



Universidade de Brasília

Departamento de Psicologia Clínica e Cultura

Programa de Pós-Graduação em Psicologia Clínica e Cultura

**A condição do desamparo e a vida comum: um horizonte na cura psicanalítica**

Guilherme Freitas Henderson

Brasília

2021

Guilherme Freitas Henderson

**A condição do desamparo e a vida comum: um horizonte na cura psicanalítica**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia Clínica e Cultura da Universidade de Brasília como requisito parcial à obtenção do grau de Doutor em Psicologia Clínica e Cultura

Orientadora: Profa. Dra. Daniela Scheinkman Chatelard.

Brasília

2021

## **A condição do desamparo e a vida comum: um horizonte na cura psicanalítica**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia Clínica e Cultura da Universidade de Brasília como requisito parcial à obtenção do grau de Doutor em Psicologia Clínica e Cultura

Aprovado pela Banca Examinadora em 15 de dezembro de 2021.

### **Banca Examinadora**

---

Profa. Dra. Daniela Scheinkman Chatelard – Presidente  
PCL / IP / UnB

---

Prof. Dr. Mário Eduardo Costa Pereira – Membro externo  
DPMP/Unicamp

---

Dra. Gabriela Chediak Seganfredo – Membro externo  
ALB

---

Profa. Dra. Márcia Cristina Maesso – Membro interno  
PCL / IP / UnB

---

Profa. Dra. Eliana Rigotto Lazzarini – Membro suplente  
PCL / IP / UnB

## **Agradecimentos**

À Daniela Chatelard, pela parceria e orientação.

Aos meus analisandos, por me confiarem suas palavras.

Aos meus alunos e supervisionandos, por compartilharem comigo sua formação e o desejo de sustentar e reinventar a psicanálise.

Aos participantes do grupo de estudos sobre a direção da cura, na Associação Lacaniana de Brasília, espaço de intensa investigação teórica e pessoal.

À Thaisa, pela amizade, pelo cuidado e, claro, por aquele bolo de laranja inspirador.

Ao Ronan, meu amigo, meu próximo.

Ao Marcus, pela escuta.

Aos meus pais e irmã, por me transmitirem o desejo de manter o desejo vivo.

À Eva, minha sobrinha e afilhada, que trouxe mais vida para nossa família.

Ao Jean, meu amor e amparo.

*eu hoje tive um pesadelo  
e levantei atento, a tempo  
eu acordei com medo  
e procurei no escuro  
alguém com o seu carinho  
e lembrei de um tempo...*

*porque o passado me traz uma lembrança  
de um tempo que eu era uma criança  
e o medo era motivo de choro  
desculpa pra um abraço, um consolo*

*hoje eu acordei com medo  
mas não chorei, nem reclamei abrigo  
do escuro, eu via o infinito  
sem presente, passado ou futuro  
senti um abraço forte, já não era medo  
era uma coisa (sua) que ficou em mim  
e que não tem fim.*

*de repente, a gente vê que perdeu  
ou está perdendo alguma coisa  
morna e ingênua que vai ficando no caminho  
que é escuro e frio, mas também bonito  
porque é iluminado  
pela beleza do que aconteceu  
há minutos ou anos atrás*

Cazuza (1975)

## Resumo

Henderson, G. (2021). *A condição do desamparo e a vida comum: um horizonte na cura psicanalítica* [Tese de Doutorado, Instituto de Psicologia, Universidade de Brasília].

Buscamos investigar o problema geral de como podemos nos orientar na clínica psicanalítica, visto que essa orientação não se trata da aplicação de um manual de condutas, da repetição de fórmulas ou de dogmas. A hipótese inicial de pesquisa é a que há algo de crítico a ser recuperado na noção de condição de desamparo para pensarmos a direção do tratamento na psicanálise freudiana. A metodologia que utilizamos foi a pesquisa-investigação em psicanálise, que consiste em uma pesquisa teórico-metodológica, implicada no crescimento e aperfeiçoamento da disciplina e da clínica psicanalítica. O principal objetivo desta tese é demonstrar que a noção de *condição do desamparo* constitui uma orientação, um horizonte presente no saber-fazer de Freud em relação à técnica psicanalítica, horizonte esse crucial para o analista direcionar suas análises para a sua devida resolução, sem o qual sua prática se torna o exercício de um poder. O trabalho se estrutura a partir de dois eixos: (i) acompanhar e evidenciar dentro da tarefa analítica de Freud essa orientação em direção ao *confronto com a condição do desamparo*: a partir dos impasses que encontramos no fundamentos pré-psicanalíticos da clínica, na direção da interpretação e na noção de manejo da transferência; (ii) evidenciar que essa direção conduz, já na obra freudiana, à *necessidade de formulação de um novo laço* com o outro a ser promovido pela clínica psicanalítica. Fomos capazes de observar que o horizonte da cura psicanalítica se orienta por uma *ética da desilusão*, na qual a análise pretende a desarticulação dos fundamentos ilusórios e infantis das relações de poder no interior da neurose; mas também, não devemos esquecer, caso contrário corremos o risco de sustentar o ideal do desprendimento total do outro, se orienta por uma *ética da reconciliação*, uma reformulação criativa do laço, que nomeamos “vida comum” e “um outro com quem contar”. Ao longo da pesquisa noções freudianas inesperadas como as de *Handhabung* (manejo) e *Bändigugung* (domação) se mostraram relevantes para o encaminhamento dos nossos objetivos. Por fim, conclui-se que a *condição do desamparo* e a *vida comum* constituem dois norteadores para a teoria da direção da cura: uma direção que se orienta pelo primeiro sem o segundo faz do tratamento um encontro desesperado, melancólico e solitário com a condição do desamparo; já uma direção que se orienta pelo segundo sem o primeiro faz do tratamento o manutenção de modelos alienantes, expectativas-crédulas e ilusões infantis. Esses norteadores, entrelaçados, no entanto, são capazes de lançar luz e orientar os problemas da posição do analista na direção do tratamento e localizar suas possíveis imposturas.

**Palavras-chave:** desamparo; psicanálise; manejo; cura

## Abstract

Henderson, G. (2021). *The helplessness condition and common life: a horizon of psychoanalytic cure* [Doctoral Thesis, Institute of Psychology, University of Brasilia].

We seek to investigate the general problem of how we can orient ourselves in the psychoanalytic clinic, since this orientation is not the application of a manual of conducts, the repetition of formulas or dogmas. The initial hypothesis of research is that there is something critical to be recovered in the notion of a *helplessness condition* to think about the direction of treatment in freudian psychoanalysis. The methodology we used was research-investigation in psychoanalysis, which consists of theoretical-methodological research, implicated in the growth and improvement of the discipline and psychoanalytic clinic. The main objective of this thesis is to demonstrate that the notion of the *helplessness condition* constitutes an orientation, a horizon present in freud's know-how in relation to the psychoanalytic technique, a crucial horizon for the analyst to direct his analyses to his due resolution, without which his practice becomes the exercise of a power. The work is structured from two axes: (i) to monitor and evidence within Freud's analytical task this orientation towards the confrontation with the *helplessness condition*: from the impasses we find in the pre-psychoanalytic foundations of the clinic, in the direction of interpretation and in the notion of transference management; (ii) to show that this direction leads, already in freudian work, to the need to formulate a new bond with the *other* to be promoted by the psychoanalytic clinic. We were able to observe that the horizon of psychoanalytic healing is guided by an ethics of *disillusionment*, in which the analysis intends the disarticulation of the illusory and childish foundations of power relations within neurosis; but also, we should not forget, otherwise we run the risk of sustaining the ideal of the total detachment of the other, is guided by an ethics of *reconciliation*, a creative formulation of the bond, which we call "common life" and "another with whom to tell". Throughout the research unexpected Freudian conceptions such as those of *Handhabung* (handling) and *Bändigung* (domation) were relevant for the referral of our objectives. Finally, it is concluded that the condition of helplessness and common life constitute two guiding points for the theory of the direction of healing: a direction that is guided by the first without the second makes the treatment a desperate, melancholic and *solitary* encounter with the condition of helplessness; already a direction that is guided by the second without the first makes the treatment the maintenance of alienating models, expectations-gullible and childish illusions. These guiding, intertwined, however, are able to shed light and guide the problems of the analyst's position in the direction of the treatment and locate their possible impostures.

**Keywords:** helplessness; psychoanalysis; handling; cure

## Resumen

Henderson, G. (2021). *La condición del desamparo y la vida común: un horizonte en la cura psicoanalítica* [Tesis de Doctorado, Instituto de Psicología, Universidade de Brasília].

