interesses e conclusões que me são familiares em meu trabalho.* [...] tudo isso me toca com uma estranha sensação de familiaridade. [...] *Assim, ficou-me a impressão de que o senhor sabe por intuição - realmente, a partir de uma fina auto-observação - tudo o que tenho descoberto em outras pessoas por meio de laborioso trabalho.* [...] (Jones, 1953/1989, p. 431, grifos nossos. Carta datada de 14 de maio de 1922).

A figura do *Doppelgänger* teria sido uma criação do escritor alemão romântico Jean Paul Richter, no romance *Siebenkäs* (1796), designando a existência de uma espécie de duplo desconhecido do eu (Mango & Pontalis, 2013, p. 90-91), ou ainda do próprio eu em seu estatuto de desconhecimento. O substantivo *Doppelgänger* teria se originado da fusão das palavras alemãs *doppel* (duplo, réplica) e *gänger* (ambulante ou aquele que vaga). O *Doppelgänger* não indica meramente a existência de um sócia, mas, sobretudo, evoca uma presença perturbadora, como se fora uma espécie de duplo assombroso porque desconhecido.

O próprio Freud assimila a figura do duplo (*Doppelgänger*) à problemática assinalada a propósito do fenômeno *das Unheimlichkeit*, a estranheza que brota no âmago do familiar. Debruçando-se justamente sobre a questão estética, não no que esta concerne à fruição do belo, mas

no que diz respeito às “qualidades do sentir” (Freud, 1919/1970, p. 275), isto é, naquilo que afeta o sujeito, interroga o estatuto do estranho (*das Unheimliche*). Freud vai identificar no adjetivo alemão *heimlich* (familiar, conhecido, doméstico, acolhedor, entre outras acepções) a presença do seu reverso, *unheimlich* (estranho, perturbador). Assim, o *unheimlich* diz respeito ao “familiar” que se torna súbita e perturbadoramente “estranho” (Mango & Pontalis, 2013, p. 88).

Trata-se, portanto, de uma palavra cujo sentido é antitético, conforme encontrado em algumas palavras primitivas. Tomando como ponto de partida a investigação filológica empreendida por Abel (1890) a propósito do idioma egípcio antigo, Freud afirma que essa potência antitética da linguagem (quando uma mesma palavra porta um sentido e, simultaneamente, o seu oposto) pode ser encontrada no trabalho do sonho (Freud, 1910/1970, p. 142). Neste, um elemento significante - lembrando que o sonho é um *rébus*, no qual a imagem tem valor de letra, unidade discreta, e não de signo - pode representar o seu oposto, de acordo com o funcionamento do processo primário que vigia no inconsciente, no qual as contradições não se anulam reciprocamente e a negação não tem inscrição - e, por conseguinte, tampouco a morte.

Assim, se o adjetivo alemão *heimlich* carrega um significado antitético - podendo significar tanto o mais íntimo como também o mais alheio - o *un* (prefixo negativo ou privativo) presente no antônimo *unheimlich* indica o retorno de algo que, no âmbito do *heim* (portanto, daquilo que é conhecido e familiar), foi recalçado, retornando como um elemento perturbador. À semelhança da operação em jogo na *Verneinung* (substantivo traduzido como “denegação” ou ainda por “negativa”), a partícula privativa presente no termo *unheimlich* indica a presença de algo, próprio ao *heim*, que emerge como alheio, estranho, inassimilável ao familiar - mas não sem referência a este.

Com essa breve incursão ao fenômeno *das Unheimlichkeit*, isto é, da perturbadora estranheza que brota no seio do mais íntimo e familiar, parece ser possível sustentar que, ao nomear o escritor vienense Arthur Schnitzler como o seu duplo (*Doppelgänger*), Freud não estaria apenas assinalando a semelhança entre ambos, mas, sobretudo, destacando que aquilo mesmo que os aproxima - o poeta (*Dichter*) e o psicanalista - porta um perturbador

elemento de desconhecimento. Cabe destacar que Hanns (1996, p. 232), ao tratar das considerações freudianas acerca do termo *unheimlich*, assinala que a partícula privativa (ou de negação) *un* pode conotar, no idioma alemão, uma função aumentativa, conferindo um caráter exponencial ao significado do termo ao qual se aplica. Caso em que *unheimlich* poderia estar relacionado a algo que seria familiar em alto grau, de tal modo próximo que resultaria perturbador. Assim, o traço comum (*heimlich*) entre Freud e Schnitzler, indicado pelo primeiro através da figura do duplo, portaria uma perturbação (*Unheimlichkeit*), apontando para o fato de que o paroxismo da familiaridade é a mais radical estranheza.

Talvez seja possível considerar a afirmação de Freud em relação a Schnitzler como sendo o seu duplo a partir dessa perspectiva, o que implicaria em uma nova apropriação da proposição contida na carta, de acordo com a qual Schnitzler, enquanto perturbadoramente semelhante a Freud, representaria, aos seus olhos, o poeta [*Dichter*] que ele (Freud) desconhece em si mesmo. Veremos adiante que o próprio Freud, em uma carta posterior ao escritor vienense, reconhecerá como pertinente algo dessa ordem.

De outra parte - e em conformidade com o relato de Freud ao ter sido surpreendido pelo incômodo olhar de um estranho durante uma viagem de trem, quando se tratava apenas do reflexo de sua própria imagem -, Freud parece testemunhar que a literatura Schnitzler não espelha ou reflete as suas proposições teórico-clínicas, caso em que a aproximação se efetivaria sobre uma base especular, vale dizer, narcísica. Antes, o *Dichter* apontaria para algo que, na imagem, é não especularizável, escotoma no campo visual - conforme Lacan (1963-1964/2005) irá indicar a propósito do fenômeno da angústia. Vale dizer, Freud não se vê refletido ao mirar o escritor, mas, antes, é visto por ele. O que ele, o *Dichter*, quer de mim, psicanalista? Talvez, por isso, o confessado temor - *Angst*³ - de Freud em conhecer o seu duplo.

Assim, o duplo (*Doppelgänger*) que Schnitzler representa para Freud, em relação ao qual ele, se reconhecendo, se perde, apontaria para o lugar de onde Freud é visto, vendo-se interpelado pelo poeta. Schnitzler não é seu oposto complementar no campo da criação literária, isto é, seu semelhante. Talvez Schnitzler atualize junto a Freud a dimensão do *Nebennensch*, esse próximo tão dessemelhante, compartilhada pela

submissão de ambos às injunções advindas do campo da palavra e da linguagem. Dimensão trágica que convoca o sujeito a advir ali onde ele não é, mas, sim, onde *Isso* era - conforme reza o conhecido adágio freudiano *Wo es war, sol Ich werden* (Freud, 1933[1932]/1976, p. 102).

O escritor-poeta Schnitzler, por sua vez, aludindo à carta de Freud em uma entrevista concedida no ano de 1927, afirmou que “na literatura, percorro a mesma estrada sobre a qual Freud avança com uma temeridade surpreendente na ciência. Ambos, o poeta e o psicanalista, olhamos através da janela da alma” (citado por Kon, 1969/2014, p. 155). Talvez fosse mais apropriado dizer “entrever, divisar”, pois a janela da alma (*Seele*) é apenas um enquadre, a moldura através da qual algo se re-vela, ou seja, indica por intermédio de seu próprio velamento.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Embora se remeta à comunidade científica de sua época, assinalando o pertencimento da psicanálise à *Weltanschauung* própria à ciência, Freud, por outro lado, se endereça aos escritores-poetas, que também fazem das palavras seu instrumento e seu ofício. Procuramos sustentar que sua remissão à literatura não ocorre a título de ilustração erudita dos achados clínicos e teóricos internos ao campo psicanalítico. Antes, o recurso aos clássicos da literatura ocidental, por parte de Freud, implica na própria fundamentação teórico-conceitual da psicanálise, conferindo a esta o indispensável critério de universalidade exigido pela ciência. De outra parte, é em relação à dimensão criacionista da palavra, condensada na noção grega de *poiesis*, que psicanálise e literatura encontram o seu ponto de articulação recíproca, inscrevendo ambas - salvaguardadas as devidas especificidades - como uma práxis.

De acordo com Kon (1996/2014), em 1934, ao final de sua longa e profícua vida, Freud surpreende uma vez mais através de uma suposta confissão ao escritor italiano Giovanni Papini, ao declarar que “Desde a minha infância, o meu herói secreto é Goethe. [...] Fui capaz de vencer meu destino de um modo indireto e realizei o meu sonho: permanecer um homem de letras sob as aparências de um médico.” (Freud citado por Kon, 1996/2014, p. 184).

Se ao arranhar a superfície do médico o que se revela é o homem de letras, trata-se propriamente do psicanalista, submetido à disciplina da letra em sua materialidade significativa. Nesse sentido, um cientista do sonho, a linguagem do inconsciente por excelência. Mas essa revelação porta a marca do assombro (*Unheimlichkeit*), do estranho que brota no interior do mais íntimo, fazendo do escritor-poeta (*Dichter*) o duplo não especular do psicanalista. Trata-se, portanto, de uma relação dessimétrica, ao revés da reciprocidade ou do espelhamento, marcada pelo caráter moebiano de “ex-timidade”, consoante a própria dimensão inconsciente, conforme o neologismo cunhado por Lacan.

Diríamos que, em Freud, o homem de ciência e o poeta não se opõem; antes, coexistem, à semelhança do funcionamento de seu conceito maior, o inconsciente (*das Unbewusste*), onde não há a negação e os opostos não se anulam reciprocamente. É, portanto, ao homem de letras como duplo (*Doppelgänger*) do cientista - não seu oposto simétrico e complementar, mas seu avesso - que procuramos dar relevo, destacando a pertinência mútua entre psicanálise e literatura -, de resto, campos heterogêneos. Ambos, psicanalista e escritor-poeta (*Dichter*) operam de modo a extrair da matéria bruta da linguagem a instância da letra, *per forza di levare*, através da qual o desejo inconsciente poderá ser soletrado de modo não exaustivo.

REFERÊNCIAS

- Assoun, P.-L. (1983). *Introdução à epistemologia freudiana*. Rio de Janeiro: Imago.
- Fernandes, F. L. (2005). Psicanálise e ciência. A. C. Bernardes (Org.), *10 x Freud* (p. 199-225). Rio de Janeiro: Azougue Editorial.
- Freud, S. (1974). Estudos sobre a histeria. In J. Breuer, & S. Freud [Autores], *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, v. II. Rio de Janeiro: Imago. (Original publicado em 1895)
- Freud, S. (1970). A significação antitética das palavras primitivas. In S. Freud [Autor], *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, v. XII. Rio de Janeiro: Imago. (Original publicado em 1910)
- Freud, S. (1970). O estranho. In S. Freud [Autor], *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, v. XVII. Rio de Janeiro: Imago. (Original publicado em 1919)
- Freud, S. (1972). A interpretação de sonhos. In S. Freud [Autor], *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, v. IV e V. Rio de Janeiro: Imago. (Original publicado em 1900)
- Freud, S. (1976). Sobre as teorias sexuais das crianças. In S. Freud [Autor], *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, v. IX. Rio de Janeiro: Imago. (Original publicado em 1908)
- Freud, S. (1976). A dissecação da personalidade psíquica - Conferência XXXI. Novas Conferências Introdutórias sobre psicanálise. In S. Freud [Autor], *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, v. XXII. Rio de Janeiro: Imago. (Original publicado em 1933[1932]a)
- Freud, S. (1976). A questão de uma *Weltanschauung* - Conferência XXXV. Novas Conferências Introdutórias sobre psicanálise. In S. Freud [Autor], *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, v. XXII. Rio de Janeiro: Imago. (Original publicado em 1933[1932]b)
- Freud, S. (1997). El interés para la ciencia del arte [El interés del psicoanálisis para las ciencias no psicológicas]. In S. Freud [Autor], *Sigmund Freud - Obras completas*, v. 13. Buenos Aires: Amorrortu. (Original publicado em 1913)

- Freud, S. (1997). 32ª Conferência. Angústia e vida pulsional. In S. Freud [Autor], *Sigmund Freud - Obras completas*, v. 22. Buenos Aires: Amorrortu. (Original publicado em 1933[1932])
- Freud, S. (1998). El delirio y los sueños en la “Gradiva” de W. Jensen. In S. Freud [Autor], *Sigmund Freud - Obras completas*, v. IX. Buenos Aires: Amorrortu. (Original publicado em 1907[1906])
- Freud, S. (2013). As pulsões e seus destinos. In S. Freud [Autor], *Obras incompletas de Sigmund Freud*. Belo Horizonte: Autêntica. (Original publicado em 1915)
- Freud, S. (2014). Compêndio de psicanálise. In S. Freud [Autor], *Compêndio de psicanálise e outros escritos inacabados. Obras incompletas de Sigmund Freud*. Belo Horizonte: Autêntica. (Original publicado em 1940)
- Freud, S. (2015). O poeta e o fantasiar. In S. Freud [Autor], *Arte, literatura e os artistas. Obras incompletas de Sigmund Freud*. Belo Horizonte: Autêntica. (Original publicado em 1908)
- Freud, S. (2016). Tratamento psíquico (tratamento anímico). In S. Freud [Autor], *Fundamentos da clínica psicanalítica - Obras incompletas de Sigmund Freud*. Belo Horizonte: Autêntica. (Original publicado em 1890)
- Freud, S. (2016). A questão da análise leiga. In S. Freud [Autor], *Fundamentos da clínica psicanalítica - Obras incompletas de Sigmund Freud*. Belo Horizonte: Autêntica. (Original publicado em 1926)
- Freud, S. (2016). A análise finita e a infinita. In S. Freud [Autor], *Fundamentos da clínica psicanalítica. Obras incompletas de Sigmund Freud*. Belo Horizonte: Autêntica. (Original publicado em 1937)
- Goethe, J. W. (2014). *Fausto I*. Apresentação, comentários e notas de Marcus Vinicius Mazzari. São Paulo: Ed. 34. (Original publicado em 1790)
- Hanns, L. (1996). *Dicionário comentado do alemão de Freud*. Rio de Janeiro: Imago.
- Jones, E. (1989). *A vida e a obra de Sigmund Freud*, v. 3. Rio de Janeiro: Imago. (Original publicado em 1953)
- Iannini, G. (2013). Epistemologia da pulsão: fantasia, ciência e mito. In *As pulsões e seus destinos - Obras incompletas de Sigmund Freud* (p. 91-129). Belo Horizonte: Autêntica.

- Kon, N. M. (2014). *Freud e seu duplo*. São Paulo: EdUSP. (Original publicado em 1996)
- Lacan, J. (1988). *O seminário, livro 7: a ética da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor. (Seminário original de 1959-1960)
- Lacan, J. (1988). *O seminário, livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor. (Seminário original de 1964)
- Lacan, J. (1992). *O seminário, livro 17: o avesso da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor. (Seminário original de 1969-1970)
- Lacan, J. (2005). *O seminário, livro 10: a angústia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor. (Seminário original de 1963-1964)
- Mango, E. G., & Pontalis, J.-B. (2013). *Freud com os escritores*. São Paulo: Três Estrelas.
- Masson, J. M. (1986). *A correspondência completa de Sigmund Freud para Wilhelm Fliess 1887-1904*. Rio de Janeiro: Imago.
- Mezan, R. (1985). *Freud, pensador da cultura*. São Paulo: Brasiliense/CNPq.
- Rabaté, J.-M. (2014). *The Cambridge introduction to Literature and Psychoanalysis*. New York: Cambridge University Press.
- Steiner, G. (2006). *A morte da tragédia*. São Paulo: Perspectiva. (Original publicado em 1961)
- Vorsatz, I. (2013). *Antígona e a ética trágica da psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar/FAPERJ.

NOTAS

- ¹ Trata-se da noção grega de *poiesis*, “criação” - e, por extensão, “poesia” -, vale dizer, da dimensão criacionista da linguagem.
- ² *So muss denn doch die Hexe dran*, conforme a nota 5 do tradutor da edição consultada (Freud, 1937/2016, p. 363), que assinala: “Freud aqui compara os poderes de sua teoria metapsicológica aos da bruxa evocada na mais célebre obra da literatura alemã”. A referência é o *Fausto* (1772-1798), de Goethe, Parte I, Cena 6, “A cozinha da bruxa”. Conforme o comentador da edição consultada, “[...] razão e sensatez são [...] despachadas nessa cena que sintomaticamente se segue à renúncia ao mundo da ciência” (Mazzari, 2014, p. 193). Cabe lembrar que nessa peça o personagem-título, após anos confinado em seu gabinete de estudo (*Studierzimmer*) e exprimindo seu desespero com

uma existência em meio aos livros, faz a opção pela magia a fim de penetrar os mistérios da natureza. Firma, com Mefistófoles, um pacto de sangue: entregue a alma em troca do prazer, da fruição desmesurada. A cena em questão, que se passa na cozinha da bruxa (*Hexe*), é aquela em que, após ingerir a bebida preparada por ela e pleno de vigor sexual, Fausto consumará a conquista - e a consequente perdição - da jovem Gretchen (Margarethe). Vemos, assim, que não é gratuito ou ainda alusivo o fato de Freud evocar a bruxa ao tratar da pulsão e de sua possibilidade de domínio. O sexual e a morte encontram-se no âmago da referência freudiana ao *Fausto* de Goethe. O poeta alemão considerava seu *Faust* como sendo o drama da humanidade, embora alguns de seus comentadores a tratem como a tragédia do erudito. Goethe parece localizar a potência fáustica (nesta passagem, de caráter sexual) no interior do empreendimento epistêmico, como se fora o seu avesso. (Cf. os comentários e notas da edição consultada).

³ *Angst*: medo; temor; angústia.

Recebido em 18 de maio de 2018

Aceito para publicação em 11 de fevereiro de 2019

MOISÉS E A MÁQUINA DO TEMPO DE FREUD

*Estevan de Negreiros Ketzler**

RESUMO

Este ensaio compreende alguns achados acerca do texto “Moisés e o monoteísmo” de Sigmund Freud a partir de sua relação com a judeidade. Para tanto pensadores como Jacques Derrida, Yosef Yerushalmi e Edward Said participam dessa discussão, uma vez que enxergam no texto de Freud outras referências que apontam para elementos dispersos de uma religiosidade que não está baseada em um culto ortodoxo, mas é portadora de uma descrença nascida com a pergunta: será Moisés um egípcio? Essa reflexão justamente coloca em movimento os processos psíquicos mais arcaicos, recaindo sobre a questão da origem do inconsciente.

Palavras-chave: judeidade; religião; Moisés; Freud.

MOSES AND A TIME MACHINE OF FREUD

ABSTRACT

This essay comprises some findings on the text Moses and the monotheism of Sigmund Freud from its relation with a Jewishness. For such thinkers as Jacques Derrida, Yosef Yerushalmi and Edward Said are part of a discussion, since they see without Freud's text other references that point to a discipline of a religion that is not available in an orthodox cult, but carries a disbelief born with the question: will Moses be an Egyptian? This reflection is precisely move on with more archaic psychic processes, dealing on the question of the origin of the unconscious.

Keywords: Jewishness; religion; Moses; Freud.

MOÏSE ET UNE MACHINE À REMONTER LE TEMPS DE FREUD

RÉSUMÉ

Cet essai comprend quelques conclusions sur le texte Moïse et le monothéisme de Sigmund Freud à partir de sa relation avec une judéité.

* Psicólogo clínico, professor e escritor. Doutor em Letras pela PUCRS. Coordenador do comitê “Psicologia e Cultura” na Sociedade de Psicologia do Rio Grande do Sul.

Pour des penseurs tels que Jacques Derrida, Yosef Yerushalmi et Edward Said font partie d'une discussion, puisqu'ils voient sans le texte de Freud d'autres références qui pointent vers une discipline d'une religion qui n'est pas disponible dans un culte orthodoxe, mais qui porte un incrédulité né avec la question: Moïse sera-t-il un Egyptien? Cette réflexion est précisément mise en mouvement avec des processus psychiques plus archaïques, tombant sur la question de l'origine de l'inconscient.

Mots clés: judéité; religion; Moïse; Freud.

Para Israel Abrahão Tvorecki

[...] o judeu opera [sobre] ele mesmo um simulacro de castração para marcar a si próprio, sua propriedade, seu nome, fundar a lei que ele sofrerá para o impor aos outros e se constituir em escravo infinito da vontade infinita. Começando a consumir sua glândula, ele se defende do avanço contra a ameaça infinita, castra à sua vez o inimigo, elabora um tipo de defesa sem medida. Ele exhibe sua castração como uma eleição que colocou o outro diante do desafio.

Jacques Derrida, em *Glas*

O judeu faz face ao judeu, como a página do Livro à página do Livro.

Edmond Jabès, em *Désir d'un commencement*

Nosso ponto de vista é que a repetida afirmação de Freud de sua identidade judaica teve maior significado para o desenvolvimento da psicanálise do que é geralmente reconhecido.

David Bakan, em *Sigmund Freud and the Jewish mystical tradition*

INTRODUÇÃO: A CASA DOS VIVOS

Como é tenso o passo da vida em direção à morte... O que vamos deixar para os que ficarão vivos? O que será o futuro sem nós? Alguém vai se lembrar de nós? Tantos nós diante de um eu que se despede. Nessa hora procura-se um sinal de que algo precisa ficar, um morto pode permanecer vivo na memória, se os outros o invocarem bem de perto.

Esse fato nos conduz a um lugar muito singular na vida comunitária judaica, *beit chaim*, uma casa dos vivos na qual os moradores estão mortos. Chamamos esse lugar como parte da tradição, *massoret* em hebraico, que indica para onde devemos ir. Alguns de nós mesmos, os vivos, tocaremos nos mortos, a *chevra kadisha*, a santa irmandade, cerimônia de despedida adequada dada pela comunidade. Aqui a memória se forma no momento em que a vida desaparece. A vida vai continuar, assim como a herança, *morashá*, que teremos de levar até o fim. Ser merecedor dessa herança por uma conquista pessoal.

Aqui nos indagamos diante de toda essa perda repetida inúmeras vezes ao longo de 5779 anos. Mas talvez mais tenso que o luto pela morte seja estar morto sem a possibilidade de luto. Essa é outra história muito importante sobre a prisão de todas as almas em um exílio distante. Recitamos em uma refeição, a mais importante do nosso calendário, capaz de nos lembrar do exílio forçado, *galut*. Novamente um ritual, inclusive à memória, tal como as leis determinam o *Seder de Pessach* em seus detalhes, no momento em que a toda hora a recordação do exílio no deserto faz irromper um milagre que aplaca todo o desespero. Não seria menor essa sensação quando despertamos do sonho, somos atirados para as metas diurnas: metapsicologia, metafísica, metalinguagem, outras metas em tentativas de explicarem o que exalta sopro vivo em uma verdadeira emoção. E lá ela vive na memória da *Hagadá de Pessach*, um acontecimento longo de uma vida curta. E isso nos soa completamente contraditório com o modo em que vivemos. Enquanto sobrevivemos, será a gota de orvalho, o *maná*, a cair e dela nos nutrirmos com boas intenções, pois assim se diz que o homem precisava de um milagre, o *maná*, para sobreviver ao deserto. Será essa narrativa o suficiente para responder nossas dúvidas?

Por essa mesma razão, por esperarmos uma descoberta autoral, um suplicio, um sentimento de *eu* verdadeiro, é que podemos perguntar acerca das condições de autoria de um texto. Perguntamos sobre um coletivo de pessoas e encontramos um ou outro nome mais relevante. Da saída do Egito, lemos na escritura: Moisés (*Moshe*). A escrita da *Torá* nasce no deserto, do homem que guia a tribo dos hebreus para a liberdade. Ser livre é tomar uma decisão difícil. Moisés é o líder de uma revolução que

tem a Torá como libelo no século XIV antes da era comum. Escrever a *Torá* é receber, *lekabel*, as letras, elas são uma herança. Um povo nasce de coisas sem nome e então passa a investir esse recebimento, *kabalá*, em direção ao desconhecido maior de todos nós. Escrever o que não tem nome é um desafio, pois passa a ser nomeado, ganha uma nova forma e aprisiona o estabelecimento do sentido, nos exige viver *a posteriori*, na descoberta que virá a partir do que já foi feito.

Isso porque a escrita já existia muito antes de Moisés. Já havia escrita cuneiforme, hieróglifos e já havia desenhos na caverna de Lascaux na França. Moisés escreve então muito depois de todos e ao mesmo tempo é o primeiro a escrever em uma forma alfabética que permanece ainda hoje em uso. O que ele recebe traz na forma do alfabeto uma destreza sobre a motricidade fina. O alfabeto é novo para essa tribo perdida, acoçada em meio ao Império Egípcio e seu Faraó¹.

Seria então escrever um sinônimo de libertar-se? Libertar-se diante do mal-estar de ter sido aprisionado pelo Faraó. Seria possível constituir alguma relação com esse mesmo Faraó? Essa visão ética, cuidado, misericórdia na qual a subjetividade se revelou em um nome sagrado, lá onde a pureza de espírito determina o que se pode fazer para além das respostas prontas. Contudo não há pureza diante da história. Há elementos demais ao nosso nascimento e nem por isso podemos dizer que um fenômeno aparentemente sem explicação² não possa existir. Talvez haja algo de nossa inteligência ainda despreparada para receber o que vem de tão longínquo e de um legado tão distante trazido pelo amontoado de gerações. Simplesmente certas coisas não fazem sentido e ainda assim continuam a estar vivas, como pedras, minerais que cumprem com sua pequena e indispensável tarefa às mais diversas formas de vida. A pedra mais uma vez de frente para nós, inquerindo no silêncio uma impossível resposta que se apresenta para cada um de nós diferentemente.

O Profeta dos profetas, Moshe, trouxe a escrita para que esta fosse uma lei justamente para aqueles que com o tempo esquecerão o que foi visto e vivenciado no dia da outorga da Torá, *Shavuot*. E lá de cima do monte Sinai um som foi pronunciado, uma parte da multidão fará desse momento algo a ser lembrado entre as gerações, outra parte irá esquecer com o tempo a intensidade desse som. É claro, certas palavras soam

como ordens, então novo exílio no deserto, nova submissão cega, sem reflexão interna dos limites entre o íntimo e o coletivo. Esse testamento diante do som que foi pronunciado por Moisés: “*Anochi*” (Torá, Shemot, 20:2; Scholem, 2009, p. 41). Essa palavra que significa “Eu sou” é, estranhamente, uma palavra egípcia. Isso torna o mais espiritual dos momentos o mais mundano de todos.

Freud não interpretou essa palavra, tal como empreendemos aqui, mas fez a pergunta da origem de Moisés justamente pelo nome egípcio Mose³. “Possivelmente, a ideia de que o homem Moisés pudesse ter sido outra coisa que não um hebreu pareceu monstruosa demais” (Freud, 1939/1974, p. 21). Para o arqueólogo Breasted as origens dos mitos de criação se dão sempre com heróis filhos de pais aristocratas, sendo o sinal de que Moisés teria uma relação com a cultura egípcia. Freud parece muito à vontade nessa reconstituição arqueológica. Parece que para o pai da psicanálise Moisés é resultado de uma repetição de histórias que inclusive estão na base do conflito de seu herói grego, o famoso Édipo de Sófocles⁴. O herói rebela-se contra os pais que tem e contará a sua história de maneira mais crítica. O mito torna uma criança humilde em descendente da realeza. No caso de Moisés é o contrário, pois ele vai descobrir-se judeu e, portanto, descendente de escravos quando já faz parte da casa real. Rank acredita que por esse motivo Moisés é uma história judaica e não egípcia. “Moisés era um egípcio – provavelmente um aristocrata – sobre quem a lenda foi inventada para transformá-lo num judeu” (Freud, 1939/1974, p. 28). Mais do que suposições, Freud decide começar a desbravar um campo confuso e cheio de contradições, por essa razão muito razoável para o exame da psicanálise, o qual tem por excelência uma história dada como certeza absoluta que passa por um questionamento incessante da origem, suposta origem de todas as coisas e ordens naturais. A história de Moisés anima a profundidade da sabedoria dos sábios, dispõe os conhecimentos e as críticas a estes, inclusive quando os dogmas se instalam com arrogância em tempos sombrios. Sombrios tempos de Freud, sombrios são os nossos tempos. Vejamos como Freud elencou a dúvida sobre a origem de Moisés:

Com o auxílio de algumas suposições não muito remotas, poderemos, acredito, compreender os motivos que levaram Moisés ao passo fora do comum que deu, e, intimamente relacionado a isso, poderemos conseguir

um domínio da possível base de uma série de características e peculiaridades das leis e da religião que ele forneceu ao povo judeu, e, ainda seremos levados a importantes considerações relativas à origem das religiões monoteístas em geral. Tais conclusões ponderáveis não podem, contudo, fundar-se apenas em probabilidades psicológicas. Mesmo que aceitemos o fato firme de que Moisés era egípcio como primeira base histórica, precisaremos dispor pelo menos de um segundo fato firme, a fim de defender a riqueza de possibilidades emergentes contra a crítica de que elas não passam de um produto da imaginação e são afastadas demais da realidade. Provas objetivas do período ao qual a vida de Moisés e, com ela, o Êxodo do Egito devem ser referidos, teriam atendido, talvez, a esse requisito. Mas elas não foram obtidas; portanto será melhor deixar sem menção quaisquer outras implicações da descoberta de que Moisés era egípcio (Freud, 1939/1974, p. 29).

Com essa resposta ambivalente e frágil dada por Freud somos provocados justamente a pensar que em parte a materialidade dos sinais dados nesse período egípcio deve ser levada mais adiante na base da especulação, pois Moisés teria saído de algum jeito beneficiado com as dúvidas a seu respeito. Mas mais do que isso, a atividade mosaica, a particularidade de elevar a palavra ao outro mundo, ao contexto do sagrado, perpassa toda uma nova possibilidade de contato que serve ao exemplo escrito, portanto, de conteúdo a ser decifrado que com o passar dos anos foi ali sedimentado. O Êxodo que conduz a fuga do povo judeu também o conduz a novas relações, novos povos, novas dimensões e disseminações trazidas pela cheia do rio Nilo.

Para além da pergunta de Freud se Moisés era egípcio, queremos ver quais são as contribuições efetivamente trazidas com a religião mosaica, o que foi revelado e o que teve de permanecer escondido por questões que hoje chamamos de antissemitismo. Essa implicação não surge como uma religião judaica no pensamento de Freud, um judaísmo, porém há uma compreensão acerca da judeidade, que iremos examinar mais detidamente neste trabalho.

1. O ALCANCE DA PERGUNTA MESMO DEPOIS DO ESQUECIMENTO

Freud tinha realmente muito interesse pela figura de Moisés. Em 1914 ele publica “O Moisés de Michelangelo” (Freud, 1914/1974), resultado de suas observações sobre a estátua do artista italiano no momento em

que Moisés se levanta para quebrar as tábuas sagradas. Freud tece muitas perguntas, busca sinais que deem conta da intenção de Michelangelo. O psicanalista austríaco nos revela que a psicanálise é devedora de um método para identificar a autenticidade em obras de arte, devido às inúmeras cópias que corriam a Europa durante o século XIX. O assim chamado *método Morelli* tinha como base dispor em relevo os detalhes de menor importância, uma vez que os copiadorees não se detinham nisso. “Parece-me que seu método de investigação tem estreita relação com a técnica da psicanálise que também está acostumada a adivinhar coisas secretas e ocultas a partir de aspectos menosprezados ou inobservados, do monte de lixo, por assim dizer, de nossas observações” (Freud, 1914/1974, p. 264-265). Não é nosso interesse aqui manter a descrição pormenorizada de Freud sobre os movimentos da estátua, mas temos em mira o quanto Freud sente um movimento de trepidação nas tábuas de Moisés. Elas estão prestes a cair ao chão. Num breve deslize a tradição se vê em risco, pois a idolatria corrompe todo o esforço da saída do Egito.

Mas o que é a condição idolátrica que acende o furor de Moisés? De uma maneira muito interessante a psicanálise se aproxima dessa crítica aos ídolos, desvendando fraudes e falsas promessas sem a dedicação e intenção (*kavaná*) para entrarem em contato com o psiquismo de modo mais profundo. Freud, então um de muitos “judeus psicológicos” (Yerushalmi, 1992, p. 33), coloca em discussão a afiliação a sua tradição religiosa de um modo absolutamente diferente e a partir da nova ciência europeia chamada historiografia. A psicanálise surge da possibilidade de ser judeu e ateu ao mesmo tempo, mantendo os traços judaicos de maneira que acabam disfarçados diante das ameaças de perseguição sempre vigentes ao redor do mundo. “Intelectualismo e independência do espírito, os mais elevados padrões éticos e morais, preocupação com justiça social, tenacidade diante da perseguição” (Yerushalmi, 1992, p. 33) são as qualidades que encontramos nesse grupo disperso de autores que vão de Baruch Spinoza a Walter Benjamin, de Karl Marx a Franz Kafka. Suas ideias acabam sendo discutidas por Freud.

O psicanalista austríaco percebe com sua prática clínica que há ídolos muito mais difíceis de quebrar, entre eles os aspectos patológicos da personalidade. Esse campo de forças tão atribulado, justamente na fissura

difícil de tomarmos contato, exige de nós outro movimento. Yerushalmi enxerga na figura de Moisés os problemas que conduzirão o povo hebreu ao longo dos anos, até a chegada da modernidade: “dessa busca do significado do judaísmo e da identidade judaica por meio de um reexame sem precedentes do passado judaico que é em si a consequência radical com este passado” (Yerushalmi, 1992, p. 23). Ao interrogar Moisés, todos os lugares se encontrariam, entre semitas e antissemitas, entre judeus e cristãos, judeus e muçulmanos. Ali onde Moisés fez contato com as outras tribos semitas, não só judeus, mas os madianitas, aqueles que também tinham essa figura monoteísta na forma do deus vulcão. O fundador seria então um duplo: um sacerdote egípcio tomando contato com outro sacerdote da tribo semítica Madiã. Cabe lembrar que, muito antes de Moisés, Abraham já teria feito contato com a tribo dos Habirus, conhecidos pela pobreza aviltante que os fazia serem conhecidos como uma ralé analfabeta nos escritos cuneiformes acádios da época⁵.

Derrida e Roudinesco (2001/2004) entendem que a questão de Freud é moderna, tal como foi para Spinoza na Holanda do século XVII. “Yerushalmi parece prestes a abandonar o judaísmo. Não por infidelidade ao judaísmo que, a seus olhos, é marcado por duas vocações fundamentais: a experiência da promessa (o futuro) e a injunção da memória (o passado)” (Derrida & Roudinesco, 2001/ 2004, p. 225). Dilema que faz parte de uma autêntica máquina do tempo: como levar a cabo o desejo de futuro se há uma enorme dificuldade em contatar o passado? Freud teria captado nesse sentido algo de judaico sem o judaísmo. Esse posicionamento é radical em certo sentido, pois tenta dar conta da dimensão de errância da proposta judaica. Não há território possível e há uma necessária proximidade com quem habita a terra desde antes. Esse contato do passado e do futuro em um tempo presente é muito singular, não falando apenas do aspecto religioso, uma vez que o que ele passa é transmitido ao domínio da cultura⁶. Para Yerushalmi quer apagar a necessidade da interpretação psicanalítica, suplantando-a com a figura de Moisés e a eleição divina do judaísmo, a primeira das religiões monoteístas.

Freud claramente não está preocupado e tem repúdio ao fato do termo identidade, tendo em vista seu trabalho com relação às massas,

a crítica aos modelos totalitários e todo o modo como sutilmente o ser humano abandona sua própria maneira de sentir-se consigo mesmo em benefício de uma coletividade unívoca. Esse fato conduz Freud a uma atmosfera propensa à postura crítica a todas as instituições e doutrinas que apagam o sujeito, isto é, colocam em relevo a verdadeira diferença que existe em cada ser humano. “A judeidade remete ao fato e à maneira de se sentir judeu independentemente do judaísmo, em outras palavras, à maneira de continuar a se sentir e a se pensar judeu no mundo moderno mesmo sendo descrente, agnóstico, leigo ou ateu” (Derrida & Roudinesco, 2004, p. 225). Essa especificidade do sujeito fica mais evidente quando pensamos o conceito psicanalítico de identificação, que ganha força com a sua segunda elaboração do aparelho psíquico: “as instâncias da pessoa já não são descritas em termos de sistemas em que se inscrevem imagens, recordações, ‘conteúdos’ psíquicos, mas como resquícios em diversas modalidades das relações de objeto” (Laplanche & Pontalis, 1970, p. 297). Esse fato é justamente oposto à ideia de identidade tão presente nos primeiros historiadores do século XIX, que buscavam com a ideia de nação uma prova de pertencimento, de igualdade que hoje compreendemos como problemática uma vez que o objeto é posto no lugar de uma instância psíquica, “se substitui ao ideal de ego dos membros de um grupo” (Laplanche & Pontalis, 1970, p. 298).