Buscamos investigar el problema general de cómo podemos orientarnos en la clínica psicoanalítica, ya que esta orientación no es la aplicación de un manual de conductas, la repetición de fórmulas o dogmas. La hipótesis inicial de la investigación es que hay algo crítico que recuperar en la noción de *condición del desamparo* para pensar la dirección del tratamiento en el psicoanálisis freudiano. La metodología que utilizamos fue la pesquisa-investigación en psicoanálisis, que consiste en una investigación teórico-metodológica, implicada en el crecimiento y mejora de la disciplina y clínica psicoanalítica. El objetivo principal de esta tesis es demostrar que la noción de la *condición de desamparo* constituye una orientación, un horizonte presente en el saber-hacer de Freud en relación con la técnica psicoanalítica, un horizonte crucial para que el analista dirija sus análisis a su debida resolución, sin la cual su práctica se convierte en el ejercicio de un poder. El trabajo se estructura a partir de dos ejes: (i) monitorear y evidenciar dentro de la tarea analítica de Freud esta orientación hacia la confrontación con la *condición del desamparo*: desde los impasses encontrados en los fundamentos pre-psicoanalíticos de la clínica, en la dirección de la interpretación y en la noción de manejo de la transferencia; (ii) mostrar que esta dirección conduce, ya en el trabajo freudiano, a la necesidad de formular un nuevo lazo con el *otro* promovido por la clínica psicoanalítica. Pudimos observar que el horizonte de la cura psicoanalítica está guiado por una ética de la *desilusión*, en la que el análisis pretende la desarticulación de los fundamentos ilusorios e infantiles de las relaciones de poder dentro de la neurosis; pero además, no debemos olvidar, de lo contrario corremos el riesgo de sostener el ideal del desapego total del otro, se guía por una *ética de la reconciliación*, una reformulación creativa del lazo, que llamamos "vida común" y "otro con quién se pueda contar". A lo largo de la investigación, concepciones freudianas inesperadas como *las de Handhabung* (manejo) y *Bändigung* (domación) fueron relevantes para la referencia de nuestros objetivos. Finalmente, se concluye que la condición de desamparo y la vida común constituyen dos puntos rectores para la teoría de la dirección de la cura: una dirección que es guiada por la primera sin la segunda hace del tratamiento un encuentro desesperado, melancólico y solitario con la condición desamparo; ya una dirección que es guiada por la segunda sin el primero hace del tratamiento el mantenimiento de modelos alienantes, expectativas-crédulas e ilusiones infantiles. Estos guías, entrelazados, sin embargo, son capaces de arrojar luz y responder los problemas de la posición del analista en la dirección del tratamiento y localizar sus posibles imposturas.

Palabras claves: desamparo; psicoanálisis; manejo; curación

## Lista de Figuras

<b>Figura 1</b> .....	25
<b>Figura 2</b> .....	73
<b>Figura 3</b> .....	121
<b>Figura 4</b> .....	142

## Sumário

<b>Introdução.....</b>	<b>2</b>
<i>Hilflosigkeit</i> .....	4
<i>O ideal do desamparo</i> .....	13
<i>Breve consideração metodológica</i> .....	21
<i>Objetivos</i> .....	23
<i>Apresentação de um esquema introdutório do horizonte da cura</i> .....	24
<b>1 Fundamentos pré-psicanalíticos do tratamento .....</b>	<b>28</b>
1.1 Uma gestão arriscada dos poderes da expectativa-crédula.....	30
1.2 A espoliação dos poderes anímicos e os impasses do tratamento anímico .....	37
1.3 As grandezas psíquicas que resistem à manipulação.....	43
<b>2 Um processo de desilusão-reconciliação: a interpretação e a construção.....</b>	<b>47</b>
2.1 O problema do sentido e a interpretação .....	48
2.2 A interpretação como in-citação: mais além da segurança dos deuses .....	52
2.3 O horizonte da interpretação: o sexual, o não-ser, o não-conhecido .....	59
2.4 (Des)consideração pela compreensibilidade: <i>de-siderare</i> .....	66
2.5 Da “confortável vida solitária” à escolha frente a tentação.....	72
2.6 A demolição e a construção em análise.....	80
<b>3 Um processo de desilusão-reconciliação: manejo e transferência .....</b>	<b>88</b>
3.1 Handhabung (manejo): decompondo um modelo neurótico de sujeição .....	92
3.2 Não disputar o poder com a direção do inconsciente .....	101
3.3 Das representações-expectativas aos movimentos esquecidos do amor .....	106
3.4 Extraindo das lembranças e das repetições algo valioso para a vida.....	111
3.5 O cerne da dependência e o bônus de liberdade: tornar livre a função do amor .....	119
3.6 O manejo não deve diluir o veneno analítico .....	126
<b>4 Da condição do desamparo ao encontro da vida comum .....</b>	<b>129</b>
4.1 A direção do tratamento a partir de “O Futuro de uma Ilusão” .....	132
4.2 Uma desilusão que torne possível a reconciliação: a vida comum.....	135
4.3 O poder transformador do confronto com a condição do desamparo.....	139
4.4 A ilusão religiosa e seus fundamentos no modelo infantil .....	147
4.5 A superação do modelo infantil e seus efeitos .....	153
4.6 E não subiu ao céu pois à terra pertencia.....	158
<b>5 A aceitação do desamparo e o final da análise.....</b>	<b>164</b>

5.1 O rochedo da castração, a feminilidade e o desamparo.....	166
5.2 As condições freudianas do fim da análise: alguns recursos simbólicos e pulsionais .	173
5.3 O problema da domaço (Bändigung) da pulsão.....	175
5.4 A d'homensticação: os efeitos opressivos da negação do desamparo .....	182
5.5 Domaço, desamparo e sublimação.....	187
5.6 No fim: um outro com quem contar .....	193
<b>Considerações finais.....</b>	<b>200</b>
<b>Referências .....</b>	<b>205</b>

## Introdução

Em uma conversa com um amigo sobre os temas que vinham mobilizando os estudos desta tese – a direção da cura, o desamparo, as condições do fim da análise –, ouvi uma crítica daquelas que apenas os bons amigos se autorizam a fazer. Ele me disse que, em um mundo que necessita ainda de tanta análise, estudar a resolução da experiência psicanalítica pode parecer precipitado. Seria necessário, em sua opinião, mais do que nunca, estudar as análises, não o seu fim.

A princípio, essa crítica fez bastante sentido, na medida em que fez o autor desta pesquisa se lembrar da pressa experienciada em seus primeiros meses e anos de análise. Havia, naquele período, a presença constante de uma urgência e de uma falsa convicção, após os cortes do seu analista, de que aquela poderia ter sido sua última sessão de análise e que, a partir dali, haveria de seguir sozinho. Pressa que se manifestava também nos primeiros ensaios de análise que empreendeu, ao concluir o curso de psicologia, e que renderam uma série de rápidos fracassos. Ainda era necessária muita análise para questionar essa “pressa” e esse “seguir sozinho”.

Contudo, desse *furor sanandis* inicial, resta ainda um certo incômodo com a espera. Enquanto analista, não devemos suportar esperar sentados em nossa poltrona a chegada do “trem” do término da análise de nossos analisandos. Enquanto analisandos, tampouco, devemos esperar deitados no divã o despertar do sono neurótico que as últimas batidas da Mão providencial do analista, no estofado, poderão supostamente um dia anunciar. Uma psicanálise não deve se resignar a um “fazer-esperar”:

Na transferência, espera-se sempre — o médico, o professor, o analista. Mais ainda: se espero num guichê de banco, no embarque de um avião, estabeleço imediatamente um vínculo agressivo com o empregado, a recepcionista cuja indiferença revela e irrita minha sujeição. De modo que se pode dizer que, em todo lugar em que houver espera,

há transferência: estou dependendo de uma presença que se divide e leva um tempo para aparecer — como se fosse para derrubar meu desejo, largar minha necessidade [ou me ofertá-los, acrescentaríamos]. *Fazer esperar*: prerrogativa constante de todo poder, ‘passa-tempo milenar da humanidade’ (Barthes, 1977/1990, p. 96, grifo nosso).

Respondendo àquele amigo: o interesse desta tese hoje não é a esperança de apressar as coisas e seguir sozinho, adquirir uma chancela externa ou franquear as passagens indispensáveis para a resolução de uma cura psicanalítica, em nome de alguma possível ideologia pragmática que associa aceleração, individualismo, eficiência. Trata-se de um implicar-se, fazer romper a espera. Diante disso, também perguntamos: é possível empreender uma psicanálise sem ter já uma noção, ainda que imprecisa, de seu fim?

Nesse sentido, Miller (1995, p. 30) ressalta que é necessário “ter, já, pelo menos uma ideia da saída de análise (...) para reconhecer a entrada em análise como tal”. Como então empreendermos uma prática sem vislumbrar um horizonte, mesmo que seja impreciso, irrepresentável, a perseguir? A posição de não querer saber sobre o fim “pois não é tempo ainda...”, pode acabar performando uma temporalidade da espera como sugere Barthes (1977/1990) que, apesar de possibilitar transferências, não permite sequer o início de uma psicanálise.