Esse caminho, via da regra do sonho como a fala livre dos diferentes elementos do desejo, não é menor no sinal premonitório de Jossef na *Torah* (Bereshit, 37:50). O sonho que vem do futuro é sinal de um passado inquietante. Esse mesmo passado que foi paralisado e precisa ser escutado no presente para que haja uma mudança no futuro. Essa busca que se perde na escuta da identificação, do ato próprio daquele que deseja entrar em si mesmo pela primeira vez, sem fazer concessões, alardeando um mundo de conjecturas próprias de uma ética, isto é, uma relação que sai das idiossincrasias e parte para o mundo. Freud colhe do sonho de Jossef muito mais do que uma intuição premonitória, mas começa a lidar com as conexões que as imagens do sonho fazem com a vida do sonhador. Não há sonho sem sonhador, é este que guarda também o segredo de sua decifração.

2. SINAIS DA CULTURA E DO TEMPO

Temos em conta o quanto a tradição judaica teve de se submeter, ser assimilada, pelo pensamento filosófico helênico e mais tarde pelo domínio romano até chegar à Europa do século XVIII. A Europa dos movimentos nacionalistas, da tecnologia industrial e das cidades. Sair do gueto⁷ e das tradições parece ser a única possibilidade para sobrevivência. Esse embate vem desde o trabalho de Moisés Mendelsson, em suas considerações sobre esse período do iluminismo racionalista judaico, considerado de crucial importância para a decisão sobre o que se tornariam as comunidades judaicas europeias com o advento do Estado Moderno. Foi assim chamado de *haskalá* o iluminismo judaico (Guttman, 2003). As considerações de Mendelsson influenciarão cada vez mais a decisão paulatina para a criação do Estado judeu na Palestina, já em fins do século XIX. Surgem nesse período ondas de antisemitismo, fato este que evidencia mais ainda o problema da *Kultur* alemã na convivência com as comunidades judaicas⁸. Nasce um fenômeno de interesse pelas origens, busca das raízes judaicas e dos comportamentos anteriormente esquecidos. O judeu se descobre não mais pela manutenção dos seus ritos, mas por uma dimensão psicológica⁹. A ética é mantida e a busca por uma liberdade intelectual passa a ser priorizada por uma pequena elite muito atenta ao espírito da época (*Zeitgeist*).

E aqui novamente o profeta Moisés traz do futuro algo para além da tradição ocidental. Ele funda a escrita na pedra, a partícula elementar dos minérios livres na natureza. Nesse momento habita um *dizer* sem o *dito* outorgado da religião, instituindo as palavras como a tradição a ser vivenciada. Como poderia então o fundador de uma tradição estar completamente fora dela, se mesmo Freud (1900/1974), em “A interpretação dos sonhos”, reconhece que os hieróglifos são a base para um modelo de *impressões*, em vias de um *deslocamento* do representado? Em trabalho posterior, Freud explicita o interesse dos sonhos quando comparados às ciências filológicas: “Na realidade a interpretação dos sonhos é totalmente análoga ao deciframento de uma antiga escrita pictórica, como os hieróglifos egípcios” (Freud, 1913/1974, p. 212). Ele coloca na via do sonho esse mesmo princípio modelador da

atividade psíquica inconsciente. Freud traz do passado mais longínquo a interpretação que vem de um material a ser elaborado e transmitido para o outro, ainda que esse registro tenha de ser decifrado.

Derrida, importante intérprete de Freud, esclarece a decifração de modo semelhante ao hieróglifo em seu artigo “Freud e a cena da escritura”:

Mas a escritura psíquica, uma produção tão original que a escritura tal como julgamos poder ouvi-la em seu sentido próprio, escritura codada e visível “no mundo” não passaria de uma metáfora. [...] É certo que trabalha com uma massa de elementos codificados no decorrer de uma história individual ou coletiva. Mas nas suas operações, no seu léxico e na sua sintaxe, um resíduo puramente idiomático e irreduzível, o qual deve carregar todo o peso da interpretação, na comunicação entre os inconscientes. O sonhador inventa a sua própria gramática (Derrida, 2009, p. 307).

A máquina começa a corromper seu sistema aparentemente normal. Deveríamos nos lembrar, mas acabamos por esquecer. Por quê? Quem se julga tão sábio a ponto de reduzir todo o conhecimento em uma simples fórmula? Se os elementos da fórmula não puderem ser vivenciados ela se torna completamente inútil para nós. Uma cultura como uma fórmula pode ser decorada, mas pode não ser nunca vivenciada. Atrever-se a desmontar a cultura é entrar na caixa preta, lá onde os mortos estão enterrados. *Guenizá*, o túmulo com os documentos religiosos sem serventia e sem proprietários vivos. Não podem ser jogados fora ou incinerados, mas devem ser guardados para que o tempo ali possa agir. Não seria então o tempo o elemento de ação que Freud evoca em seu método? Respeitar o tempo do outro e ao mesmo tempo despertar com palavras o que está morto e sepultado para sempre. Ressuscitar os mortos com um toque de incompreensão, por dentro das ligações químicas dos minerais aparentemente sem vida. A palavra escrita do cérebro foi um dia escrita sobre uma superfície, base da sensação profunda que guardamos dentro de nós, ainda que não a conheçamos. Quem somos sem uma marca identitária? E é ainda mais contundente não podermos abandonar essa identidade quando seu peso é para nós sinal de colapso ao invés de redenção. Às vezes nos faltam os meios para continuar a busca pelo desconhecido que nos habita e por isso a análise se faz necessária, mais

ainda que os conhecimentos a serem estudados, tal como encontramos no artigo “Recomendações ao médico para o tratamento psicanalítico” (Freud, 1912/2017).

Esquecemos que o im-possível está em cada um, exigindo permanecer vivo mesmo em condições adversas. A chegada da esperança, lá onde Moisés toma as tábuas com os 613 mandamentos (*mitzvot*) reduzidos em número de 17 versículos (Shemot, 20:1-17), cifrados em 17 camadas acerca da ética (*mussar*). Uma escrita como evitação das consequências mais graves devido à inevitável destruição do homem pelo homem que atravessa a história. Contudo, os 613 mandamentos interpelam, questionam profundamente, dividem o humano e a divindade. São a di-visão do futuro. Entre o desejo de realização e a dura pena da dúvida, cujo dever ético se dá com os outros. Essa resposta exigente de um tipo de tempo postergado, tempo do necessário reencontro com o desconhecido apresentando-se como o reino de uma materialidade muito afeita ao culto do si mesmo, tão explorado pelos gregos.

E na palavra aguardada, sua dita *evolução* com o nascimento de um sistema fonético completo e amplamente comunicativo, endereçado ao fim das dúvidas no percurso da incipiente história do Ocidente. História na qual todos estavam à espera de uma realização completa na linguagem. Esse estranho dilema, que assola a ocidentalidade, envia uma série de duplicações do pensamento, cisões, conexões, rupturas e reparações, ali habita a impressão de que entendemos o que falamos, entendemos com certezas os diferentes canais da recepção da natureza. A origem mesma nos foi interdita conhecer, por mais razões que nosso desejo assim o queira: “Esta impossibilidade de reanimar absolutamente a evidência de uma presença originária remete-nos, pois, a um passado absoluto. É isto que nos autorizou a denominar rastro o que não se deixa resumir na simplicidade de um presente” (Derrida, 2006, p. 81).

Por essa razão o tempo é tão complexo, pois nos autorizamos a dizê-lo como eternidade criada e não qualidade transformativa das coisas. Não sabemos do tempo a não ser que ele passa por nós, deixando uma nova impressão psíquica. Estipular a presença pela imaginação é talvez um dos primeiros erros que Freud observou nos filósofos de seu tempo, que falavam do inconsciente sem terem feito o contato primordial com seus afetos.

3. O SINAL DA DIFERENÇA

O exame de Freud, nesse aspecto, nos conduz a uma implicação de outra ordem, a da formação da sexualidade. Ponto tenso, já por eliciar o contato com o mistério que envolve o comprometimento com a castração social e concomitante ao aparecimento de limites psíquicos. Algo sempre fica retido de energia sexual dentro de nós sem ter por onde escoar. Essa falha no caminho, no fluxo do rio Nilo até a acolhida pela família do Faraó, falha no sentido de ter de lidar com a possibilidade de Moisés ser mais egípcio do que judeu, por exemplo. A dúvida sagrada impele o sujeito não somente ao seu desejo, mas a um programa substituto, a uma ordem do dia, mantendo encoberto o que cada um deve ter por princípio o dever de responder.

Uma linguagem em *différance*, tal como Bennington (1996) nos apresenta acerca do trabalho de Derrida (1991) diante de um substitutivo *a* no lugar do *e* francês. Onde a nossa leitura *erra*, também *errante* no caminhar sensível e por vezes ignorado de um lugar esquecido. Lá onde sombras tremulam há uma letra escondida. Erram para além das medidas, para mudar as medidas e fazer na demora do tempo o experimento perdido, entrando assim nessa estranha máquina do tempo enterrada na areia. A pirâmide está perdida e invertida a partir do trabalho de Hegel, em que o estrangeiro será ali colocado e transportado para seu próprio segredo, tal como interpreta Peter Sloterdijk (2006). O Faraó escondeu a hospitalidade de todos, e o signo é um significante morto em busca de um significado vivo.

E quais outras coisas preenchem o nome religião de forma tão desconcertante como fazer comunicação com o mundo dos mortos? Quem seria capaz de fazê-lo? Com que ousadia? Para que inventar uma teoria que gera mais perguntas do que respostas ao ser humano? Uma teoria que será caçada por ser considerada judaica e perversa. Uma religião que liga fé e saber e ainda ousa se chamar ciência psicanalítica. Por quais motivos? A ideia de *religio* como religar, restituir, indene, dar àquele que perdeu ou foi lesado. O que fazer com aquele que crê poder saber sobre algo? A crença como insistência e tentativa de saldar uma dívida desconhecida. Fé na salvação e saber no que se está em dívida. Dúvida da dívida. E o

que de fato acontece é como se “por não *cremos pensar* nada de novo, nos contentássemos em nos lembrar, arquivar, classificar, tomar nota como memória do que *cremos saber*” (Derrida, 2000, p. 56). Situação paradoxal e necessária para ser apresentada como questão para nós.

Freud se liga nesta *letra-marca perdida*, na letra de uma escansão entre a matéria perceptível, inegável por um lado, mas sua estranha transformação material, isto é, o lado místico que uma coisa material assume no mundo como impossível ou inacessível à inteligibilidade humana quando a relação lógica de causa e efeito simplesmente parece não servir mais para responder à realidade. Qual é o cálculo para o incalculável? O sagrado é calculado como incalculável em nossa economia simbólica. Acerca das diferentes marcas surgidas em nosso corpo, a cultura da memória não é mais capaz de lembrar, ela também um retábulo de orações e invocações no temor da assimilação e uma garantia de felicidade impossível de ser concretizada fora de nossos ideais.

Não podemos esquecer que Freud não queria marcas do judaísmo no corpo dos filhos, talvez para preservar algo de uma “especificidade judaica” (Derrida & Roudinesco, 2004, p. 225), mantendo assim uma implicação com o indizível da judeidade. Essa experiência não sensível da linguagem, portanto não nomeada, é vivida como promessa e dívida histórica da humanidade com todas as formas de alteridade. Encontramos no judaísmo a marca física do pertencimento pela aliança da circuncisão (*brit milá*), um corte cuja raiz fundacional marca uma lei muito particular, não exclusiva aos judeus, mas a um ritual de passagem¹⁰. Uma marca presta um serviço à memória: “Como se pudéssemos, precisamente, recordar e arquivar aquilo mesmo que recalamos, arquivá-lo recalando-o (pois o recalque é um arquivamento), isto é, arquivar *diferentemente*, recalcar o arquivo arquivando o recalque” (Derrida, 2001, p. 83). A máquina também é capaz de arquivar diferentemente, arquivar criativamente, ocultando sua memória, inventando um novo jeito de surgir como uma mensagem numa garrafa muitos anos depois.

Da mesma forma Freud se interessa profundamente pelo questionamento do pertencimento de Moisés ao povo hebreu, preferindo a inversão de seu papel de líder pela via de um Moisés atrelado à classe aristocrática egípcia. Freud tem em mira inventar uma máquina do

tempo, ao realçar o quanto um arquivo também irrompe como sintoma, mesmo em algo que o tempo deve precisamente atuar (Derrida, 2000). Derrida vê que Freud também se afasta da história em seu estudo, pois percebe que a base do arquivo é o desejo de assassinato e este sim já é um ato constitutivo. O ato existe nesta condição de fantasia, também como uma forma de reparar o que foi destruído, introjetado como culpa. É o psicanalista que produz parte do desejo de saber algo sobre sua história, ainda que tenha de se dar conta de que ela foi inventada, no momento de suas escavações, pelos olhos do presente. Moisés passa a ser um egípcio ao contra-assinar o antigo monoteísmo instituído por Akenaton, o Faraó que institui em seu mandato o monoteísmo e é de maneira radical riscado das estelas de Karnak. Se Moisés fosse egípcio ele então teria se convertido à causa judaica ou inconscientemente chegou a ela por retrair sua história? Seria este o caso de uma real conversão? Qual é a relação entre o antes e o depois da conversão? Seria uma transmissão integral ou ficariam restos a serem elaborados? Estranho deslocamento mutacional, tolhido de um excesso encontrado no prepúcio.

Estranho mesmo parece ter sido Akenaton o Faraó, que trouxe o monoteísmo, muito antes de Moisés, aquele que trará a desgraça a ponto de ser assassinado. O que essa história desperta de cólera dentro das pessoas? A força de implicação exigida no exílio do povo judaico, agora no teste das eras, afirma-o como renitente de um passado não resolvido. Logo se percebe que o corte exige esforço. “Não se pode ser judeu sem encarnar de alguma maneira o Egito – ou um espectro do Egito” (Sloterdijk, 2006, p. 27). Sloterdijk tem em mira a volta ao lugar da perda. Lá onde o deserto implica aos que chegam a perda do horizonte da certeza. A escrita perdida em estado de letargia forma um imbróglio necessário para preservar as perdas, deixando o fantasma como mais uma espécie de sedimento. A memória que assombra os vivos, a escrita passa inclusive por aqueles que se articulam com o mundo dos mortos. A citação de Peter Sloterdijk nos revela o quanto um espectro de Oriente também sonda o Ocidente, repetindo sua condição de incompreensão dessa descoberta das metalinguagens textuais na pretensão humana de um saber coerente e consistente. A escrita exige esforço físico contido na mirada imagética, enquanto a fala pode se esvaziar, vulgarizando-se. Deve haver, portanto, uma escrita que fale ao homem.

4. O ESTRANGEIRO CONTA SUA HISTÓRIA

A mente de Freud está envolta por serpentes, obcecada pela relação entre a cultura que escraviza e a cultura escravizada. O psicanalista escreve para reconstruir o que está fora do sistema da razão simplificada, quando as palavras ainda não tinham sido colocadas nas pedras, isto é, instituídas numa *tabula rasa*. A proposta de Freud é escrever um romance histórico sobre Moisés, investigativo tal como vimos na análise do Moisés de Michelangelo, jogando luz na recomposição dos achados históricos, como se o psicanalista praticasse a psicanálise na religião. Será esse o testamento de Freud para a posteridade? A última fronteira da psicanálise que ele tentaria alcançar em vida? Esse fato vem acompanhado justamente de um gesto tenso provocado pela intensidade da interpretação psicanalítica. “É natural, portanto, que a qualquer interpretação da obra de Freud que tente descobrir e circunscrever certezas irretocáveis e definidas em uma linguagem denotativa corrente trai a própria tessitura profunda da composição freudiana” (Souza, 2013, p. 82). É intencional que Freud traga o paradoxo e seu resultado seja o desarranjo das formas anteriormente idealizadas. Para Freud a ciência tem de conquistar novos terrenos, amparar as reais necessidades da mente e escutar sua produção de maneira mais sensível do que as perspectivas apontadas no seu tempo. Contraria assim a ciência quem a romanceia ao passear pelos atributos da linguagem inserida no processo artístico:

Freud, que chamou seu trabalho de romance histórico não porque realmente tenha algo em comum com este gênero tal como habitualmente concebido, não porque tenha alguma agenda imaginativa além da busca de uma verdade histórica, mas apenas no sentido de que, dada a extrema pobreza de fatos históricos confiáveis referentes a Moisés. (Yerushalmi, 1992, p. 43)

Yerushalmi repara em um excesso na linguagem da religião diante de uma pobreza de fatos. O homem parece em falta com essa linguagem perdida. A religião seria um bom lugar para um trabalho psicanalítico, pois traz não só a repetição do rito, mas também a humanidade professada, a cultura, a conexão com o mistério e com a alteridade. Por ser um método isento de uma comprovação científica para a existência de Deus também a religião acaba sendo mais criativa a ponto de libertar-

se da história, recria assim fatos despertados pelas questões do presente, visando um legado ao futuro de toda a humanidade. O profeta Moisés provoca a chegada do futuro com as tábuas, a ideia de uma lei a ser seguida para alcançar a salvação, como parte da teleologia. Um princípio ético a ser resgatado nas ruínas da história, tal como nos coloca Walter Benjamin (2012), em seu artigo “Sobre o conceito de história”, de 1940, diante de um futuro carente de decisões bem previsíveis. O futuro de Moisés acabou sendo deteriorado e imprevisível.

Eis que Freud quer mostrar que a noção de Deus poderia não ser exclusiva do âmbito religioso. Talvez alguns religiosos tivessem mais intuítos institucionais e ideológicos do que vocação para descobertas espirituais. Se Freud se mantivesse calado diante da impossibilidade de escolha entre verdade e ficção ele não teria exposto a dúvida de maneira tão contundente como fez acerca de Moisés, utilizando a psicanálise como uma catalisadora de um conflito eminentemente humano.

Mais do que expor questões, mas ir no fulcro radiante da escuridão: a dúvida não se sustenta somente pela via religiosa, mas antes pela relação entre os povos. Como pode haver um ideal de pureza se a miscigenação é a característica mais humana por excelência? Há um interesse específico de Freud em sua época diante da eugenia imposta na Alemanha nazificada: a psicanálise como um método aberto o suficiente, a ponto de levar paz a partir da discussão integral entre os diferentes. Ela não se deixa encobrir pela faceta idolátrica, permitindo o questionamento incessante em busca de uma conexão genuína. O questionamento não é determinado por qualquer noção moral. Freud ao “denunciar a estrutura religiosa do totalitarismo antissemita que, sob o signo do ódio, fomentava uma cultura de hostilidade mortal ao outro” (Fuks, 2000, p. 88). O povo judeu, culpado pelo assassinato de Cristo, teria degenerado a um paganismo egípcio, base do antissemitismo alemão, tal como coloca Yerushalmi (1992).

Entretanto, a *Torá* foi justamente inventada por esse povo, permitindo assim o acesso a noções éticas inovadoras. Novamente a circuncisão é uma substituição da morte do primogênito por um pequeno corte do prepúcio (*Bereshit*, 17:11). A *Torá* conduz o homem justamente a uma negação de Deus para que ele possa ter a liberdade de escolha. E nesse ponto é necessário que o ser humano tenha algum desejo pela religião, desejo pela escolha que

não parte de evidências claras, mas antes de sinais muito particulares de seu interior. Esse fato é muito diferente do trabalho de Nietzsche que, ao ter Deus como ponto de partida, nega-o de maneira categórica, naquilo que conhecemos como niilismo. O ocidente moraliza o homem, retira de Deus a diversidade da Criação e sua oculta participação nos seres. A opção judaica, pelo contrário, presta atenção na brecha de diferença, no homem que em relação consigo acaba percebendo a contração do Criador na criatura (*tzimtzum*), o que dá impressão de que a matéria está plenamente resolvida em si mesma. O diferente inaugura o desafio de uma troca com o profundo desconhecido que se insere lá para ser justamente nosso ponto de resolução no espaço em que vivemos. A tecnologia empregada pela religião contempla algo da misericórdia (*chesed*) indispensável à alteridade. Sem essa ética dos diferentes elementos que nos compõem, seja do nível do desejo quanto do nível de sua restrição, o particular do outro não pode ser livre para inventar a si mesmo.

Esse fato é responsável pelo respeito ao outro que comunga do mesmo espaço que nós. O intelectual palestino Edward Said vê em “O Moisés e o monoteísmo” uma abertura às contradições e a um tipo de “arranjo inteiramente secular” (Said, 2004, p. 64) que a religião mosaica traz. A noção de estrangeiridade de Moisés desencadeia justamente o que se lança para adiante da proposta religiosa, uma vez que exige do pensamento a reflexão para além da crença dogmática. Moisés é acolhido em diversas terras estrangeiras. Essa é a busca pela paz professada por Said, ele vivendo em terra estrangeira o tempo todo dominada por potências internacionais. O escritor palestino se reclina sobre o texto de Freud, também outro estrangeiro. Said observa o movimento monoteísta como uma expressão cultural coletiva não exclusiva ao povo judeu. Esse fato controverso, de que o monoteísmo tenha retornado ao Egito séculos depois, também se deu por mãos estrangeiras, sejam cristãos da Igreja Copta ou mesmo pelo Islã. Para Said, Freud buscou justamente no lado não-europeu uma resistência ao colonialismo e às formas de opressão, sobre cuja judeidade ele teria de se posicionar mais uma vez em meio ao conflito histórico da Segunda Guerra, fato este que está na base dos conflitos internacionais entre Israel e Palestina. Questão que Derrida coloca de maneira explícita ao dissertar sobre a hospitalidade: “o

que perdoar do outro?” (Derrida & Douformantelle, 2003, p. 35). Mas também aqui o que perdoar dentro de si que vejo no outro?

Nesse ponto surge uma necessária ruptura com o estabelecido nas relações conflituosas entre diferentes que não são capazes de dialogar, circuncisão de nossos atos de fala. Eis o difícil ato de escutar a história do outro. *Escuta da marca primordial*. Uma marca para além de uma diferença religiosa ou mesmo territorial, diferença que acaba se tornando uma identidade. Uma diferença é, nesse sentido, autêntica o suficiente para se rebelar contra uma identidade totalitária: uma identidade pode se formar facilmente como um gesto de imitação. Entretanto, a diferença exige escolhas que conduzem à disponibilidade de dar vida às questões mais profundas de nossa constituição, dando mostras das identificações que se sincronizam com nossos desejos.

A identidade, colocada como forma retórica, perde a força de discutir o problema se ela está plenamente satisfeita com seu desempenho rebelde contra inclusive o sujeito em sua particularidade. Não há pares que se apresentem como certos ou errados se tratamos da ética. Essa marca indelével toma a presença de Freud no instante de sua reflexão mais arguta e pessoal sobre Moisés. A nota de rodapé de Freud aparece aqui como sutil intromissão pessoal no jogo atribulado da investigação empreendida:

Dou-me muito bem conta de que, ao lidar tão autocrática e arbitrariamente com a tradição bíblica – trazendo-a para confirmar minhas opiniões quando ela me serve e rejeitando-a sem hesitações quando me contradiz –, *estou expondo-me a uma séria crítica metodológica e debilitando a força convincente de meus argumentos. Mas essa é a única maneira pela qual se pode tratar um material de que se sabe definitivamente que sua fidedignidade foi gravemente prejudicada pela influência deformante de intuições tendenciosas*. É de esperar que eu encontre um certo grau justificado mais adiante, quando me deparar com *o rastro desses motivos secretos*. A certeza é, de qualquer modo, inatingível e, além disso, pode-se dizer que todos os outros que escreveram sobre o assunto adotaram o mesmo procedimento (Freud, 1939/1974, p. 41).

A dúvida interpela esse gesto criptojudaico. Ser criticado pela sua contradição e ser ainda fiel a mais de um ponto de vista, pois essa fidelidade a mais de um torna rico o campo que se está estudando. Trazer assim no

corpo finito do judeu a alma infinita da judeidade, como os resultados da análise se mostram sempre para a vida toda, tal como Freud pensou em seu “Análise terminável e interminável” (Freud, 1937/1974). Num esforço débil, argumentos imprecisos, em uma falta de história factível, ainda assim Freud tem esperança de fazer uma narrativa – talvez daquilo que em um grau ainda a ser analisado o método mesmo não poderia contar com tanta fidelidade a um princípio redutor, mas inventado para colocar nossa capacidade de elaboração em jogo com a tradição e sua rigidez aparente aos olhos de fora. Isso também torna o passado questionado pelos olhos do presente, tal como o objeto recalcado é visto, renascido do que não se tem acesso diretamente aos sentidos, mas ao sentir. Essa é uma maneira de colocar também os procedimentos em dúvida e de que a dúvida possa ser herdada para os próximos que por ali forem indagar. Antes de ir aos céus é necessário olhar as profundezas de si mesmo. Diz-se sobre o judaísmo só possuir dúvidas. Terá Freud contraído sua herança de forma a continuar as questões perpetradas para um novo futuro? Freud realiza a ruptura temporal ainda que sua máquina do tempo seja muito exclusiva de cada um que se beneficia com a análise ao recontar sua própria história.

CONCLUSÃO: TEMPO POR VIR

A transmissão de um conhecimento não pode ser reduzida à força de uma fórmula, isso emperra por completo o conhecimento, tornando-o estéril e automático. Quem é o outro que compõe em paralelo o conhecimento? Até que ponto a formulação é necessária para uma transmissão da tradição? Nesse momento o grau de verdade de um sistema numérico, datável, escolhido a dedo para dar a prova basilar de cientificidade, também estremecerá. A razão apresenta em seguida um novo bom argumento para quebrar a lei ou o fundamento de qualquer prática que perpassa o tempo. Talvez mais do que a verdade científica enfrentamos hoje uma verdade biopolítica exercida pelo domínio econômico internacional. Aqui o diagnóstico de Giorgio Agamben (2011) estaria muito certo ao afirmar que a estrutura religiosa ocidental é transmitida de modo profano pelas mãos da economia, um domínio por excelência humano de gerar riqueza e, em teoria, atingir a felicidade. Em seu exemplo a religião afirma-se como estrutura mais antiga do que nossa mentalidade moderna pode conceber

como transgressão dos meios de vida. Freud também teria realizado algo nessa proximidade sem referência explícita.

Freud cria a psicanálise não como um método infalível, mas como a alternativa às coisas empedradas e inquestionáveis presentes na história da humanidade. Por que não fazer a pergunta? Contudo, como fazer a pergunta? Ao que ou a quem interessa que não se pergunte? Para perguntar será necessário ir mais longe, fazer o questionamento, sair da simplicidade lógica binária para encontrar sua absurdidade. Assim era o aprendizado nas *ieshivot* (escolas rabínicas) e o extenuante método de interpretação chamado *pilpul* (apimentado). Freud não teve contato direto com esse aprendizado, mas bebeu dele de muitas formas indiretas, como atesta Roudinesco (2016) acerca do importante filólogo ligado à ortodoxia judaica, Jacob Bernays, tio de sua esposa, Martha Bernays. Desse pensador Freud tira a catarse com finalidades medicinais.

Os filósofos de todos os tempos, sejam os decifreadores de hieróglifos, os apátridas desenhados em ânforas de barro ou aqueles que recebem letras do futuro, se permitem a dúvida e a fazem passar pelos diferentes caminhos nos quais o homem não consegue conceber facilmente essa máquina do tempo: ele terá de se perguntar por dentro, quando essa pergunta exige ser tomada por uma sensibilidade sem consubstanciação material, sem planos, sem acesso direto aos sentidos. O descontentamento com o estabelecido, com a banalidade das relações, com o lugar comum que impede o acesso, a busca do que é necessário e a manutenção do que é indispensável também estão na direção do campo religioso para além do dogma e da ritualística. Também os antigos tiveram que se deter sobre problemas muito modernos que envolviam sua continuidade enquanto povos.

Como viver um mundo em que não nos é dado *saber* o que somos? A experiência se mostra mais uma vez indispensável e necessária. Por essa razão é plenamente justificável pensarmos a psicanálise disponível para analisar a situação da religião também onde houve um desencontro entre o homem e sua ligação secreta consigo. A religião também se prepara para o que está por vir, uma era do *Maschiah*, o espírito do tempo no final de todos os tempos, tal como Freud se manteve a plenos pulmões ao interrogar o que aparentemente se mostrava vedado para a humanidade perguntar enquanto singularidades: o final dos tempos e o começo de um novo tempo.

Sobre como irá terminar não sabemos: estamos tomados de sinais dispersos, à espera de fazerem algum sentido. Dessa forma, a psicanálise não poderia ser reduzida à tradição mística da *Kabbalah* de David Bakan (1958); nem tão pouco filha legítima das jurisprudências talmúdicas, como aponta Gérard Haddad (1992). Em ambos os autores há uma busca pela raiz (*makhhor*) da psicanálise, mas esta não se deixa anteciper pelo comum das orientações epistemológicas. Talvez seja na transferência, diante das idealizações dos sujeitos implicados em análise, que esteja o desafio da fala humana em expressar o que não possui fala, comunicando o que não se traduz facilmente na linguagem. Está muito claro que Freud se utiliza de uma função da palavra que ultrapassa sua coisificação de fato (*die Sache*) para vislumbrar o que escapa ao significado último (*das Ding*), tal como Lacan (1959-1960/1998, p. 149) enxerga tão claramente em Freud algo que une o sentido moderno ao passado judaico: “a ciência moderna, nascida de Galileu, não se pode desenvolver senão a partir da ideologia bíblica, judaica, e não da filosofia antiga e da perspectiva aristotélica”. Eis o começo de uma digressão ao infinito como panorama de discussão que não enxerga na morte de Deus a salvação, mas aponta justamente, dentro da criação, o manancial de recursos esvaziados e esquecidos pelo uso irrestrito da racionalidade plenamente instrumental dos primórdios da modernidade.

Talvez por isso Freud seja um herege (*cofer*) em busca de algo incalculável e não totalitário no sentido de uma prática vivencial dos conhecimentos psicanalíticos. Ao se questionar sobre os fenômenos que encontrou na clínica ele teve de buscar uma origem por demais heterodoxa. Qual é a origem da histeria? Qual é a origem de nosso desejo? Freud compreende as forças invisíveis ao conceber que o sujeito é o único responsável por perceber e realizar a mudança sobre suas emoções. Esse fato dá vida ao outro (*acher*) escondido em cada ser singular que ao mesmo tempo se aproxima da lei (a *Torah* enquanto a lei de Moisés) na busca de uma reflexão sobre si.

Nesse ponto deve haver mais de uma dimensão em que os mortos também se comuniquem com os vivos, deixando muitas lembranças para que nós vivos tenhamos a ousadia e a disposição de decifrá-las. O religioso rompe a casca, pluralizando-se na experiência que cabe aos sujeitos, com suas particularidades, entrarem em contato. É no ato humano que o segredo dos segredos passa a ser soprado (*ruach*) de boca a ouvido para dentro de nós.

REFERÊNCIAS

- Agamben, G. (2007). *O reino e a glória: uma genealogia teológica da economia e do governo*. São Paulo: Boitempo. (Original publicado em 2011)
- Bakan, D. (1958). *Sigmund Freud and the Jewish mystical tradition*. Princeton: D. Van Nostrand Company.
- Benjamin, W. (2012). Sobre o conceito de história. In W. Benjamin [Autor], *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura, Obras escolhidas*, v. 1. São Paulo: Brasiliense, 2012. (Original publicado em 1940)
- Bennington, G. (1996). Derribase. In J. Derrida, & G. Bennington, *Jacques Derrida* (p. 11-217). Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Publicação original de 1991)
- Derrida, J. (1991). *Margens da filosofia*. Campinas: Papirus, 1991. (Original publicado em 1972)
- Derrida, J. (1999). *Donner la mort*. Paris: Galilée, 1999. (Original publicado em 1992)
- Derrida, J. (2000). Fé e saber: as duas fontes da “religião” nos limites da simples razão. In J. Derrida, & G. Vattimo. *A religião: o seminário de Capri*. São Paulo: Estação Liberdade. (Original publicado em 1996)
- Derrida, J. (2001). *Mal de arquivo: uma impressão freudiana*. Rio de Janeiro: Relume Dumará. (Original publicado em 1996)
- Derrida, J. (2006). *Gramatologia*. São Paulo: Perspectiva. (Original publicado em 1967)
- Derrida, J. (2007). *O cartão postal: de Sócrates a Freud e além*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. (Original publicado em 1980)
- Derrida, J. (2009). Freud e a cena da escritura. In Derrida, J. [Autor], *Escritura e diferença*. São Paulo: Perspectiva. (Original publicado em 1967)
- Derrida, J., & Douformantelle, A. (2003). *Da hospitalidade*. São Paulo: Escuta. (Original publicado em 1997)
- Derrida, J., & Roudinesco, E. (2004). *De que amanhã... Diálogo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Original publicado em 2001)
- Freud, S. (1974). A interpretação de sonhos. In S. Freud [Autor], *Edição standard brasileira das obras psicológicas de Sigmund Freud*, v. IV e V. Rio de Janeiro: Imago. (Publicação original de 1900)

- Freud, S. (1974). O interesse científico da psicanálise. In S. Freud [Autor], *Edição standard brasileira das obras psicológicas de Sigmund Freud*, v. XIII. Rio de Janeiro: Imago. (Publicação original de 1913)
- Freud, S. (1974). O Moisés de Michelangelo. In S. Freud [Autor], *Edição standard brasileira das obras psicológicas de Sigmund Freud*, v. XIII. Rio de Janeiro: Imago. (Original publicado em 1914)
- Freud, S. (1974). O futuro de uma ilusão. In S. Freud [Autor], *Edição standard brasileira das obras psicológicas de Sigmund Freud*, v. XXI. Rio de Janeiro: Imago. (Original publicado em 1927)
- Freud, S. (1974). O mal-estar na civilização. In S. Freud [Autor], *Edição standard brasileira das obras psicológicas de Sigmund Freud*, v. XXI. Rio de Janeiro: Imago. (Publicação original de 1930 [1929])
- Freud, S. (1974). Análise terminável e interminável. In S. Freud. [Autor], *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, v. XXIII. Rio de Janeiro: Imago. (Original publicado em 1937)
- Freud, S. (1974). Moisés e o monoteísmo: três ensaios. In S. Freud. [Autor], *Edição standard brasileira das obras psicológicas de Sigmund Freud*, v. XXIII. Rio de Janeiro: Imago. (Original publicado em 1939 [1934-1938])
- Freud, S. (2017). Recomendações ao médico para tratamento psicanalítico. In S. Freud. [Autor], *Fundamentos da clínica psicanalítica*. Belo Horizonte: Autêntica. (Obra original publicada em 1912)
- Fuks, B. B. (2000). *Freud e a judeidade: a vocação do exílio*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Gay, P. (2012). *Uma vida para o nosso tempo*. São Paulo: Companhia das Letras. (Original publicado em 1988)
- Ghetto. (2002-2011). In Jewish Encyclopedia: The unedited full-text of the 1906. West Conshohocken, USA: The Kopelman Foundation. Recuperado em 27 jul. 2017 de <<http://www.jewishencyclopedia.com/>>.
- Guttman, J. (2003). *A filosofia do judaísmo: a história da filosofia judaica desde os tempos bíblicos até Franz Rosenzweig*. São Paulo: Perspectiva.
- Haddad, G. (1992). *O filho ilegítimo: as fontes talmúdicas da psicanálise*. Rio de Janeiro: Imago.
- Lacan, J. (1988). *O seminário, livro 7: a ética da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Seminário original de 1959-1960)

- Laplanche, J., & Pontalis, J.-B. (1970). *Vocabulário da psicanálise*. Santos: Martins Fontes.
- Roudinesco, E. (2016). *Sigmund Freud: na sua época e em nosso tempo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Said, E. (2004). *Freud e os não-europeus*. São Paulo: Boitempo.
- Scholem, G. (2009). *A cabala e seu simbolismo*. São Paulo: Perspectiva. (Publicação original de 1960)
- Sloterdijk, P. (2006). *Derrida, um egípcio: o problema da pirâmide judia*. São Paulo: Estação Liberdade. (Publicação original de 2002)
- Souza, R. T. de. (1999). *Existência em decisão: uma introdução ao pensamento de Franz Rosenzweig*. São Paulo: Perspectiva.
- Souza, R. T. de. (2013). Interpretação, texto e violência: notas sobre Freud. *Revista Trama Interdisciplinar*, São Paulo, 4(2).
- Torá: a lei de Moisés. (2001). São Paulo: Sêfer.
- Yerushalmi, Y. H. (1992). *O Moisés de Freud: judaísmo terminável e interminável*. Rio de Janeiro: Imago.