Esta pesquisa, portanto, realizada por um analisando e analista em formação, pretende lançar luz à essa direção da cura e a essa “noção de saída”, procurando investigar as condições de resolução da experiência analítica. O ponto de partida é a consideração de que, para que uma análise possa ter início, é necessário que o analista tenha uma noção de seu fim (Miller, 1995). Buscaremos extrair esse horizonte da cura psicanalítica dos textos freudianos fundamentais, mas não apenas aqueles relativos à técnica psicanalítica.

Uma hipótese inicial inspiradora é a de que as noções de “condição do desamparo” (Pereira, 2008) e “afirmação do desamparo” (Safatle, 2015a, 2015b), extraídas da teoria social

de Freud, mais especificamente dos últimos anos de sua obra dispõem da potência simbólica necessária para pensarmos uma orientação para a clínica psicanalítica que nos permita delimitar uma noção de final de análise na obra de Freud, reconstituindo nossa prática na sua devida direção. Mas o que significa “condição do desamparo” ou “afirmação do desamparo”? Para isso, é necessária uma breve consideração em relação à noção freudiana de *Hilflosigkeit* e uma resposta preliminar à uma possível crítica que o uso desse termo pode sugerir. Em seguida apresentaremos algumas considerações metodológicas e sistematizaremos os objetivos de nossa investigação.

### ***Hilflosigkeit***

Normalmente, entendemos a *Hilflosigkeit*, ou o desamparo, como um estado afetivo negativo que condensa o terror do abandono por um outro – a solidão, a tristeza, o medo e o sentimento de perda de amparo. Decompondo a palavra alemã *Hilflosigkeit*, notamos as relevantes ressonâncias desse termo: *helf* (de *helfen*, ajudar); *los* (indica falta, ausência); *ig* (marca da adjectivação da palavra); *keit* (partícula que faz da palavra um substantivo, um estado, uma qualidade). Em resumo, esse termo “designa a condição de alguém que se encontra ‘sem ajuda’” (Pereira, 2008, p.128).

Pereira (2008), em seu livro “Pânico e Desamparo”, fornece a leitura mais rigorosa na literatura psicanalítica brasileira a respeito da noção de desamparo a partir do pensamento freudiano. Ele expõe duas concepções clássicas dessa noção: a) a *Hilflosigkeit* como dado objetivo a respeito da falha inicial das funções psicomotoras do bebê (como se apresenta no “Projeto para uma Psicologia Científica”, de 1895); b) a *Hilflosigkeit* como realização atual e traumática da submersão do aparelho psíquico pelo excesso de excitação pulsional (como se apresenta nos textos sobre a metapsicologia, de 1915-1917).

No entanto, essas duas perspectivas privilegiadas sobre a noção de desamparo na literatura psicanalítica restringiram “seu alcance metapsicológico e contribuiu para que certas pesquisas psicanalíticas posteriores tivessem negligenciado sua problemática mais geral” (Pereira, 2008)<sup>1</sup>. Ou seja, nos autorizando a explorar noções mais gerais, diferentes concepções de questões fundamentais para a clínica psicanalítica se abrem, inclusive, sobre as teorias da cura e do final de análise. Dessa forma, é uma terceira concepção da *Hilflosigkeit* que nos interessa e enseja esta pesquisa.

Essa terceira concepção foi extraída por Pereira (1999) do conjunto dos textos *Inibição Sintoma e Angústia* (1926/2006e), *O Futuro de uma Ilusão* (1927/2014) e *Mal-estar na civilização* (1930/2010). Neles podemos encontrar o verdadeiro “núcleo da contribuição freudiana para o problema do desamparo” (Pereira, 2008, p. 204). Nesses textos sobre a cultura e a religião, podemos notar que Freud tratará o desamparo não mais restrito ao seu caráter circunstancial ou acidental, como as situações concretas do traumatismo e da prematuridade são capazes de materializar. A *Hilflosigkeit* será considerada não mais uma *situação*, mas uma *condição*:

[...] dimensão necessária de tudo o que diz respeito à linguagem e, portanto, *limite inerente à psychische Durcharbeitung*, ao processo de elaboração psíquica. O trabalho psíquico sempre deixa um resto, um ‘umbigo’ nas palavras de Freud, incompreensível, inassimilável à palavra (Pereira, 2008, p. 201).

[...] *constituída pela impossibilidade* para o aparelho psíquico de apreender pela simbolização o conjunto dos possíveis e de delimitar, de uma vez por todas, o sujeito, o

---

<sup>1</sup> Cabe destacarmos que o filósofo francês Dany-Robert Dufour, em seu livro “A existência de Deus comprovada por um filósofo ateu” (2016), foi capaz de levar essa concepção da prematuridade até as suas últimas consequências. Ao se perguntar sobre a origem da necessidade de crença que encontramos nas sociedades humanas, ele realiza um estudo rigoroso, nada negligente, da teoria da neotenia a partir da ciência paleoantropologia, da biologia, da filosofia, da psicanálise e da teoria social.

seu corpo e seus desejos em um mundo simbolicamente ordenado (Pereira, 2008, p. 201).

Horizonte fundamental de *falta de garantias sobre o qual se desenrola a vida psíquica* (Pereira, 2008, p. 201).

Nessa terceira concepção, que não exclui ou supera as duas primeiras, *a condição do desamparo* não se restringe a um estado afetivo, ou a um sentimento ou etapa do desenvolvimento. Trata-se de uma “dimensão concreta e insuperável da condição humana” (Pereira, 2008, p. 205). *É uma falta fundamental de orientação inscrita no interior da organização simbólica*, condição fundamental dos seres de linguagem, que antecede a instalação das situações concretas de desamparo.

Em nossa pesquisa, pretendemos demonstrar que essa terceira acepção do *desamparo como horizonte fundamental de falta de garantias* orienta o *saber-fazer* do analista e o direcionamento do tratamento. Apesar de comparecer de maneira explícita nos últimos textos de Freud, demonstraremos ser ela a posição constitutiva da prática do psicanalista em seu manejo da cura psicanalítica, posição que comparece de maneira embrionária nos fundamentos pré-psicanalíticos do tratamento psíquico (capítulo 1), está presente nos meios técnicos da clínica psicanalítica (a interpretação, a transferência e o problema do manejo, como veremos nos capítulos 2 e 3) e nas possibilidades e discussões sobre seu fim (o confronto com a condição do desamparo e o final da análise, capítulos 4 e 5).

É no texto *O Futuro de uma Ilusão* (1927/2014) que encontramos a elaboração mais explícita e rigorosa dessa concepção de desamparo, naquilo que se refere ao tratamento psicanalítico, de onde buscamos extrair um esquema de orientação para o tratamento (que apresentaremos ao final dessa introdução) que ilustrará o percurso de nossa exposição. Freud extrai desse texto consequências para a psicopatologia, para a cultura, para a discussão dos fundamentos da religião (Pereira, 2008), e, acrescentamos, consequências para a teoria da cura

psicanalítica, seus desdobramentos, suas apostas e seu término. Mais do que uma *ética da desilusão* simplista, e uma aposta no intelecto e na ciência como únicas saídas frente ao desamparo, Freud nos parece mais destemido, aposta também em uma *ética da reconciliação*, na ciência psicanalítica, seus efeitos sobre o sujeito e suas possibilidades de formular um novo laço social.

Compartilhamos da surpresa de Pereira (2008) acerca do fato de que o *modelo infantil* pensado por Freud nesse momento como estrutura fundamental da relação do sujeito com sua condição de desamparo não é mais aquele da prematuridade, da incapacidade da criança em lidar com suas necessidades, mas aquele que se refere ao complexo de Édipo “o de enfrentar o perigo representado pelos pais, e sobretudo, pelo próprio pai”. Veremos no que consiste essa posição da criança frente ao outro parental (seção 4.4). Posição na qual para sustentar seus cuidados, ela precisa conseguir conquistar um arranjo complexo em que busca uma forma de convencê-lo, captar seu amor, afastar os motivos do ódio, e assim evitar o abandono. As crianças estabelecem assim uma relação de submissão por medo, ou por devoção, na esperança de obter garantias para sua segurança e proteção. Aqui o desamparo não é mais apenas sinônimo de desvalia biológica, mas uma questão psíquica, na qual “a linguagem tentará dar conta disso: os pais investidos de todos os poderes, também se tornam fonte de todos os perigos” (Pereira, 2008).

É importante aparar algumas arestas desde já, como veremos ao longo da tese. A proposta de Freud não é em nenhum momento curar o sujeito de seu desamparo, essa tarefa se revela impossível. O que ele opera e teoriza é uma cura que busca permitir ao sujeito uma desarticulação desse *infantilismo* (termo utilizado por Freud) com o qual lida em suas situações de desamparo e em sua condição de desamparo. Essa cura busca permitir ao analisando uma outra forma de lidar com essa condição, de forma que ela já não configura motivo para se

engajar em relações de sujeição frente ao outro, mas um convite de reformulação do laço com o outro e com a vida.