NOTAS

- ¹ Acredita-se pelas datações históricas que o Faraó que está sendo citado nessa passagem da *Torá* seja o maior de todos que já passaram pelo Egito, ou seja, Ramsés II (Torá, 2001, n. 8, p. 153). Esse Faraó foi conhecido por usar mão de obra escrava e a estela de Merneptah menciona Israel entre as várias tribos canaanitas.
- ² Inclusive aqui se faz necessário pensar a condição do impossível ou ao menos o não passo (aporia) das relações humanas diante de algo que contraria toda a lógica e a racionalidade adequadas para uma tomada de decisão. Não entraremos nesse tema, mas temos a noção do problema também na história de Abraham e do sacrifício do primogênito Isaac (Derrida, 1999).
- ³ Pela leitura que Freud fez a partir do livro *O alvorecer da consciência*, do arqueólogo norte-americano James Henri Breasted, podemos notar que a palavra Mose (significando “criança”), tornar-se-á Moshe no hebraico. O próprio Freud surpreende-se que Breasted tenha deixado de lado esse nome tão fortemente aplicado a tantos faraós do Egito Antigo: “tais como Ahmose, Torh-Mose e Ra-mose” (Freud, 1938/1974, p. 21).
- ⁴ Freud lê as contribuições de seu discípulo Otto Rank no livro *O mito do nascimento do herói*, de 1909. Gilgamesh, Sargão de Agade, Ciro, Rômulo,

Páris, Perseu e Jesus são alguns exemplos de nomes associados a mitos fundadores.

- ⁵ As Cartas de Amarna escritas para os faraós egípcios no século XIV antes da era comum tratam dos tensionamentos em Canaã anteriores à batalha de Kadesh no tempo de Tutmés I.
- ⁶ Não queremos com esse comentário reduzir o plano religioso ao cultural, uma vez que há uma certa busca espiritual nas mais diferentes formas religiosas. O que temos em mira é que a religião acaba acrescentando à cultura de um povo música, arte, literatura, culinária, entre outros aspectos referentes às construções de um povo. Veremos o quanto a psicanálise interroga essa posição cultural a seguir.
- ⁷ Os judeus são chamados no dialeto vêneto de *giudeica* já em 1375. O termo *Ghetto* indicou o nome de uma ilha na qual ficavam os espólios de artilharia. No ano 1516 os judeus de Veneza tiveram autorização para viver ali. O gueto passa então a ser o lugar de habitação e confinamento periférico para uma determinada cultura ou etnia. Ver: Ghetto, *Jewish Encyclopedia*.
- ⁸ Esse problema se apresenta muito nitidamente nas obras de Sigmund Freud, “O futuro de uma ilusão” (1927) e “O mal-estar na civilização” (1930). Para mais detalhes ver a obra de Peter Gay (2012).
- ⁹ Freud está justamente nesse contexto, tendo como herói cultural a figura de Spinoza (Yerushalmi, 1992). Também vemos a decisão de Franz Rosenzweig em se manter judeu contrariando os anseios de seu amigo Eugen Rosenstock, convertido ao cristianismo (Souza, 1999).
- ¹⁰ É a circuncisão a marca necessária para a conversão de um não judeu (*Goy*) ao judaísmo, quando diante de um tribunal rabínico. A circuncisão já era presente no Egito Antigo, tal como encontrado na tumba de Ankhmabor, em Sakkara, Egito (por volta de 2400 a.C.). Ela é chamada de *al-khitán*, em árabe, é uma prática obrigatória no islamismo.

Recebido em 27 de novembro de 2017

Aceito para publicação em 20 de julho de 2018

PSICANÁLISE E PEDOPSIQUIATRIA: ENTRE INTERLOCUÇÕES E QUERELAS¹

*Mirka Mesquita**

RESUMO

O presente estudo busca identificar as contribuições da parceria e as consequências da separação entre a psicanálise e a pedopsiquiatria. Os conceitos de narcisismo e de autoerotismo foram peças-chave para o surgimento e legitimação da pedopsiquiatria como especialidade médica distinta da psiquiatria do adulto. Em um contexto no qual o discurso psiquiátrico vigente defende um referencial essencialmente empirista em detrimento do diálogo com abordagens psicodinâmicas, verifica-se que a rejeição da psicanálise promove a desnaturação da pedopsiquiatria, já que transtornos mentais infantis são reduzidos a disfunções puramente neurológicas.

Palavras-chave: psicanálise; pedopsiquiatria; história.

PSYCHOANALYSIS AND CHILD AND ADOLESCENT PSYCHIATRY: BETWEEN DIALOGUES AND QUARRELS

ABSTRACT

The present study seeks to identify the contributions of the partnership between psychoanalysis and Child and Adolescent Psychiatry as well as the consequences of their separation. The concepts of narcissism and autoerotism were fundamental for the emergence and legitimation of child and adolescent psychiatry as a medical specialty distinct from adult Psychiatry. In a context in which the current psychiatric discourse defends an essentially empiricist base to the detriment of the dialogue with psychodynamic approaches, it is verified that the rejection of psychoanalysis promotes the denaturation of Child and Adolescent Psychiatry, since the child mental illness are reduced to purely neurological dysfunctions.

Keywords: psychoanalysis; child and adolescent psychiatry; history.

* Université de Bretagne Occidentale (UBO-Brest), professora (ATER) do Departamento de Psicologia (CRPC-CLCS), Brest, França.

PSYCHANALYSE ET PÉDOPSYCHIATRIE: ENTRE INTERLOCUTIONS ET QUERELLES

RÉSUMÉ

La présente étude a cherché à identifier les contributions du partenariat entre psychanalyse et pédopsychiatrie ainsi que les conséquences de leur séparation. Les concepts de narcissisme et de autoerotisme ont joué un rôle fondamental pour l'émergence et la légitimation de la pédopsychiatrie en tant que spécialité médicale distincte de la psychiatrie de l'adulte. Dans un contexte dans lequel le discours psychiatrique actuel défend un référentiel essentiellement empiriste au détriment du dialogue avec les approches psychodynamiques, nous avons vérifié que le rejet de la psychanalyse promeut la dénaturation de la pédopsychiatrie, puisque les maladies mentales infantiles sont réduites à des dysfonctionnements purement neurologiques.

Mots clés: psychanalyse; pédopsychiatrie; histoire.

A pedopsiquiatria tem uma história recente como especialidade médica emancipada da psiquiatria geral, porém o momento cronológico no qual tal demarcação foi realizada permanece impreciso. Para Jean-Jacques Duché (1990, p. 21, trad. da autora), psiquiatra francês, a história da pedopsiquiatria “se confunde, durante um longo período, com a história da criança cujo lugar no seio da sociedade dos adultos só foi conquistado a partir do momento em que esta é reconhecida como autônoma e específica”. Jacques Postel e Claude Quétel (1994/2004, p. 387, trad. da autora), psiquiatras franceses, declaram que “a história da psiquiatria infantil se confunde com a lenta emergência, no pensamento médico moderno, do conceito de psicose infantil fora do quadro dos retardos profundos, depois de uma breve passagem pelo grupo das demências”. Outros autores (Hochmann, 2009; Lebovici, 1985/2004) acreditam que foi a psicanálise que “assinou a certidão de nascimento” da psiquiatria da infância a partir da introdução da abordagem psicopatológica no campo psiquiátrico.

As três afirmativas precedentes não são excludentes, já que se trata de um processo cuja complexidade revela a influência de vários fatores. Dentre eles, a teoria freudiana representou, de fato, um marco importante em torno do qual a pedopsiquiatria se estruturou, imprimindo-lhe uma orientação cronológica repartida em três tempos: um antes, um durante

e um depois da psicanálise. Esses pontos nodais da história revelam que a simpatia entre esses dois saberes se inscreveu para além de um encontro efêmero motivado pelo movimento intelectual da época.

No entanto, o diálogo entre psicanálise e pedopsiquiatria perde gradativamente sua vitalidade desde os anos 1980. O discurso pedopsiquiátrico vigente faz prova de obediência à orientação neurocientífica, rejeitando toda aproximação e troca com abordagens psicodinâmicas. Nesse contexto, as querelas entre esses dois saberes sobrepõem-se às interlocuções que outrora tanto inspiraram pedopsiquiatras no desenvolvimento de uma prática diagnóstica e terapêutica sensível ao sofrimento psíquico da criança doente mental.

Ora construtiva, ora renegada, a dúbia relação que a pedopsiquiatria estabelece com a psicanálise nos interroga sobre seus efeitos. O presente estudo busca identificar as contribuições da parceria e as consequências da separação entre esses saberes a fim de atribuir a devida importância à psicanálise para o campo pedopsiquiátrico.

O ANTEPASSADO DA PEDOPSIQUIATRIA

O caráter psíquico dos transtornos infantis fora, durante séculos, ignorado pela sociedade assim como pela própria comunidade psiquiátrica que, diante de uma profunda dificuldade em situar a natureza da doença mental infantil e o seu limiar com relação aos processos deficitários, dividia com o campo pedagógico a responsabilidade do tratamento de crianças doentes mentais.

Amplamente influenciada por ideais morais, a lógica alienista segundo a qual a loucura era concebida como um efeito do enfraquecimento da racionalidade descartava a possibilidade de a criança, até então considerada como desprovida de razão, ser atingida nas suas entranhas psíquicas e adoecer mentalmente. Sem diagnóstico preciso, restavam-lhe os quadros de demência ou idiotia que caracterizavam uma estagnação do desenvolvimento provocada pela degenerescência da linhagem familiar. Consideradas ineducáveis, crianças com transtornos eram separadas dos neuropatas para os quais um tratamento humanizado já era atribuído, derivado dos esforços de Philippe Pinel (Hochmann, 2009; Postel & Quétel, 1994/2004).

A partir de meados do século XIX, a psiquiatria passou a investigar de maneira mais objetiva as origens do pensamento e da experiência social. A criança é então observada como “homem em potencial” e a loucura como desvio da evolução natural humana. O menino Victor, capturado na floresta de Aveyron, na França, em 1800, aparece na literatura psiquiátrica como a primeira criança tratada por alienação mental. Através dele, buscou-se estabelecer a diferença entre o que é inato na vida psicológica e o que é aprimorado pela educação. Com o intuito de inserir essa “criança selvagem” no meio social, Jean Itard desenvolveu uma metodologia específica de educação baseada na técnica de sanção-recompensa, esboçando o primeiro tratamento de crianças com atraso do desenvolvimento (Gineste, 1993/2004).

Na França, uma fervorosa disputa ideológica entre médicos e educadores foi firmada a partir do momento em que os questionamentos em torno da clínica diferencial da idiotia e da loucura se intensificaram. Edouard Séguin considerava que o tratamento de crianças idiotas era uma questão puramente pedagógica e contestava a atuação do médico. Contrariamente, Guillaume Ferrus concebia a idiotia como uma forma de alienação e defendia o tratamento psiquiátrico para tais crianças. Désiré Bourneville, criador do primeiro serviço psiquiátrico destinado a crianças idiotas, medicalizou o tratamento destas e reafirmou o papel da medicina diante da pedagogia (Duché, 1990, p. 3-13).

Esse período é marcado pela passagem da civilização rural à urbana e pela instalação dos ideais da educação burguesa que modificam o conteúdo e a duração dos estudos laicos. Em 1881-1882, a França tornou obrigatório o ensino público para crianças a partir de 6 anos. Diante da dificuldade de certos alunos em seguir o programa escolar pré-estabelecido, a escola passou a ser o local mais favorável à detecção de atrasos no desenvolvimento infantil. Sustentados por um ideal psicopedagógico, Alfred Binet e Theodore Simon fundaram a psicologia aplicada e criaram escalas métricas de inteligência com o objetivo de assegurar os benefícios da educação de crianças anormais, separando-as em três categorias: idiotia, imbecilidade e debilidade mental (Binet & Simon, 1904-1905/2004).

Seguindo uma concepção anatomoclínica da doença mental, psiquiatras tentavam estabelecer uma relação direta entre lesões

orgânicas e sintomas psíquicos. As profundas transformações físicas e psíquicas ocorridas na fase pubertária geraram hipóteses importantes sobre a precocidade da doença mental. As descrições de Emil Kraepelin de demência precoce, em 1901, e a de Sante De Sanctis de demência precocíssima, em 1906, trouxeram avanços consideráveis à psiquiatria. Notório psiquiatra alemão, Kraepelin considerava que a demência precoce aparecia na adolescência em decorrência de uma autointoxicação genital. Logo, a criança permanecia preservada de tais mazelas psíquicas. Neuropsiquiatra italiano, De Sanctis observou jovens crianças retardadas mentais que apresentavam sintomas similares ao da demência precoce aos quais se associavam sinais de catatonia, alucinações e delírios. Buscando distinguir o processo psicopatológico de um estado puramente deficitário na infância, De Sanctis defendeu, pela primeira vez, as especificidades dos transtornos da criança. Embora levantasse a hipótese de que a degenerescência era fator determinante da demência precocíssima, o neuropsiquiatra acreditava no seu aspecto reversível e, por conseguinte, no tratamento dessas crianças (Hochmann, 2009).

Apesar dos esforços dos alienistas e educadores do século XIX e dos psiquiatras do início do século XX em explorar os transtornos infantis, definir quadros clínicos específicos e aprimorar suas formas de tratamento, seus estudos permaneceram largamente embasados nas descrições relativas às doenças mentais do adulto.

AS BASES PSICANALÍTICAS DA PEDOPSIQUIATRIA

A teoria freudiana foi a protagonista da queda de dois antigos mitos sobre a infância: o da criança assexuada e o da criança inatingível pela loucura. De fato, é somente nesse momento que a singularidade do funcionamento psíquico infantil é explorada e reconhecida. Os quadros de psicoses infantis substituíram os de demência e idiotia, passando a representar não só uma nova categoria de doença mental da criança, mas também a principal resistência à posição organicista que condenava o doente as suas mazelas morais e hereditárias. Jacques Hochmann (2009, p. 324, trad. da autora), psiquiatra francês, considera que o conceito de psicose infantil, “ao contrário do que o termo dissemina hoje, trouxe,

nessa época, uma conotação positiva, pois ele deu esperança a todos aqueles que permaneceram, durante décadas, confundidos com idiotas incuráveis recebendo tratamentos inadequados em asilos”.

Além da sua ascensão na nosografia psiquiátrica do século XX, a psicanálise também foi responsável pela elaboração de novas formas de tratamento. As psicanalistas Melanie Klein e Anna Freud desenvolveram teorias que serviram de base ao estabelecimento do tratamento psicanalítico de crianças doentes mentais. A adesão de psiquiatras a esses novos referenciais teóricos deu origem a vários centros especializados na prevenção e tratamento do sofrimento psíquico infantil, como afirma o pedopsiquiatra francês Serge Lebovici (1985/2004, p. 28, trad. da autora): “se os psiquiatras puderam intervir favoravelmente no cotidiano dos serviços de pediatria, na educação e na pedagogia, assim como nos estudos dos transtornos psicossomáticos da criança, foi graças aos seus conhecimentos e práticas psicanalíticas”.

O INFANTIL, O AUTOEROTISMO E O NARCISISMO

Freud sempre dedicou sua prática clínica aos adultos. Porém, além de uma simples descoberta, a infância constituiu a base do saber analítico. Os primeiros escritos freudianos já citavam cenas referentes aos primeiros anos de vida de seus pacientes, testemunhando seu interesse por essa fase do desenvolvimento (Zavaroni, Viana, & Celes, 2007). De modo geral, Freud observou que os discursos que seus pacientes tentavam incansavelmente reconstruir apareciam intimamente ligados às experiências infantis, levando-o a atribuir valor determinante às primeiras experiências de vida do sujeito.

Em “A interpretação dos sonhos”, Freud (1900/1980) apresenta as noções de fantasia e lembrança e realiza uma elaboração metapsicológica da noção do infantil como algo distinto da compreensão da infância. Na sua análise do Homem dos ratos, Freud (1909b/1976, p. 181) define o infantil como o inconsciente, ou seja, “aquela parte do eu que ficara apartada dele [Homem dos ratos] na infância, que não participara dos estágios posteriores do seu desenvolvimento e que, em consequência, tornara-se recalçada. Os derivados desse inconsciente recalçado eram os responsáveis

pelos pensamentos involuntários que constituíram sua doença”. Freud (1910/1980) analisa igualmente as lembranças relativas à infância de Leonardo da Vinci e conclui que suas recordações fazem referência a uma fantasia originária de um passado remoto e irrememorável. A noção de infantil fora assim associada aos traços mnésicos que têm efeito traumático e constituinte, e por conseguinte, determinante.

Outrossim, o pai da psicanálise trouxe para a cena analítica o infantilismo da sexualidade (1905/1980). Numa época em que esta era concebida unicamente por seus princípios reprodutores e a busca de satisfação sexual na infância era vista como um ato anormal e perverso, Freud quebrou o paradigma e defendeu a tese da existência da sexualidade infantil e do seu valor estruturante para o sujeito. Ele constatou que a criança experimenta formas variadas de prazer distintas do modelo genital de relação sexual. Em outras palavras, a criança é portadora de pulsões sexuais que a levam a desfrutar de seu corpo e do corpo do outro de modo polimorficamente perverso.

Além disso, Freud (1905/1980) concluiu que a sexualidade infantil é inicialmente autoerótica, ou seja, o corpo do bebê é sua mais importante fonte de satisfação, sendo as primeiras satisfações sexuais autoeróticas extraídas de funções orgânicas de autoconservação. As funções relacionais também contribuem para tal processo, já que o corpo do bebê é afetado e erotizado na relação com o outro. O bebê que se nutre do leite materno encontra satisfação também na sucção do seio que passa a ocupar o lugar de primeiro objeto de amor. O autoerotismo é acionado quando, na ausência do seio, o bebê recorre ao seu próprio polegar para reproduzir, de modo alucinatório, o prazer experimentado no momento da satisfação nutritiva. Sendo o autoerotismo, por essência, anárquico, já que ele atua de forma fragmentada em um conjunto disperso de zonas erógenas, a estruturação do eu só advém quando há unificação dessa fragmentação pulsional, introduzindo o narcisismo.

Em 1914 (1976), Freud propõe os conceitos de narcisismo primário e secundário para explicar a passagem do autoerotismo ao narcisismo. Ele descreve o narcisismo primário como um estado primitivo caracterizado pela unificação das pulsões parciais autoeróticas sob o primado da zona genital. O eu é tomado como primeiro objeto da libido narcísica, coincidindo

com o momento em que a criança vive a sensação de onipotência dos seus pensamentos. O narcisismo secundário designa uma estrutura permanente do sujeito constituída a partir da agregação de uma nova ação psíquica ao narcisismo primário. Essa ação equivale ao investimento psíquico que os pais projetam sobre o bebê, tornando os laços identificatórios o motor do narcisismo secundário. Esse processo dinâmico dá origem à constituição de um mundo interior regulado através de uma balança energética que equilibra os investimentos libidinais entre o eu e o objeto.

A fim de confirmar sua teoria sobre a sexualidade infantil, o pai da psicanálise encorajou seu grupo de discípulos a observar crianças a fim de validar sua teoria sobre a sexualidade infantil. O pai do pequeno Hans ofereceu uma escuta atenta a seu filho, extraindo fantasias e sintomas que Freud interpretou como fantasmas edipianos (1909/1980). A partir da observação do jogo do Fort-Da realizado pelo seu neto Ernest, o qual reproduzia o movimento de presença-ausência da sua própria mãe, Freud (1920/1976) atentou-se para a preponderância da linguagem na introdução do sujeito no campo simbólico. Suas próprias observações convencem-no de que “temos subestimado os poderes das crianças e que não existe conhecimento que não lhes possa creditar” (1918/1980, p. 129).

INTRODUÇÃO DOS CONCEITOS FREUDIANOS NO CAMPO PSIQUIÁTRICO

A psicanálise abriu definitivamente o caminho para o reconhecimento da importância da abordagem psicopatológica que contrastava radicalmente com as descrições sumárias e moralizantes da psiquiatria da época sobre os processos deficitários precoces. Apesar da contestação ativa de Freud das práticas classificatórias que, segundo ele, aprisionavam o sujeito em categorias nosológicas e engessavam um possível processo de cura analítica, sua teoria não deixou de influenciar o pensamento de renomados psiquiatras alemães e suíços que se encontravam na ponta dos estudos sobre a demência precoce. As elaborações de Eugen Bleuler, Carl Gustav Jung, Karl Abraham e Ludwig Binswanger sobre as psicoses foram impulsionadas pelos conceitos freudianos fundamentais, testemunhando desse diálogo, apesar das divergências fundamentais mantidas entre alguns deles e o pai da psicanálise.

Tomando a neurose como foco de trabalho, Freud observou que as manifestações sintomatológicas apareciam muitas vezes confundidas com a psicose, sendo necessário definir uma fronteira entre elas. Os conceitos freudianos de autoerotismo e de narcisismo foram elementos fundamentais para o estabelecimento dos diferentes mecanismos psicopatológicos suscetíveis de esclarecer a psicogênese das psicoses. Antes de ser considerado como uma fase do desenvolvimento normal, o narcisismo foi investigado por Freud a partir da noção de psicopatologia sexual oriunda dos estudos sobre o homossexualismo de da Vinci e Schreber. O narcisismo patológico consistia, segundo ele, na inibição ou fixação da libido num momento primitivo do desenvolvimento libidinal anterior à escolha de objeto (Freud, 1914/1976).

Tal constatação permitiu a Freud elaborar uma clínica diferencial entre psicose e neurose e entre as diferentes categorias de psicose. Inicialmente, ele estabeleceu uma distinção entre neuroses de transferência (histeria e neurose obsessiva), nas quais há investimento do objeto, e as neuroses narcísicas (paranoia e demência precoce), nas quais a libido se retira do objeto para reinvestir o próprio eu, tornando a transferência positiva impossível. Enquanto Freud dedicava-se ao estudo da paranoia através do caso Schreber, psiquiatras da Escola de Zurique teorizavam sobre a esquizofrenia e a demência precoce, partindo do pressuposto de que a principal característica psicosexual dessas doenças seria o retorno do paciente ao estado autoerótico.

Bleuler foi o primeiro psiquiatra adepto à teoria freudiana e principal difusor dos estudos de Freud sobre a histeria no contexto universitário, encorajando seus discípulos a participar com ele dessa inovadora e promissora aliança. Esse psiquiatra suíço estabelecia uma distinção etiológica entre a doença mental e os sintomas, ou seja, a causa da doença era orgânica, mas a sintomatologia era determinada por complexos psíquicos. Para ele, a psicanálise trazia uma nova percepção desses mecanismos, sendo impossível compreender o sentido dos sintomas sem fazer referência à teoria freudiana.

Mesmo tendo constatado a precocidade de sintomas na maioria dos casos de demência, Bleuler não descartou a possibilidade de estes surgirem tardiamente, em casos excepcionais, fora da fase pubertária, razão pela

qual contestou o uso do termo “demência precoce” e propôs um termo de substituição: a esquizofrenia. Bleuler introduziu a dimensão psicopatológica no campo psiquiátrico quando definiu essa doença como uma dissociação intrapsíquica do paciente e entre seus mundos interior e exterior.

Bleuler (1911/1993, p. 112) forjou o termo “autismo” a partir da constatação do predomínio relativo ou absoluto da vida interior do paciente esquizofrênico, declarando que sua descrição “é algo parecido com o que Freud chamou de autoerotismo”. A retirada do radical -eros buscou apontar a causalidade desse transtorno fora do campo da sexualidade, contra a vontade de Freud. Para ele, o contato do esquizofrênico autista com a realidade é temido e insuportável, pois seus afetos são intensos, razão pela qual o doente evita toda situação que lhe provoque um afluxo de emoções. Bleuler concluiu assim que o evitamento da realidade exterior é consequência de uma sensibilidade excessiva do paciente.

Seguindo esse movimento, a jovem geração de psiquiatras aderiu intensamente à abordagem psicodinâmica, avançando na contramão do método classificatório de Kraepelin que, motivado por uma busca incessante de objetividade, perdeu sua credibilidade. O movimento europeu de psiquiatria dinâmica disseminou seus ensinamentos a outros países como os Estados Unidos, onde se verificou, nesse período da história, a forte atuação de psicanalistas na direção da maioria dos departamentos de psiquiatria das faculdades de medicina (Falzeder, 2003).

AS PRIMEIRAS TEORIZAÇÕES EM PSIQUIATRIA INFANTIL

Embora Freud não tenha se dedicado diretamente às psicopatologias infantis, vários indícios mostram que sua teoria influenciou os profissionais mais renomados do século XX nesse domínio. Destaca-se o ilustre trabalho de Melanie Klein ao estabelecer uma concepção psicanalítica da etiopatogenia precoce da esquizofrenia, dos estados depressivos e da melancolia. Em 1930 (1968), Klein criticou o adultomorfismo dos critérios diagnósticos em psiquiatria e insistiu na diferença da noção de realidade no adulto e na criança. Ela verificou que, mesmo se os traços diagnósticos da esquizofrenia infantil são menos acentuados do que os do adulto, esse transtorno é, todavia, mais frequente do que o imaginado.

Klein (1930/1968) defendeu a ampliação dos conceitos de esquizofrenia e de psicose infantil assim como a atuação do analista de criança na detecção e no tratamento das psicoses infantis.

Psiquiatras americanos foram sendo progressivamente atraídos pelas teorias psicanalíticas, assim como pela constatação de casos cada vez mais aparentes de crianças com sintomas de esquizofrenia. Em 1933, Howard Potter publicou um artigo no qual ele expôs seis casos de crianças, entre 4 e 12 anos, limitadas a uma linguagem pouco desenvolvida e com distorções dos sentimentos e comportamentos. Inspirado pela teoria freudiana, Potter afirmou que essas crianças são condenadas a fixarem-se ou regredirem a um estado narcísico, no qual delírios podiam constar como sintoma. Esse importante elemento o levou a diagnosticá-las como crianças esquizofrênicas. Em 1968, Louise Despert analisou o modo de entrada na esquizofrenia na ocasião de um trauma afetivo, muitas vezes marcado por manifestações obsessivas e transtornos da personalidade que geravam uma ruptura do contato com a realidade. Depois de um primeiro momento de desenvolvimento normal, essas crianças apresentavam sintomas tais quais delírios e alucinações e um tipo de linguagem que ela qualificou como não-funcional.

Personagem incontornável da história da psiquiatria infantil, Léo Kanner (1943) identificou e analisou 11 casos de crianças esquizofrênicas que apresentavam notáveis transtornos relacionais, mantendo-se isoladas por uma “carapaça”. O pedopsiquiatra atentou para a impossibilidade de essas crianças estabelecerem relações normais e reagirem adequadamente a situações banais. Segundo ele, a recusa em entrar em contato com o mundo exterior se traduz por uma sensação invasiva e ameaçadora, razão pela qual os autistas se protegem em um mundo inanimado onde os imprevistos não são tolerados. Apesar da ausência de referências diretas, o forjamento do termo “autismo infantil precoce”, assim como sua inscrição inicial num registro psicopatológico, revela que Kanner foi potencialmente influenciado pela teoria bleuleriana sobre a esquizofrenia e seu sintoma de autismo.

Vale ressaltar que, ao mesmo tempo que Kanner anunciava sua descoberta do autismo infantil precoce, Asperger (1944/1998) publicava suas observações sobre um transtorno análogo, o qual ele curiosamente nomeou psicopatía autista. Enquanto que o primeiro termo foi utilizado

para distinguir essa categoria do grupo de esquizofrenia, o termo “autismo”, que ele considerou como uma das mais importantes criações linguísticas e conceituais da nomenclatura médica, aproximou-o da teoria bleuleriana. Para Asperger (1944/1998, p. 115, trad. da autora), “a anomalia principal do psicopata autista é a perturbação das relações vivantes com o meio ambiente, perturbação que explicaria todas as anomalias”. Asperger defendeu uma disposição hereditária desse transtorno quando identificou um perfil particular nos pais de crianças autistas, geralmente intelectuais possuindo, eles próprios, traços de personalidade autista.

Outro fator relevante são as condições nas quais as descrições de Kanner e Asperger foram elaboradas. Sabe-se que, no momento de ambas as publicações, os autores se encontravam isolados geograficamente, um nos Estados-Unidos e o outro na Áustria, mas também cientificamente, já que durante a Segunda Guerra nenhuma troca científica foi possível entre os continentes europeu e americano. Em razão da proximidade das nomenclaturas e das descrições desses dois transtornos relacionais, compreende-se que o terreno fecundado e disseminado pela psicanálise de 1910 a 1940, com o suporte da psiquiatria, foi favorável ao estabelecimento e evolução das primeiras observações sobre o autismo infantil. Esse mesmo período marcou também a inclusão dos termos “psicose infantil”, “esquizofrenia infantil” e “autismo infantil” na classificação americana de doenças mentais (DSM-I, 1952).

ATUALIDADES DO DISCURSO PEDOPSIQUIÁTRICO

Embora sejam marcas fundadoras da prática pedopsiquiátrica, a psicanálise e a psicose infantil foram sendo progressivamente excluídas desse cenário para dar lugar ao amplo conceito de autismo e a toda objetividade que lhe é calcada pelas neurociências. Dois fatores influenciaram direta e simultaneamente esse fenômeno: a rejeição dos pais de crianças com transtornos mentais de aceitar as proposições psicanalíticas a respeito da psicose infantil e a necessidade da psiquiatria de adequar sua prática às exigências científicas do exercício da medicina.

Engajado na luta pela humanização do tratamento dos doentes mentais e na resistência à teoria da degenerescência, o movimento psicanalítico aderiu

fortemente à causalidade psíquica das doenças mentais infantis em detrimento de toda explicação organogenética. Considerando as psicopatologias infantis como o resultado de uma desordem do processo de subjetivação, a psicanálise analisou a relação que a criança doente mental estabelece com o seu meio ambiente deslocando o terreno de suas observações da hereditariedade para as funções parentais e familiares. O conjunto das teorizações de inspiração psicanalítica difundiu a ideia de uma influência direta dos pais na gênese da doença mental dos filhos e contribuiu para a instalação de uma conotação negativa dos termos “esquizofrenia” e “psicose infantil”.

Sensíveis às proposições científicas e organizados de modo associativo, os pais de crianças autistas reforçaram a necessidade, já apontada pelo campo psiquiátrico, de conformidade às exigências do quadro médico². Depois de décadas de questionamentos sobre sua legitimidade, a psiquiatria de orientação psicopatológica foi atravessada por uma busca incisiva de cientificidade às vistas de assegurar seu lugar como especialidade médica. Na construção dessa nova conjuntura, fez-se necessário reestruturar seu sistema nosográfico a partir do desprendimento das noções introspectivas, filosóficas ou metapsicológicas. Para tanto, foi preciso romper definitivamente a aliança com a psicanálise e despir o manual de diagnósticos de todos os termos impregnados das ideias freudianas.

A publicação do DSM-III, em 1980, concretizou essa guinada epistemológica substancial, justificando o abandono do termo “psicose infantil” pela raridade de evolução das patologias precoces infantis às formas de psicoses encontradas nos adultos. Os psiquiatras editores do manual desaconselhavam o uso do mesmo termo para dois tipos de transtornos diferentes, destacando a preocupação em especificar os transtornos típicos da criança também sob um prisma semântico. Vale salientar que os sintomas como delírio, alucinações e relaxamento das associações foram subitamente retirados do quadro infantil, embora já fossem reconhecidos como sintomas da esquizofrenia infantil. Para Hochmann (2009), essa versão do DSM apagou junto com a psicose infantil anos de luta pelo reconhecimento da existência de processos psicóticos específicos à criança. No seu lugar, foi o termo “autismo”, com suas equivalências organogenéticas, que preencheu o vazio semântico instalado nas famílias e instituições médicas e educativas.

Com a publicação do DSM-5, em 2013, o autismo se confirmou como um transtorno do neurodesenvolvimento infantil através da categoria de Transtornos do Espectro Autista (TEA), englobando várias subcategorias que passaram a diferenciar-se entre si somente pelos seus níveis de comprometimento. T tamanha transformação exigiu o esteio robusto de abordagens biogenéticas associadas à psiquiatria nessa aposta científica, com o intuito de demonstrar de maneira concreta a viabilidade e a pertinência desse diagnóstico. Em vários países ocidentais, essa simplificação nosológica foi oficialmente acatada pelo setor jurídico, que atribuiu a pessoas com transtorno do espectro autista a condição de deficiente, retirando-lhes a condição de doentes mentais³.

As lógicas defendidas por esses campos de saber são convergentes e complementares: se o autismo é considerado uma deficiência do neurodesenvolvimento, logo o tratamento terapêutico preconizado deve ser essencialmente adaptativo e eventualmente medicamentoso, mas não mais curativo. Nesse contexto, métodos educativos são recomendados atualmente como formas eficazes de tratamento para todo tipo de transtorno do desenvolvimento. Tais programas educativos detectam os sintomas indesejáveis e desenvolvem uma série de estratégias corretivas baseadas em um sistema de recompensas e de sanções, com o objetivo de modificar comportamentos inadequados e desenvolver as competências da criança autista a fim de favorecer sua inserção social.

DISCUSSÃO

Correntes científicas, no trabalho em comum com a pedopsiquiatria, esforçam-se em isolar um dia o tão procurado gene ou lesão cerebral que confirmará suas promessas e esvaziará definitivamente os transtornos mentais infantis do seu caráter psicopatológico. Seus atuais atores alimentam assim a pretensão de uma prática inteiramente objetiva e a ideia de um sujeito integralmente decifrável e mensurável que se enquadre às exigências científicas. Considerado um obstáculo a esse processo, o interesse pela clínica do sofrimento subjetivo da criança é progressivamente descartado, não sem suscitar questionamentos de ordem ética.

Miller e Etchegoyen (1996, p. 23) satirizam essa transformação epistemológica e apontam a incompatibilidade fundamental entre esses dois saberes: “enquanto a psiquiatria diz à biologia molecular ‘Eu te amo’, esta responde ‘Morra’”. Esse diálogo paradoxal ilustra a “autoflagelação” da psiquiatria nessa busca por reconhecimento e autopreservação como especialidade médica. Jean-Claude Maleval (2009) aponta também o aspecto regressivo dessa tendência biogenética e nos alerta sobre seus possíveis efeitos nefastos. No caso do autismo, crianças são tomadas como retardadas congênitas e não como sujeitos em *devenir*. É o que destaca igualmente Catherine Vanier (2014) quando afirma que essa tentativa de extrair o autismo do grupo das doenças mentais produz uma regressão à mentalidade do início do século XIX, quando se considerava que essas crianças não podiam ser tratadas, mas somente reeducadas.

Considera-se que esse aspecto regressivo também abrange a profunda indiferenciação entre o sofrimento psíquico infantil e os reais casos de processos deficitários na criança oriunda da aglutinação das doenças mentais e dos transtornos do desenvolvimento em uma categoria demasiadamente extensa tal qual os TEA. Esse fato reanima o antigo debate entre médicos e educadores do século XIX sobre o diagnóstico diferencial entre a loucura e a idiotia.

Nas suas aulas do Collège de France sobre os Anormais, Michel Foucault (1999, p. 148, trad. da autora) já denunciava a instabilidade da psiquiatria como prática e a vulnerabilidade do seu principal objeto de estudo: “A psiquiatria não precisa mais da loucura, ela não precisa mais da demência, ela não precisa mais do delírio, ela não precisa mais da alienação para funcionar. A psiquiatria pode psiquiatrizar toda conduta sem fazer referência à alienação. A psiquiatria desaliena-se”. A “desalienação” da pedopsiquiatria passa, fundamentalmente, pela invenção do autismo. Para Alerini (2011), psicanalista francês, esse transtorno estabelece uma relação intrínseca e insidiosa com a psicanálise na medida em que, ao derivar-se do conceito de autoerotismo, a descarta juntamente com o radical eros. Essa negação se confirma com o passar dos anos, enquadrando-o como a principal bandeira da antipsicanálise.

Com bastante sensatez, Lang (2000) reconhece que a psicopatologia infantil não representa a totalidade do desenvolvimento da criança, mas

chama a atenção, por outro lado, para os riscos de uma visão simplista do comportamento infantil baseada unicamente em processos cognitivos da atividade cerebral. Esse equilíbrio é essencial no trabalho com crianças, seres cujo desenvolvimento global é complexo e cuja peculiaridade encontra-se na relação íntima que elas estabelecem com o outro que oferece seus cuidados. Assim, o real sofrimento psíquico na infância é dificilmente dissociado de uma análise do meio ambiente no qual a criança aparece inserida, razão pela qual ele defende que a psicopatologia, mesmo sendo sustentada por uma nosografia, deve deixar-se guiar imperativamente por uma abordagem psicodinâmica, opondo-se naturalmente à rotulação de síndromes cujas sintomatologias se enquadram em “casas” bem determinadas e para as quais tipos específicos de tratamento são pré-estabelecidos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Herdeira de um conjunto de doenças neurológicas cujos sintomas são observáveis porém sem lesões físicas correlativas identificáveis, a psiquiatria se aventurou no diálogo com a psicanálise às vistas de explicar o sentido de tais fenômenos. O estudo aprofundado da loucura no adulto enveredou pelos enigmas dos processos precoces, encontrando sustentação nos conceitos freudianos de autoerotismo e narcisismo. Essa ação culminou no surgimento e legitimação da pedopsiquiatria como especialidade médica distinta da psiquiatria do adulto a partir da discriminação da doença mental infantil do grande grupo dos atrasos do desenvolvimento.

O presente estudo demonstrou o retrocesso que esse processo histórico vem sofrendo desde que o afastamento da psicanálise do campo psiquiátrico se operou. Chama-se atenção para a grande probabilidade de que o extenso conceito de autismo englobe casos que outrora eram comprovadamente reconhecidos como psicose infantil, reduzindo a doença mental infantil a disfunções do neurodesenvolvimento. Isso desloca o objeto de estudo da pedopsiquiatria de volta para o campo da neurologia. Da mesma forma, o termo “deficiência” adotado para tais casos suprime, de uma vez por todas, a sua razão de existir.

Tal constatação confirma a característica *suis generis* da psiquiatria em relação a outras especialidades médicas, ou seja, a de uma abordagem

médico-filosófica que, por essência, deve pairar entre corpo e mente, sendo obrigada a coabitar com o paradoxo que lhe é próprio: se a aliança com a psicanálise e outras abordagens psicodinâmicas ameaça a sua legitimidade como especialidade médica, o fim dessas interlocuções promove necessariamente sua desnaturação assim como a precarização da sua prática diagnóstica e terapêutica.

É importante lembrar que, embora as correntes psicanalítica e neurocientífica tenham dado, cada uma separadamente, uma larga contribuição para o desenvolvimento da psiquiatria infantil, o enigma em torno dos transtornos mentais infantis continua mantido. Essa lacuna explicativa permanece aberta, relançando frequentemente questionamentos sobre a complexidade do funcionamento psíquico da criança e a impossibilidade da pedopsiquiatria – o mesmo vale para a psiquiatria do adulto – de propor respostas complexas e coerentes sustentadas por um discurso unilateral.

REFERÊNCIAS

- Alerini, P. (2011). L'autisme: symptôme de l'antipsychanalyse? *Essaim*, 2(27), 7-31.
- American psychiatric association. (1952). *DSM-I. Manuel diagnostique et statistique des troubles mentaux*. Paris: Masson.
- American psychiatric association. (1983). *DSM-III. Manuel diagnostique et statistique des troubles mentaux*. Paris: Masson.
- American psychiatric association. (2015). *DSM-5. Manuel diagnostique et statistique des troubles mentaux*. Paris: Masson.
- Asperger, H. (1998). *Les psychopathes autistiques pendant l'enfance*. Paris: Le plessis-Robinson. (Original publicado em 1944)
- Berquez, G. (1983). *L'autisme infantile*. Paris: PUF.
- Binet, A., & Simon, T. (2004). *L'élaboration du premier test d'intelligence*. Paris: L'Harmattan. (Original publicado em 1904-1905)
- Bleuler, E. (1993). *Dementia Praecox ou groupe des schizophrénies*. Paris: Editions Epel-Grec. (Original publicado em 1911)
- Despert, L. (1968). *La schizophrénie infantile*. Paris: Le fil rouge.
- Duché, J.-D. (1990). *Histoire de la psychiatrie de l'enfant*. Paris: PUF.
- Falzeder, E. (2003). Sigmund Freud et Eugen Bleuler: l'histoire d'une relation ambivalente. *Psychothérapies*, 23(1), 31-47.
- Foucault, M. (1999). *Les anormaux. Cours au Collège de France 1974-1975*. Paris: Gallimard.
- Freud, S. (1976). Sobre o narcisismo: uma introdução. In S. Freud [Autor], *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de S. Freud*, v. XIV. Rio de Janeiro: Imago. (Original publicado em 1914)
- Freud, S. (1976). Além do princípio do prazer. In S. Freud [Autor], *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de S. Freud*, v. XVIII. Rio de Janeiro: Imago. (Original publicado em 1920)
- Freud, S. (1980). A interpretação dos sonhos. In S. Freud [Autor], *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de S. Freud*, v. IV. Rio de Janeiro: Imago. (Original publicado em 1900)
- Freud, S. (1980). Três ensaios sobre a teoria da sexualidade. In S. Freud [Autor], *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de S. Freud*, v. VII. Rio de Janeiro: Imago. (Original publicado em 1905)

- Freud, S. (1980). Análise de uma fobia em um menino de cinco anos. In S. Freud [Autor], *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de S. Freud*, v. XVI. Rio de Janeiro: Imago. (Original publicado em 1909a)
- Freud, S. (1980). Notas sobre um caso de neurose obsessiva. In S. Freud [Autor], *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de S. Freud*, v. X. Rio de Janeiro: Imago. (Original publicado em 1909b)
- Freud, S. (1980). Leonardo da Vinci e uma lembrança de sua infância. In S. Freud [Autor], *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de S. Freud*, v. XI. Rio de Janeiro: Imago. (Original publicado em 1910)
- Freud, S. (1980). História de uma neurose infantil. In S. Freud [Autor], *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de S. Freud*, v. XVII. Rio de Janeiro: Imago. (Original publicado em 1918)
- Gineste, T. (2004). *Victor d'Aveyron. Dernier enfant sauvage, premier enfant fou*. Paris: Hachette. (Original publicado em 1993)
- Hochmann, J. (2009). *L'histoire de l'autisme: De l'enfant sauvage aux troubles envahissants du développement*. Paris: Odile Jacob.
- Kanner, L. (1943). Autistic disturbances of affective contact. *Nervous Child*, 3(2), 217-203.
- Klein, M. (1968). L'importance de la formation du symbole dans le développement du moi. In *Essais de psychanalyse* (p. 263-278). Paris, Payot. (Original publicado em 1930)
- Lang, J.-L. (2000). *Psychopathologie psychanalytique de l'enfant*. Paris: L'Harmattan.
- Lebovici, S. (2004). Psychiatrie de l'enfant et psychanalyse. In S. Lebovici, R. Diatkine, & S. Soulé. (Orgs.), *Nouveau traité de psychiatrie de l'enfant et de l'adolescent 1* (p. 23-30). Paris: PUF. (Original publicado em 1985)
- Maleval, J.-C. (2009). *L'autiste et sa voix*. Paris: Seuil.
- Miller, J.-A., & Etchegoyen, R.-H. (1996). *Silence brisé. Entretien sur le mouvement psychanalytique*. Paris: Agalma/Seuil.
- Postel, J., & Quétel, C. (2004). *Nouvelle histoire de la psychiatrie*. Paris: Dunod. (Original publicado em 1994)
- Potter, H. (1933). Schizophrenia in children. *Am J Psychiatry*, 89, 1253-1270.

- Rosenhan, D. L. (1973). On being sane in insane places. *Science*, 179, 250-258.
- Vanier, C. (2014). *Autisme: comment rendre les parents fous!* Paris: Albin Michel.
- Zavaroni, D. M. L., Viana, T. C., & Celes, L. A. M. (2007). A constituição do infantil na obra de Freud. *Estudos em psicologia*, 12(1), 65-70.

NOTAS

- ¹ Este estudo é derivado da tese de doutorado da autora defendida na Universidade Paris 13, França, na qual aborda-se a importância da psicanálise para o campo da psiquiatria infantil e notadamente para o estabelecimento de uma clínica diferencial entre o autismo e a psicose infantil.
- ² Lembra-se aqui o estudo realizado por Rosenhan e publicado em 1973 pela revista *Science* que apontou a vulnerabilidade do diagnóstico psiquiátrico, desencadeando um grande debate a respeito da sua validade.
- ³ A Lei de proteção dos direitos da pessoa com TEA foi sancionada no Brasil, em 2012, especificando que “a pessoa com Transtorno do Espectro Autista é considerada uma pessoa com deficiência, http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2011-2014/2012/lei/112764.htm para todos os efeitos legais”. Recuperado em 24 nov. 2017 de <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2011-2014/2012/lei/112764.htm>.

Recebido em 29 de novembro de 2017
Aceito para publicação em 25 de outubro de 2018

SUSTITUCIÓN DE NOMBRE, USO CÍNICO DEL LENGUAJE Y CONSTITUCIÓN DE SUBJETIVIDAD EN ADOLESCENTES HIP HOP¹: UN OTRO NAME²

*Diego Fernando Bolaños**
*Marcelo Ricardo Pereira***

RESUMEN

Con el objetivo de encontrar evidencias sobre cómo se dan procesos de constitución de subjetividad en adolescentes que integran agrupaciones juveniles de ciudad (AJC), cómo dichas agrupaciones inciden en esos procesos constitutivos y como se las arreglan los adolescentes para resolver sus dilemas, realizamos una investigación-intervención de orientación clínica en Argentina y Colombia durante los años 2013-2016. Con la aplicación del método de intervención cínica a la investigación académica (MICAP) a través de espacios de habla, entrevistas de orientación clínica, y diarios (de bordo y clínico) conseguimos obtener *discursos singulares* de adolescentes integrantes AJC (48 en total). De esos discursos extrajimos salidas de constitución subjetiva que tienen los adolescentes. También obtuvimos, a través de observaciones y entrevistas semiestructuradas, discursos particulares que sobre adolescentes y jóvenes se tienen en algunas ciudades de esos países. Ambos discursos nos permitieron identificar que estos adolescentes presentan comportamientos distantes de las identidades cristalizadas que les ubican, por ejemplo, como consumistas, violentos, soñadores, negligentes, apolíticos, entre otros y que, para algunos, la resolución a los conflictos advenidos con la adolescencia y

* Posdoctor en Psicología, Psicoanálisis y Educación por la Facultad de Educación de la Universidad Federal de Minas Gerais. Integrante de la Red Colectivo Amarraciones, Red INFEIES y Lepsi Minas Gerais. Docente da Universidade Santiago de Cali.

** Profesor de Psicología, Psicoanálisis y Educación del Programa de Pos-Graduación y de la Facultad de Educación de la Universidad Federal de Minas Gerais. Posdoctor por la USP, UFRJ, Aix-Marseille y Cataluña. Integrante de la Red Colectivo Amarraciones, Red INFEIES y Lepsi San Paulo-Minas Gerais. Bolsista de Productividad 2 CNPq y PPM-Fapemig.

relacionadas con las dinámicas de las AJC se da a través de la sustitución de sus nombres es decir, elaborando nuevas nominaciones y con ellas realizando procesos de importancia en la constitución de su subjetividad como la identificación, la constitución de lazo social y la manifestación de divergencias con el mundo adulto. Presentamos aquí dos casos de sustitución de nombres con apodos que develaron tendencias cínicas, criticidad y actitudes contestarías ante el mundo adulto y el universo de las normas.

Palabras claves: constitución de subjetividad; nombre propio; sustitución de nombre; par-cero; uso cínic del lenguaje.

REPLACEMENT OF NAME, CYNICAL USE OF LANGUAGE AND CONSTITUTION OF SUBJECTIVITY IN ADOLESCENTS HIP-HOP: OTHER NAME

ABSTRACT

In order to find evidence on how subjectivity processes occur in adolescents that make up youth city groups (AJC), how these groupings influence such constitutive processes, and how adolescents can solve their dilemmas, we conducted an intervention-oriented clinical investigation in Argentina and Colombia during the years 2013-2015. With the application of the cynical intervention method to academic research (MICAP), through speech spaces, clinical guidance interviews and journals (board and clinical), we were able to obtain singular speeches from AJC adolescents (48 in total). From these discourses, we extract the subjective exits of these adolescents. We also obtained, through observations and semi-structured interviews, private speeches that adolescents and young people have in two cities of these countries. Both discourses allowed us to identify that these subjects present behaviors that are far from the crystallized identities that put them, for example, as consumers, violent, dreamy, negligent, apolitical, among others, and that for some, conflict resolution of adolescence and related to the dynamics of the AJC occurs through the substitution of their own names, that is, elaborating new appointments and with them performing processes of importance in the constitution of their subjectivity as the identification, the constitution of the social bond and the manifestation of divergences with the adult world. We present here two cases of substitution of names with nicknames that revealed cynical tendencies, criticality and defiant attitudes of the adult world and the universe of norms.

Keywords: constitution of subjectivity; own name; name substitution; par-zero; cynical use of language.

SUBSTITUIÇÃO DO NOME, USO CÍNICO DA LINGUAGEM E CONSTITUIÇÃO DA SUBJETIVIDADE EM ADOLESCENTES HIP HOP: UM OUTRO NOME

RESUMO

Com o objetivo de encontrar evidências sobre como ocorrem processos de constituição de subjetividade em adolescentes que compõem agrupamentos juvenis de cidade (AJC), como esses agrupamentos influenciam tais processos constitutivos e como os adolescentes conseguem resolver seus dilemas, realizamos uma investigação-intervenção de orientação clínica na Argentina e na Colômbia durante os anos 2013-2015. Com a aplicação do método de intervenção cínica à pesquisa acadêmica (MICAP), por meio de espaços de fala, entrevistas de orientação clínica e diários (de bordo e clínico), conseguimos obter discursos singulares de adolescentes membros de AJC (48 no total). A partir desses discursos extraímos as saídas subjetivas desses adolescentes. Também obtivemos, através de observações e entrevistas semiestruturadas, discursos particulares que adolescentes e jovens têm em duas cidades desses países. Ambos os discursos nos permitiram identificar que tais sujeitos apresentam comportamentos distantes das identidades cristalizadas que os colocam, por exemplo, como consumidores, violentos, sonhadores, negligentes, apolíticos, entre outros, e que, para alguns, a resolução de conflitos da adolescência e relacionada à dinâmica do AJC ocorre através da substituição de seus nomes próprios, isto é, elaborando novas nomeações e com elas realizando processos de importância na constituição de sua subjetividade como a identificação, a constituição do vínculo social e a manifestação de divergências com o mundo adulto. Apresentamos aqui dois casos de substituição de nomes com apelidos que revelaram tendências cínicas, criticidade e atitudes contestadoras do mundo adulto e do universo das normas.

Palavras-chave: constituição de subjetividade; nome próprio; substituição do nome; par-zero; uso cínico da linguagem.

LOS ANTECEDENTES

Al levantar dos estados del arte, uno sobre constitución de la subjetividad y otro sobre Agrupaciones Juveniles de Ciudad (AJC), desde que las formas de agrupación juvenil se miró como objetos de estudio en los primeros años del siglo XX³. El primer estado del arte nos permitió ver la constitución de la subjetividad como un proceso vital continuo que

no se agota ya que, como todos los elementos que le soportan (lenguajes, discursos, organización de la sexualidad, normas, estructuras de poder, entre otros), confluye a un proceso de identificación, que es dinámico. La constitución de la subjetividad se da a lo largo de la existencia (con lo que se quiere expresar que cada experiencia, cada paso y con ellos cada pérdida abonará al sujeto en su constitución), no se agota en las primeras experiencias cuando lleva a cabo su identificación primaria, se constituye la idea sobre sí, se realiza la distinción del Yo (y luego del otro); tampoco cuando se da la adquisición u obediencia a la ley. Así nos fue posible hablar de constitución de subjetividad en la adolescencia e iniciar el trayecto de sustentar, desde el psicoanálisis tal afirmación.

En relación con el segundo estado del arte conseguimos concluir, en líneas generales, que las AJC fueron posicionadas como objeto de estudio, con diversos adjetivos y nombres, en la medida en que las ciudades fueron viéndose invadidas, y aún siguen siéndolo, por tipos de comportamientos juveniles grupales que se escapaban a la interpretación nominadora imperante, erigiendo a un nuevo actor social. Actor social que ya no era para la guerra pues las agrupaciones se destacaron en los periodos de postguerra. Entonces en el postconflicto bélico, al ya no tener enemigo externo, se miró hacia dentro en busca de quienes afectarán el “orden institucional” y, parece que el joven y sus agrupaciones fueron, bien sea por contestatario o por apático social, los señalados y vistos sospechosos de hacerlo; así comenzar a llamarles y enmarcarles en apelativos se convirtió casi que en estrategia de dominación sobre ellos. Observar esa dominación y las formas como los integrantes de las AJC las confrontan fue un interesante punto de partida y de continuación de nuestro trabajo.

LOS TRABAJOS DE CAMPO Y LOS HALLAZGOS INICIALES

Después nos sumergimos en trabajos de campo para obtener percepciones y concepciones que sobre adolescentes se presentan en las ciudades del estudio. En dicha inmersión conseguimos obtener lo que identificamos como *discursos particulares* sobre adolescentes y que, básicamente, son las concepciones que se tienen sobre estos sujetos por parte de algunos educadores, psicólogos, médicos, trabajadores sociales y

personas adultas del común, haciendo énfasis en su adjetivación y en los escenarios de actuación (Bolaños, 2017) que les asignan. En líneas generales los adolescentes son vistos como soñadores, rumberos, consumistas, rebeldes, solitarios, acelerados, apáticos políticos, vulnerados. Algunos de los escenarios de actuación destacados son el deporte, la educación, el baile, el consumismo, el uso de alucinógenos etc. Las AJC no fueron mencionadas como escenarios de actuación y tampoco las formas de vida (estilos) de dichas agrupaciones se mencionaron como característica del actuar adolescente. Con mucha fuerza algunos profesionales en Colombia ubicaron a los adolescentes en escenarios de violencia (social y estructural) en contraste en Argentina no fueron ubicados tan siquiera como víctimas.

En la tercera etapa de la investigación obtuvimos los *discursos singulares*, es decir de los adolescentes, con los que identificamos que, inversamente a como se les percibe, ellos sienten las agrupaciones como un gran escenario de actuación y protagonismo de sus propias vidas. Sobre las violencias los adolescentes de Colombia no las mencionaron y los de Argentina hicieron explícita su posible participación en actos de violencia apuntando que el Hip-Hop les ayuda a prevenirla como lo refirió uno de los adolescentes: “en este momento, de no estar con ellos, podría ser un ‘ladrón’ o, o, o andar con cualquiera o estar ahí tirado en una zanja y nada que ver [...] Te soy sincero, por mi punto de vista y mi vida, estaría bajo tierra [...]”. (Simón).

Obtener los discursos singulares⁴ y su interpretación nos orientó hacia una denominación, la de par-ceros⁵; denominación que, en nuestro criterio, guarda consistencia con el principio de singularidad que promulga y aplica el Psicoanálisis.

Desde esa denominación entramos más en detalle en sus discursos; es decir, iniciamos el análisis e interpretación en especial en la búsqueda de rastros sobre la constitución de su subjetividad y la función de las AJC en ello. Así, conseguimos identificar que, por ejemplo, el desplazamiento o sustitución de los nombres propios⁶ con apodos o seudónimos es una estrategia de construcción de lazo social y de identificación no sólo con la agrupación sino hacia afuera a través de la obtención de reconocimiento en especial haciendo de sus apodos una especie de apología a su comportamiento; esto es que eligen un apodo que se corresponda con sus actitudes.

LOS PAR-CEROS Y SUS DISCURSOS

Desde sus discursos conseguimos identificar que, en su mayoría, los par-ceros pertenecen a las denominadas familias recompuestas (Roudinesco, 2003) y que tienen hermanos y hermanas por fuera de las familias de parte de ambos padres. Los de Argentina, en caso de separación de los padres, alternan la convivencia con los dos progenitores; en contraste, los de Colombia, en las separaciones, han quedado con sus madres conviviendo. Tal vez por ello dicha figura es más referida y posicionada preferencialmente por los adolescentes colombianos; mientras que para los de Argentina las madres son blanco de críticas y hasta de comentarios desfavorables.

Sobre su vida en las AJC, estos adolescentes alternan sus prácticas con jornadas de trabajo (hacen parte del mercado laboral aunque de manera informal la mayoría). Esas mismas prácticas son sustentadas con recursos obtenidos del trabajo o de los “auxilios” familiares; con lo cual podemos decir que no se ubican en estilos de vida consumistas en la lógica de las modas masificadas. Los par-ceros piensan sobre las instituciones escolares que son algo inútil que “mecanizan a las personas” (Isab) y no les permiten “desarrollarse creativa y críticamente” ya que los profesores son sólo “agentes repetidores de órdenes del sistema” (Tirador). Contrariamente observan la AJC como espacios que les posibilitan “ser libres y crear” (Toscó) lamentando que, muchos de ellos, no puedan realizar sus prácticas en las instituciones.

Cuando los par-ceros refirieron sobre el consumo de marihuana y alcohol así como de ciertas prácticas de calle, algunos las asociaron con su ingreso a las AJC y a la vida grupal en general. Otros adujeron que la llegada a las AJC es una consecuencia de sus búsquedas y que cuando llegaron a las agrupaciones ya habían experimentado o consumían dichas sustancias y andaban en las calles, como lo refirió uno de ellos, *¿buscando no sabes qué?* (Virus).

De lo anterior nos sentimos autorizados a decir que estos adolescentes enfrentan en su cotidianidad imaginarios y discursos que sobre ellos tienen las sociedades adultas a la vez que intentan “resolver” sus “dramas”, conflictos, dilemas y “tragedias” advenidos como consecuencia de la pubertad. Tal vez,

debido a esas resoluciones y a como enfrentan esos imaginarios es que, desde el “mundo adulto” se esgrimen juicios que les marcan como *rebeldes, solitarios, consumidores, acelerados, soñadores, alegres, apáticos políticos*, entre otros muchos adjetivos que ya son de uso “corriente” en la gran mayoría de sociedades. Entonces, observamos que es probable que la calle, el baile, la rumba, el consumo, el trabajo, el deporte, las celebraciones, la irreverencia en sus exigencias de derecho, el estar “Full HD”⁷ y las prácticas sexuales abiertas, que se referencian como escenarios de “actuación adolescente”, les signifiquen espacios de fuga y distensión en medio del trabajo psíquico que requieren realizar para llegar a sus resoluciones.

También observamos que el estar en la calle e integrar AJC como las del Hip-Hop son resultados de no encontrar contención en las familias y en la educación para poder responder a ese trabajo psíquico. Entonces, sintiéndose abandonados y, en su condición adolescente, hallarse de frente a desafíos con lo insoportable de sus existencias, pareciera las AJC pueden significarles espacio de resguardo, soporte y sustento emocional. En ellas estos adolescentes sienten que el otro, el par-cero (que les lleva algo de ventaja en la vida con otras experiencias) y el grupo, le secundan y apoyan; le dan contención, escucha y sostén. Quizás ahí radique uno de los valores de estas formas sociales para la constitución de esos sujetos.

Sujetos que en las dinámicas de las AJC optan por colocar en “jaque” algunos universos simbólicos y campos de significado hasta el momento construido en la tutoría adulta (padres y demás familiares); porque de eso se trata actualmente esta condición subjetiva: de cuestionar, atentar y hasta desestabilizar todo lo construido, así sea que, en el mundo de la reproducción (Gadamer, 2001), al final terminen reproduciendo lo cuestionado. Encontramos que una de esas formas de jaque es la asignación para sí mismos de apodos y sobrenombres; es decir la sustitución de sus nombres propios. Esta fue una categoría emergente (Gallo & Ramírez, 2012) que surgió en el segundo momento de análisis de nuestra investigación. Entonces, observando e identificando tal maniobra de sustitución como una forma de constituirse sujetos analizamos e interpretamos, desde la teoría psicoanalítica, algunos aspectos de las sustituciones de sus nombres y la relación con la constitución de su subjetividad.

UNA OPCIÓN DE CONSTITUCIÓN DE SUBJETIVIDAD EN “PAR-CEROS”: LA SUSTITUCIÓN DEL NOMBRE CON APODOS

“Yo soy, no voy a decir mi apodo; bah, si lo voy a decir; soy ‘el Tirador”

Previo a hablar de la sustitución de los nombres de los par-ceros, es importante referir sobre lo que comprende el nombre propio en Psicoanálisis. Comenzando, nos es posible afirmar que al tratar la temática del nombre propio en Psicoanálisis y de su complemento, la función del nombre, dos elementos emergen para la discusión. El primero “[...] la imposibilidad de la identidad⁸ como signo completo y cerrado, lo que abre el juego a las identificaciones” (Zelis, 2012, p. 777). Recordemos que la identificación, que podemos referir como base para la teoría del sujeto (Vappereau & Giannotti, 2012, p. 159), es tema en el cual el Psicoanálisis ha dedicado basta producción desde Freud, en “La interpretación de los sueños” (1900); “Psicología de las masas y análisis del Yo” (1921); “El Yo y el Ello” (1923) entre otros; Lacan en el *seminario 9* (1961-1962) y previamente en “La dirección de la cura y los principios de su poder” (1966); *La relación del objeto* (*Seminario 4*, 1956-1957) y el *seminario 6*, sin mencionar autores de la actualidad.

El segundo, es referente al individuo e individualidad definidos “[...] a partir de su unidad integrada [...] [que] se mantiene en la dialéctica adaptación-desadaptación” (Gallo, & Ramírez, 2012, p. 355-356), base para todo el edificio teórico de la modernidad y que Freud revolucionó al mostrar su divisibilidad; frente a ellos el Psicoanálisis ha conseguido posicionar los conceptos de sujeto y subjetividad que hacen posible pensar en transformaciones de los individuos “mediante las variaciones simbólicas de sentido” (Gallo, & Ramírez, 2012, p. 355-356), lo que marca una gran diferencia epistemológica entre el Psicoanálisis y la Sociología, por ejemplo.

Así, frente a esos elementos, se hace necesario decir que el uso/desuso del nombre propio no lo miraremos como cuestión de puesta en riesgo de la identidad y la individualidad así como tampoco se trata de ponerse o quitarse una máscara, un vestido o un ropaje aunque el nombre pueda ser asumido como algo que cubre al sujeto; ¿qué cubre? sus deseos, a la vez que encubrió o sublimó los deseos de los progenitores ya que nombrar es sublimar, hacer

obra de la letra, facilitarse un pasaje en una vía obstruida; esto se aplica tanto a adultos que asignan o “dan” EL nombre a los niños como al adolescente que, en el juego de su universo simbólico, se asigna un apodo, sobrenombre o seudónimo o incluso al que responde a uno apropiándose.

Reconocemos que con el nombre propio el sujeto establece una relación que podemos calificar de significado del significante, ese que Zaiczik (2004) llama “objeto recursivo” y que lo define como “una parte del objeto que guarda la información del todo”. Con ello, el nombre propio sería una representación que se hacen del sujeto otros significantes como nos lo hizo entender Lacan en “Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano” (*Escritos 2*, 1966). Es decir, el nombre propio funciona como un operador del sujeto que, al ser enunciado, entra a tener significación entre los demás.

Decimos entonces que el nombre propio se comporta como un significante que direcciona a ciertas marcas de un sujeto/objeto; pero es de tener en cuenta, siguiendo a Zelis (2012), que “[...] ningún conjunto de marcas concretas pueden agotar el significado del nombre propio, a lo sumo, la marca esencial del sujeto sería, si fuera posible ceñirla, la continuidad de su historia”. Continuidad histórica del sujeto nombrado que, advertimos, no es ni la etimología del nombre, ni la forma específica de su asignación y menos el cómo sujeto se fue apropiando de él. Esos elementos son, cuando más, adicionales o contextuales del proceso de ubicación como significante y no resuelven el enigma. De ahí que sea posible afirmar que el nombre propio con-trae en sí dudas, vacíos de existencia, huecos, espacios que profundizan la condición del sujeto incompleto. El sujeto de la falta como lo estableció Lacan así como el sujeto de las unicidades o de relaciones binarias elevadas a trascendencia de constitución subjetiva, como lo refirió Freud.

Una de esas unicidades es *sujeto/significante*. Es ahí donde vemos la trascendencia de la función del nombre: en la vinculación de un sujeto con su significante nominador y definidor que lo denota y lo connota en la medida en que lo interviene real, simbólica e imaginariamente. Esa intervención se da a partir de lo que Lacan en el *seminario 9* (1961-1962) estableció como carácter demostrativo del nombre propio al ser el elemento que da descripciones abreviadas y que designa aspectos

particulares de las cosas con lo cual se singulariza como un significante puro que acompaña al sujeto a todas partes. Los aspectos particulares de las cosas y singulares de los sujetos vienen a ser los rasgos especiales que con-traen la(s) diferencia(s).

Serán esos rasgos especiales que denota el nombre los puntos de anclaje con la identificación. Pero que se relacione con la identificación no es que sea la identificación total del sujeto (aunque con él se lo identifique) ya que no es de su propiedad (le perteneció al lenguaje de los otros) y fue elegido por los otros. Es decir, la elección de un nombre y su asignación trae un sentido, un deseo, un goce y un enigma que se escapa a quien lo detenta ahora quedando ese sujeto en un vacío. Así, el nombre propio no es en sí tan propio y más bien, decimos, que ha sufrido un proceso de apropiación gracias al cual los demás sujetos le asignan función de “identificador” del sujeto.

Ahora, en relación a la apropiación y uso del nombre, debemos decir que ella involucra trabajo de elaboración y hasta de duelo que implica, en términos de desprendimiento, dejar de estar identificado a los sentidos del Otro (Rivadero, 2011) lo cual es un acto de alta complejidad. No se decide de la noche a la mañana “liberarse” de la imagen que se ha construido en el Otro y menos librarse de la que el Otro ha construido. Entonces, dejar de usar el nombre o una parte de él (des-nombrarse y apodarse) implica también gran complejidad que no admite, como lo defiende el Psicoanálisis, regularidad, ni categorías universales; es decir, sobre ello deberá hablarse desde las singularidades de los sujetos, de sus discursos y desde los sentidos de quienes se “des-nombran”; aquí de nuevo la máxima “cada caso es cada caso” viene como fundamento.

Ahora, podemos decir que el nombre se instaure en el inconsciente con función en los registros *real, simbólico e imaginario* (Lacan, *Seminario RSI*, 1974-1975) que, como los designaría Miller en el prólogo del libro *Os nomes-do-pai* (Lacan, 2005, p. 8), son “los verdaderos nombres del padre” y, como es referido en Psicoanálisis, el nombre del padre se erige como ese significante que, en la estructura de las significaciones viene a nombrar la falta en el Otro gracias a una afirmación primordial (*Bejahung*) que viene a ser capital como lo es el deseo de la madre sobre el sujeto. Así, el nombre viene a constituir una marca y, con Costa Neves

y Vorcaro (2011), podemos decir que es una marca anticipada que queda impresa en el organismo por el lenguaje o, como lo refiere Zaiczik (2004), porque es una marca “[...] aplicada sobre el objeto, superpuesta a él” y es superpuesta porque, en la acción de nombrar y de nombrarse, el objeto del nombre es el sujeto nombrado quien, cada vez que es nombrado, convierte en objeto a ese otro que le nombra. Expliquemos ahora la función en los registros *real, simbólico e imaginario* que tiene el nombre.

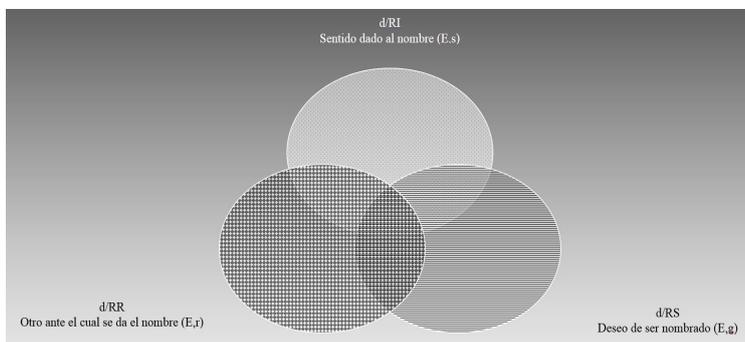
Toda la superposición o impresión en el sujeto del nombre se da a partir de la palabra dada que, como la refirió Lacan (2005, p. 31), “[...] es igualmente una forma de acto”. Diremos entonces que nombrar es un acto enmarcado en lo simbólico que transforma en objeto, cuasi palpable, aquello no presente, el sujeto/objeto que, aunque no esté, al ser evocado, se trae a escena. Así, es posible aducir que el nombre propio, como palabra dada, como concepto, mantiene en el tiempo la imagen de un sujeto que se lo ha apropiado. Entonces, el nombre se ubica en el campo de lo simbólico universal e inmortal que, como lo deja entender Miller (1997, p. 92) eterniza el sujeto a diferencia del cuerpo ya que “[...] habrá un momento en que el nombre permanecerá solito y ningún cuerpo vendrá a responder a la invocación”. De esa forma el nombre y la función del nombre posibilitan la articulación entre lo real y lo simbólico.

De otro lado, el sentido del nombre se sostiene desde el registro de lo imaginario; Rivadero (2011) lo presenta así: “El nombre propio, [...] es una nominación válida a nivel del anudamiento de lo Imaginario a los demás registros”. Entonces, sentido y sostén emergen como elementos de importancia para el nombre. En relación al soporte del sentido en lo imaginario Lacan en el *seminario RSI (1974-1975)*, afirmó “El sentido, es aquello por lo cual responde algo que es diferente que lo Simbólico; y este algo no hay medio de soportarlo de otro modo que por lo Imaginario [...]” a la vez lo imaginario sólo es posible interpretarlo en términos de lo “‘intelligere’, leer entre líneas” (Rivadero, 2011). El *intelligere*, en nuestro caso del nombre, representaría una lectura en la lógica de lo que ese nombre y su apropiación han significado para el sujeto que lo detenta y no en la condición del signo (etimología o historia del nombre) que, regularmente, es testimoniado por terceros. Así, el nombre propio supera la condición de identidad social y se ubica en la función de re-presentante histórico del sujeto.

Desde lo tratado hasta aquí, dos premisas emergen sobre la función del nombre: 1.) Instauro la sujeción del sujeto a su cultura desde el deseo de los Otros que lo han nombrado y con ello incluido en ese universo llamado lenguaje desde donde se sostiene para interpretar su mundo. 2.) En su apropiación, es usado por el sujeto, desde su propio deseo, para nombrarse y representarse ante el deseo de los otros. Bajo estas premisas, deducimos otro inter-juego articulador del nombre propio y es el que se da entre el registro simbólico con el imaginario. Dicho inter-juego lo podemos operar así: al recibir un (su) nombre el sujeto recibe, además de un concepto, la posibilidad de acceder a un universo simbólico regulado por el lenguaje. Y, al entrar en dicho universo simbólico, el sujeto usa su nombre para presentarse y representarse ante los otros; para ponerlo y para ponerse él mismo en el juego social.

Todo lo anterior nos posibilita hablar de la existencia de dimensiones Real, Simbólica e Imaginaria que a continuación describimos teniendo al nombre y a la función del nombre en el centro. Una dimensión en el registro de lo Real (d/RR) que dará cuenta de la relación con el otro ante el cual se da el nombre (O/n) y quien sería el que opera la nominación, o sea, quien nombra. En el registro Imaginario (d/RI) la dimensión implicaría el sentido que el sujeto les ha otorgado al nombre y a la función (S/n) según su condición histórica y en relación a cómo ha sido nombrado. En el registro de lo Simbólico (d/RS) nombre y función del nombre se moverían en el deseo de ser nombrado (D/n), de ser llamado por el otro. Entre las dimensiones se dan los inter-juegos ya mencionados que articulan cada registro.

Podemos afirmar, como lo estableció Lacan, que, como los efectos de los tres (3) registros por sus anudamientos, también el nombre propio y la función del nombre presentan “efecto de sentido, efecto de goce y efecto [...] de relación” (*Seminario RSI*, 1974-1975). Estos efectos (de sentido -Es-; de goce -Eg- y de relación -Er-) serían una especie de proyección de cada dimensión poniendo el acento en que sólo existen nombre propio y función del nombre si han revestido un sentido para el sujeto, es decir, que sólo en el registro de lo Imaginario nos es posible ubicar su verdadera existencia con la cual, en el acto nominador, a su vez, el sujeto adviene a existir (ver figura 1.).



En la figura, el círculo punteado representa la dimensión en el Registro Imaginario donde se contendría el sentido del nombre y con ello la existencia del mismo que representaría la existencia del sujeto nombrado; es decir, el efecto de sentido. A su vez, el círculo con rombos representa la dimensión en el Registro Real que contendría las relaciones con el otro que a su vez ejerce la función de nombrar en la búsqueda de generar un efecto que le relacione. Finalmente, el círculo de rayas horizontales vendría a representar la dimensión en el Registro Simbólico y contendría el deseo de ser nombrado, de ser llamado por el otro teniendo a su haber un efecto de goce.

El punto de intersección de los tres (3) círculos sería la representación del lugar ocupado por el nombre y la función del nombre. La intersección entre dRS y dRR ubicase en el acto de nombrar; por su parte la intersección entre dRI y dRS estará dada por la acción del lenguaje sobre el concepto, es decir, sobre el nombre del sujeto. Finalmente la intersección entre dRI y dRR serán las relaciones de sentido mediadas por el nombre.