Nesse sentido, se nas duas primeiras concepções, o des-amparo é tido como um estado, uma situação e não como uma condição, elas podem facilmente evocar uma “política do cuidado”, um “*care*”, uma resposta do outro a um “pedido de socorro” do sujeito (Safatle, 2018), resposta que buscará neutralizá-lo. O caráter deficitário do desamparo aqui torna-se sinônimo de necessidade de remediação, de demanda de amor, acolhimento, espera de um outro que poderá responder de maneira incondicional por aquilo que apazigue seu afeto.

Já a terceira acepção de *Hilflosigkeit* traz consequências decisivas para a “teoria da cura psicanalítica” (Pereira, 2008, p.130), pois podemos antever de modo mais ou menos explícito ao longo de toda a obra de Freud que a *condição do desamparo* se trata também de uma posição ética de princípio: *o analista não deve neutralizá-la em sua prática buscando ofertar uma orientação indubitável ao sujeito*. Podemos extrair essa posição de um texto como *Caminhos da terapia psicanalítica* (1919/2016b). Destaca-se dele um trecho que permite inferir essa terceira concepção de desamparo como “horizonte fundamental de falta de garantias”, que serve de direção para a prática do psicanalista:

Não creio ter esgotado a dimensão da atividade almejada para um médico [psicanalista] com a frase: no tratamento, deve-se manter a falta. [...] Recusamos enfaticamente transformar o paciente, que se entrega em nossas mãos buscando ajuda, em nossa propriedade, formar o seu destino para ele, impor-lhe os nossos ideais e, com a altivez do Criador, formá-lo à nossa semelhança, para a nossa satisfação (Freud, 1919/2016b, p. 198, grifo nosso).

Em uma carta ao pastor Pfister em 26 de novembro de 1927, Freud retoma essa posição que orienta a condução do tratamento:

[...] a influência exercida sobre a terapêutica psicanalítica pela aquiescência ou frustração de uma ilusória satisfação afetiva é, estritamente falando, absolutamente fora de questão, pois por mais calorosamente que se conduza o analista, ele não pode vir substituir, junto a pessoa que analisa, Deus e a Providência (Freud, 1927/2009, p.213).

Diante dessa “entrega” por ajuda, o analisando institui um lugar de expectativa pela garantia última da salvação da falta, mas Freud nos alerta que a posição do analista é “enfaticamente” oposta à posição religiosa. Uma política benevolente de *care*, seja ela religiosa, moral ou psicológica, inseriria nesse lugar, constituído pela demanda do analisando, as possíveis figuras de Deus, do líder moral ou do psicólogo. E, buscando reparar o desamparo, acabaria por exigir do analisando, em troca, um preço a pagar: uma identificação aos ideais de “cura” do analista, uma posição de objeto-propriedade e outras consequências (capítulo 5). Essa reparação pode a princípio parecer apaziguadora da angústia, mas esconde seu viés autoritário e superegoico. Demonstraremos que a resposta do analista, bem como sua posição, é atravessada não por um ofertar-se como aquele capaz de remediar o desamparo, mas por manter esse lugar, que foi instituído pela demanda neurótica, irremediavelmente vazio. E, portanto, “qualquer progresso que se possa atingir na cura decorre justamente da sustentação desse lugar vazio como tal” (Pereira, 2008).

Em *Esquema da psicanálise* (1940/2006d), seu texto-testamento sobre a técnica psicanalítica não se furta em reforçar essa direção ética na qual o analista não deve ocupar esse lugar de poder instituído pela demanda:

É verdade que cabe aqui a advertência de não abusar dessa nova influência. Por mais tentador que possa resultar-lhe converter-se em professor, modelo ou ideal dos outros, criar seres humanos a sua imagem e semelhança, não está permitido esquecer que não é essa a sua tarefa na relação analítica, e inclusive seria infiel a ela deixar-se arrastar por essa sua inclinação. Não faria então senão repetir o erro dos pais, que com sua influência

sufocaram a independência da criança, e substituir aquela precoce servidão por uma nova. (Freud, 1940/2006d, p. 175, tradução nossa).

Do ponto de vista epistemológico, a condição do desamparo pode ser compreendida ainda como uma posição originária do sujeito, “uma marca eloquente da falta de fundamentos do sujeito na modernidade” (Birman, 2006, p. 27). Essa condição do desamparo, correlata ao corte epistemológico realizado pelo bisturi da ciência moderna, está ilustrada na frase clássica de Pascal: “O silêncio eterno desses espaços infinitos me aterroriza, pois o homem se situa sob um céu onde não se fazem mais ouvir nem a harmonia das esferas celestes nem as cantatas dos anjos” (Pascal, como citado em Japiassu, 1997). Na medida em que o sujeito moderno perde a sua confiança na orientação das referências cosmológicas, religiosas e tradicionais, que lhe asseguravam um lugar e um horizonte a perseguir – aquilo que ainda a nostalgia do passado e do pai são capazes de bem representar – ele enfrenta a angústia implicada nessa desorientação, mas também ao “se constituir inapelavelmente com os seus próprios meios” (Birman, 2006, p. 28) também conquista as possibilidades de conhecer um horizonte inesperado.

O analisando, sujeito moderno, pode até demandar que o analista assuma a última palavra garantidora — apesar de ele comumente também demandá-la, para recusá-la em seguida —, mas essa Palavra conformaria o sujeito ao nível das suas expectativas, da sua alienação. Pois diante da morte, do destino, do futuro, da inscrição corporal do pulsional, do desejo, nem o analista nem o sujeito estão dotados do dizer definitivo: “Será no resto inatingido pela palavra que o sujeito reconhecerá a verdade de seu desejo e de seu ser” (Pereira, 2008, p.33). A linguagem, via de trabalho de um analista, expõe com isso sua condição de desamparo, ao mesmo tempo em que abre possibilidades inéditas para os sentidos, os atos e laços exilados da neurose.

Safatle (2015a, 2015b, 2018), tendo como suporte também o referencial dos estudos de Pereira (2008) sobre a noção de desamparo, além das teses lacanianas e de outros pensadores

da teoria social, converge com nosso ponto de vista. Para esse autor, a condição de desamparo também é *condição de produção de um campo de possíveis* que ele se refere como “afirmação do desamparo”:

[...] Uma afirmação do desamparo significa que eu vou ser capaz de viver diante de afetos que eu não controlo porque me desposuem (Safatle, 2018, n.p.).

A afirmação do desamparo elimina o desejo de segurança [...] é a compreensão de que aquilo que me desampara, aquilo que me desposui, muitas vezes é o horizonte fundamental de reconstrução desejada das potencialidades da minha própria vida (Safatle, 2015a, p. 195).

[...] há de se lembrar que o desamparo não é apenas demanda de amparo e cuidado. [...] há um ponto no qual a afirmação do desamparo se confunde com o exercício de liberdade (Safatle, 2015a, p. 31).

Nesse sentido, a *Hilflosigkeit* pode ser pensada para além da visão que muitas vezes é encerrada: os pares segurança-insegurança, esperança-medo. O desamparo torna-se condição estrutural para um ato de afirmação, convicção e coragem: condição de produção, exercício da liberdade e reconstrução inédita da vida.

Entre os psicanalistas pós-freudianos, Lacan foi quem mais insistiu nessa perspectiva ímpar em relação ao desamparo e dela extraiu consequências para a prática clínica:

[...] o término da análise, o verdadeiro, este que entendo prepara a condição de analista, não deveria levar este que o suporta a afrontar a realidade da condição humana? Trata-se exatamente disto que Freud, falando da angústia, designou como o fundo no qual se produz o seu sinal, a saber, a *Hilflosigkeit*, o desamparo no qual o homem, nessa relação a si mesmo que é a morte, não espera ajuda de ninguém. Ao final da análise didática, o sujeito deve alcançar e conhecer o campo e o nível de experiência de *desnorteamiento absoluto*, contra o qual a angústia já é proteção, não *Abwarten*, mas *Erwartung*. A

angústia já se desdobra deixando perfilar um perigo, enquanto não há perigo no nível da *experiência última de Hilflosigkeit* (Lacan, 1959-1960/1997, p. 364, grifo nosso)

Para podermos adentrar com rigor as teses lacanianas a respeito da *Hilflosigkeit*, teríamos que abrir um riquíssimo afluente em nossa pesquisa, que nos levaria bastante longe. Contudo, nesse momento, nos manteremos no *être à l'heure* de Freud, tentando extrair de seu texto sua autenticidade mais subversiva. Devemos reconhecer que a nossa orientação laciana perfaz de maneira evidente esse retorno aos textos de Freud. Sendo assim, nos permitiremos um parêntese, como não se espantar com essa diferença localizada por Lacan em sua leitura de *Inibição Sintoma e Angústia* (1926/2006e), entre a *angústia frente ao desamparo*, e a *experiência última do desamparo*?