Ahora, en algunos tramos de nuestra investigación algunos par-ceros, al pedirles que se presentaran, lo hicieron mencionando sus apodosos y seudónimos de las agrupaciones (Virus, Tirador, Quak, Secreto, Toscó, Tres entre otros más); posibles máscaras sostenidas desde sus imaginarios. Frente a este desplazamiento de sus nombres seguimos las pautas dadas por Lacan en “El nombre propio y la función del nombre o la identificación” (1961-1962) cuando llamó la atención para estar atentos a como se llaman los pacientes; algo que podemos ubicar en la lógica de

cómo se presentan ellos, cómo se llaman ellos mismos o como dicen su nombre, ya que esto “no es indiferente” (Lacan, 1961-1962).

No es indiferente porque como el mismo Lacan lo puntuó: “todo tipo de cosas pueden ocultarse detrás de esa especie de disimulación o de borramiento que habría del nombre, en lo que concierne a las relaciones que tiene que poner en juego con tal otro sujeto” (Lacan, 1961-1962). Ese otro sujeto que remite regularmente a su contexto de nacimiento y de crianza en donde, muy probablemente, se instaló la fuerza de su nombre en la condición de trazo unario⁹ o de marca con el lenguaje. En ese sentido debemos decir que el nombre propio nos acerca a la función del rasgo unario y, al estar mediado por el sentido que el sujeto le ha dado o el que ha sido pasado por el Otro, le da fuerza en la diferenciación; sin embargo, esa diferenciación se agota en el deseo de quienes le dieran el nombre y es ese que se ve agotado o confrontado cuando se realiza la sustitución.

Como ya lo dijimos, el nombre se ubica en la lógica de ser el re-presentante histórico del sujeto; de conferirle, hacia los demás, una identidad, como lo afirma Roudinesco (2003) y, siendo uno de los primeros, se convierte, como lo da a entender De Lajonquière (1992), en significante por excelencia del sujeto. El nombre, haciendo parte de ese gran universo simbólico llamado lenguaje, es usado por el sujeto para, además de presentarse, manifestar al Otro su deseo de ser llamado; con ello se ubica como base para la identificación, el auto-reconocimiento y el reconocimiento de la otredad que le nombra y más en la condición adolescente¹⁰. En ese sentido sustituirlo, reemplazarlo o desplazarlo con apodo, sobrenombre o seudónimo es un fenómeno para ser analizado debido a las implicaciones que con-trae para la identificación y con ello para la constitución de la subjetividad.

Al sustituir el nombre, práctica muy frecuente en la adolescencia¹¹, no importa la razón que lo oriente, el adolescente se enfrenta a una dupla identificación o, en su defecto, a dos “nominaciones latentes”, la del primer nombre y la de su sustituto. Nominaciones que funcionarían como núcleo significante del inconsciente; así nos lo hizo entender Lacan en la clase 7 del *seminario 9* (1961-1962): “el primer núcleo, como significante de lo que enseguida va a organizarle como cadena giratoria, tal como desde siempre se las he representado por ese centro, ese corazón hablante del sujeto que llamamos ‘el inconsciente’”.

Esas nominaciones latentes serán mediadas por el deseo (de cambio y/o de posesión) y sustentadas por la acción desde el registro de lo imaginario pues es desde dicho registro que el mismo sujeto orienta y soporta sus experiencias vitales y también su universo simbólico atravesados ambos (experiencias de vida y universo simbólico) por trazos, rasgos o marcas que provienen del deseo de los otros que le han nombrado. Pero, al apodarse, darse un sobrenombre o asumir un seudónimo, al desplazar el nombre hay un valor de placer, un lucro, una ganancia que esta acción deja. Sin tener en cuenta esa ganancia no podemos analizarlo pues ello implica algo de la economía psíquica, tampoco podemos referir cuál es la significación y sentido que puedan encerrar. Lo cierto es que con los apodos, sobrenombres, seudónimos y nombres sociales¹² se da una inscripción “propia” a un mundo significante con sus marcas también propias de la asignación.

Volviendo a nuestro estudio, en algunos adolescentes la sustitución mencionada se encuentra en orientación artística, es decir son sus seudónimos (*Tres*, *JoyJo* y *Mariamna*) que encierra cierta tendencia de mercaeo con ese otro nombre y relacionado al Rap. En otros observamos que el sonido o la referencia escrita del apodo fueron referentes para realizar el remplazo lo que se dio con *Toscó*, *Isab* y *Quak*. Y nos llamó poderosamente la atención en que en unos la sustitución de sus nombres se condice con ciertas actitudes cotidianas (que también observamos y ellos refirieron) de los adolescentes en especial con cierto cinismo que puede estar respondiendo a una racionalidad cínica que, en palabras de Da Silva y Beer (2011), “parece permear cada vez más las relaciones humanas” (p. 84, traducción nuestra). Es el caso de *Tirador*, *Virus* y *Secreto*.

Tanto como seudónimo o en seguimiento a ciertas marcas sonoras y escritas o como representación de sus actitudes, podemos decir que se trata de un desplazamiento del nombre y con ello de una separación del proceso de apropiación y significación realizado. Sobre este desplazamiento nos parece importante la afirmación de Rivadero (2011), cuando plantea que “Separarse del nombre propio elegido por el Otro, bajo el sentido del otro, representa un enigma y un desafío para el sujeto”. Desde otra lógica, Zelis (2012) también nos aporta algo interesante sobre la sustitución al afirmar que “Muchos ‘nombres’ y ‘apodos’ funcionan

como nombres propios para evitar la angustia de la falta, y en los casos más difíciles para armar un ‘sostén’ imaginario ahí donde algo falló en la estructuración a partir de las identificaciones”.

Entonces, así sea como desafío o como sostén es posible mirar dicho desplazamiento como la manifestación de un deseo de eliminar una situación reciente (en los adolescentes tal vez gran parte de la niñez) similar a lo que planteó Freud (1900/1985) en su propio caso con el olvido del Nombre *Signorelli*. Es decir, con la sustitución, el nombre propio sería sometido a represión lo cual facilita la emergencia de un sustituto teniendo casos en que éste elimina cualquier parecido del signo (etimología, deseo del padres, etc.) haciendo emerger otro sentido constituido en el deseo de ser llamado diferente. Esto para la auto-asignación de apodos¹³.

Pero, es posible también hallar cierta conexión de contenido entre el nombre propio y el sustituto. Conexión que no corresponde al ámbito de lo consciente incluso tratándose de una sigla, una abreviatura o un derivado del nombre. Así, concluiremos, como lo hizo Freud en su referido caso de olvido, que no nos atrevemos a afirmar que todos los casos de sustitución se rijan bajo el mismo principio. Pueden encontrarse casos en los que algo o todo el sentido advenido con el nombre propio se reprima, en otros es posible que algo de ese mismo sentido se desee resaltar o sobreponer y, de ambos direccionamientos (represión o sobreposición), una constante que emerge es la pluri-causalidad.

Ya dijimos que ante la invitación para que se presentaran y hablaran de su experiencia en la agrupación, algunos de los par-ceros lo hicieron obviando el nombre y reemplazándolo con el apodo o seudónimo que les identifica en la AJC incluso ampliando sobre cómo lo tomaron. Por ejemplo Tirador nos dijo:

Yo soy, no voy a decir mi apodo; bah, si lo voy a decir; soy el Tirador... y se me ocurrió porque estaba viendo una propaganda una, de la red de esa de “speed” y una viejita estaba jugando al “Country Stade” (risas) y llega y dice: “aguarda atrás hay un Tirador” (risas). Entonces, suachh, me sonó en la cabeza ahí y fui y corte. Tirador. (Risas)

Esto sucedió en las entrevistas y espacios de habla orientándonos a atender aspectos del sentido de tal sustitución y de qué forma se

veía implicada su identificación. Es decir, analizar esos reemplazos o desplazamientos de los nombres propios como actos que conllevan impacto identitario y con ello en la constitución de su subjetividad. De igual forma, en momentos de nuestro trayecto, hubo espacios en los que la risa, los chistes, las burlas y las bromas emergieron entre las intervenciones de los “par-ceros”. Uno de los desencadenantes lo identificamos en la mención y uso de los apodosos los cuales eran seguidos de risas, frases y palabras, a veces con poca relación con el momento y rayando en el irrespeto por los interlocutores. Actitudes que pueden asumirse como de humor y usos del lenguaje que pasamos a denominar cínicos. Entonces, tomando básicamente los casos de par-ceros argentinos, interpretaremos a continuación como se relacionan los apodosos con esas actitudes y usos cínicos del lenguaje.

USO CÍNICO DEL LENGUAJE DESDE LOS SUSTITUTOS DEL NOMBRE

En la adolescencia pareciera común el uso del lenguaje en contracorriente a lo establecido. Hay invención de palabras, uso de neologismos, recorte de frases, expresiones particulares, palabras pronunciadas al revés, gestos y ademanes que les caracterizan y diferencian. Mucho de ello entra al ámbito del goce del cuerpo como nos lo indica Lacadée (2011, p. 140-156) con “las provocaciones lenguajeiras” y más en el movimiento Hip Hop. Provocaciones que pueden ser asumidas como actos, juegos, bailes, palabras y frases de lance sensual (en la orientación de lo identificado como el *flertar* por Lesourd (2004, p. 31) o porque se dirija al uso de palabras y gestos injuriosos, ultrajantes y ofensivos como los identifica el propio Lacadée (2011, p. 141).

Justamente, en esa segunda orientación, tomamos y resaltamos elementos en un recorte de la narración de Tirador sobre una experiencia desfavorable en el graffiti, en la entrevista realizada mientras pintaba una pared en frente de la ferrovía de una ciudad argentina:

Dos cuadros para allá, estábamos pintando y estábamos pintando, la primera vuelta, “que pun que pan, estábamos pintando y un amigo nuestro se había comprado una moto pero no tenía papeles ni nada, el KB de la FC¹⁴ y estábamos ahí pintando que pun que pan, cagándonos

de risa y a todo eso, cae la gorra. Era un domingo encima, un domingo ¿qué gorrudo anda un domingo? Los que tienen ganas de romper las bolas porque no la ponen nunca. Y “que pun que pan”, que esto, que lo otro: “esto es ilegal y nos hablaron bien”, pero me fui de boca (risas)... me fui de boca, era ummm, tengo 16, no me pueden hacer nada, les decía, pero los otros no tenían 16 (risas), por uno caen todos a veces. Entonces, empecé a hablar “que pun que pan”; entonces cuando nos están dejando, dije, deja que se vayan, nos habían dejado las latas, le habían pedido la moto al otro pero se la dejaron, entonces me tiro así re-embroncado, “mira” me dice así un gorrudo, me ve el cuaderno de dibujo, lo que estaba por pintar y me dice “mira, muy bueno, muy bueno, te gustan los colores esos” y Yo sí, sí. Cuando me estoy yendo paso por el gorrudo que me mando manguera y le digo “y esto es un delito” y me dicen: “bueno, bueno, bueno, para, para, para. A este secuéstrole la moto, que esto, que lo uno y que lo otro”. Nooo y me estaban mirando como “hijo de puta... CALLATE; ya nos condenaste a todos, nos mataste, cállate, verdugo, hijo de perra”. (Risas)

Como nos lo amplía Lacadée (2011, p. 141, traducción nuestra), “Al manejar la provocación, insultándose – también insultando a los demás – los adolescentes hacen un uso sexuado de la injuria para amarrar y velar el vacío de la lengua”. Tirador injuria a la policía según narra los hechos, pero además en su narración para nosotros lo continúa haciendo (*tienen ganas de romper las bolas porque no la ponen nunca*). Interpretamos además que expresiones como estas son muestra del no saber qué hacer con ese real del sexo, con esa sexualidad transformada, acrecentada en deseo y rechazada por la imposibilidad de comprender que ha pasado con él, con su cuerpo; pero, y ante todo, comprender al Otro “dificultad de entender la palabra del Otro” (Lacadée, 2011), igual a como el niño no consigue entender el deseo del adulto. Imposibilidad de comprender asociada a impotencia de ser y proyectadas a otros que detentan autoridad como recurso psíquico. Una especie de alienación con el cuerpo que se convierte en palabras contra las normas. Por eso la expresión “porque no la ponen nunca” que refiere a una acción sexuada, poner-la es penetrar.

Entonces, sí hay que liberarse de la impotencia, y de la ley, para hacerlo el discurso compartido, la lengua que los identifica y con la que se identifican en la medida en que es de la agrupación (de ese otro social

trascendente) es ideal para hacerlo. Si lanza el juicio y crítica a ellos (la gorra), que “nunca la ponen”, quiere decir que Él sí la pone; Él tiene ese poder, “es potente” y si es así se convierte “en más ley que ellos”; detenta otra Ley, más poderosa. Así, como Tirador (efectivo), estaría tomando la supuesta impotencia del otro y convirtiéndola en su potencia, como justificación de su acto de ilegalidad, su rebeldía que vindicaría su propia representación de héroe que desafía la Ley y pinta donde y como quiere (“mancho donde quiero”), pero que también vocifera y desafía ante ella pues tiene un poder “mayor”, el poder de ser menor de edad “[...] ‘tengo 16, no me pueden hacer nada’, les decía”. Un uso claro de la ley contra representantes de la misma ley.

En el tercer espacio de habla, luego de escuchar una canción de rap de contenido social o de protesta, preguntamos si conocían de ese género y si conocían de algunos interpretes Isab, Virus y Pablo mencionaron a Toscó en forma de broma diciendo: “Toscó rap social” y “sólo a un tal Toscó” con lo que todos rieron. Luego, pidiéndoles que hablasen sobre la llegada a la agrupación, preguntamos señalando a uno de los adolescentes: “el caso de Cristian¹⁵, ¿cómo llegaste Tú al Rap? A lo que respondió “No, Yo no rapeo. Yo pinto nada más”. Insistimos entonces: ¿Cómo llegaste al grafiti entonces? responde: “Ehhh, una tarde estaba con un amigo y el chavón¹⁶, el chavón”. El grupo explotó en risas y comentarios. Quak intervino: “No se puede decir Chavón. Está prohibido por la ley” (Risas del grupo).

Nos llamó la atención que emergiera la expresión “prohibido por la Ley”; aclaramos que era un espacio libre que no se fueran a inhibir de expresarse como deseaban hacerlo. Nos dirigimos a Quak preguntándole ¿por qué consideraba que hubiese una Ley ahí que impidiera expresarse en esos términos? Hubo silencio y sentimos que de alguna forma el grupo se puso tenso. Guardamos también silencio esperando respuesta. No la hubo. Quak volvió a dirigirse a Cristian en estos términos: “Está bien, continúa chavón” y el grupo de nuevo volvió a reír y a hacer comentarios. El sarcasmo y el cinismo se hicieron presentes, esta vez de frente a nosotros y dirigido a nosotros que de alguna forma venimos a significarles una ley; tal vez la ley adulta. Da Silva y Beer (2011, p. 90, traducción nuestra) nos dan luces al respecto cuando afirman: “El

cínico no refuta un argumento con otro, por el contrario, desautoriza el argumento puesto, transformándolo en su arma” y fue lo que en nuestra interpretación hizo Quak.

En otro tramo del mismo espacio de habla, al preguntarles si sentían que el llegar a la agrupación les proporcionaba protección, que sí se sentían en ella protegidos y, si es así, de qué les protegía la agrupación y de qué les permitía huir, se presentaron comentarios y risas. Nos dirigimos a Isab directamente quien respondió: “Yo digo que no porque si estamos unidos...” inmediatamente Pablo intervino y dijo “Jamás seremos vencidos”, lo cual generó risas, comentarios y más risas. Isab continuó: “Si estamos unidos es por algo que nos gusta. Yo, miedos no; no le tengo miedo a nada y a nadie; o sea, no es que sea de guapo ni nada. Pero son cosas que son distintos puntos de vista y el mío para mí es eso”. Nuevamente risas y ahora burlas del resto hacia Isab: “súper chavón” le gritaban. Con ese ambiente nos fuimos a la pausa del café que continuó en la misma tónica.

Vemos entonces que una palabra que suponían estar vedada para pronunciarla “Chavón” ahora era vociferada, como una especie de liberación de la norma que estaban esperando o buscando y la mejor forma en que la obtuvieron fue intentando mostrar su existencia; fue también lo que hizo Quak; ubicarse de lado de la norma, reírse de ella y romperla. Así, si existiese la prohibición de la palabra, el burlarse de su aparición y tratarla irónicamente sería reírse de la norma con lo cual la misma norma se debilitaría gracias a la ironía usada. Da Silva y Beer (2011, p. 91, traducción nuestra) nos vuelven a dar luces al respecto cuando relacionan la ironía como sustento del cinismo en los siguientes términos: “A partir del momento en que no hay ninguna positividad en la enunciación, las acciones del habla no entran más en contradicción, por más paradójicas que sean, de tal forma que esa ironización absoluta resulta en la posibilidad de racionalizarse y legitimar posiciones [...]”.

Otra situación a resaltar en este mismo enmarque y espacio de habla se presentó con Virus, quien al inicio nos manifestó que se encontraba con un fuerte dolor de muela, luego de la pausa donde estuvo un poco parco y silencioso Virus retomó la conversación donde había quedado y realizó las siguientes afirmaciones:

Yo, como Simón, en este momento, de no estar con ellos, podría ser un “ladrón” o, o, o andar con cualquiera o estar ahí tirado en una zanja y nada que ver [...] Te soy sincero, por mi punto de vista y mi vida, estaría bajo tierra. Estaría bajo tierra, o sea porque encontré otra manera de expresarme y otra manera de desquitarme y nada. Me gustaría hacer armas químicas.

Y luego de un silencio general levantó la voz y dijo: “Vos, sí no sabes llevar, te vas a llevar a cualquiera por delante y perdés [...]”.

El contenido fuerte de las afirmaciones de Virus nos hizo preguntar ¿Que quería expresarnos? Entonces, hicimos un seguimiento a sus participaciones y encontramos que dichas afirmaciones habían sido del momento entonces pudimos ubicarlas en un deseo de presentarse duro, fuerte y sin temor a morir delante de sus compañeros de grupo a quienes, en ese mismo espacio catalogó como su familia. Vimos un deseo de impactar para obtener respeto de los demás; o tal vez podría también estar incomodo por no poder estar como sus compañeros riendo y haciendo burla debido a su incomodo dolor de muela. Es decir, Virus, como apodo, funciona en fortalecimiento (o debilitamiento) de Simón, para poder mostrarse fuerte e invulnerable y para, como en este caso, demandar de nosotros atención.

En el cuarto espacio de habla Tosco refirió que si no estuviese en la agrupación estaría en su casa (durmiendo y comiendo) él interpeló con cierto cinismo “Yo sería un santito” para luego reír; intervinimos recordándole lo que había afirmado en el espacio de habla anterior e inmediatamente dijo: “No, no sé si muerto, sino perdido...” usando un tono ya muy diferente. Entonces, el sentido dado a Virus por Simón efectivamente está en la orientación de querer sobreponerse ante los otros (nosotros y sus compañeros), una lucha por vencer, así sea de momento. Dedujimos que sus afirmaciones temerarias de ese momento, en medio de su dolor e incomodidad, fueron lanzadas para, mostrándose fuerte, “debilitar” las manifestaciones de burla del grupo al no poder estar haciendo lo mismo. Virus usaría una especie de desmentido que le permitiese sustentar-se en su posición ante el grupo o ante nosotros para figurar de momento.

Dijimos que en las entrevistas también se presentó la situación de la risa. Resaltamos que algunos de ellos al presentarse con su apodo o al mencionar el de otro se reían. Actitud que vemos como irónica, sarcástica

y burlona y que leemos como cínica ¿Por qué? Porque observamos el reemplazo del nombre propio con cuatro posibilidades de sentido para el sujeto 1. Renovación/Fortalecimiento del Nombre propio como significante. 2. Evitación de angustia de la falta. 3. Eliminación de signos/deseo de ser llamado diferente y 4. Conexión/Represión del sentido del nombre propio. Todas confluyendo a lo que puede leerse como negación y desmentido, tal vez desprecio, del nombre propio con lo que también se negaría y despreciaría toda una construcción de significantes generada con el nombre desde los primeros años de vida.

Si en esa acción hay risa en señal de burla, como sí ahora le pareciera ridículo todo lo que rodea al nombre haciéndose necesario el apodo, interpretamos que se produce un goce que estaría representando cinismo pues no es “simplemente” la negación de un acto, ni tan siquiera de una culpa, es de toda una ley significante compleja¹⁷ constituida e impresa en y con el trazo unario del nombre propio.

Así, observamos que el cinismo en el lenguaje de los “par-ceros” adolescentes (presentado como lo hemos hecho, interpretando esa risa posterior a mencionar su apodo o el de otros) podemos ubicarlo en la orientación de reírse de las apariencias, desenmascarar o confrontar discursos de poder; pero ¿Cuál poder? No grandes poderes políticos, religiosos ni económicos sino el instalado en ellos con el nombre propio y con su significación o valoración (familiar, institucional, social). Nos posibilita tal afirmación recordar que en los orígenes del cinismo la risa fue una de las formas usadas por Diógenes y sus alumnos para desestabilizar el sistema de valores impuesto en Grecia. Saflate (2008, p. 88, traducción nuestra) lo refiere así: “Uno de los móviles más usados por la crítica esclarecida fue la risa como modo de desenmascaramiento de las imposturas del poder. El ya está claramente presente en los cínicos de la Grecia antigua, que, radicalizando la ironía socrática, transformaron la risa en pieza central de la crítica”.

Ahora, volviendo a la negación tenemos que Freud (1925/1992, p. 254) la elevó a categoría de símbolo por medio del cual “[...] el pensar se libera de las restricciones de la represión y se enriquece con contenidos indispensables para su operación”. En esa orientación vemos también esa posible negación o desmentido del nombre y la asignación de un

apodo como “[...] una especie de invención segunda, sostenida por las necesidades de utilización de algo que se sitúa a diversos niveles” (Lacan, 1961-1962, p. 90). Niveles de necesidad que, desde el mismo Lacan, se identifican como de 1. “de respuesta”; 2. “de marca de las relaciones”; 3. “de la disyunción” y 4. “de signo emocional”. Pensamos que desde ese cuarto nivel es que algunos adolescentes utilizarían el desprecio para romper con la marca inicial (del nombre).

Observamos que, tanto para liberar de la represión al pensamiento (Freud), como para una invención segunda (Lacan), la negación se ubica como acto creativo (y es lo que se da en la mayoría de los apodos) que envuelve una manifestación emocional puesta de manifiesto con la risa y la burla, es decir, cínicamente. Más aún, si pensamos en la referencia que hizo Freud en El chiste y su relación con el inconsciente (1905/1975, p. 140) al afirmar que “[...] la risa nace cuando un monto de energía psíquica antes empleado en la investidura [*Besetzung*] de cierto camino psíquico ha devenido inaplicable, de suerte que puede experimentar una libre descarga”, descarga que libera de algo, pero que puede servir también de confirmación de ese algo como lo vimos con las expresiones cínicas de los par-ceros. Pero, para poder entender las “motivaciones” que llevan a esas expresiones y que sirven para legitimar la ironía y el cinismo, se hace necesario entender e interpretar cada momento y cada contexto en donde esto es producido.

CONSIDERACIONES FINALES

A partir de la presentación de algunos recortes de nuestra investigación, en especial de lo obtenido con par-ceros argentinos, hemos pretendido mostrar que los adolescentes integrantes de AJC enfrentan su cotidianidad de manera diferente a como desde la perspectiva adulta se les enmarca o cristaliza con identidades generalizadas. Incluso el hacer parte de las mismas AJC, lo que no es referido como posibilidad de escenario adolescente, llega a ser una de esas formas diferentes. Un aspecto importante es el que estos par-ceros no se inscriben en la lógica del consumismo por moda para resaltar su imagen. Su consumo está ligado a las prácticas del hip hop: para los grafiteros en la compra de sus

pinturas y para los raperos para la grabación de su música y en ambos para la asistencia a conciertos del género.

Ya en la interpretación de las dinámicas en las AJC mostramos que el uso de apodos (sustitución de los nombres) les viene a significar la posibilidad de poner en palabras parte de sus tensiones advenidas con la pubertad en especial lo relacionado con su cuerpo, que en sí es el principal foco de transformación. También conseguimos mostrar que la actitud cínica manifiesta con risas, comicidad y burla ante la ley y el poder son repetitivas en estos adolescentes y que en ocasiones el detonante lo encontramos en los apodos y seudónimos que les identifican en las agrupaciones. Apodos que tomarían función de negación y desmentido, y con los cuales harían visibles su desprecio del nombre propio pero, más allá, esos apodos les permiten exteriorizar, en forma de representación, la negación y desprecio de toda una construcción de significantes generada con el nombre desde sus primeros años de vida.

A través de dicha actitud vemos que su discurso confronta continuamente las normas y los poderes. El poder puesto en jaque es el de la marca del lenguaje realizada por otros a través de la asignación de los nombres. Analizamos e interpretamos la sustitución del nombre propio y la posterior apropiación de apodos con las respectivas incidencias en la identificación y constitución del lazo no sólo al nivel de las agrupaciones sino también llevado hacia su exterior según lo colocaron ellos mismos en escena tanto en las entrevistas como en los espacios de habla. Finalmente, observamos cómo algunos de los conflictos relacionados al lazo social son resueltos por ellos con actitudes cínicas y en algunas de ellas condiciéndose con esos actos de asumir apodos o sustituir sus nombres.

REFERENCIAS

- Aberastury, A., & Knobel, M. (1994). *La adolescencia normal. Un enfoque psicoanalítico*. Buenos Aires: reimpresión Paidós.
- Bolaños, D. F. (2017). *Respiramos el mismo, pero somos diferentes. Constitución de subjetividad en adolescentes que integran agrupaciones juveniles de ciudad en mar del Plata (Argentina) y Cali (Colombia)*. Tesis doctoral del Programa de postgraduación en Conocimiento e Inclusión social. Facultad de Educación. Universidad Federal de Minas Gerais. Belo Horizonte. Brasil.
- Costa Neves, B., & Vorcaro, A. (2011). Breve discussão sobre o traço unário e o objeto a na constituição subjetiva. *Psicologia em Revista*, Belo Horizonte, 17(2), 278-290.
- Da Silva P. J., & Paulo Beer, A. C. (2011). Sobre o cinismo em um tempo de identificações irônicas. Recuperado en 01 feb. 2018 de <<http://www.uva.br/trivium/edicoes/edicao-i-ano-iii/artigos/2-sobre-o-cinismo-em-um-tempo-de-identificacoes-ironicas.pdf>>.
- De Lajonquière, L. (1992). *De Piaget a Freud*. Petrópolis: Vozes.
- Freud, S (1900). La interpretación de los sueños. Recuperado en 30 ene. 2018 de <<http://www.itvalledelguadiana.edu.mx/librosdigitales/Sigmund%20Freud%20-%20La%20interpretaci%C3%B3n%20de%20los%20sue%C3%B1os.pdf>>.
- Freud, S. (1975). El chiste y su relación con el inconsciente. In Freud, S. [Autor], *Obras completas de Sigmund Freud*, v. VIII. Buenos Aires: Amorrortu. (Original publicado en 1905)
- Freud, S. (1976). Psicología de las masas y análisis del Yo. In Freud, S. [Autor], *Obras completas de Sigmund Freud*, v. XVIII. Rio de Janeiro: Imago. (Original publicado en 1921)
- Freud, S. (1985). *Psicopatología de la vida cotidiana*. Bogotá: Círculo de lectores. (Original publicado en 1900)
- Freud, S. (1992). El Yo y el Ello. In Freud, S. [Autor], *Obras completas de Sigmund Freud*, v. XIX. Buenos Aires: Amorrortu. (Original publicado en 1923)
- Freud, S. (1992). La negación. In Freud, S. [Autor], *Obras completas de Sigmund Freud*, v. XIX. Buenos Aires: Amorrortu. (Original publicado en 1925)

- Gadamer, H. J. (2001). *Antologia*. Salamanca: Sígueme.
- Gallo, H., & Ramírez, M. (2012). El psicoanálisis y la investigación en la universidad. Buenos Aires: Grama.
- Hannerz, U. (1982). Exploración de la ciudad. Fondo de Cultura Económica. Ciudad de México. Recuperado en 25 mar. 2014 de <<http://pt.scribd.com/doc/105945650/92967456-Hannerz-Los-Etnografos-de-chicago-en-La-Exploracion-de-La-Ciudad>>.
- Lacadeé, P. (2011). *O despertar e o exílio*. Rio de Janeiro. Contra capa.
- Lacan, J. (1961-1962). *Seminario 9, La identificación*. Psikolibro. Recuperado en 20 ene. 2018 de <<http://centrodedifusionyestudiospsicoanaliticos.files.wordpress.com/2013/03/20-seminario-9.pdf>>.
- Lacan, J. (2013). Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano. In Lacan, J. [Autor], *Escritos 2*. Barcelona: Biblioteca Nueva. (Original publicado en 1966)
- Lacan, J. (2013). La dirección de la cura y los principios de su poder. In Lacan, J. [Autor], *Escritos 2*. Barcelona: Biblioteca Nueva. (Original publicado en 1966)
- Lacan, J. (2013). *Seminario RSI*. Psikolibro. Recuperado en 28 dic. 2017 de <<http://centrodedifusionyestudiospsicoanaliticos.files.wordpress.com/2013/03/20-seminario-22.pdf>>. (Seminario original de 1974-1975)
- Lacan, J. (2005). *Os nomes-do-pai*. Rio de Janeiro: J. Zahar.
- Lesourd, S. (2004). *A construção social adolescente no laço social*. São Paulo: Vozes.
- Miller, J.-A. (1997). *Lacan elucidado. Palestras no Brasil*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Pereira, R. M. (2014). Quem come as uvas verdes dos excessos pulsionais na transmissão? *X Colóquio internacional do LEPSI "Crianças públicas, adultos privados" V Congresso da RUEPSY – Rede Universitária Internacional em Educação e Psicanálise e I Congresso Brasileiro da Rede INFEIES*. São Paulo.
- Rivadero, S. (2011). El nombre propio y el propio nombre. Recuperado en 23 dic. 2017 de <<http://www.imagoagenda.com/articulo.asp?idarticulo=1610>>.
- Roudinesco, E. (2003). *A família em desordem*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Safate, V. (2008). *Cinismo e falência da crítica*. São Paulo: Boitempo.
- Vappereau J.-M., & Giannotti, V. (2012). La teoría de la identificación según Freud. *Rev. Hosp. Niños BAires*, 54(246), 155-165.

- Zaiczik, C. (2004). Del ser al nombre propio. En: Jornadas Aniversario “30 años de Escuela (1974-2004)”. Escuela Freudiana de Buenos Aires.
- Zelis, O. (2012). La función del nombre en psicoanálisis: articulación entre las concepciones de J. Lacan y C. S. Peirce. IV Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología XIX Jornadas de Investigación VIII Encuentro de Investigadores en Psicología del MERCOSUR. Facultad de Psicología – Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.

NOTAS

- ¹ Adolescentes Hip Hop en la medida en que los sujetos adolescentes con quienes realizamos el estudio coincidieron en afirmar que “no se hace Hip Hop, se es Hip Hop”.
- ² La referencia a “un otro ‘name’” corresponde al planteamiento realizado por Lacan en la clase 6 del seminario 9 (1961-1962) cuando diferencia al “*noum*” del “*name*” diciendo que en tanto el primero hace referencia al sustantivo o la definición gramatical del nombre y el segundo se refiere al nombre propio.
- ³ Los primeros trabajos se asume fueron realizados por la Escuela de Chicago después de la primera guerra mundial en los inicios de la Antropología social (Hannerz, 1982).
- ⁴ Sobre los discursos singulares, asimilamos los planteamientos de Gallo y Ramírez (2012, p. 95) al afirmar que “Lo singular requiere que el investigador esté dispuesto a mantener abierto el abordaje metódico de lo imprevisto y de lo real no codificado”.
- ⁵ Término que significa compañero, colega, amigo y hermano se ha expandido en su uso en Colombia en especial en la región urbana de Antioquía y del eje cafetero. Se popularizó en los 80° cuando novelas y películas costumbristas comenzaron a mostrar la vida ciudadana de jóvenes atravesados por las violencias, la delincuencia y el consumo de alucinógenos. La intención de escribirlo separado por un guion (*Par-cero*) tiene connotación epistemológica de remitir a la singularidad desde la cual es imposible, a pesar de las similitudes, la igualdad. Así, no hay en los procesos de constitución de subjetividad sujetos que sean iguales y conformen pares; hay sólo unicidades, de ahí el *par-cero* o *cero par*.
- ⁶ Tanto apodos como nombres tratados aquí han sido modificados para efectos de proteger la identidad de los adolescentes según acuerdo establecido con ellos y, por supuesto, en consistencia con el principio ético establecido en el compromiso informado presentado y firmado conjuntamente al inicio del estudio.
- ⁷ Estar “Full HD” es referido a un estado de alegría, felicidad, placer y goce momentáneo alcanzado gracias a diversos elementos asociados al consumo como lo refiere la canción “Ras tas–tas” del grupo Cali Flow disponible en <<https://www.google.com.br/search?q=ras+tas+tas+cali+flow>>.

- ⁸ El mismo Zelis (2012, p. 777) plantea que para el psicoanálisis “hay identificación para el sujeto a causa de que no hay identidad”.
- ⁹ El trazo unario puede ser interpretado como la primera marca que el neonato recibe y se convierte en la primera marca desde donde surge el sujeto a partir del significante traído con el lenguaje.
- ¹⁰ Asumimos la adolescencia no como etapa, ni momento de desarrollo sino como condición subjetiva, y también contextual, cultural, ideológica, entre otras. Adicionalmente como una(s) perspectiva(s) de vida de quien(es) presente(n) tal condición o está(n), como lo plantearon Aberastury y Knovel (1994), en ese proceso.
- ¹¹ Acción que se realiza con uso de diminutivos, cortando sus nombres, con siglas tomando parte nombres y apellidos, generando seudónimos o tomando el mismo de algún artista o deportista reconocido. Sea cual sea la opción, podemos afirmar que ella también está relacionada con ese “imperativo hedonista de satisfacción pulsional” Pereira (2014, p. 2), que actualmente rige las sociedades.
- ¹² La referencia es a la norma aprobada por el Consejo Nacional de Educación Brasileiro en septiembre de 2017 y decretada en enero de 2018 que autoriza para que los alumnos sean llamados en las instituciones educativas por el nombre social si así lo solicitan ellos mismos en caso de los mayores de 18 años o si lo piden los padres para los menores de edad.
- ¹³ Para la asignación a otros de un apodo o llamar a otros por el sustituto tendríamos que referir otros elementos adicionales como por ejemplo una supuesta potestad de ser bautizador con lo cual se considera más que esos otros bautizados por él. Sin embargo, no es la orientación que nos interesó en la investigación de ahí que aquí sólo hagamos esta breve referencia.
- ¹⁴ KB de la FC son siglas, las primeras de un nombre (que no conseguimos obtener) y las segundas de una Crew (como se les denomina a las agrupaciones de grafiteros). Mientras Tirador nos hablaba en la primera entrevista buscaba aprobación de sus frases en sus compañeros de grupo; de ahí la referencia sola de las siglas pues los otros saben a quién se refiere.
- ¹⁵ Cristian y Pablo fueron dos agrupados que asistieron, el primero sólo a un espacio de habla, mientras que Pablo, adicionalmente estuvo en el quinto y con él realizamos una entrevista.
- ¹⁶ Chavón es la referencia a chico, joven, adolescente o muchacho pero como expresión popular y casi de menosprecio.
- ¹⁷ Los cuatro elementos subrayados (desprecio, ridiculización, goce y ley) son los pilares de la actitud cínica en sus orígenes. El desprecio por lo material innecesario; la ridiculización de prácticas sociales; la puesta en duda de la Ley y la reivindicación del goce con las cosas más simples.

Recebido em 24 de março de 2018

Aceito para publicação em 21 de agosto de 2018

EL PSICOANÁLISIS Y SU OBJETO DE INVESTIGACIÓN

*Juan Pablo Sánchez Domínguez**

RESUMEN

El presente artículo tiene como propósito identificar el contexto científico que enmarcó el surgimiento del Psicoanálisis, en este sentido se analizan las primeras ideas freudianas tendientes a colocar sus descubrimientos al servicio de la ciencia natural. Posteriormente se examinan las formulaciones contenidas en el “Proyecto de una Psicología para neurólogos” que le permitieron a Freud colocarse en un distanciamiento frente al ideal cientificista de su época.

Por otro lado, orientados por la lectura de Lacan sobre el “cogito cartesiano” se estudia la racionalidad objetivista de la ciencia llamada moderna que propone despojar al investigador de los elementos subjetivos mediante una *estrategia racional* al momento en que aborda su objeto de estudio.

Finalmente, se argumenta mediante conceptos lacanianos la diferencia radical entre el objeto de investigación en Psicoanálisis y el de la ciencia.

Palabras clave: psicoanálisis; método; objeto; ciencia.