Na lição XVI, de 08 de abril de 1959, do seminário *O Desejo e sua Interpretação* (1958-1959/2016), Lacan sublinha que, em *Inibição, Sintoma e Angústia* (1926/2006e), Freud distingue expressamente *Erwartung* de *Abwarten*. No alemão (cabe lembrar que Lacan era um germanista realizado), essas duas palavras podem receber a mesma tradução: “espera”. Mas não possuem o mesmo sentido. Em uma pesquisa rápida<sup>2</sup> vemos que a palavra *Erwartung* comumente é traduzida também por “expectativa”, como nas frases “Você quebrou minhas expectativas [*erwartung*]”, ou no exemplo “desculpe te fazer esperar”. É uma espera com algum grau de atividade, diferente de *Abwarten*, que é uma espera passiva, um esperar que vira as costas, como “esperar [*abwarten*] a chuva passar, ou “vou esperar [*abwarten*] para ver o que vou fazer”.

Portanto, Lacan está nos fazendo notar no pensamento freudiano que a *angústia já é uma maneira ativa de tentar se proteger do desamparo*, deixando se anunciar ali algo da ordem de um processo embrionário de simbolização, um medo impreciso. Chediak (2007) esclarece essa observação:

---

<sup>2</sup> <https://yourdailygerman.com/meaning-warten-erwarten/>

[...] entre o estado de desamparo e ação de fugir dele surge a angústia, com sua característica de Erwartung, como uma das possíveis saídas. É permanecendo Erwartung que algo do real avassalador do desamparo poderá receber algumas elaborações psíquicas. É ficando ali que o sujeito vai poder construir novas referências simbólicas (Chediak, 2007, p.19).

De fato, a angústia é uma aliada calculada do analista nesse sentido: em excesso, ela impede o trabalho analítico; evitada, ela mantém a alienação; extinguida, precipita o sujeito no terror e no desespero frente ao desamparo. Ela é, sobretudo, uma ferramenta para que as situações de desamparo possam ser elaboradas ativamente, para que se formem novos recursos simbólicos, capazes de permitir ao sujeito enfrentar sua condição de desamparo. Contudo, além dessa observação, nos parece arrojada a proposta lacaniana sobre a teoria do final da análise (ao menos para análise didática). Essa análise deve levar o sujeito um pouco mais longe, a afrontar esse desamparo para além da situação do perigo, “alcançar” e “conhecer” esse “nível da experiência de desnorreamento absoluto”, possibilitar um encontro com essa falta de fundamentos indubitáveis que assegurariam a sua existência.

Esperamos fazer reconhecer que Freud ousou alcançar e conhecer justamente esse nível da experiência última da condição do desamparo diante da qual e através da qual fez possível a construção dessa nova posição no mundo, a sua invenção singular chamada psicanálise.

### ***O ideal do desamparo***

O uso da noção psicanalítica de *Hilflosigkeit* para pensarmos o horizonte da cura nos levou a ter que enfrentar de entrada um risco<sup>3</sup>. A confusão de entendê-la aqui como a expressão

---

<sup>3</sup> Agradecemos a banca de qualificação, em especial ao Marco Antônio Coutinho Jorge e à Márcia Maesso, pelo amplo debate a partir do qual a continuidade e o desafio da escrita dessa tese ganharam fôlego e entusiasmo.

mascarada de um ideal muito difundido na psicanálise, presente também em toda nossa cultura: o ideal da autonomia ou o ideal do sujeito que conseguiu prescindir do outro.

Existe uma concepção privilegiada na nossa cultura a respeito da autonomia. O indivíduo capaz de “autonomia” é aquele que é senhor da sua própria vida, que faz sem esperar o outro, que constrói suas próprias leis. Enfim, é um sujeito que se entende “livre” das amarras do outro. Aquilo que vem do outro, seja em um pedido, seja em um desejo, se não é vontade “minha”, fruto de uma reflexão e decisão interna, é sinônimo de coação, uma servidão que fere a “minha” liberdade. Tudo aquilo que não passa pelo domínio da consciência, pelo Eu, pela vontade, é visto como perigo em potencial de submissão ao outro.

Ora, mas o que a psicanálise desde Freud nos ensina é justamente a fragilidade de uma concepção como essa, visto que em análise reconhecemos que há situações nas quais me implico com aquilo que, mesmo não sendo compreendido como da ordem do meu Eu, da minha intenção consciente, da realidade da minha vida, também não é uma simples submissão ao outro. Assim, existem determinados momentos na vida em que agimos atravessados por forças que não necessariamente são efeito de uma certa servidão voluntária ou involuntária.

A psicanálise nos faz reconhecer, nos permite estabelecer uma relação com “isso” para além do Eu, que fere meu senso de agência, ao mesmo tempo em que não é sinônimo de submissão ao exercício de um poder, mas uma força que não é comandada nem por mim, nem pelo outro. Uma força que destitui o poder da minha consciência, mas também destitui o poder do outro de me determinar por completo, ou prometer essa determinação.

A autonomia se mostra assim mais um ideal na nossa cultura, que longe de ser expressão da nossa liberdade, é signo de mais uma servidão (Safatle, 2009) que invisibiliza seus motivos, a construção de uma forma de vida narcísica, egocêntrica e solitária. Esse ideal deve ser criticado e reformulado a partir da psicanálise, pois exercer a liberdade torna-se reconhecer e poder me relacionar com “isso” que me transforma, me leva a ir além do que eu imaginava para

mim mesmo e para os outros, me leva aceitar que não controlo tudo, nem o outro é capaz disso. Uma análise implica, dessa forma, a possibilidade de se viver uma “heteronomia” (Safatle, 2009) quando aceito que sou capaz de me relacionar com o indomável, quando posso me aproximar mais desse estranho que habita em mim e no outro, sem precisar recorrer a um salvador ou a um falso refúgio.

Demostraremos que uma análise implica na transformação de um núcleo de sujeição inconsciente do sujeito presente nas suas relações com outro, sujeição mediada pelo Eu, pelo supereu, pelos ideais culturais, familiares, educacionais, pelas identificações, enfim por um regime disciplinar, de dispositivos de poder ora conscientes, ora inconscientes. Durante a análise dos nossos sintomas, das nossas inibições e angústias, é possível descobrirmo-nos atravessados por uma série dessas exigências, dessas marcas da nossa história individual e transindividual que determinam grande parte do nosso sofrimento. Mas uma análise não se esgota nessa via.

A frase freudiana clássica “O eu não é senhor em sua própria casa” (Freud, 1917/2014a), nos serve bem para criticarmos essa noção de autonomia e lembrarmos da condição de desamparo implícita em seus termos. Ela nos lembra das determinações inconscientes que solapam nosso senso consciente de agência, de posse das nossas atitudes, dos nossos pensamentos. Podemos entendê-la ainda, nesse sentido, reconhecendo que parte do percurso de uma análise seria a de justamente localizar e reconhecer esses diversos outros “senhores” que tomam a posse da nossa morada. Mas não devemos nos deter aí. Uma análise não se trata apenas de esvaziar as relações de poder para ali restabelecer o verdadeiro proprietário, o Senhor legítimo, o Eu. Durante esse trabalho capaz de esclarecer e tornar consciente essa série de sujeições, o sujeito reconhece, no núcleo da sua servidão voluntária, a relação do seu Eu com aquilo que o atravessa pulsionalmente, que tem a capacidade de destituir sua posição de senhorio, mas não necessariamente precisa ser temerosamente vivido como submissão.

Considerar essa frase freudiana clássica, em sua literalidade, até às últimas consequências, nos leva a poder pensar que cabe ao processo analítico um trabalho sobre duas vias concomitantes: uma *destituição* do lugar do Senhor, que pode ser ocupado pelo outro, pelos ideais superegoicos, ou pelo próprio Eu; mas também uma *apropriação*, mas uma apropriação curiosa, por não ser mais pensada em termos de dominação, ou de uma mera agência do Eu, mas do estabelecimento de uma nova relação desse sujeito com isso que lhe habita e que lhe é indomável, porém imprescindível para se sentir vivo.

Mas *o que seria e de quem seria* então essa “própria casa”, não mais habitada pelos senhores ou pelo Eu?

Lembro<sup>4</sup> de um colega que, em uma discussão com a mãe sobre o desejo de morar sozinho, ter seu “canto” (essa expressão belíssima!), seu apartamento, recebe da mãe uma solução: a mãe iria se mudar para a casa do padrasto e ele poderia ficar com o grande apartamento, não precisando pagar aluguel; de bônus, caso a mãe precisasse algum dia voltar, por alguma intercorrência na relação com o padrasto, o antigo refúgio estava garantido. Tudo resolvido, uma saída sem riscos, sem desafios, sem muitas perdas.