PSYCHOANALYSIS AND ITS OBJECT OF INVESTIGATION

ABSTRACT

This article proposes to identify the scientific context in which psychoanalysis arose, analysing the first Freudian ideas intended to place his discoveries at the service of the natural sciences. Next, it examines the formulations contained in the project of a “Psychology for Neurologists” which enabled Freud to position himself at a distance from the scientific ideal of his era.

Meanwhile, guided by Lacan’s lecture on the “Cartesian cogito”, it studies the objectivist rationality of so-called modern science, which aims to strip researchers of subjective elements via a rational strategy when they approach their object of study.

* Doctor en Psicología. Investigador-Académico Titular, para el programa de pregrado de Psicología, adscrito a la Universidad Autónoma del Carmen. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT).

Finally, it uses Lacanian concepts to argue the radical difference between the object of investigation in psychoanalysis and in science.

Keywords: psychoanalysis; method; object; science.

A PSICANÁLISE E SEU OBJETO DE PESQUISA

RESUMO

Este artigo tem como propósito identificar o contexto científico que emoldurou o surgimento da psicanálise; nesse sentido, são analisadas as primeiras ideias freudianas, que tendem a colocar suas descobertas a serviço da ciência natural. Posteriormente, são examinadas as formulações contidas no “Projeto de uma psicologia para neurologistas”, que permitiram que Freud alcançasse um distanciamento em relação ao ideal cientificista da sua época.

Por outro lado, guiados pela leitura de Lacan sobre o “cogito cartesiano”, estuda-se a racionalidade objetivista da ciência dita moderna, que se propõe a despojar o pesquisador dos elementos subjetivos por meio de uma estratégia racional no momento em que aborda o seu objeto de estudo.

Finalmente, argumenta-se, mediante conceitos lacanianos, a diferença radical entre o objeto de pesquisa na psicanálise e o da ciência.

Palavras-chave: psicanálise; método; objeto; ciência.

INTRODUCCIÓN

No podemos negar que el pensamiento de Freud es efecto de la racionalidad positivista de su época y por ende sus descubrimientos previos a la formalización del Psicoanálisis conservan este matiz, de ahí que sus observaciones clínicas iniciales tengan como base aspectos biológicos (Santamaría, 2002; Cely, 2015). Ramírez, (2002) señala que para los últimos años del siglo XIX y principios del XX los hombres de *espíritu científico* estaban fuertemente orientados a resguardarse dentro del paradigma positivista, como un esfuerzo por oponerse a la metafísica y a las concepciones mágicas y espiritualistas de entonces. En este marco histórico, se pueden identificar en las primeras obras de Freud una serie de esfuerzos tendientes a poner sus descubrimientos al servicio de las ciencias naturales (Freud, 1893-1895/1992; Tomasini, 2010; Cely, 2015).

Por otro lado, en su escrito sobre la “histeria” de 1888 se aprecia que el modo teórico-práctico de proceder de Freud no discrepa de las mismas

doctrinas empleadas por Charcot y Breuer, arraigadas estas en el campo de las llamadas ciencias naturales, sin embargo, para 1886, poco tiempo después de concluir su estancia en París con Charcot ya había mostrado señales del camino que a la postre tomaría en base a sus descubrimientos. En un artículo de 1893 publicado en los *Archives de neurologie* sostenía la tesis siguiente: “la histeria se comporta en su parálisis y otras manifestaciones como si la anatomía (cerebral) no existiera, o como si no tuviera noticia alguna de esta” (citado por Masson, 1985, p. 9). Estas palabras que a primera vista parecen mostrar cierta claridad en el pensamiento freudiano **aún no estarán** del todo afianzadas por su experiencia clínica, tal es el caso que, en las primeras comunicaciones firmadas con Breuer, el tratamiento de los síntomas histéricos aún los realizaba confiando en métodos terapéuticos habituales (hidroterapia, electroterapia, etc.). Para esa época en una carta dirigida a su amigo Fliess detallará lo siguiente: “he emprendido la hipnosis y he tenido toda suerte de pequeños pero notables éxitos (Breuer & Freud, 1893-1895/1992, p. 5).

Paradójicamente mientras transcurría el año de 1895 Freud escribía un texto de contenido prínceps, que se identificaría mucho tiempo después como medular para el surgimiento del Psicoanálisis y para el distanciamiento que él habría de tomar con respecto al pensamiento positivista de su época (Peña, 2002; Henríquez, 2010). De acuerdo con Ramírez (2002), diversos autores no descansan en nombrar a Freud como un hijo heredero del positivismo, en el transcurso de una lectura realizada a su “Proyecto de una Psicología para neurólogos”, si bien en el texto se encuentran metáforas mecanicistas y un vocabulario propio de las ciencias biológicas consistente con su formación médica (Guerrero, 2009; Cely, 2015), al final este recorrido y dilucidación le permitió reconocer el camino a tomar para el abordaje de aquellas experiencias que se encontraban fuera de todo saber Consiente (Cc) solidariamente con la teoría de que, bajo los métodos habituales no eran posible indagarlos.

En este contexto, Freud al comprobar en su “Proyecto...” que su aparato neuronal no podía dar cuenta de modo alguno sobre *la propiedad de ser o no consiente*, desechará todo marco de referencia de la ciencia natural (Freud, 1893-1899/1992), sin embargo, en 1923 admitirá lo siguiente:

era preciso extraer del hipnotismo dos doctrinas fundamentales e inolvidables. En primer lugar, se llegó al convencimiento de que aun alteraciones corporales llamativas podían ser el resultado de influjos puramente anímicos, activados por el experimentador mismo; en segundo lugar, y en particular a raíz de la conducta de los sujetos tras la hipnosis, se tuvo la impresión más nítida de la existencia de procesos anímicos a los que no se podía dar otro nombre que el de “inconscientes” (Freud, 1923/1992, p. 204).

Esta fórmula construida *a posteriori* por Freud sintetiza que sus descubrimientos fueron forjados sobre los hechos reales de cada paciente, demostrables y colegibles bajo cierta condición metodológica, sin embargo, carente de validez para la cientificidad de su época. Para Coccoz (2012), allí donde la ciencia natural durante largos años había permanecido satisfecha con una comprensión *temporal* de la *conciencia*, Freud supo sustraer los elementos necesarios que le permitieron complejizar la realidad humana y posteriormente la creación de un método para abordarla.

En el sentido histórico, el discurso científico de finales del siglo XIX y principios del XX al que Freud perteneció estuvo enmarcado en los triunfos del positivismo, paradigma que había florecido como una alternativa para abordar de manera metodológica los hechos y de este modo alejarse de la racionalidad mágica con las que el romanticismo había embrujado los círculos científicos (Ramírez, 2002; Jiménez, 2008). La nueva propuesta planteaba que la única vía para producir un conocimiento objetivo era dando respuesta a hipótesis mediante procedimientos empíricos cuidadosamente observados y controlados (Pezo, 2006). Esta fórmula de percibir y explicar las relaciones necesarias entre las cosas y los hechos alcanzó rápidamente la confianza del espíritu científico de la época, al grado de asentarse la idea de que este método podría trasladarse sin modificación a otras áreas del conocimiento dedicadas al abordaje de fenómenos no objetivables (Coccoz, 2012).

A finales del siglo XIX, al menos en Europa, los estudios orientados a resolver los problemas sociales y humanos estuvieron fuertemente influenciados y realizados bajo un notable matiz *positivista* (Jiménez, 2008). Rodríguez, en 2010, señala que las *ciencias sociales* en su afán por distanciarse del pensamiento mítico religioso y de la subjetividad

propia de los procesos humanos, estuvieron desde sus inicios orientadas a solicitar cobijo del naciente paradigma *positivista*, aunado a esto y en sus aspiraciones por procedimientos con validez “científica” éstas cayeron en el error de un excesivo *metodologismo*, provocando con ello la separación de las cualidades de su objeto de estudio.

Por otro lado, durante esa misma época la evolución de la clínica freudiana demostraba que para el estudio de la compleja realidad humana era necesario un método distinto de aproximación y explicación de sus fenómenos, más allá de la propuesta basada en la búsqueda de respuestas últimas por medio del control y la observación fáctica (Fernández, 1999). Paulatinamente el encuentro con lo contingente de sus pacientes le indicaba a Freud el camino a seguir para el estudio de la subjetividad, investigación que más tarde le permitiría formular al Psicoanálisis como un método riguroso para el estudio de los procesos anímicos inasequible por otras vías.

Para autores como Lacan (1964/2009), Mannoni (2002), Miller (2011), el inventor del Psicoanálisis va a localizar muy tempranamente en el discurso de sus histéricas un “saber” que incluso para ellas permanecía fuera de su propio dominio. Cabe mencionar que éste *saber* ignorado por el sujeto, ya se había descubierto mucho antes de que Freud propusiera un modo para abordarlo, sin embargo, no era interés de las disciplinas biomédicas, contrariamente, se había convertido para estas en una *dificultad* teórico-metodológica (Canale, 2011). A todo pasado podemos señalar que este *obstáculo científico* atizó el surgimiento del Psicoanálisis, es decir que, allí donde la medicina afrontó el problema creando nuevos mecanismos orientados a separar del mundo a estos sujetos mediante su aislamiento en los espacios hospitalarios, Freud hará surgir la “cura por la palabra”.

Si bien, los hospitales fueron el escenario perfecto para la exclusión de las histéricas al mismo tiempo cautivarían el interés de Martín Charcot¹ por ellas, gracias a la aplicación de la *hipnosis* éste logrará demostrar la existencia de leyes “no orgánicas” que rigen los fenómenos histéricos (Mannoni, 2002), sin embargo, coincidiendo con su racionalidad médica presentará este descubrimiento como una deficiencia científica de su época, al no contar con los medios de investigación necesarios para hacer accesible la causalidad orgánica de tales padecimientos (Canale, 2011). De esta forma el encuentro con este *saber subjetivo* será rechazado, contrariamente

se pondrá como *un dato* al servicio de la ciencia a fin de elaborar cuadros descriptivos que posteriormente pudieran conducir a una clasificación diagnóstica (Sánchez, 2016a). Sin lugar a dudas este modo de pensar la realidad humana se vio fuertemente influenciado por una naciente *teoría positivista*, racionalidad que se mostraba en ese momento como la única alternativa para la producción de un conocimiento sistematizado sobre los objetos, fueran estos naturales o no (González & Hernández, 2014). En este contexto la *ciencia médica* admitiría sin ninguna duda enmarcarse en el ideal de *objetividad* propuesto por este paradigma, formulándose a posteriori como el único discurso autorizado para construir un saber “exacto y verdadero” sobre malestares acaecidos en el cuerpo.

PROYECTO DE UNA PSICOLOGÍA PARA NEURÓLOGOS

Como lo indicamos con anterioridad, Freud como médico no fue ajeno al *espíritu positivista* de su época, al menos así lo dejó por sentado “parcialmente” en 1895, año en que escribió uno de los documentos de mayor envergadura, este proyecto... al tiempo de revelar el interés freudiano por colocar sus hallazgos en el campo de las ciencias naturales, también contiene una serie de enunciaciones que a la postre resultarían básicas para la invención del Psicoanálisis. El trabajo emprendido en esta empresa no tendrá los *resultados científicos* a los cuales Freud aspiraba, a pesar del esfuerzo empleado a esta labor (Donghi, 2014). Tomando como referencia la correspondencia entre Freud y Fliess publicada por Masson en 1985, podemos identificar la dedicación que el psicoanalista Vienés depositó para la gestación de estas ideas, tenemos que, en la carta fechada el 27 de abril de 1895 manifestará sentir cierta obstinación sobre la tarea de una *psicología para neurólogos*, a tal grado de consagrarle todo su tiempo; al mes siguiente de estas elaboraciones le dará el estatuto de ser su “pasión dominante” y la cual ve cada día más cerca de su realización, no obstante, estas expectativas sucumbirán pronto. En su carta del 16 de agosto de ese mismo año afirmará que *esa psicología es realmente un calvario*; por último, en su correspondencia del 8 de noviembre expresará la idea de *mandar el documento a dormir a un cajón*, sin embargo, para enero de 1896 le enviará a Fliess algunas de las elaboraciones fundamentales adoptadas en el proyecto referido. El

documento entregado a Fliess permanecerá en la oscuridad hasta 1936, en ese año y en el contexto de la comunicación que Marie Bonaparte² mantenía con Freud, ésta le expresará lo siguiente: “Hoy se me presentó un señor Stahl de Berlín. Ha obtenido de la viuda de Fliess las cartas y manuscritos de usted” (Masson, 1985, p. 20); tiempo después Freud refiriéndose a este documento contestará lo siguiente, “No me gustaría que nada de esto llegara a conocimiento de la llamada posteridad” (Masson, 1985, p. 21).

En el contexto referido, la negativa de Freud por hacer público sus ideas contenidas en el “proyecto” toma sentido si consideramos el “impasse³” que él produce al tiempo de poner en manos de su amigo Fliess un documento que posteriormente quedaría en el “olvido”. Dicho de otra forma, lo que en un primer momento Freud no termina de asumir, se expresará tiempo después de manera radical con la gestación de un método que dista de poner sus descubrimientos al servicio de la ciencia.

En suma, procuramos en nuestro trabajo argumentar que el Psicoanálisis no se encuentra en posición de identificación con respecto al ideal de *objetividad* de la ciencia natural (Miller, 2005), para ello se realiza una revisión sistematizada de la obra de Freud analizando los argumentos que condujeron al inventor del Psicoanálisis a separar sus descubrimientos de la racionalidad científico-positivista de su época. Apoyados de diversos autores contemporáneos sostendremos la afirmación categórica de que “para nada el Psicoanálisis está más cerca hoy día de formar parte de las ciencias de la naturaleza” (Miller, 1988).

RACIONALIDAD, OBJETIVIDAD Y CIENCIA

Desde que Descartes escribió su obra titulada “El discurso del método” durante el siglo XVII, éste llegó a convertirse en un referente histórico para la sistematización de la denominada *ciencia moderna* cuya *objetividad* era el justo indicador de lo científico (Méndez, 2000). No obstante, la propuesta Cartesiana del “cogito” fue de lo más vital al arrebatarle a la iglesia el criterio de *verdad*, *saber dogmático* que había fungido como responsable de organizar el discurso durante la edad media. En este sentido, la referencia religiosa como racionalidad de certeza vendría a ser reemplazada entre los siglos XVI y XVII por el saber científico (Brousse, 2012).

Será éste el modo en que la ciencia moderna florecerá (Lacan, 1975/2011) al tiempo de colocar la propuesta del *cogito* en la fórmula de toda representación del sujeto dentro del pensamiento occidental, aludiendo al propósito de encontrar un pilar indubitable que diera paso a la construcción de un saber sobre los objetos del mundo. Con el tiempo y bajo esta racionalidad la *investigación científica* logró hacer del pensamiento la evidencia de la existencia de los objetos, al precio de reducir la subjetividad a una racionalidad vacía de representación, conducente a una especie de mentalismo ensimismado (Castrillo, 1999; Braunstein, 2008; Brousse, 2012). En otras palabras, el *cogito cartesiano* permitió sentar las bases de un *saber necesitado* por la ciencia y que a la larga permitiría cercar la cuestión de la verdad en relación con la constitución de los saberes, no obstante, el precio que tuvo que pagar fue despojar a este nuevo *sujeto de la ciencia* de todas sus pasiones, es decir de sus atributos subjetivos (Fernández & García, 2010; Brousse, 2012).

Con la tesis propuesta por Descartes acerca de la existencia de *una sola verdad para cada cosa*, la construcción de un saber sobre los objetos se redujo a la puesta en marcha de un método, y éste como la vía más sólida del fundamento mismo de la ciencia (Méndez, 2000). A partir de ello la lógica se asentará en un racionalismo dual, por un lado, un sujeto que piensa y por el otro, un objeto que puede ser pensado. Para Jardim y Rojas (2010), esta fórmula cognoscente y racional sobre el mundo, conducirá a la ciencia de la época a la creación de mecanismos tendientes a conservar su radical materialidad. Bajo la *clara* separación entre el sujeto y el objeto se construirá el ideal de *objetividad* (González, & Hernández, 2014; Delgado, 2002), al precio de atenerse casi en exclusividad a estudios de carácter “fáctico” y de explicaciones de tipo causalista (Massé, 2001).

Para Carvajal, (2007) la física Aristotélica fue el antecedente racional del *método científico* tal y como lo propuso Descartes, este a su vez impulsó el *paradigma positivista* que a finales del siglo XVIII y principios del XIX le daría a la ciencia natural el marco perfecto para legitimarse como el modo único de construir un saber sobre los fenómenos del mundo, a través de la experiencia rigurosamente controlada. En otras palabras, para el positivismo la única forma de construir un saber sistematizado fuera de toda especulación es atendiendo, mediante procedimientos

confiables, la *neutralidad valorativa* del investigador, al momento de abordar el objeto que estudia. La premisa que sostiene este postulado es el que señala que entre sujeto-objeto es posible una separación simple y radical, como si entre estos elementos no operara ninguna relación de mediación (Schanzer & Wheeler, 2010). Al respecto, Daston y Galison (2007) sostienen que esta definición de objetividad dentro de las ciencias positivas no es más que una *visión confusa* de la realidad que coloca a quien investiga en una posición deliberadamente cegada, que le obliga a colocarse frente al objeto en una perspectiva *mecanizada*. Otros autores han criticado fuertemente esta racionalidad al determinar que este “ideal de objetividad” científica sigue siendo aún *impreciso* y reposa en presupuestos enteramente cuestionables, provenientes de teorías psicológicas poco rigurosas (Novick, 2005; Cupani, 2011); por otro lado, Chavarría (2011) será más radical al señalar que si en el campo de la subjetividad humana aceptamos esta apreciación positivista sobre *objetividad* estaríamos condenados sin duda, al fracaso.

En el marco de estas ideas, Verdugo (1997), Agazzi (1996), Covarrubias (2007), Pulido (2008) sostienen que el criterio de *objetividad* adoptado por las ciencias positivistas ha estado condicionado por ideologías sociales, políticas y económicas según la época, a ello se le pueden sumar una serie de mecanismos cuya función es conjeturar sus poderes y peligros, dominar el acontecimiento aleatorio y esquivar su pesada y temible materialidad (Foucault, 2009; Sánchez, 2016b).

En síntesis, Cupani (1989), Agazzi (1996) y Harada (2006) refieren que el progreso del conocimiento sobre la realidad humana sólo es posible en la medida en que las disciplinas dedicadas a su estudio renuncien al *ideal de objetividad y neutralidad*. Que a decir de la ciencia natural se alcanza anulando los *elementos subjetivos* a través de una estrategia *racional* de adecuación al objeto.

PSICOANÁLISIS E INVESTIGACIÓN

El campo de las ciencias naturales y su aún vigente tradición positivista pretende mantener clausurada la manifestación subjetiva del investigador al tiempo de abordar el objeto que estudia, mediante

una *estrategia racional* y normalizada que permita salvaguardar al sujeto de cualquier tipo de *apreciación singular* como resultado de esta interacción (Fong, 2005; Bernal, 2017). Este artefacto científico bajo la certeza de *neutralidad* pretende hacer de la experiencia investigativa un proceso objetivo, controlable, repetible y comprobable. No obstante, la investigación realizada desde el campo del Psicoanálisis no ha cesado en demostrarnos que la realidad es otra en el marco de los estudios subjetivos. Freud desde los inicios de su investigación clínica demostró la existencia indisoluble entre él y sus pacientes inclusive, refiere haber valorado en sus indagaciones observaciones sobre sí mismo (Masson, 1985, p. 545).

Es sabido dentro de los conocedores de la obra de Freud el peso que éste le otorgó a los efectos de la relación recíproca entre médico-paciente incluso, poco antes de instituir el dispositivo psicoanalítico formalmente.

En los inicios del Psicoanálisis, mientras el contexto intelectual le otorgaba al positivismo cierta popularidad, las ciencias médico biológicas no fueron ajenas a tales corrientes de pensamiento, de ahí que las investigaciones de Charcot en el Salpêtrière como resultado del trabajo con la hipnosis no trascendieran la investigación sobre la subjetividad, a pesar de haber demostrado la existencia de elementos no orgánicos en estos fenómenos. Con una formación anatómico-clínica Charcot hizo de sus descubrimientos parte de la ciencia médica, dedicando su interés en la generación de cuadros de descripción normalizados, el desafío por generar nociones diagnósticas mediante el planteamiento de una *escena traumática* conducirán al médico parisino a experimentar verdaderas escenas demostrativas, inclusive sin considerar el sufrimiento de sus pacientes, tenemos:

Un día en este acto de demostración Charcot produjo una contractura de lengua y laringe como consecuencia la paciente afónica sufre calambres en el cuello, al mismo tiempo que el juego teatral se internaliza, cuando recupera el habla la paciente exclama: “me dijiste que me curarías, que me harías diferente. Tú querías que yo fracasara, me sonsacas lo que quieres saber”⁴ (Mannoni, 2002, p. 19).

La descripción anterior ejemplifica por demás el proceder de una “ciencia médica” que, en términos de su intervención práctica, procura “despojar” al *sujeto de su saber* sin la menor intención de tomar en cuenta

su malestar; en todo caso, es la síntesis de una racionalidad que procura con respecto al objeto que estudia un distanciamiento. Ésta demanda de la paciente a Charcot encierra aquello que Freud supo tempranamente advertir, a decir que todo el saber médico queda estocado cuando se trata de las singularidades de las histéricas. Lo que este caso muestra es el punto nodal de la investigación psicoanalítica y que la ciencia médica no logro asumir. Este vínculo que más tarde será conceptualizado por Freud como *transferencia* tiene la *función lógica* de ser la vía regia para el acceso al núcleo mismo del malestar subjetivo, que para el propio paciente incluso permanece desconocido (Sánchez, 2007). En este sentido, este saber de las histéricas que el propio médico sin saberlo produjo, confrontó la “certidumbre científica” derivando con ello en no más que en su rechazo. Breuer y Freud (1893-1895/1992) habían señalado que las investigaciones realizadas por Pierre Janet⁵ ya habían dado indicios de las consecuencias terapéuticas derivadas de la relación médico-paciente, sin embargo, la manera de afrontarlo no fue distinta a lo formulado por Charcot.

En síntesis, este fenómeno que la ciencia médica decide constreñir y ponerlo a su servicio para darle lugar a un conocimiento objetivo bajo la creación de una nosología de la histeria, contrariamente le permitirá a Freud hipotétizar en torno a lo que posteriormente será el Psicoanálisis y éste un método de investigación subjetiva.

Por otro lado, lo que Legendre, en 2008, califica como un “accidente para la ciencia”, a decir, el descubrimiento de un *saber sobre el sujeto* no previsto ni asumido por la misma llevará al inventor del Psicoanálisis a renunciar a su intención de ofrecer sus ideas al servicio de ella (Bassols, 2011), a cambio de una posición ética que responsablemente hiciera frente a lo que en la práctica se produce.

EL CAMINO DE FREUD

Posteriormente a que el inventor del Psicoanálisis identificara los aspectos subjetivos rechazados por la ciencia natural, describirá que difícilmente se puede explicar el *comportamiento humano* en términos mecánicos, de ahí que los primeros días de 1900 describiera su *oposición* a ser llamado un “hombre de ciencia” (Masson, 1985, p. 235). En ese

mismo año Freud señalará que gracias a los sueños alcanzó a formular los mecanismos de las formaciones del inconsciente, afirmando que este resultado no habría sido posible si la *ciencia natural* no hubiera negado a este objeto, su valor fundamental (Freud, 1900/1992). Ocho años más tarde el psicoanalista Vienés expresará que el interés del método psicoanalítico por los procesos inconscientes no es dejar fuera el estado convencional de la medicina sino poner en marcha un dispositivo donde los fenómenos subjetivos tomen interés (Freud, 1907/1992).

En retrospectiva, años antes de las elaboraciones propiamente psicoanalíticas el interés de Freud por colocar sus descubrimientos al servicio de las “ciencia estricta” fue evidente; no obstante, el camino que tomará como resultado de sus hallazgos clínicos será fundamental para criticar e interrogar a ésta (Foladori, 2002; Cely, 2015; Hueso & Cuervo, 2016), ganándose con esto el acérrimo repudio por parte de aquellos defensores del ideal de un objetivismo científico (Foladori, 2002; Prudente & Ribeiro, 2005). En este contexto, en una publicación realizada bajo el título “Contribuciones a la historia del movimiento psicoanalítico...”, publicará con cierta consternación lo siguiente:

yo *trataba* mis descubrimientos como contribuciones a la ciencia y lo mismo esperaba que hicieran los otros, el vacío que se hizo en torno a mi persona, las insinuaciones que me fueron llegando, me hicieron comprender poco a poco que una tesis acerca del papel de la sexualidad en la etiología de las neurosis no podía tener la misma aceptación (Freud, 1914-1916/1992, p. 20).

En el marco de estas reflexiones Freud criticará duramente el campo médico al señalar que la psiquiatría se ha conformado únicamente con describir las *perturbaciones del alma*, las cuales al no ser llevadas a los terrenos de la singularidad han imposibilitado la generación de evidencia sobre su etiología y mecanismos de formación. A decir por él, el precio por este descuido se ha visto al tiempo de que las intervenciones clínicas en este campo no han tenido la influencia práctica; por el contrario, gracias al estudio de los fenómenos anímicos inconscientes presentes en cada caso el Psicoanálisis ha logrado un carácter y formalización que ni la psicología ni la psiquiatría han obtenido a pesar de los años

(Freud, 1915-1916/1992). Manteniéndose firme en sus declaraciones apuntalará su crítica al señalar en su texto “De la historia de una neurosis infantil...” lo siguiente: si la medicina no asume la importancia que poseen los elementos psíquicos en la investigación de la enfermedad y su tratamiento, esto le conducirá a una deficiencia evidentemente práctica (Freud, 1918/1992).

Por otro lado, años más tarde en su trabajo realizado sobre el “Más allá de principio de placer” hará un esfuerzo por describir el menosprecio constante que sus descubrimientos provocaban dentro del discurso médico, la batalla que tuvo que afrontar a fin de otorgarle al *inconsciente su estatuto de verdad* y a su método la vía para su develamiento se sintetiza en la siguiente referencia:

No parece nuestro destino trabajar en paz en la construcción del Psicoanálisis. Apenas acabamos de rechazar con éxito dos ataques, uno *pretendía desmentir* todo cuanto hemos traído a la luz el otro, quería persuadirnos de que habíamos equivocado el origen de ese contenido y debíamos cambiarlo a la ligera por otro “apenas, entonces, acabamos de sentirnos a salvo de estos enemigos” y ya se eleva frente a nosotros un peligro nuevo (Freud, 1920/1992, p. 169).

En las líneas de esta cita se puede obviar el efecto producido por el Psicoanálisis, al momento de darle lugar a este nuevo *saber sobre el sujeto* dentro del campo de la experiencia humana. Para Pezo (2006), la *ciencia positivista* de principios del siglo XX no conforme con desmentir este saber también arremetió fuertemente contra el método psicoanalítico llegando incluso a calificarlo de inválido. El origen de estos ataques recurrentes sobre el Psicoanálisis podríamos ubicarlo en el marco mismo de la responsabilidad de Freud, al asumir su descubrimiento llevándolo a un *alejamiento necesario* con respecto a las ciencias naturales, contraponiéndose además a sus aspiraciones iniciales tendientes a conservar el ideal de objetividad (Prudente & Ribeiro, 2005).

En suma, podemos afirmar que la mayor parte de las agresiones hechas al “dispositivo psicoanalítico” son producto del “fantasma” de un *Proyecto...* Freudiano de hacer de su disciplina una *ciencia natural* cuyos sucesos subjetivos encuentren su localización física en el espacio del organismo (Breuer, & Freud, 1893-1895/1992).

Esta declaración Freudiana de finales del siglo XIX ha alimentado largos años los desprecios constantes devenidos básicamente por autores arraigados en el positivismo lógico, a pesar de los esfuerzos realizados por él de otorgarle un lugar propio al *Psicoanálisis* frente a la racionalidad de la denominada ciencia positiva.

En contra punto de estos juicios realizados sobre la validez del Psicoanálisis, personalidades de gran trascendencia crítica declaran a la invención freudiana como una forma de conocimiento privilegiado fuera del cientificismo (Habermas, 1968/1982). En ese mismo sentido, autores como, Foladori (2002), Santamaría (2002) y Gutiérrez (2004) serán más determinantes al señalar qué, la falta de “veracidad y objetividad” que se le ha imputado al Psicoanálisis transparenta únicamente el efecto de un *impasse positivista* en el que muchos teóricos asentados en este paradigma han caído, por haber encadenado al Psicoanálisis a modelos que son ajenos a su objeto. Al respecto Jardim y Rojas (2010) argumentan que generalmente, las críticas realizadas tanto a Freud como a su dispositivo parten de la falsa idea de que el Psicoanálisis mismo se postula como un “quehacer científico” de índole experimental.

EL PSICOANÁLISIS FRENTE A LA OBJETIVIDAD CIENTÍFICA

Como lo hemos mencionado con anterioridad, la posición de Freud con respecto a la *ciencia positiva* de su época estuvo plagada de frecuentes cambios, esto en correspondencia a los avances teóricos derivados de su práctica. En un artículo fechado de manera póstuma señala que, a pesar de los primeros intentos por colocar su descubrimiento al servicio de la ciencia natural, esté no encontró comprensión dentro de ella (Freud, 1939/1992). En este contexto su señalamiento deja ver su posición siempre ética a lo largo del tiempo que le llevó a construir el Psicoanálisis, es decir, no dudó en hacer público cada descubrimiento, al precio incluso de retrocesos en sus hipótesis, o en este caso, mostrando que su intento inicial no fue la creación de una nueva fórmula lejana de la cientificidad objetiva.

De allí que, desde que el Psicoanálisis alcanzó formalmente el estatuto de ser un dispositivo de investigación capaz de abordar los aspectos subjetivos inaccesibles por otros medios, el acceso a su objeto de estudio en términos

metodológicos ha sido por demás rigurosa y a su vez perfectamente diferenciable de prácticas dogmáticas (Sánchez, 2016a), llegando con esto a establecer que en el *acto de investigar* se produce entre *sujeto-objeto* un efecto *irreductible* al control mediante *procedimientos racionales*.

La *objetividad positivista* que Freud afrontó durante su época vendría a ser tiempo después la misma con la cual Jacques Lacan habría de batallar para volver a colocar al Psicoanálisis en las vías de su causa original; en el año de 1957 este psicoanalista francés haciendo alusión a este *ideal científicista* referirá que, en el campo de lo humano el solo hecho de hablar de *experiencia* ya coloca al sujeto en el orden de lo subjetivo (Lacan, 1957-1958/2010). En esta misma línea de pensamiento, un año más tarde lanzará su crítica más aguda sobre aquellas ciencias que por su formulación teórico-práctica se asumen como estudiosas de la subjetividad, citamos: “Lo único que hacen es interponerse entre nosotros y lo que designamos cuando hacemos intervenir la subjetividad en nuestra experiencia” (Lacan, 1957-1958/2010, p. 108) en esa misma línea de pensamiento será enfático al declarar que el uso que se le brinda al tratamiento de lo subjetivo fuera del Psicoanálisis desemboca en formas de objetivación de lo más vulgares (Lacan, 1957-1958/2010, p. 108).

Lacan plantea que la experiencia en el campo del Psicoanálisis requiere necesariamente de algunas puntualizaciones, y para ello enunciará lo siguiente:

Esto es implicar en el término *sujeto* una noción oportuna a cierto nivel, a saber, que el más acá del *objeto* – que permite darle *su* soporte y, por otra parte, está tanto más allá del objeto como detrás de él – nos presentaría una especie de *substancia incognoscible*, algo refractario a la *objetivación*, y que para defenderse de ello contarían ustedes con el armamento de su educación y su formación psicológica (Lacan, 1957-1958/2010, p. 107).

En esta cita podemos identificar la fórmula de Lacan sobre una noción de sujeto incompatible con cualquier otra racionalidad, planteando inclusive que aquellas ideas que colocan al sujeto como resultado de una *inmanencia consiente* no hacen más que sintetizar el espejismo objetivista que las funda. En este mismo año será enfático proponiendo al *cogito cartesiano* como un punto de referencia importante para la construcción de la noción de sujeto-objeto dentro de enunciación freudiana, pero de

la cuál es necesario establecer un claro distanciamiento. Siguiendo esta perspectiva, en 1965 en el marco de esta delimitación comunicará qué, el sujeto sobre el cual opera el Psicoanálisis no puede ser sino el sujeto de la ciencia, aunque esto resulte paradójico, es ahí, donde debe hacerse *una demarcación*. Se trata, para decirlo de otro modo, de una falta de audacia por parte de los discursos objetivos, al no poder identificar que aquello que realmente falla en el objeto no ésta del lado de éste, sino del lado del sujeto (Lacan, 1965-1966/inédito).

Para Prudente y Ribeiro (2005), dentro del campo psicoanalítico y gracias a la subversión del *cogito cartesiano* realizado por Lacan se ha podido construir una concepción de sujeto-objeto que le son propias. Sin lugar a duda, esta labor emprendida por el psicoanalista francés le permitió formalizar lo que ya Freud había descrito en la “interpretación de los sueños”, es decir, que allí donde el saber Inconsciente es desterrado por ciencia denominada moderna emerge como efecto de lo rechazado aquello que para el dispositivo psicoanalítico es su objeto de estudio. A la luz de las dilucidaciones realizadas por Lacan a partir de Descartes éste logró avanzar en lo concerniente a la posición del Psicoanálisis frente al discurso de la ciencia.

Algunos autores, como Sauval (1998), Fernández (1999), Prudente y Ribeiro (2005), Jardim y Rojas (2010), Barroso (2012), Murillo (2012), Cattaneo (2015), França (2015) y Hueso y Cuervo (2016), no dudan en referir que esta empresa realizada por Lacan trajo como consecuencia la germinación de ideas tendientes a *reformular* concepciones incluso dentro del mismo Psicoanálisis, otorgándole posteriormente a la noción de sujeto, de objeto y de método su marca propia. Este acento singular traería a propósito de la investigación de la subjetividad, una concepción que resquebrajaría el sentido convencional del binario sujeto-objeto de la teoría del conocimiento. Siguiendo esta tesis, Rabinovich, en 2003, concluirá que el atributo sensible del objeto al que puede aspirar *el conocimiento* esconde en su núcleo mismo la dimensión inasimilable de éste.

SOBRE EL OBJETO EN PSICOANÁLISIS

Partiendo de lo descrito con anterioridad en lo concerniente a las discordancias entre el Psicoanálisis y las ciencias positivas en torno al binomio

sujeto-objeto y tomando como base la afirmación realizada por Freud que coloca a su dispositivo como un método de investigación de procesos anímicos difícilmente accesibles por otras vías (Freud, 1923-1925/1992, p. 231), estamos llamados, tal y como lo expresa Sauval en 1999, a asumir el compromiso de delimitar la singularidad de nuestra práctica. En este contexto Lacan, en una conferencia dictada en Milán, mostrará algunas coordenadas al plantear que “Desde hace tiempo hacemos un esfuerzo por fundar una práctica del discurso que se sostenga” (Lacan, 1973/1978, p. 3). A la luz de este desafío él no dudará en colocar la investigación psicoanalítica fuera de la dimensión contemplativa de los objetos en la cual han caído algunas disciplinas aparentemente estudiosas de la subjetividad e, incluso, un tipo de Psicoanálisis que después de Freud basaron su praxis en las funciones yoicas: es decir, una práctica arraigada sobre las construcciones imaginarias del sujeto y que no es capaz de reconocer el distanciamiento que otorga la función simbólica en la que se engrana toda esta historia yoica. En esa misma línea de pensamiento dirá que esa contemplación del mundo sería identificada de alguna manera con lo que es... una gran ilusión (Lacan, 1973/1978).

Esta crítica realizada por Lacan lleva todo el propósito de situar los *intentos fallidos* por parte de la Asociación Psicoanalítica Internacional (IPA) de continuar por la vía Freudiana la enseñanza de la investigación sobre el inconsciente. Las intenciones por señalar tales tergiversaciones en torno a los postulados psicoanalíticos provocaran su “salida” de dicha Asociación en el año de 1963 (Miller, 2011; Lacan, 1964/2009). Cabe señalar que su separación fue resultado de largas confrontaciones *teórico-prácticas* que se sumaron desde el XIV Congreso de la IPA realizado en Marienbad, cuando el 03 de agosto de 1936 el presidente de esta asociación Ernest Jones impidió a Lacan concluir su primera intervención internacional sobre el *estadio del espejo*. En este documento Lacan mostraba los resultados de sus primeras investigaciones propiamente psicoanalíticas colocándose al mismo tiempo en una franca contraposición en lo referente al sistema *doctrinario* adoptado por la IPA después de la muerte de Freud.

Posteriormente, en su presentación escrita de 1966 titulada “Nuestros antecedentes”, haciendo referencia a su pronunciación sobre el “estadio del espejo” dirá lo siguiente: “su invención nos colocaba en el interior de una resistencia teórica y técnica que, aunque constituía un problema

que después fue más fuerte, se hallaba, preciso es decirlo, lejos de ser percibido (Lacan, 1966/2005, p. 60).

Tomando en cuenta que para 1953⁶ ya había declarado con total énfasis su retorno a Freud, para 1964 pronunciará una serie de conferencias que calificará como la continuación de su enseñanza, a partir de lo que él mismo llamo su “excomuni3n” de la Asociaci3n Psicoanalítica Internacional. En este contexto describirá la posici3n que mantuvo los últimos dos años. La separaci3n definitiva de la Asociaci3n Psicoanalítica le permitirá llegar a las entrañas de sus reflexiones te3ricas asumiendo la necesidad de volver sobre los fundamentos psicoanalíticos que a decir de él “se encontraran en el aire” (Lacan, 1964/2009, p. 14).

Los dos cuestionamientos que dirigirán esta comunicaci3n estarán orientados, por un lado, a interrogar los fundamentos de la *praxis psicoanalítica* y, por el otro, a discutir si el Psicoanálisis es capaz de inscribirse en los registros de la “ciencia”. En lo que respecta a la primera cuesti3n, ésta tendrá su más formal peso derivado de la posici3n de sus colegas e incluso sus analizantes al momento de “negociar” su salida de la IPA (Lacan, 1964/2009, p. 13); se trata, en otras palabras, de situar la “investigaci3n psicoanalítica” en los terrenos de una *práctica* ética que permita a quién aborda lo real mediante lo simbólico de abstenerse de juicios morales e ideales yoicos, al tiempo de estudiar su objeto (Lacan, 1964/2009; Landoni, 2013; Hochman, 2012). Siguiendo este contexto, la segunda pregunta representa aquello que para Lacan resulta definible como los dos senderos perfectamente delimitados de la *investigaci3n científica*, a saber, el dominio donde se busca y el dominio donde se encuentra. Bajo esta lógica, podemos intrínsecamente colocar una antinomia entre objeto de la ciencia y el objeto del Psicoanálisis.

Entre los años de 1965 y 1966 en el contexto de su seminario sobre “El objeto del Psicoanálisis” referirá que, “hay algo en el estatuto del objeto de la ciencia que no nos parece elucidado desde que la ciencia nació” (Lacan, 1975/2011, p. 820).

Por otro lado, sabemos que los objetos de la ciencia pueden ser perfectamente definidos a consecuencia de la aplicaci3n a la realidad de una red simbólica (Zaidel, 2010), sin embargo, mediante esta operaci3n inevitablemente algo queda fuera. Rouse (2013) señala que, durante el

dominio del saber “metafísico” se asumía entre el sujeto y el objeto una armonía, no obstante esta correspondencia “idealizada” se vio fracturada al momento de asumir la *ciencia moderna* la responsabilidad de construir su *objeto*, movimiento que subraya Lacan como el carácter específicamente subjetivo de la estructura científica, que pudo haber permitido al menos “levemente” entrever la inverosímil complementariedad entre sujeto-objeto (Lacan, 1965-1966/inédito; Rouse, 2013). Esta diferencia que coloca al *objeto* en una imposibilidad de aprehensión se torna para la ciencia en una consideración secundaria frente a la premisa de introducir representaciones de éste (Zaidel, 2010). Se trata de lo siguiente:

Si el objeto de la ciencia les apasiona es porque ahí dentro, oculto en él está el objeto del deseo. Este objeto privilegiado que *culmina* para cada cual en aquella frontera, en aquel punto límite que les he enseñado a considerar como la metonimia del discurso inconsciente (Lacan, 1960-1961/1991, p. 171).

En este sentido, la ciencia mediante el mecanismo de construcción de significantes que forcluyen *la verdad* sobre el *objeto* (Grau, 2017) libera al sujeto del peso que constituye su división fundamental mediante el encadenamiento de acontecimientos que se articulan con el propósito de construir un “saber” sobre sus objetos al tiempo de desechar la “causa” que en todo caso es la condición más radical. Por el contrario, el Psicoanálisis desde su creación se distingue por asumir esta “división” como constituyente de su causa, arrastrando las consecuencias de esa “verdad” en su registro como “Real”.

En otras palabras, aquello que desde un principio situó a la investigación psicoanalítica en las vías de la producción de “un saber sobre el objeto como causa de una verdad” que constituye la posición de cada sujeto, en el campo de la ciencia esta perspectiva es *rechazada* al momento de perfilarse sobre el ideal de sustraer de los objetos del mundo un conocimiento absoluto. En este sentido lo que la ciencia pierde de vista es que aquello *rechazado* en lo simbólico reaparece en lo real (Lacan, 1959-1960/2010), provocando que el conocimiento que se produce en su campo no pueda ser más que semblante en tanto representación y efecto de una “falta” de objeto en lo Real.

CONCLUSIONES

A lo largo de nuestro trabajo, conducidos por una revisión teórica exhaustiva, logramos identificar el contexto intelectual de la época en que las ideas Freudianas se fecundaron para su posterior invención del Psicoanálisis, analizamos el pensamiento de Freud orientado a colocar sus descubrimientos al servicio de la ciencia natural y éste promotor en gran medida de las críticas atribuidas al Psicoanálisis al no sostener los mismos principios de veracidad y validez de las ciencias llamadas ciencias objetivas.

En función de un análisis realizado al *objeto* de la ciencia llamada moderna y al *objeto* tal y como se ha construido en el campo del Psicoanálisis, se encontraron diferencias sustanciales. Estas discordancias permiten cuestionar la clara delimitación sujeto-objeto en la que se basa la clásica construcción del conocimiento.

Por otro lado, se demostró que para lograr lo que Lacan llamó una delimitación necesaria entre el objeto de la ciencia y el objeto del Psicoanálisis le fue necesario la subversión del sujeto establecido por el *cogito cartesiano* y el admitido posteriormente por la IPA.

Por último, se determina que la subversión del sujeto realizada por Lacan y su “excomunió” de la Asociación Psicoanalítica Internacional fungieron como momentos claves en su obra para la elaboración de reflexiones sobre la necesidad de fundar una práctica investigativa que se sostenga en el marco del deseo del psicoanalista y no dentro de las exigencias de un modo de control racional externo a él.

REFERENCIAS

- Agazzi, E. (1996). Ciencia y racionalidad para el futuro del ser humano. *Contrastes: Revista interdisciplinaria de filosofía*, 1, 7-18. Recuperado en 14 feb. 2017. de <<http://www.revistas.uma.es/index.php/contrastes/issue/view/145>>.
- Barroso, A. (2012). Sobre la Concepción de Sujeto en Freud y Lacan. *Alternativas en Psicología*, 16(27), 115-123. Recuperado en 13 mar. 2017 de <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1405-339X2012000200010&lng=pt&tlng=es>.
- Bassols, M. (2011). Las neurociencias y el sujeto del Inconsciente. Conferencia del Instituto del Campo Freudiano de Granada, Granada, España.
- Bernal, F. (2017). La objetividad de las ciencias naturales: un meta-análisis de la investigación sobre el lago de Pátzcuaro. *Revista Teoría y Crítica de la Psicología*, 9, 98-123. Recuperado en 24 mar. 2017 de <<http://www.teocripsi.com/ojs/index.php/TCP/article/view/162>>.
- Braunstein, N. (2008). *Psiquiatría, teoría del sujeto, Psicoanálisis (hacia Lacan)*. Ciudad de México, México: Editorial Siglo XXI.
- Breuer, J., & Freud, S. (1893-1895/1992). *Estudios sobre la histeria*. In Breuer, J., & Freud, S. [Autores], *Obras completas*, t. II. Buenos Aires, Argentina: Editorial Amorrortu.
- Brousse, M. (2012). Descartes con Lacan. Conferencia pronunciada previo al Primer Coloquio-Seminario de la Orientación Lacaniana, ciudad de la Plata, Argentina.
- Canale, F. (2011). La anomalía histérica en el origen del Psicoanálisis. *Revista Colombiana de Filosofía de la Ciencia*, 11(22) 83-88. Recuperado en 21 abr. 2017 de <<http://dx.doi.org/10.18270/rcfc.v11i22.1711>>.
- Carvajal, J. (2007). *El desarrollo del pensamiento moderno: la filosofía de la naturaleza de Descartes*. Medellín, Colombia: Universidad Pontificia Bolivariana.
- Castrillo, D. (1999). Del sujeto cartesiano al sujeto del Psicoanálisis, en Jacques Lacan, *Cuadernos de filología francesa*, 11, 51-64. Recuperado en 11 may 2017 de <<https://nucep.com/publicaciones/del-sujeto-cartesiano-al-sujeto-del-psicoanalisis-en-jacques-lacan/>>.

- Cattaneo, G. (2015). Clausuras: la suposición del sujeto, entre filosofía y Psicoanálisis. *Revista Subjetividades*, 15(2), 178-190. Recuperado en 13 abril 2017 de <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2359-07692015000200002&lng=pt&tlng=>>.
- Cely, F. (2015). Razones y causas en el Psicoanálisis freudiano. *Revista Eidos*, 23, 135-156. Recuperado en 11 feb. 2017 de <<https://dx.doi.org/10.14482/eidos.23.190>>.
- Chavarría, M. (2011). La dicotomía cuantitativo/cualitativo: falsos dilemas en investigación social. *Actualidades en Psicología*, 25, 1-35. Recuperado en 17 feb. 2017 de <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0258-64442011000100001>.
- Coccoz, V. (2012). El Psicoanálisis: una ética para el siglo XXI. Conferencia del Instituto del Campo Freudiano de Granada, Granada, España.
- Covarrubias, F. (2007). El carácter relativo de la objetividad científica. Cinta de Moebio. *Revista de Epistemología de Ciencias Sociales*, 28, 39-66. Recuperado en 24 jun. 2017 de <www.moebio.uchile.cl/28/covarrubias.html>.
- Cupani, A. (1989). A objetividade científica como problema filosófico. *Caderno brasileiro de Ensino de Física*, 6, 18-29. Recuperado en 23 jul. 2017 de <<http://dx.doi.org/10.5007/10067>>.
- Cupani, A. (2011). Acerca de la vigencia del ideal de objetividad científica. *Scientiae Studia*, 9(3), 501-525. Recuperado en 14 jul. 2017 de <<http://dx.doi.org/10.1590/S1678-31662011000300004>>.
- Daston, L., & Galison, P. (2007). *Objetividad*. New York, USA: Zone Books.
- Delgado, C. (2002). La racionalidad no clásica y sus perspectivas metodológicas. In Fung, Thalía, & Pineda, J. de D. (eds.), *Los desafíos de la ciencia política en el siglo XXI*, (p. 28-43). La Habana, Cuba: Universidad de la Habana.
- Donghi, A. (2014). Avances freudianos sobre la experiencia del dolor. *Anuario de Investigaciones*, 21, 29-32. Recuperado en 17 mar. 2017 de <http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1851-16862014000200003&lng=es&tlng=es>.
- Fernández, P. (1999). Epistemología y Psicoanálisis. *Revista Cinta de Moebio*, 5, 3-10. Recuperado en 25 jun. 2017 de <<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=10100509>>.

- Fernández, E., & García, H. (2010). Una reflexión en torno a la enunciación en la obra de René Descartes. *NODVS l'aperiòdic virtual de la Secció Clínica de Barcelona*, recuperado en 14 ago. 2017 de <http://www.scb-icf.net/nodus/contingut/nodus_cronologicnumero2.php?&rev=46>.
- Foladori, C. (2002). Psicoanálisis y ciencia, bases del desencuentro. *Revista Polis*, 2, 1-7. Recuperado en 21 abr. 2017 de <<http://polis.revues.org/7961>>.
- Fong, C. (2005). Los criterios de objetividad científica y las metodologías cuantitativas y cualitativas en el análisis de la ventaja competitiva ¿aún existe un debate? *EconoQuantum*, 1(2), 125-139. Recuperado en 12 jun. 2017 de <<http://dx.doi.org/10.18381/eq.v1i2.177>>.
- Foucault, M. (2009). *El orden del discurso*. Ciudad de México, México: Tusquets Editores.
- França, O. (2015). Uma metodologia para a psicanálise. *Psicologia Clínica*, 27(1), 195-211. Recuperado en 13 may. 2017 de <<https://dx.doi.org/10.1590/0103-56652015000100011>>.
- Freud, S. (1992). Primeras publicaciones psicoanalíticas. In Freud, S. [Autor], *Obras completas*, t. III. Buenos Aires, Argentina: Editorial Amorrortu. (Originales publicados entre 1893-1899)
- Freud, S. (1992). La interpretación de los sueños (primera parte). In Freud, S. [Autor], *Obras completas*, t. IV. Buenos Aires, Argentina: Editorial Amorrortu. (Original publicado en 1900)
- Freud, S. (1992). El delirio y los sueños en la “Gradiva” de W. Jensen y otras obras. In Freud, S. [Autor], *Obras completas*, t. IX. Buenos Aires, Argentina: Editorial Amorrortu. (Originales publicados en 1907)
- Freud, S. (1992). Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico. Trabajos sobre metapsicología y otras obras. In Freud, S. [Autor], *Obras completas*, t. XIV. Buenos Aires, Argentina: Editorial Amorrortu. (Originales publicados entre 1914-1916)
- Freud, S. (1992). Conferencias de introducción al Psicoanálisis (Partes I y II). In Freud, S. [Autor], *Obras completas*, t. XV. Buenos Aires, Argentina: Editorial Amorrortu. (Originales publicados entre 1915-1916)
- Freud, S. (1992). De la historia de una neurosis infantil (el hombre de los lobos). In Freud, S. [Autor], *Obras completas*, t. XVII. Buenos Aires, Argentina: Editorial Amorrortu. (Originales publicados en 1918)

- Freud, S. (1992). Más allá del principio del placer. Psicología de las masas y análisis del yo y otras obras. In Freud, S. [Autor], *Obras completas*, t. XVIII. Buenos Aires, Argentina: Editorial Amorrortu. (Originales publicados en 1920)
- Freud, S. (1992). El yo y el ello y otras obras. In Freud, S. [Autor], *Obras completas*, t. XIX. Buenos Aires, Argentina: Editorial Amorrortu. (Originales publicados en 1923)
- Freud, S. (1992). Moisés y la religión monoteísta. Esquema de Psicoanálisis y otras obras. In Freud, S. [Autor], *Obras completas*, t. XXIII. Buenos Aires, Argentina: Editorial Amorrortu. (Originales publicados en 1939)
- González, A., & Hernández, A. (2014). Positivismo, dialéctica materialista y fenomenología: tres enfoques filosóficos del método científico y la investigación educativa. *Revista Electrónica Actualidades Investigativas en Educación*, 14(3), . Recuperado en 15 jun. 2017 de <<https://revistas.ucr.ac.cr/index.php/aie/article/view/16155/18115>>.
- Grau, G. (2017). Psicoanálisis y Ciencia: una aproximación al estudio de su relación a partir de Jacques Lacan. *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, 22(2), 139-154. Recuperado en 23 may. 2017 de <<http://dx.doi.org/10.24310/Contrastescontrastes.v22i2.3528>>.
- Guerrero, J. (2009). Determinismo versus Libertad en Freud. *Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica*, 65(243), 117-142. Recuperado en 18 jul. 2017 de <<http://revistas.upcomillas.es/index.php/pensamiento/article/view/2864>>.
- Gutiérrez, J. (2004). El método de investigación psicoanalítico y el proceso conversacional en la investigación social cualitativa. *Empiria, Revista de Metodología de Ciencias Sociales*, 7, 77-98. Recuperado en 17 jun. 2017 de <<https://doi.org/10.5944/empiria.7.2004.968>>.
- Habermas, J. (1982). *Conocimiento e interés*. Madrid, España: Editorial Taurus. (Original publicado en 1968)
- Harada, E. (2006). Observación, teorías y valores a la luz de la filosofía de Popper. *Ciencia Ergo Sum*, 13(2), 200-210. Recuperado en 25 may. 2017 de <<https://cienciaergosum.uaemex.mx/article/view/7524>>.
- Henríquez, R. (2010). Vigencia del Proyecto de una psicología para neurólogos. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 27, 277-294. Recuperado en 13 mar. 2017 de <<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=361133110011>>.

- Hochman, P. (2012). El sujeto: una noción ética. *Revista Tesis psicológica*, 7(12), 178-187, Recuperado en 25 jun. 2017 de <<http://publicaciones.libertadores.edu.co/index.php/TesisPsicologica/article/view/255/250>>.
- Hueso, H., & Cuervo, F. (2016). Psicoanálisis, ¿ciencia o pseudociencia? De Popper a Ricoeur, y de Freud a Modell. *Revista de la Asociación Española de Neuropsiquiatría*, 36(129), 103-119. Recuperado en 26 ago. 2017 de <<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=265045577007>>.
- Jardim, L., & Rojas, M. (2010). Investigación psicoanalítica en la universidad. *Estudos de Psicologia* (Campinas), 27(4), 529-536. Recuperado en 14 jul 2017 de <<https://dx.doi.org/10.1590/S0103-166X2010000400010>>.
- Jiménez, J. (2008). Las ideas positivistas en la América Latina del Siglo XIX. *Revista Via iuris*, 5, 91-102. Recuperado en 22 may. 2017 de <<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=273921000005>>.
- Lacan, J. (1965-1966/Inédito). El seminario, libro 13: El objeto del psicoanálisis.
- Lacan, J. (1978). Lacan en Italia. Milán, Italia. La Salamandra, 58-77. Recuperado en 21 jun. 2017 de <http://ecole-lacanienne.net/wp-content/uploads/2016/04/Lacan_Milan_3-fevrier_1973.pdf> . (Original de 1973)
- Lacan, J. (1991). *El seminario, libro 8: La transferencia*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Paidós. (Seminario original de 1960-1961)
- Lacan, J. (2005). *Escritos 1*. Ciudad de México, México: Editorial Siglo XXI. (Original de 1966)
- Lacan, J. (2008). *El seminario, libro 2: El Yo en teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Paidós. (Seminario original de 1954-1955)
- Lacan, J. (2009). *El seminario, libro 11: Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Paidós. (Seminario original de 1964)
- Lacan, J. (2010). *El seminario, libro 5: Las formaciones del inconsciente*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Paidós. (Seminario original de 1957-1958)
- Lacan, J. (2011). *Escritos 2*. Ciudad de México, México: Editorial Siglo XXI. (Original de 1975)

- Landoni, A. (2013). Algunas reflexiones sobre la ética en Psicoanálisis. *Revista Borromeo*, 4, 358-364. Recuperado en 05 may. 2017 de <<http://borromeo.kennedy.edu.ar/Articulos/Landonieticapsicoan%C3%A1lisis.pdf>>.
- Legendre, P. (2008). *El tajo. Discurso a jóvenes estudiantes sobre la ciencia y la ignorancia*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Amorrortu.
- Mannoni, M. (2002). *Un saber que no se sabe. La experiencia analítica*. Barcelona, España: Editorial Gedisa.
- Massé, C. (2001). Del positivismo disciplinario y el racionalismo crítico a la epistemología dialéctica crítica con base en la totalidad, como Método Alternativo de Investigación Científica. *Cinta de Moebio*, 11, 135-147. Recuperado en 25 jun 2017 de <<http://www.moebio.uchile.cl/11/masse.html>>.
- Masson, J. (1985). *Sigmund Freud Cartas a Wilhelm Fliess (1887-1904)*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Amorrortu.
- Méndez, E. (2000). El desarrollo de la ciencia. Un enfoque epistemológico. *Espacio Abierto*, 9(4), 505-534. Recuperado en 06 jul. 2017 de <<http://produccioncientificaluz.org/index.php/espacio/article/view/1985/1986>>.
- Miller, J. (1988). El psicoanálisis, su lugar entre las ciencias, conferencia pronunciada en el *Instituto Van Leer*, Jerusalén. Recuperado en 17 mar. 2017 de <<https://psicoanalisisyciencia.wordpress.com/documentos/el-psicoanalisis-su-lugar-entre-las-ciencias/>>.
- Miller, J. (2005). Psicoanálisis y sociedad. *Revista de Psicoanálisis de la ELP-Cataluña: Freudiana*, 43, 07-30.
- Miller, J. (2011). *La vida de Lacan*. Buenos Aires, Argentina: Grama Ediciones.
- Murillo, M. (2012). La investigación en psicoanálisis y las versiones de la ciencia. *Anuario de investigaciones*, 19(2), 131-139. Recuperado en 24 abr. 2017 de <http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1851-16862012000200019&lng=es&tlng=es>.
- Novick, P. (2005). *Ese noble sueño. La cuestión de la objetividad y la profesión histórica americana*. Cambridge, England: Cambridge University.
- Peña, F. (2002). *El hombre sin argumentos. Una introducción a la clínica psicoanalítica*. Madrid, España: Editorial Síntesis.

- Pezo, M. (2006). Freud y el positivismo de su época: ¿El Psicoanálisis una ciencia positivista? Trabajo presentado en el XXVI Congreso Latinoamericano de Psicoanálisis, “El legado de Freud a 150 Años de su nacimiento”, Lima, Perú. Recuperado en 03 ago. 2017 de <http://fepal.org/images/2006invest/pezo_del_pino.pdf>.
- Prudente, R., & Ribeiro, M. (2005). Psicanálise e ciência. *Psicologia: Ciência e Profissão*, 25(1), 58-69. Recuperado en 12 may. 2017 de <<https://dx.doi.org/10.1590/S1414-98932005000100006>>.
- Pulido, E. (2008). Sobre la neutralidad de la ciencia. *Revista electrónica de humanidades, comunicación y educación social*, 5(3), 171-178. Recuperado en 13 abr. 2017 de <<http://ojs.urbe.edu/index.php/redhecs/article/view/62/67>>.
- Rabinovich, D. (2003). *El concepto de objeto en la teoría psicoanalítica*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Manantial.
- Ramírez, M. (2002). Freud y el positivismo científico. *Revista Documenta laboris, serie de trabajos y estudios de investigación de la escuela de graduados*, 6, 95-114.
- Rodríguez, P. (2010). El positivismo y el racionalismo no han muerto. *Educere*, 14(48), 63-71. Recuperado en 21 feb. 2017 de <<http://www.saber.ula.ve/handle/123456789/32231>>.
- Rouse, H. (2013). El objeto del conocimiento precientífico; el objeto de la ciencia; y el objeto del Psicoanálisis. *NODVS l'aperiòdic virtual de la Secció Clínica de Barcelona*, 41, Recuperado en 18 jun. 2017 de <<http://www.scb-icf.net/nodus/contingut/article.php?art=504&rev=60&pub=1>>.
- Sánchez, J. (2016a). Estudio de caso: una manera de investigar en Psicoanálisis. *Ajayu Órgano de Difusión Científica del Departamento de Psicología UCBSB*, 14(1), 7-22. Recuperado en 18 may. 2017 de <http://www.scielo.org.bo/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2077-21612016000100002&lng=es&tlng=es>.
- Sánchez, J. (2016b). Una crítica de la racionalidad científica acerca del abordaje del parricidio. *Civilizar Ciencias Sociales y Humanas*, 16(31), 263-280. Recuperado en 24 mar. 2017 de <<http://dx.doi.org/10.22518/16578953.654>>.
- Sánchez--, J. (2007). Transferencia y clínica psicoanalítica. *Revista de Psicoanálisis y cultura*, 24, 178-180. Recuperado en 12 jul. 2017 de <<http://www.acheronta.org/acheronta24/sanchez.htm>>.

- Santamaría, R. (2002). Acerca del método psicoanalítico de investigación. *Universidades*, 23, 49-63. Recuperado en 2017 de <<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=37302307>>.
- Sauval, M. (1998). Ciencia, Psicoanálisis y posmodernismo. *Acheronta, Revista de Psicoanálisis y cultura*, 6, x-x. Recuperado en 21 jul. 2017 de <<http://www.sauval.com/articulos/sokal3.htm>>.
- Sauval, M. (1999). La “formación” del analista. Los impasses de Freud y la IPA. *Acheronta, Revista de Psicoanálisis y cultura*, 9, 4-6. Recuperado en 15 may. 2017 de <<http://www.acheronta.org/acheronta9/formacion.htm>>.
- Schanzer, R., & Wheeler, C. (2010). Jürgen Habermas y la problemática de la neutralidad valorativa: ¿es posible una ciencia social crítica? Papeles de trabajo. *Centro de Estudios Interdisciplinarios en Etnolingüística y Antropología Socio-Cultural*, 19, 1-9. Recuperado en 11 may. 2017 de <http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1852-45082010000100003&lng=es&tlng=es>.
- Tomasini, A. (2010). Algunas observaciones sobre el concepto freudiano de Inconsciente. *Revista Diánoia*, 55(65), 175-200. Recuperado en 07 ago. 2017 de <http://www.scielo.org.mx/scielo.php?scrip=sci_arttext&pid=S0185-24502010000200007&lng=es&tlng=es>.
- Verdugo, C. (1997). El mito de la neutralidad de la ciencia. *Revista Diálogo Iberoamericano*, 10, 18-19. Recuperado en 14 ago. 2017 de <<http://www.ugr.es/~ri/antiores/dial10/18-10.htm>>.
- Zaidel, R. (2010). Ciencia y psicoanálisis a partir del seminario XI. En laboratorio de criterios científicos, Universidad Popular Jacques-Lacan. Recuperado en 13 ago. 2017 de <<https://psicoanalisisyciencia.wordpress.com/2010/05/15/ciencia-y-psicoanalisis-a-partir-del-seminario-xi/>>.

NOTAS

- ¹ 1825-1893, Se conoce la importancia que Freud le atribuía a los estudios que habían realizado juntos durante su estancia en París.
- ² 1882-1962, discípula y analizante predilecta de Freud; obtuvo las cartas y manuscritos que se originaron durante el periodo de correspondencia entre Freud y Fliess.
- ³ Este “impasse” puede contextualizarse como un efecto de la sobreestimación que Freud mostraba hacia Fliess, sobre todo en lo referente a sus ideas sobre lo sexual. (Lacan, 1954-1955/2008).

⁴ El entrecomillado es nuestro.

⁵ Médico y psiquiatra francés que formuló una teoría sistemática de la psicodinámica y acuñó el término de “subconsciente”. En 1893 publica el estado mental de las histéricas. Trabajó en el hospital de la Salpêtrière con el neurólogo Jean Martin Charcot. En su disertación doctoral Janet formuló la existencia de fenómenos no consientes en las histéricas.

⁶ *Le symbolique, l’imaginaire et le réel*, 8 de julio de 1953.

Recebido em 20 de novembro de 2017
Aceito para publicação em 20 de novembro de 2018

CULTURA CONTEMPORÁNEA: CIENCIA Y CAPITALISMO, LA CUESTIÓN DE LA SUBJETIVIDAD^I

*Samir Ahmed Dasuky Quiceno**

*Lina María López Vélez***

RESUMEN

Se abordará el mundo contemporáneo a través del discurso de la ciencia y el discurso del capitalismo para advertir las consecuencias sobre la subjetividad. El objetivo de este escrito es comprender cómo es forcluido el sujeto por el discurso de la ciencia, vía la ley universal científica y el capitalismo, vía la estandarización de los modos gozar a través de los mismos objetos de consumo. Ambos discursos suponen un “para todos”, desconociendo la singularidad del sujeto. Se justifica pensar este asunto en tanto que implica una dimensión ética, ya que en el centro de la reflexión se encuentra el sujeto y su deseo.

El tema se desarrolla en tres momentos: En el primero se conceptualizan las características de la ciencia y del sujeto moderno cartesiano, mostrando como desde el método de la ciencia se forcluye al sujeto, paradoja, porque el sujeto de la ciencias es condición de posibilidad para el sujeto del psicoanálisis; En un segundo momento se muestra cómo el discurso del capitalismo realiza un giro con respecto al discurso amo, que coloniza la subjetividad con los objetos de consumo, proponiendo a la diversidad de las satisfacciones humanas los mismos objetos, advirtiendo algunas consecuencias subjetivas. Concluyendo, el psicoanálisis, como reverso de los discursos contemporáneos, tiene como objetivo restituir la singularidad del sujeto, vía el dispositivo clínico, propuesto por Freud y formalizado por Lacan, que tiene como eje central de su experiencia el vínculo transferencial, como aquello que posibilita acoger lo más íntimo del sujeto.

Palabras claves: discurso; psicoanálisis; sujeto; transferencia.

* Doctor en Filosofía de la Universidad Pontificia Bolivariana. Magister en Filosofía y Especialista en Ética de la misma universidad; docente de postgrados y pregrado de la Universidad Pontificia Bolivariana. Psicólogo. Pertenece al grupo de investigación Epimeleia de la facultad de Filosofía de la Universidad Pontificia Bolivariana.

** Psicóloga de la Universidad Pontificia Bolivariana.

CONTEMPORARY CULTURE: SCIENCE AND CAPITALISM, THE QUESTION OF SUBJECTIVITY

ABSTRACT

By means of the discourse of science and capitalism the article will address the contemporary world in order to warn of its consequences on subjectivity. The objective of this text is to understand how the discourse of science forcludes the subject by means of the universal, scientific law, capitalism, the standardization of the modes of jouissance through consumer objects. Both discourses suppose a “for all”, ignoring the subject’s singularity. It is necessary to analyze this topic as it implies an ethical dimension, given that at its heart there is a reflection on the subject and its desire.

The article will elaborate the thesis in three moments: in the first moment, the characteristics of science and the Cartesian, modern subject are conceptualized in order to show how the subject is forcluded in the scientific method, which is paradoxical considering that the scientific subject is the condition that makes possible the psychoanalytic subject; the second moment demonstrates how the discourse of capitalism twists the master discourse, that colonizes the subjectivity with consumer objects as the solution to the diversity of human needs with concomitant subjective consequences; finally, psychoanalysis, the reverse of the contemporary discourses, has as its objective restituting the singularity of the subject by means of the clinical apparatus, proposed by Freud and formalized by Lacan, that has as its central axis of its experience the transferential bond, that permits accommodate the intimacy of the subject.

Keywords: discourse; psychoanalysis; subject; transference.

CULTURA CONTEMPORÂNEA: CIÊNCIA E CAPITALISMO, A QUESTÃO DA SUBJETIVIDADE

RESUMO

Vai ser abordado o mundo contemporâneo através do discurso da ciência e do capitalismo para perceber as consequências sobre a subjetividade. O objetivo deste escrito é compreender como é forcluído o sujeito pelo discurso da ciência por meio da lei universal e do capitalismo, por meio da estandardização dos modos de gozar através dos objetos de consumo. Ambos os discursos supõem um “para todos”, desconhecendo a singularidade do sujeito. Pensar esse assunto é justificado na medida em que implica uma dimensão ética, já que no centro da reflexão se encontram o sujeito e seu desejo.

O tema é desenvolvido em três momentos. No primeiro, são conceituadas as características da ciência e do sujeito moderno cartesiano, mostrando como

a partir do método da ciência se foraclui o sujeito, paradoxo, porque o sujeito da ciência é condição de possibilidade para o sujeito da psicanálise. Em um segundo momento, mostra-se como o discurso do capitalismo faz um giro em relação ao discurso do mestre, que coloniza a subjetividade com os objetos de consumo, propondo à diversidade das satisfações humanas os mesmos objetos, informando algumas consequências subjetivas. Concluindo, a psicanálise, como avesso dos discursos contemporâneos, tem como objetivo restituir a singularidade do sujeito, por meio do dispositivo clínico, proposto por Freud e formalizado por Lacan, que tem como eixo central de sua experiência o vínculo transferencial como aquilo que possibilita acolher o mais íntimo do sujeito.

Palavras-chave: discurso; psicanálise; sujeito; transferência.

1. EL SUJETO DE LA CIENCIA Y EL SUJETO DEL PSICOANÁLISIS

La ciencia moderna tiene sus orígenes en el renacimiento, se consolida a partir de los siglos XVI y XVII con principios y valores diferentes a los de la ciencia medieval, que era sustentada en la subordinación de todo saber a la teología: “El renacimiento, pues, es aquel periodo histórico que con su ruptura con el mundo medieval [...] da origen a la ciencia moderna” (Beltrán, 1995, p. 63).

La nueva ciencia se asegura como discurso válido y hegemónico, dentro de una visión del mundo centrada en el hombre, donde el sujeto es el fundamento del saber.

La ciencia, puede definirse como el conocimiento basado en pruebas y evidencias, que tiene por objetivo explicar cómo se estructura y funciona el mundo, para esto crea teorías que cuenten con rigurosidad, de allí que la ciencia: “puede caracterizarse como conocimiento racional, sistemático, exacto, verificable y por consiguiente falible” (Bunge, 2003, p. 7).

El surgimiento de esta nueva ciencia, La Ciencia, fue posible gracias al desarrollo de dos aspectos fundamentales: la observación experimental y las matemáticas, esta sustituye a la ciencia aristotélico-tomista que tenía por objetivo expresar las cualidades y la esencia de las cosas, por la forma en que se expresan las propiedades de los objetos, mediante datos o variables cuantitativas: el cómo matemático.

El esquema Dios-Hombre-Mundo que predominaba en la Edad Media dio un giro en la modernidad, donde se desacraliza la explicación

del mundo en tanto creación divina, quedando el esquema reducido a Hombre-Mundo, a lo que Heidegger (1960, p. 69) plantea como la desdivinación del mundo, concomitante a la absolutización del sujeto.

La modernidad se centra en el cogito como valor fundamental, donde todo puede ser, en principio, conocido y explicado a través de él (Descartes, 2011a).

Mariano Fazio (2001, p. 63) describe la finalidad del método cartesiano de la siguiente manera: “El método tiene como finalidad facilitar el uso de la razón para tener en todo conocimiento, ideas claras y evidentes” y está constituido por cuatro reglas.

La primera regla hace alusión a la evidencia (Descartes, 2011a, p. 114), que indica no admitir como verdadero nada en un principio, no precipitarse frente a lo que se conoce y no comprender nada más “que lo que se presentase tan clara y distintamente a mi espíritu, que no hubiese ocasión de ponerlo en duda”. La segunda regla se ocupa del análisis: “Dividir cada una de las dificultades que examinare en cuantas partes fuere posible y en cuantas requiere su mejor solución”(Descartes, 2011a, p. 114); La tercera regla es la síntesis (Descartes, 2011a, p. 114): para conocer las cosas, es necesario partir de los elementos evidentes y seguir hacia los elementos menos conocidos, para poder recomponer la realidad que una vez fue desarticulada. La última regla es la de la comprobación (Descartes, 2011a, p. 114): que se encarga de mirar si las demás reglas anteriores tuvieron el debido control sistemático del método. Con esta regla se pretende evidenciar el carácter exhaustivo de la razón.

La filosofía cartesiana se relaciona con Galileo y Newton a partir de la lógica-matemática. Galileo (1981a) confluye en el estudio de las cuestiones de la naturaleza, la intervención de la razón y la necesidad de apoyo entre la teoría y experiencia. Newton (2011) a su vez propone en la física leyes universales para el conocimiento² del universo, por medio de un lenguaje general: “la naturaleza es un libro escrito en el lenguaje matemático, en el que se puede aprender todo” (Magalhaes, 2001, p. 113).

La matemática es el lenguaje de la ciencia, que permite obtener conclusiones ciertas acerca de los fenómenos naturales. Galileo (1981b, p. 69) refiriéndose a las matemáticas, dice: “Y puesto que doy por supuesto que la materia es inalterable, es decir siempre la misma, es

evidente que de ella pueden deducirse demostraciones no menos que las puras y abstractas matemáticas”.

Newton, según Koestler (1986), plantea un modelo de universalizar las leyes como ruta para el conocimiento válido y seguro que permite explicar el funcionamiento de los cuerpos por medio del movimiento. Es así como todo debe pasar por el estudio de la física y ceñirse a estas leyes para su demostración, en que “cualquier objeto en la superficie de la tierra se comportaba como si toda la masa de la tierra estuviese concentrada en su centro; lo cual hizo posible tratar a todos los cuerpos celestes como si fueran puntos matemáticos” (Koestler, 1986, p. 407).

De esta forma se puede entrever como esta conexión entre física y matemática va a determinar la forma en cómo el sujeto conoce y se relaciona con el mundo. El mundo fenoménico el cual los hombres percibían en todos sus matices, colores, aromas, sabores, afectos y belleza se reduce a la concepción de *praecisio mundi*, es decir, un mundo calculado, medido, precisado, ya no es el mundo de las cualidades sino el mundo de las cantidades, de regularidades mecánicas de la naturaleza. Burtt, citado por Koestler (1986), lo ejemplifica de la siguiente manera: “El glorioso universo romántico de Dante y Milton, que no ponía límites a la imaginación del hombre mientras jugaba con el espacio y el tiempo, había quedado barrido ahora. El espacio se identificaba con el reino de la geometría; el tiempo con la continuidad de los números” (Koestler, 1986, p. 436).