Obviamente, podemos pressupor o efeito dessa decisão: esse colega é tomado de angústia e mal-estar ao estar sozinho nesse “seu” apartamento. Essa situação escancara que existe no mínimo dois tipos de “casa própria”. Uma delas atualiza a alienação, é sinônimo de solidão-sujeição, em que me sustento através do outro – mas não qualquer outro, e sim um Outro (sem riscos, sem faltas, sem perdas) suposto fiador das garantias de sucesso do Eu, da Mãe. Diante dele, me submeto inconscientemente na tentativa de agradá-lo, ser reconhecido

---

<sup>4</sup> Vinhetas clínicas são frequentemente utilizadas em pesquisas no campo da psicanálise com o objetivo de “descrever, informar, compartilhar experiências e ilustrar teorias e técnicas” (Serralta, Nunes & Eizirik, 2011, n.p.). Nelas não se configura qualquer referência que identifique determinado sujeito, ao ponto de seu estatuto poder se confundir com a ficção (Dunker, 2011). Erik Porge em seu livro *Transmitir a clínica psicanalítica: Freud, Lacan, hoje* (2009, p.35) afirma: “A lição que se pode tirar de Freud é que um bom romance faz mais pela transmissão da clínica que muitas vinhetas pretensamente realistas”. As vinhetas clínicas privilegiadas ao longo da tese foram construídas a partir de relatos de experiências vividas ou da análise pessoal do autor da tese. Tanto essas vinhetas, quanto as obras de arte, discutidas ao longo do texto, servem de apoio figurativo para nossos argumentos.

aos seus olhos, por medo ou esperança: “Um pequeno cativo vivido como um grande palácio” (Liedke, 2021).

Existe ainda outra noção de “casa própria”, que é uma forma de separação, mas não de qualquer ordem: é um tipo de solidão-acompanhada, acompanhada do meu lugar de sujeito, dos desejos, da verdade que me implica em viver as conquistas como sendo resultado de um certo movimento inconsciente e pulsional que me atravessa, que compõe meus atos, me oferece riscos, mas de onde brotam minhas invenções, minhas relações, onde suporto viver sem todas as garantias, mas também sem medo, visto que “algo” me acompanha.

Estendendo um pouco a metáfora, podemos dizer que, mesmo na “casa dos pais”, toda criança já teve sua “casa própria” um espaço eleito como preferido, um cômodo, não necessariamente o quarto, onde realizava suas brincadeiras, explorava seus prazeres, suas travessuras, convocava alguns coleguinhas para brincar. Lugar de encontro com as fantasias, com a brincadeira, com os sonhos, com os livros, com as conversas longas, com a intimidade, com as descobertas sexuais, com as invenções, com a cultura. É um lugar de exceção, um espaço em que a criança vai além de si mesma e do esperado pelos outros. Um espaço de solidão-acompanhada. Lugar em que me escondo em aparência para poder me livrar das demandas dos outros, da vigilância dos outros, mas também para poder me encontrar com algo desconhecido. Um lugar estratégico onde eu irei poder “me salvar”. As crianças criam, inventam essa propriedade através do brincar.

Uma brincadeira infantil capaz de nos ajudar a entender essa outra via da análise, que implica em uma apropriação que não se confunde com uma mera agência da autonomia do Eu é o jogo de pique-esconde. Nesse jogo, a criança que irá “pegar” fecha os olhos, conta até certo número, enquanto as outras crianças se escondem no lugar mais interessante e estratégico para conseguirem assim correr até o ponto de partida (aquele onde o pegador estava contando de olhos fechados) e, sem serem pegos, gritarem “1,2, 3, salve Eu” (“Eu” ou o prenome em

algumas regiões do país). O último a ser encontrado recebe uma espécie de punição: ele será agora o “pegador”. Mas esse último também tem um direito, caso ele consiga se salvar: o poder do “1,2, 3, salve todos!”, e assim quem recebe a punição é o atual pegador, que deve então repetir sua função.

É uma brincadeira curiosíssima, que coloca em xeque o lugar da salvação, da autoridade, permite a rotatividade do poder, a precipitação da decisão, a construção de um laço de pertencimento coletivo. Brinca-se de explorar novos lugares, de autonomia, de independência, mas sem excluir o sujeito, o outro, o pacto, as regras, o corpo, a criatividade. Sem excluir também o espaço de encontro com algo disruptivo. Não é raro que nessa brincadeira muitas crianças não se escondam sozinhas, mas com um outro, e não por acaso, ali, nesse espaço íntimo, muitas vivenciam suas primeiras experiências sexuais infantis, a descoberta do corpo próprio, lugar de atravessamentos de certos prazeres estranhos àqueles conhecidos até então.

Ali nessa outra “casa” construída pelo brincar é onde normalmente não apenas nos livramos dos olhares que nos vigiam e punem, mas onde nós somos atravessados pelo encontro de certos afetos que vão além de nós mesmos, que nos impulsionam ao outro. Um outro que não me sujeita a isso, mas compartilha de um estranho impulso. Uma análise não deve se contentar em nos libertar da “casa do outro”, deve nos permitir construir, revisitar e reconhecer essa “casa própria” que não se vive solitariamente.

Iremos propor, aos longos dos capítulos, que o horizonte da cura analítica implica em uma desarticulação dessa sujeição que aturde, faz sintoma, inibe, angustia. Que está presente na relação do sujeito com o outro, com seus ideais, com o supereu, com o Eu, com o Senhor, com suas ilusões. Implica a conscientização de que esse *modus operandi* infantil inconsciente, além de construir formas de sofrimento, não é capaz de fornecer o remédio que garanta o caminho da realização plena dos desejos. Por efeito desse longo trabalho de desilusão, de confronto gradual com a condição do desamparo, o sujeito poderá reconhecer

concomitantemente uma outra exigência que marca o seu destino, exigência que não é possível de ser esgotada: a força indomável presente na pulsão. Diante da qual poderá ousar uma criação.

O ideal do desamparo, ou do desprendimento total do outro, como horizonte da cura de uma análise vela essa segunda via da análise: a que entenderemos aqui como “vida comum”. Ela se refere ao estabelecimento de uma “apropriação” disso que havia sido usurpado até então pelos modelos sintomáticos de sujeição, mas que não é possível de ser totalmente dominado. É a via de um desafio em poder assumir uma relação com “isso”, não mais mediada pelo modelo infantil, mas por um entusiasmo, um saber alegre, por uma reconciliação do sujeito com seus outros.

Essa segunda via é aquela que permitirá o analisando investigar como ele se relaciona com esses impulsos que lhe habitam, na medida em que os sintomas já não mais servem para isso. Para Vegh (2001, p.39), pensar essa segunda via da análise é “imprescindível para levar melhor fim a dialética de uma análise”. O *ideal do desprendimento total do outro* (Vegh, 2001) faz com que muitos analistas pensem que uma análise seria permitir ao analisando conquistar uma posição em que a satisfação depende apenas deles mesmos, e não dos laços com o outro, um abandono das “futilidades” e da necessidade de reconhecimento. Ora, compreendemos que é necessário a conquista de uma separação frente ao outro que aturde, sujeita, faz sintoma – e iremos nos dedicar a esses pontos ao longo da tese – mas o outro é somente isso?

Buscaremos demonstrar que encontramos uma aposta em uma *ética da reconciliação* dos laços entre o sujeito e a cultura em *O Futuro de uma ilusão* (1927/2014), de onde podemos investigar as vias dessa apropriação. Investigar que tipo de laço é esse possível na medida em que o sujeito não mais se submete à sujeição em nome de um fiador onipotente, não mais ignora essa força disruptiva, no núcleo da pulsão, mais além princípio do prazer.

Ceccarelli (2009) em *Laço social: uma ilusão frente ao desamparo*, parece recair nesse equívoco que buscamos responder de forma preliminar. O título de seu artigo parece ir na

contramão da aposta de Freud que em *O Futuro de uma ilusão* (1927/2014) parece justamente ousar pensar como é possível reconstituir os laços com o outro, com a cultura, com a civilização, implicando na queda das ilusões e na inclusão dessa força disruptiva no interior da pulsão. Apostar no laço social, nesse sentido freudiano, não é apenas uma aposta ilusória na “criação de Eros”. Para Cecarelli (2009, p.34), o laço social seria “uma ilusão, no sentido freudiano do termo: uma crença motivada pela realização de um desejo, cuja força origina-se em um dos mais prementes desejos da humanidade: a necessidade de proteção através do amor”. E assim lhe resta o elogio ao desamparo, que, em seu horizonte mais distante, paralisa, deprime, resigna. Pensar a aposta no laço social dessa forma como o faz o autor é pensá-lo articulado apenas ao modelo infantil, modelo de laço que deve ser desarticulado pelo tratamento psicanalítico na proposta freudiana.

O ser humano precisa do laço com o outro, isso não se reduz a uma ilusão. Talvez o mais difícil de administrar após um longo processo de análise é que nós necessitamos do outro. Mas não da mesma maneira e dos mesmos outros que no início de uma análise. Ao final da análise, precisamos poder reconhecer quem são esses outros com os quais posso canalizar a força indomável que justifica e permite a minha existência.

*Até o roqueiro punk de aparência mais hostil, que grita em guturais que o laço é uma ilusão, precisa de pelo menos um outro com ele para compartilhar essa atitude disruptiva.* Esse comentário bem humorado, adaptado do livro de Isidoro Vegh (2001), desreca algumas lembranças da adolescência metaleira do autor dessa tese, mas é feito para nos lembrar que não é possível renunciar totalmente ao laço: sem o mínimo reconhecimento e compartilhamento, somos levados ao isolamento, à depressão, ou à falsa liberdade solitária maníaca. Não por acaso, o ideal da autonomia tão vendido em nossa cultura vem acompanhado do mal do século, do *boom* bipolar e do recrudescimento das crises de pânico.

Queremos demonstrar que, se em uma análise, o analista não é apenas mais um que oferta o seu ideal de autonomia, ou do desprendimento total do outro, se não ocupa o lugar do Criador, da Providência, da Lei universal, mas, pelo contrário, é capaz de permitir o gradual processo de desilusão, ele será capaz de oportunizar um confronto com a condição do desamparo. Paradoxalmente, desse confronto, o sujeito poderá reconstituir suas possibilidades irreduzíveis de amparo. O analista oportuniza assim algumas conquistas que permitem ao sujeito, numa aposta que não se reduz a *Eros*, mas é também *Tanatos*, convocar um encontro possível com esse outro que lhe causa, abrindo assim o campo dos possíveis do laço social.

### ***Breve consideração metodológica***

A hipótese fundamental de trabalho que acompanhará essa tese do início ao fim será a seguinte: há algo de crítico a ser recuperado a partir da noção de condição de desamparo para pensarmos a direção do tratamento na psicanálise freudiana.

A metodologia que utilizamos foi a qualitativa, especialmente a pesquisa-investigação em psicanálise (Figueiredo & Minerbo, 2006; Moreira, Oliveira & Costa, 2018; Naffah Neto, 2006). Esse tipo de pesquisa consiste em “pesquisa teórico-metodológica, responsável em última instância pelo crescimento e aperfeiçoamento da disciplina psicanalítica, que complementa a pesquisa clínica e lhe dá suporte, recebendo dela, ao mesmo tempo, o embasamento para o seu trabalho construtivo” (Naffah Neto, 2006, n.p.). Nos dedicamos privilegiadamente aos textos de Freud e alguns comentadores contemporâneos de sua obra. Nesta tese, não se encontrará um exame exaustivo genealógico dos conceitos e noções, mas articulações que servem especialmente aos nossos objetivos, a saber: questionar a noção de condição de desamparo em sua relação com a direção do tratamento.

Esse tipo de pesquisa rompe com o paradigma de ciência das ciências empíricas. Enquanto essa última propõe a neutralidade entre o sujeito pesquisador e o objeto de pesquisa,

na pesquisa em psicanálise, o pesquisador ocupa o lugar de sujeito ativo análogo à posição do analisante (Moreira, Oliveira & Costa, 2018). Em sua transferência com o objeto de pesquisa, por exemplo com os textos e autores pesquisados, o pesquisador supõe um saber que possa auxiliá-lo ante a lacuna no conhecimento, à falta que o engendra, àquilo que resiste ser posto em palavras. O objeto de pesquisa é assim construído em um “deixar-se fazer por ele” ao longo da pesquisa, e, ao final dessa relação, nenhum dos termos permanece o mesmo que era antes (Figueiredo & Minerbo, 2006). Esse objeto, sendo um texto, “renova-se e sai da experiência de leitura em direção a um porvir que, por outro lado, fazia parte, como possibilidade, do que o texto já ‘era’ mas a que não acederia sem o concurso do leitor [pesquisador] que responde, do seu modo, a tal apelo” (Figueiredo & Minerbo, 2006, n.p.). Esse estilo de pesquisa, como a clínica, busca inscrever a dimensão do inesperado, implica em uma abertura ao imprevisto, a contingência, o que produz transformações contínuas no projeto de pesquisa inicial.

Ao final, não é a intenção em uma pesquisa em psicanálise o desvelamento do sentido último dos problemas levantados, não propomos um conhecimento universal, mas buscamos contribuir para a defesa de um pensamento crítico de uma clínica que se orienta a partir da noção de condição do desamparo, mas tendo o cuidado crítico de não recair no ideal de autonomia e de desprendimento total do outro, devastadores da nossa cultura.

Gostaríamos de encerrar essas breves considerações metodológicas com uma anedota registrada em uma correspondência de 11 de dezembro de 1970 entre Clarice Lispector e Olga Borelli (Gotlib, 1995, p. 396). Conta-se ali que Clarice, em um momento de muito sofrimento e profunda solidão, quando acreditava que nada mais tinha solução, viu um anúncio de um perfume barato, água de colônia, chamada *Imprevisto*. Esse perfume lhe serviu para lembrar que o “inesperado bom também acontece”. Sempre que estava desanimada, Clarice punha em si o imprevisto. Essa pesquisa seguiu uma estrutura similar: ali aonde parecia que se anunciava

uma tensão interna em nossas hipóteses e objetivos iniciais, ou uma profunda solidão, buscamos nos abrir ao imprevisto, e recolher disso o inesperado bom.

### **Objetivos**

Esta tese investiga o problema geral de como podemos nos orientar na clínica psicanalítica, visto que sabemos que essa orientação não se trata da aplicação de um manual de condutas, da repetição de fórmulas ou de dogmas. Algumas perguntas se depreendem como substrato amplo dos nossos interesses: O que faz um psicanalista? A noção de *desamparo* é capaz de ofertar implicações em relação ao manejo da clínica psicanalítica? E, enfim, se conseguirmos demonstrar que uma análise implica uma orientação em direção ao confronto com a condição do desamparo, que estratégias o analista e o analisando precisam operar para que o efeito deste confronto não seja o desespero, a entrega melancólica, o recrudescimento da demanda, ou a instauração de um ideal narcísico de desprendimento total do laço com o outro?

Na literatura psicanalítica brasileira contemporânea, o interesse pela noção de desamparo tem crescido nos últimos anos e encontramos alguns autores que têm se dedicado mais especificamente a tecer considerações sobre suas implicações clínicas e na direção do tratamento (Neves, 2018; Birman, 1996; Menezes, 2005; Pereira, 2008). Encontramos também no interior da teoria social e da filosofia alguns autores (Safatle, 2009, 2015a, 2015b, 2018; Novaes, 2019; Marcello, 2019) que têm se dedicado a extrair as consequências éticas e políticas da noção de desamparo como horizonte de uma transformação social radical do sujeito.

O principal objetivo desta tese é demonstrar que a noção de *condição do desamparo* constitui uma orientação, um horizonte presente no *saber-fazer* de Freud em relação à técnica psicanalítica, horizonte esse crucial para o analista direcionar suas análises para a sua devida resolução, sem o qual, buscaremos sustentar, sua prática se torna o exercício de um poder.

O trabalho se estrutura a partir de dois eixos: (i) acompanhar e evidenciar dentro da tarefa analítica de Freud essa orientação em direção ao confronto com a condição do desamparo:

a partir dos impasses que encontramos no fundamentos pré-psicanalíticos da clínica, na direção da interpretação e na noção de manejo da transferência; (ii) evidenciar que esse percurso em direção ao confronto com o desamparo conduz, já na obra freudiana, à necessidade de teorização e formulação de um novo laço com o outro a ser promovido pela clínica psicanalítica.

Buscaremos, em síntese, sustentar que a clínica freudiana se orienta por duas vias entrelaçadas: na direção de um confronto com a condição do desamparo, que implica na desarticulação dos fundamentos fantasmáticos das relações de poder no interior da neurose; mas também, não devemos esquecer, caso contrário correremos o risco de sustentar o ideal do desamparo, na direção de uma reformulação criativa do laço com o outro, que nomeamos “vida comum” ou “um outro com quem contar”.