De esta manera se puede decir que la ciencia consiste en el conocimiento puesto en leyes y fórmulas de lo real de la naturaleza, fórmulas que tienen por función fijar un sentido simple de las cosas sin ir más allá de su significación. Lacan (2007, p. 359), dice al respecto: “El silencio eterno de los espacios infinitos, que causaba espanto a Pascal, es algo adquirido después de Newton: las estrellas no hablan, los planetas son mudos porque se los ha hecho callar, única verdadera razón, pues finalmente nunca se sabe lo que puede ocurrir con una realidad”.

Los planetas no hablan por el efecto del mundo calculado del lenguaje matemático, que se expresa en la teoría del campo unificado de la ley de la gravedad. La naturaleza se silencia, el hombre es silenciado, en tanto que es otro objeto para la ciencia, como en el caso de la psicología denominada científica en su relación con la neurociencias, donde se

reduce al sujeto al cerebro, a la bioquímica, a conexiones sinápticas, a los genes o la herencia entre otras, a leyes de la biología como explicación de las causas del comportamiento, deseos y motivaciones humanas, implicando un “para todos iguales”, de allí que Lacan (1977, p. 62) diga que “la ciencia es una ideología de la supresión del sujeto”, idea que supone la forclusión del sujeto de su propia verdad singular: el psicoanálisis reconoce en el sujeto del inconsciente aquello que la ciencia rechaza, la verdad del goce y el deseo como causa.

El sujeto a diferencia de los planetas habla, se sirve de la palabra y a la vez el lenguaje lo posee y por este mismo hecho puede mentir. Esto indica que el sujeto no se puede localizar porque puede estar en un lugar distinto, para el otro como para sí mismo, porque él habita en el mundo de lo simbólico, a diferencia de los planetas que se les puede localizar por estar en el “mismo lugar”: no existe fórmula matemática que lo defina en tanto que subjetividad.

El sujeto moderno es concomitante a la ciencia moderna, que tiene como punto de partida la duda como método, buscando la certeza del conocimiento en la razón misma, para ello rechaza todo aquello que se ha aceptado como evidente, las opiniones falsas admitidas como ciertas y todo el conocimiento que se ha edificado sobre ellas. En su primera meditación Descartes (2011c, p. 125) dice que debía: “deshacerme de todas las opiniones a las que hasta entonces que había dado crédito y comenzar todo de nuevo desde los fundamentos, si quería establecer algo firme y constante en las ciencias”.

Esta misma idea está presente en *El discurso del método* donde indica que debía: “rechazar como absolutamente falso todo aquello en que pudiera imaginar la menor duda, con el fin de ver si, después de hecho esto, no quedaría en mi creencia algo que fuera enteramente indudable” (Descartes, 2011a, p. 123). Para argumentar esta duda, centra su atención en las cosas sensibles como engañosas y cambiantes: “nadie ignora que éstos engañan a veces, y tenemos razón en desconfiar siempre de los que alguna vez nos han engañado” (Descartes, 2011b, p. 83).

También pone el acento en los posibles errores que pueda tener la razón, es decir, que duda de la razón misma: “Y puesto que hay hombres que yerran al razonar, aun acerca de los más simples asuntos de geometría

[...], juzgué que yo estaba tan expuesto al error como otro cualquiera” (Descartes, 2011a, p. 123).

Continuando con la reflexión sobre los sentidos como interferencia al conocimiento, la duda como método y el sujeto como ser racional, Descartes (2011c) en la tercera meditación propone lo siguiente:

Ahora cerraré mis ojos, taponaré mis oídos, apartaré todos mis sentidos, hasta borraré de mi pensamiento todas las imágenes de las cosas corporales, o al menos, dado que esto apenas se puede hacer, las consideraré como vanas y como falsas; y así, conversando sólo conmigo mismo y considerando mi interior, me esforzaré por volverme poco a poco más conocido y más familiar a mí mismo. Soy una cosa que piensa, es decir, que duda, que afirma, que niega, que conoce pocas cosas, que ignora muchas, que ama, que odia, que quiere, que no quiere, que también imagina y que siente. Porque, tal como lo he señalado antes, aunque las cosas que siento y que imagino tal vez no sean nada fuera de mí (Descartes, 2011c, p. 178).

Esto último indica que el sujeto debe rechazar todo conocimiento preexistente, renunciar y suspender el conocimiento con atributos sensibles, vaciar de contenido los objetos dados a la experiencia y tomar estos como falsos, poniendo el interés al servicio de la propia reflexión acerca de lo que proviene de su interior. Con el fin de cerciorarse que todo lo que lo habita (imágenes, sentimientos, pensamientos), aunque no existan fuera de él, son las que le dan la seguridad de que él existe, en tanto que piensa.

A partir de la posición radical frente a las cosas por medio de la duda, Descartes se pregunta si no habrá una sola cosa cierta e indudable, por medio de la cual pueda construir su evidencia y su método para acceder a la verdad. Es allí donde la duda es tomada en sí misma como un pensamiento, un pensamiento propio. Desde este enfoque, la duda como pensamiento, está sujeta a la existencia de ese yo que piensa, que duda. Así se configura el primer principio de la filosofía cartesiana:

Pero advertí luego que, queriendo yo pensar, de esa suerte, que todo es falso, era necesario que yo, que lo pensaba, fuese alguna cosa; y observando que esta verdad: “yo pienso, luego soy”, era tan firme y segura que las más extravagantes suposiciones de los escépticos no son capaces de conmovérla, juzgué que podía recibirla, sin escrúpulo, como el primer principio de la filosofía que andaba buscando (Descartes, 2011a, p. 124).

La duda cartesiana se detiene ante el pensamiento mismo, es decir, ese pensamiento tiene necesariamente un objeto, se puede dudar del objeto, pero nunca del propio pensamiento. García Morente (1994) explica la relación que existe entre el yo y el pensamiento:

El objeto del pensamiento, lo pensado en el pensamiento, entra en contacto conmigo a través del pensamiento. Es, pues, con respecto a mí, mediato. Necesito el intermedio del acto de pensar para ponerme yo en contacto con él. En cambio el pensamiento de lo pensado me es inmediato; no necesita de intermedio alguno para estar en mí en la más inmediata presencia. Cuando yo pienso algo, el algo que pienso está, por decirlo así, más lejos de mí. Mi pensamiento de ese algo, en cambio, es lo que está más cerca de mí; tan cerca de mí que soy yo mismo pensando (García Morente, 1994, p. 116-117).

Lacan (2003a, p. 837) afirma que “El sujeto sobre el que opera el psicoanálisis no es otro que el sujeto de la ciencia”. El sujeto de la ciencia moderna es condición de posibilidad para el surgimiento del sujeto del psicoanálisis a partir del *cogito*, teniendo en cuenta el concepto de “duda” en la concepción de la subjetividad compartida tanto por Descartes como por Freud.

Los dos a través de las dubitaciones se encuentran de cara con la verdad, Descartes en el momento del *cogito* y Freud, en los lapsus, los olvidos, los chistes, los actos fallidos, los sueños, el síntoma, allí donde el yo duda porque ya no sabe lo que le pasa en tanto que sujeto racional.

La teoría de Descartes fundamentada en el *cogito* plantea a un sujeto soportado desde el yo, naturaleza del hombre moderno que se centra en el sí mismo, en la razón como sinónimo del pensamiento, es decir, de un sujeto pensante sin cualidades: “una sustancia cuya esencia y naturaleza toda es pensar, y que no necesita, para ser, de lugar alguno, ni depende de cosa alguna material” (Descartes, 2011a, p. 160).

Concebir al sujeto como sustancia pensante tiene el efecto de anudarlo solo al pensamiento y por consiguiente excluir todo lo que no es contenido como pura razón. Jacques-Alain Miller (1986, p. 53-54) acerca de esto dice: “el vaciado de la esfera psíquica, el vaciado del universo de las representaciones, el vaciamiento de todo lo que es imaginario. El *cogito* en su identidad sólo surge como el residuo ineliminable de ésta operación

de vaciamiento”. Es así como solo es válido el saber que genera el sujeto en el instante mismo en que piensa. Ser sustancia pensante muestra que sólo por el pensamiento el sujeto puede conocerse y desde la razón puede dar cuenta del conocimiento acerca del mundo y de sí mismo.

Como se había enunciado anteriormente, es en el sujeto cartesiano donde hay que situar al sujeto del psicoanálisis, Milner (1996, p. 41) desarrolla este presupuesto a partir del siguiente silogismo:

Si Descartes es el primer filósofo moderno, lo es debido al cogito;
 Descartes inventa el sujeto moderno;
 Descartes inventa el sujeto de la ciencia;
 El sujeto freudiano, en la medida en que el psicoanálisis es intrínsecamente moderno, no podrá ser otro que el sujeto cartesiano.

Freud escuchando atentamente a sus pacientes encontró que el pensamiento del sujeto cartesiano actúa y existe sin que esté mediado necesariamente por la conciencia, el inconsciente piensa antes de tener la certeza de ello, “nosotros sabemos gracias a Freud, que el sujeto del inconsciente se manifiesta, que piensa, antes de entrar, en la certeza” (Lacan, 1995, p. 45).

Freud (1991) encuentra que en las formaciones del inconsciente hay pensamientos inconscientes, un saber del cual el sujeto no sabe, saber que está por fuera de la conciencia.

¿Qué nos dice entonces del inconsciente? Afirma que está constituido esencialmente, no por lo que la conciencia puede evocar, explicitar, detectar, sacar de lo subliminal, sino por aquello que por esencia le es negado a la conciencia. ¿Y qué nombre le da Freud a esto? El mismo que le da Descartes a lo que antes llamé su punto de apoyo: *Gedanken*, pensamientos (Lacan, 1995, p. 52).

En el inconsciente hay pensamiento, independientemente si el sujeto es consciente o no de ello, por lo tanto hay sujeto del inconsciente, así en él no haya conciencia de lo que se piensa, entonces, “El *cogito* psicoanalítico sería donde hay pensamientos inconsciente tu eres” (Lacan, 1995, p. 52).

Freud (1970) dice al respecto sobre la relación pensamiento e inconsciente o dicho de otro modo, pensamientos inconscientes lo siguiente:

El mecanismo de los actos fallidos y causales, tal y como nos lo ha enseñado la aplicación del análisis, muestra en los puntos más esenciales

una coincidencia con el mecanismo de la formación de los sueños [...]. En uno y otro lado pueden hallarse las condensaciones y las formaciones transaccionales (contaminaciones), siendo, además, la situación idéntica: pensamientos inconscientes que por desusados caminos y asociaciones externas llegan a manifestarse como modificaciones de otros pensamientos (Freud, 1970, p. 297).

2. EL DISCURSO DEL CAPITALISMO

La revolución Francesa, realizada por la burguesía, implicó un cambio político, donde se declaraba la importancia de instaurar derechos de libertad y de igualdad para todos los hombres (Fmm Educación, 1789), ya que la monarquía privilegiaba solo a unos pocos. Como resultado de esta revolución, la libertad de pensamiento otorgó en el hombre la posibilidad de reconocerse como propiamente libre en su saber sobre sí mismo y en su hacer en el mundo. Esta nueva forma de pensar también facilitó el cambio en los medios de producción dándole fuerza al capitalismo industrial.

Los factores que contribuyeron en el éxito del capitalismo industrial fueron el liberalismo económico y la implementación de la técnica para la producción en masa. Ambos elementos dieron fuerza al incremento y producción del capital, siendo este el fundamento primordial del sistema capitalista desde dos puntos de vista: desde el lado económico tomado como aquello que se puede producir y reinvertir, y desde una nueva relación social “entre la clase de los capitalistas, que poseen los medios de producción, y la clase obrera, que carece de dichos medios y, en consecuencia, se ve obligada a subsistir vendiendo la fuerza de trabajo a los capitalistas” (Borizov, Zhamin, & Makarova, 1976, p. 24).

El capitalismo industrial fue determinante para conformar y establecer nuevas formas de relación social entre los dueños del capital y los que lo producían; división que produjo la idea de la lucha de clases. Al respecto Colette Soler (2001, p. 140), refiere esta relación de la siguiente manera: “Hay una parte del trabajo que no es remunerado a los trabajadores [...] que el capitalismo se apropia [...] la plusvalía que es sustraída del trabajo del proletario para engrosar el capital”.

Lacan (1992, p. 41) se interesa por los vínculos humanos y lo denominó discurso, que lo define en como aquello que permite hacer lazo

social, definición que implica a la vez que el discurso es una regulación de los goces humanos, y que puede ser constituido sin palabras: “El discurso como una estructura necesaria que excede con mucho a la palabra, siempre más o menos ocasional. Prefiero, dije, incluso lo escribí un día, un discurso sin palabras. Porque en realidad, puede subsistir muy bien sin palabras” (Lacan, 1992, p. 10).

Si los discursos pueden ser sin palabras es porque están constituidos por cuatro lugares y en cada lugar un símbolo, estos giran al contrario de las manecillas del reloj, surgiendo cuatro discursos, cada uno de ellos plantea una manera particular de lazo social: discurso del amo, donde el vínculo se da entre el amo y el esclavo; discurso universitario, relación del maestro que posee el saber de las bibliotecas y el alumno que aprende las lecciones de su maestro; discurso de la histeria, del sujeto dividido en su saber de goce que lleva su cuerpo sufriente al otro para ser auscultado; y el discurso del analista, donde hay alguien quien habla y el otro que lo escucha (Soler, 2001, p. 144).

Los cuatros lugares del discurso:

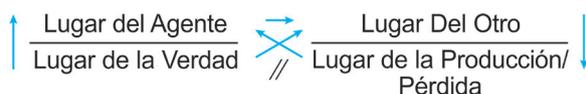


Figura 1. Lugares del discurso
Tomado de Dasuky, S. A. (2011)

El agente es el que ocupa el lugar dominante del discurso, el Otro es a quien se dirige el agente, la verdad es el lugar que soporta cada uno de los discursos y la producción es el lugar donde se hace presente el resultado de la relación con el agente. El discurso además plantea relación entre los lugares: de la verdad al agente, de la verdad al Otro, del agente al Otro, del Otro a la producción y de la producción al agente. Pero entre la verdad y la producción del discurso se encuentra una barra (//) que impide y separa, no permite el acceso del uno al otro.

Los símbolos del discurso: S_1 = el significante amo, el que representa al sujeto, S_2 = el saber, cadena significante, \$ = el sujeto barrado o sujeto del inconsciente, y a = el plus de goce y objeto causa del deseo.

El primer discurso que formaliza Lacan, es el discurso del amo, el cual da cuenta de dos cosas: el lazo social entre el amo (S_1) y el esclavo (S_2), pero fundamentalmente la teoría del sujeto del inconsciente por el efecto del lenguaje, en tanto que “el significante representa a un sujeto para otro significante” (Lacan, 1962, p. 74):



Figura 2. Mathema el discurso del amo o del inconsciente
Tomado de Dasuky, S. A. (2011)

Lacan toma de Hegel a través de la lectura de Kojève la dialéctica entre el amo y el esclavo, para mostrar que el deseo humano es deseo de reconocimiento, para esto el sujeto debe imponerse sobre otro, lo cual suscita a una lucha por el reconocimiento, una lucha a muerte por puro prestigio; esta lucha cesa cuando uno de los dos contrincantes renuncia a la libertad para conservar su vida, convirtiéndose en esclavo, trabajando para otro y reconociendo a ese otro como su amo (Dasuky, 2010, p. 100-124). El hombre adquiere humanidad sólo cuando es reconocido por otro humano, el amo, para poder ser amo, depende de un esclavo que lo reconozca y el esclavo a su vez es reconocido por el amo; la lucha a muerte por el reconocimiento no implica quitar la vida, porque si alguien muere en el enfrentamiento no habría reconocimiento.

Lacan (1992) lee este discurso psicoanalíticamente, el S_1 (amo) se encuentra en el lugar del agente del discurso, en el lugar del Otro se encuentra el S_2 (esclavo) aquel que tiene un saber y lo pone al servicio del amo, el sujeto \$ está en el lugar de la verdad y revela la castración del amo que es taponada por el S_1 , dándole la ilusión de unidad y completud, excluyendo su división y en el lugar de la producción del discurso se encuentra el pequeño a , el objeto causa del deseo del amo, del cual está desconectado. Más allá del Discurso del Amo pensado en clave histórica, en la lógica antigua, lo que se plantea son los efectos del lenguaje sobre el sujeto (Dasuky, 2010, p. 110).

Lacan (2003b, p. 799) concibe al sujeto como efecto del lenguaje, “el sujeto es representado por un significante para otro significante”;

entonces, el sujeto nace cuando es representado por un significante que lo representa (S_1), este significante se articula a otros significantes que le dan un sentido, una significación (S_2), pero el sujeto (\$) no está ni en S_1 ni en el S_2 , el sujeto esta “entre” los significantes, entre el enunciado que lo representa y los que le dan un significado, el sujeto es efecto del lenguaje y de esta operación surge como producto el objeto “a”, que simboliza una pérdida del lado del sujeto por efecto del lenguaje: en esta perspectiva lo fundamental no es el deseo de reconocimiento, en el sentido hegeliano, sino el reconocimiento del deseo por parte del sujeto.

Ahora bien, el discurso del amo también permite pensar el capitalismo de la producción, en el cual se da la relación capitalista–proletario, es decir, que el Discurso del Amo se mimetiza en el capitalismo de la producción industrial, siendo una nueva forma del amo moderno. En el lugar del agente, se encuentra el capitalista (S_1) y dónde estaba el esclavo, el lugar del Otro, se encuentra el proletario (S_2). El proletario posee un saber hacer y lo pone al servicio de su amo, fabricando objetos para el consumo y el capitalista se apropia de aquello que no le paga al proletario por sus servicios: la plusvalía.

El proletario al sentirse explotado por el capitalista se precipita a una lucha de clases, que, sin embargo, supone un vínculo que está mediado por valores, así sean estos de carácter vertical: valores del superior – mandar, ordenar; y valores del inferior – obedecer, cumplir, entre otros.

Pero hoy asistimos a “todos proletarios” (Soler, 2007, p. 74), porque tanto el proletario como el capitalista tienen los mismos objetos de deseo que crea la técnica producto de la ciencia, ofrecidos por la publicidad en los medios de comunicación, garantizando la lógica del mercado, produciendo una analogía entre el objeto plus valía y objeto plus de goce (a).

Lacan (1972) en la conferencia de Milán propone como quinto discurso, el capitalista, que hoy se denomina de consumo, que, a diferencia de los otros cuatro discursos, no hace lazo social, sino que más bien los deshace, porque en el capitalismo la relación es cada vez más con el objeto de consumo y cada vez menos con el otro. Pero además es concomitante a la ausencia de regulación de los goces humanos que imprime la lógica del mercado: hoy los slogan son: cada vez más..., sin límites..., no te cohíbas..., prueba de todo..., sólo hazlo...



Figura 3. Discurso Capitalista

Adaptado de “El discurso capitalista ¿quinto discurso? El discurso de los mercados (pst) ¿sexto discurso?”, Braunstein, N, (2017). Adaptado de <<http://www.mxfractal.org/RevistaFractal5354NestorABraunstein.html>>.

Se hace un giro del discurso del amo antiguo y de su resemantización en el capitalismo de la producción al discurso capitalista de la sociedad de consumo, donde el sujeto tiene la ilusión de dirigir el discurso, cuando en realidad también es dirigido y ordenado por los objetos que produce el capitalismo en copulación con la ciencia (Lacan, 1992, p. 126), en un juego sin fin, sin ninguna barrera que impida que la cadena de producción continúe y el sujeto siga consumiendo. La lógica es producir para consumir, consumir para producir cada vez más nuevos objetos que son lanzados al mundo con la fantasía de satisfacer la falta del sujeto, quedando la relación reducida a \$-a.

Los cuatro discursos proponen una pareja (amo-esclavo, maestro-alumno, histórica y científico, analista y analizante) que permiten vínculos sociales regulados, mientras que el capitalista de hoy, primero, no establece lazo social (Soler, 2007, p. 75) y segundo, no trata, ni regula el goce, más bien empuja a gozar, borrando la barrera que impide el encuentro con el objeto (a), surgiendo el *slogan* de que tengo derecho a gozar sin ningún límite: se goza con los mismos objetos, globalización de las maneras de gozar, paradoja en la medida que genera una desposesión generalizada acompañada de una falta de gozar del sujeto (Soler, 2007, p. 73).

Vattimo (2003, p. 17) plantea una teoría contraria a la globalización, donde afirma que los efectos que producen los medios de comunicación sobre la realidad generan la constatación del despliegue de la multiplicidad, la fluctuación y la pluralidad de culturas, produciendo no propiamente una unidad, sino un distanciamiento del eje central de una humanidad única y verdadera, manifestándose la liberación de las diferencias.

En la perspectiva del psicoanálisis cuando se habla de globalización se hace referencia a la homogenización de los modos de gozar, a la forma de satisfacción de los sujetos por la vía de la sociedad de consumo y los objetos

del mercado. Para todas las culturas y todos los hombres los mismos objetos, reduciendo la multiplicidad de satisfacciones humanas a los mismos objetos del de consumo, produciendo la estandarización y la homogenización de los gustos, las preferencias, los hábitos, los nuevos valores, las costumbres e ideales que se deben seguir: forma de vida Americana.

“Hay que hablar inglés, saber de sistemas, tener celular, y ver los mismos programas que ven los estadounidenses” (Sanmiguel, 2008, p. 80). Su pretensión y su acción es globalizar esta forma de vida, es decir de gozar, que se ha canalizado a través de dos vías: los medios de comunicación y el mercado. Los primeros han “sido el principal canal de expansión con el que cuenta el discurso capitalista, y constituyen una de sus principales fortalezas. A través de las comunicaciones las grandes potencias se han encargado de expandir e imponer su idea de globalización” (Sanmiguel, 2008, p. 81).

Uno de los ideales del neoliberalismo que se globaliza es “el sujeto psicológico de la “libre elección”, dando forma al emprendimiento, la autoayuda, al *coaching* entre otras formas de la administración de uno mismo, ser el gerente de sí mismo tan de moda hoy en la cultura (Muñiz & Dasuky, 2016). El sujeto ya no plantea la lucha de clases contra el capitalista que lo explota porque es él mismo el que se explota en el pleno derecho al ejercicio de la libertad, siendo a la vez amo y esclavo.

En la cultura actual cobra gran valor el verbo poder, el tú puedes..., que es concomitante a la “llamada a la motivación, a la iniciativa, al proyecto (que) [paréntesis nuestro] es más eficaz para la explotación que el látigo y el mandato” (Han, 2014, p. 11), donde el sujeto tiene la ilusión de ser amo de sí mismo y no sabe reconocer que se explota a sí mismo como un esclavo, reinventando nuevas formas de la depresión porque él es el culpable de no ser capaz de poder satisfacer sus deseos y no el otro.

Lacan (1972) reconoce al discurso del capitalismo como astuto porque le promete al sujeto el goce, que por estructura es imposible y es el sujeto quien carga con la culpa de no gozar, expresión del súper yo, en la medida en que le exige al sujeto el cumplimiento de la satisfacción cobrando mayor ferocidad porque siempre es poco, no te conformes, se puede más... , sujeto dedicados al autoservicio, capturados “en la carrera por el nivel de vida, al legitimar la búsqueda de la realización personal” (Lipovetsky, 1987, p. 106).

3. CONCLUSIONES

El psicoanálisis es la salida del discurso capitalista.

(Lacan, 1977)

El discurso de la ciencia y del capitalismo produce efectos sobre el sujeto en su relación al deseo y al goce respectivamente: la forclusión del sujeto realizada por la ciencia y la estandarización y empuje al goce vía el consumo, escamoteando lo singular del sujeto del inconsciente.

¿El psicoanálisis qué propone en la cultura del “todos proletarios”? El psicoanálisis plantea una salida para restituir al sujeto del deseo forcluido por la ciencia y al reconocimiento del goce singular negado por el capitalismo, es decir, en el “todo” bajo la ley científica y en el “para todos” los mismos objetos de goce de consumo, se introduce al sujeto del inconsciente en tanto singular, reconociendo su dimensión simbólica y real, es decir, restituir al sujeto por vía de lo simbólico, en tanto que está articulado al deseo y a lo real del goce, que implica una verdad del inconsciente que es tratada como saber, siendo esto posible por el lugar que ocupa el analista en la transferencia.

La posición del analista no es la del amo que se impone a través de una teoría prefabricada acerca del sufrimiento del sujeto, como ocurre con la ciencia, para circunscribir y modelar el síntoma del sujeto, mucho menos es un orientador que empuja a una forma de vida, como prescribe el capitalismo, a unas maneras de gozar, tampoco es un reeducador de conductas problemáticas socialmente establecidas como lo proponen los saberes “psi” con la salud mental, o un consejero que conduce al bien en tanto se alía al discurso de la época.

El analista se destituye así mismo de esas posiciones mencionadas porque la misma técnica analítica lo exige (la asociación libre), se invita al sujeto a hablar sin pensar, pareja entonces de la palabra del analizante, la escucha del analista que Freud (1991, p. 111) denomina atención flotante. Nueva forma de lazo social, creada por Freud y formalizada por Lacan, en tanto que la transferencia es condición necesaria para la existencia del inconsciente, aquí dos elementos esenciales; el amor y la repetición.

Freud (1991a) indicaba en “Puntualizaciones sobre el amor de transferencia” la presencia del amor en el vínculo analítico. ¿Qué hace el

analista con el amor que se le transfiere en la relación analítica? El analista está advertido de este amor, es provocado por el análisis y se sirve de este amor para ponerlo al servicio de la cura, aunque paradójicamente también hace obstáculo al análisis (Freud, 1991a, p. 166). Amor de transferencias y Sujeto supuesto saber son concomitantes, en tanto que se dirigen al analista para advenga una respuesta, pero es a través de la transferencia que se pueden traer esos afectos olvidados y reprimidos a la consciencia: “Hemos hecho la experiencia de que la relación transferencial que se establece respecto del analista es particularmente apta para favorecer el retorno de tales vínculos afectivos” (Freud, 1986, p. 260).

Ahora bien el sujeto no recuerda lo olvidado, no lo trae en forma de recuerdos directos a la consciencia, sino que la transferencia permite escenificar el inconsciente en tanto que repetición, es decir, el saber inconsciente al cual no se puede acceder por vía del recuerdo directo, lo actúa, lo pone en acto. ¿Y qué es lo que se repite más allá del olvido? La repetición empuja a volver a las vivencias que en el pasado procuraron alguna satisfacción y quedaron reprimidas, extraviadas en el olvido, se repite en el intento de encontrarlo y de actualizar el pasado en el presente. Ya que en el inconsciente no hay pretérito y lo vivido no desaparece, queda allí pero expulsado de la conciencia (Freud, 1991b).

Es por la vía de la repetición en la transferencia que se empieza a recordar el pasado olvidado, hablar de lo que se repite es introducir la repetición en la asociación libre, lo cual implica dar un sentido al acto compulsivo mudo.

La lógica entonces es que el repetir lleva a recordar. Lo dicho hasta aquí se puede resumir con un fragmento de “Construcciones en análisis”, que a la vez introduce la reelaboración y construcción como sinónimos.

Sabemos que sus síntomas e inhibiciones presentes son consecuencias de esas represiones [...] ¿Qué clase de material nos ofrece [...] por el que ha de reconquistar los recuerdos perdidos? [...] jirones de esos recuerdos en sus sueños [...] ocurrencias que él produce cuando se entrega a la “asociación libre” [...] retoños de las mociones de afecto sofocadas, así como las reacciones contra estas; por último, indicios de repeticiones de los afectos pertenecientes a lo reprimido en las acciones más importantes o ínfimas del paciente, tanto dentro de la situación analítica como fuera de ella (Freud, 1986, p. 259-260).

Ahora bien, el analizante cuando llega al análisis con su sufrimiento, sus síntomas, se queja de no poder cumplir con las prescripciones del discurso contemporáneo, no logra sintonizarse con las exigencias de la época, con las demandas del capitalismo y la ciencia, en boca de los padres, los maestros, lo social, los miembros del área de la salud entre otros, ¿y el analista? Él hace entrar los síntomas del analizante en la transferencia, síntomas que hablan, que tienen un mensaje pero que hay que descifrar con la intermediación del analista, que se puede saber algo de ese sufrimiento que para el analizante es opaco.

El analista no es el objeto (a), hace de semblante de (a), que está en la posición de agente y opera como aquello que provoca, causa el deseo de saber del analizante sobre su sufrimiento, sobre su modo de goce, a diferencia del discurso del capitalismo que pone a los objetos de consumo como causa del deseo para el sujeto, deseo que anima el circuito imparable de la economía. El analista hace un deslinde entre los objetos del consumo como semblantes del (a) y el (a) como causa del deseo, diferencia que implica lo singular del sujeto en tanto su modo de gozar, porque genera el reconocimiento de un deseo otro que le permita una vida más vivible y no cargar con la confusión que genera el discurso del capitalismo tratando la imposibilidad como si fuera la impotencia.

REFERENCIAS

- Askofare, S. (2001). De la ciencia al psicoanálisis. *Heteridad 1 Revista de Psicoanálisis*, 1, 207-233.
- Beltrán, A. (1995). *Revolución científica, renacimiento e historia de la ciencia*. Madrid: Siglo Veintiuno de España Editores, S.A.
- Borizov, E. F., Zhamin, V. A., & Makarova, M. F. (1976). *Diccionario de economía política*. Buenos Aires: Ed. Futura.
- Bunge, M. (2003). *La ciencia, su método y su filosofía*. Colombia: Ed. Fundación Promotora Colombiana de Cultura.
- Dasuky, S. A. (2010). El discurso del amo: de Hegel a Lacan. *Revista Escritos Universidad Pontificia Bolivariana*, 18(4), 100-124.
- Dasuky, S. A. (2011). Comentarios sobre la relación psicoanálisis y libertad: La cuestión del sujeto del inconsciente. Medellín: Universidad Pontificia Bolivariana.
- Descartes, R. (2011a). El discurso del método. Madrid: Gredos.
- Descartes, R. (2011b). Investigación de la verdad por la luz natural. Madrid: Gredos.
- Descartes, R. (2011c). Meditaciones metafísicas. Madrid: Gredos.
- Fazio, M. (2001). *Historia de la filosofía 3-Filosofía Moderna*. Madrid: Ed. Palabra.
- Fmm Educación. (1789). Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano.
- Freud, S. (1970). *Psicopatología de la vida cotidiana*. Madrid: Ed. Alianza.
- Freud, S. (1986). Construcciones en análisis. In Freud, S. [Autor], *Obras completas*, v. 23. Argentina: Amorrortu Editores.
- Freud, S. (1991). Consejos al médico sobre el tratamiento psicoanalítico. In Freud, S. [Autor], *Obras completas*, v. 12. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Freud, S. (1991a). Puntualizaciones sobre el amor de transferencia. In Freud, S. [Autor], *Obras completas*, v. 12. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Freud, S. (1991b). Recordar, repetir y reelaborar. In Freud, S. [Autor], *Obras completas*, v. 12. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Galileo, G. (1981a). *El ensayador*. Buenos Aires: Editorial Aguilar.
- Galileo, G. (1981b). *Consideraciones y demostraciones matemáticas sobre dos nuevas ciencias*. Madrid: Editora Nacional.

- García Morente, M. (1994). *Lecciones preliminares de filosofía*. México: Porrúa.
- Han, B.-C. (2014). *La agonía del Eros*. Barcelona: Herder.
- Heidegger, M. (1960). *Sendas perdidas* (La época de la imagen del mundo). Buenos Aires: Ed. Losada.
- Koestler, A. (1986). *Los sonámbulos* (Tomo 2). Barcelona: Ed. Salvat.
- Lacan, J. (1962). *Seminario la Angustia*. Buenos Aires: Ed. Paidós.
- Lacan, J. (1972). Du discours psychanalytique. In Jacques Lacan à l'Université de Milan le 12 mai 1972. (Ed.), *Lacan in Italia 1953-1978* (Discours d, p. 32-55). Milán: ecole-lacanianne.net. Retrieved from <<http://ecole-lacanianne.net/wp-content/uploads/2016/04/1972-05-12.pdf>>.
- Lacan, J. (1977). *Radiofonía y Televisión*. Buenos Aires: Ed. Anagrama.
- Lacan, J. (1992). *Seminario 17. El reverso del psicoanálisis*. Barcelona, España: Ed. Paidós.
- Lacan, J. (1995). *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis: El Seminario 11*. Ed. Paidós.
- Lacan, J. (2003a). Ciencia y verdad. In Lacan, J. [Autor], *Escritos 1 y 2*. México: Siglo XXI Editores.
- Lacan, J. (2003b). Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano. In Lacan, J. [Autor], *Escritos 1 y 2*. México: Siglo XXI Editores.
- Lacan, J. (2007). *Seminario 2. Introducción del Gran Otro*. Ed. Paidós.
- Lecourt, D. (1978). *Para una crítica de la epistemología*. México: Siglo veintiuno Editores.
- Lipovetsky, G. (1987). *La era del vacío: ensayos sobre individualismo contemporáneo*. Barcelona: Editorial Anagrama.
- Magalhaes, C. (2001). Ética y política: violencia y segregación como síntoma del lazo social en el mundo contemporáneo. *Heteridad 1 Revista de Psicoanálisis*, número, 109-125.
- Miller, J.-A. (1986). *Elementos de epistemología*. Buenos Aires: Manantial.
- Milner, J. C. (1996). *La obra clara*. Buenos Aires: Manantial.
- Muñiz, O., & Dasuky, S. (17 de Junio de 2016). *CEPRI: Universidad Pontificia Bolivariana*. Obtenido de Centro de Estudios de Política y Relaciones Internacionales: <https://cepri.upb.edu.co/index.php/ensayo-filosofico/neoliberalismo-psicoanalisis>

- Nestor A. Braunstein. (2017). El discurso capitalista ¿quinto discurso? El discurso de los mercados (pst) ¿sexto discurso? Retrieved August 16, 2017, from <<http://www.mxfractal.org/RevistaFractal5354NestorABraunstein.html>>.
- Newton, I. (2011). *Principios matemáticos de la filosofía natural*. Madrid: Editorial Alianza.
- Sanmiguel, O. (2008). *Efectos del discurso capitalista en el amor, la sexualidad y las relaciones de pareja en el hombre contemporáneo*. Pereira: Universidad Católica de Risaralda.
- Soler, C. (2001). *El padre síntoma*. Medellín, Colombia: Asociación Foro del Campo Lacaniano.
- Soler, C. (2007). *Declinaciones de la angustia*. Bogota, Colombia: Ánfora.
- Vattimo G y otros. (2003). *En torno a la posmodernidad*. Barcelona: Anthropos Editorial.

NOTAS

- ¹ Este artículo es un producto parcial de la investigación del doctorado en Filosofía, que se intitula “Mundo contemporáneo, angustia y subjetividad, de la Universidad pontificia Bolivariana, de la línea de investigación Epimeleia, de la Escuela de Teología, Filosofía y Humanidades. A su vez es un producto de la asesoría de la tesis para optar el título de psicólogo de la Universidad pontificia Bolivariana, que se titula *Discurso de la ciencia, Discurso del capitalismo y Discurso del analista*.
- ² El saber científico tiene cuatro características: La *universalización*, retomando a Bunge, con respecto a esta característica de la ciencia, explica: “El conocimiento científico es legal: busca leyes (de la naturaleza y de la cultura) y las aplica. El conocimiento científico inserta los hechos singulares en pautas generales llamadas “leyes naturales” o “leyes sociales” (Bunge, 2003,p.31). La *homogeneización* “Es suponer que se puede tratar el conjunto de prácticas científicas como una realidad homogénea que constituye por lo menos en principio, la unidad de una totalidad indiferenciada”(Lecourt, 1978,p.12). La *formalización*, Sidi Askofaré (2001) cita a Heidegger en su análisis de La época de las concepciones del mundo: “El rigor de las ciencias matemáticas de la naturaleza, es la exactitud. Todos los fenómenos deben ser determinados por anticipado como magnitud espacio-temporal del movimiento, para luego poder llegar a ser representados como fenómenos naturales. Semejante determinación

se consuma en la medida, efectuada con la ayuda del número y del cálculo.” (p.201-233). Y la *objetivación*, Bunge (2003) dice que la objetividad es un rasgo fundamental del conocimiento científico: “a) que concuerda aproximadamente con su objeto; vale decir, que busca alcanzar la verdad fáctica; b) que verifica la adaptación de las ideas a los hechos recurriendo a un comercio peculiar con los hechos (observación y experimento), intercambio que es controlable y hasta cierto punto reproducible” (p. 16).

Recebido em 26 de fevereiro de 2018
Aceito para publicação em 30 de janeiro de 2019