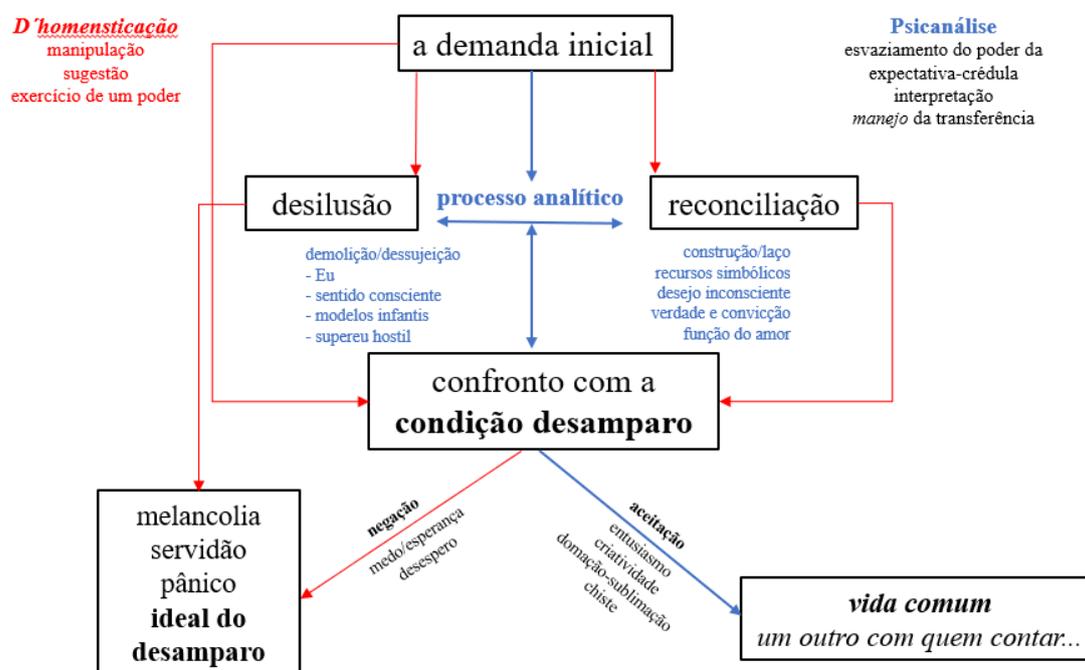
### ***Apresentação de um esquema introdutório do horizonte da cura***

Para que nosso leitor possa se orientar ao longo do trabalho, apresentamos a seguir um esquema que intitulamos *Esquema introdutório do horizonte da cura psicanalítica* (Figura 1). Forneceremos através desse esquema uma leitura panorâmica da nossa investigação. Sugerimos que nosso leitor possa retornar a este esquema ao longo da leitura, submetê-lo a avaliação, reformulações, fazer um uso ativo dele, e apenas assim ele terá se mostrado valioso.

O início do tratamento se dá a partir de uma *demanda inicial* de amparo ou reparos realizada pelo analisando a um analista. A resposta a essa demanda, a posição do analista, fará toda a diferença desde o início desse processo para que seja possível uma verdadeira entrada em análise. Somente ao se permitir responder do lugar vazio da demanda, isto é, tendo abandonado a gestão da *expectativa-crédula* (↓) (capítulo 1) por uma posição orientada por uma aceitação frente condição última do desamparo (↓) (capítulo 4), que um trabalho de análise pode ter início, e vislumbrar um fim.

Figura 1

Esquema introdutório do horizonte da cura psicanalítica



O *processo analítico* se constitui assim por um entrelaçamento entre *desilusão-reconciliação* ( $\leftrightarrow$ ) (capítulos 2, 3 e 4) orientados por um *confronto com a condição do desamparo* ( $\downarrow$ ). Corresponde por um lado a um lento trabalho de desarticulação e dessujeição: do valor narcísico do Eu, demolição dos sentidos conscientes, desarticulação dos modelos infantis, do supereu hostil, das ilusões. Esse lento processo de desilusão e de subjetivação de um mundo que não corresponde necessariamente às nossas aspirações egóicas e conscientes é a condição preliminar para que o sujeito possa suportar a falta fundamental de garantias. Com essa desarticulação paulatina, busca-se exaurir as injunções mortais do supereu, a tendência à servidão voluntária que existe no núcleo da neurose, as esperanças e medos que engendram a figura de um Outro onipotente e castrador.

Por outro lado, paralelamente a esse trabalho de desilusão o processo analítico permite também a assunção de novas construções, o reconhecimento de recursos simbólicos, do desejo inconsciente, do valor da verdade subjetiva, permite tornar livre a função do amor, abrir as vias das escolhas subjetivas, enfim o reconhecimento e as possibilidades de constituição de novos laços e subjetividades.

A angústia aqui deve ser suportada e calculada pelo analista, já que se trata de um tempo pendular, orientado por confrontos recorrentes com a condição de desamparo. Por isso, observamos no esquema que os vetores vão nas duas direções (↕), exigindo um contínuo retrabalho das ilusões.

Através da associação livre, da interpretação e da transferência, não apenas como meios técnicos, mas como meios orientados por uma *Handhabung*, um manejo ético, busca-se constituir recursos simbólicos (ganhos de saber) e libidinais (ganhos de forças) que permitam ao sujeito uma *domação das pulsões* (capítulo 5) e um atravessamento da condição do desamparo.

A linguagem, apesar de permitir a formulação de uma série de recursos simbólicos, guarda uma fragilidade estrutural, não é capaz de fornecer uma orientação com garantias últimas, que nos resguardem da morte e de maneira totalizante dos impasses das pulsões. Para um sujeito que passou por esse processo de desilusão-reconciliação supõe-se que possa enfrentar essa condição de maneira menos desesperadora (Pereira, 2008), deixar de negá-la ou se defender de maneira sintomática, mas aceitá-la a partir de alguns recursos que promovem a *domação*, e o exercício da criatividade. O paradigma do chiste nos auxiliará na formulação dessa saída criativa, que implica a invocação a um outro com quem contar, uma reapropriação do lugar do sujeito na vida comum.

Através desse confronto, que não deixa de ser angustiante, também surge a oportunidade de uma abertura ao “horizonte de todos os possíveis” (Pereira, 2008, p.367), a produção de novas subjetividades que possam ousar novas possibilidades de reparação do laço.

Nesse novo horizonte que se abre o sujeito deverá poder viver, não mais a partir de uma posição de impotência, mas a partir do impossível. Ao mesmo tempo em que se confronta com o fato de não haver um fiador último para sua existência, o sujeito também se confronta com o fato de que o objeto do desejo é um objeto perdido por excelência. As pulsões, surgem assim, como uma fonte inesgotável de energia não satisfeita por nenhum objeto ilusório em particular no mundo.

Contudo, como observamos no esquema, um confronto direto com o desamparo produzido não pelo manejo, mas pela manipulação (→) do *D'homensticador*, sem o processo lento de desilusão, ou sem o processo de reconciliação, produz saídas que recrudescem o medo e sua contrapartida, a esperança, empurra o sujeito ao desespero, a depressão ou a servidão. Solidifica as ilusões, os ideais, o narcisismo e a solidão, produzindo subjetividades com montagens perversas, melancólicas ou desesperadoras.

Como resultado dessas duas posições – a manipulação ou o manejo, a negação ou a aceitação do desamparo – podemos encaminhar nossos tratamentos em uma via que recrudescer os ideais de desamparo e de desprendimento total do Outro, devastadores de nossa cultura, ou podemos permitir ao sujeito um novo laço pulsional com o outro, que destitui uma certa forma de vida e criativamente formula um novo laço.

## 1 Fundamentos pré-psicanalíticos do tratamento

O texto *Tratamento psíquico (ou Tratamento Anímico)* (Freud, 1890/2018) pode ser lido como uma espécie de elogio feito por Freud ao “poder mágico das palavras”, tendo em vista que busca nesse momento recuperar a cientificidade dessa “magia” e defender sua importância para os métodos e técnicas de tratamento psicoterápicos. Contudo, pode-se destacar a primeira parte dessa expressão, o “poder”, e, já nesse texto, nos fundamentos da possibilidade de uma psicoterapia, encontrar ali os princípios da crítica efetuada por Freud da relação de poder presente no interior das possibilidades de um tratamento psíquico. Tal elogio, privilegiado entre os comentários a esse texto, muitas vezes, esquece de se questionar: mas quem detém “o poder mágico das palavras” ao qual Freud se refere? E pode soar surpreendente que ali, apesar de localizar esse poder do lado do paciente, Freud explore o uso dele por parte do médico.

Nesse sentido, de entrada, torna-se necessário frisar, para cumprir os propósitos do nosso trabalho, aquilo que a prática psicanalítica necessitou destituir para se constituir. Como apresenta Dunker (2011):

[...] toda prática pode ser pensada em descontinuidade com práticas que a antecederam e a tornaram possível. É a pergunta que nos leva ao conceito de constituição, ou seja, *o que teve que ser perdido*, ao modo de um corte radical, para que uma determinada prática adquira autonomia, legitimidade ou visibilidade? (Dunker, 2011, p. 45, grifo nosso).

É possível observar, nesse texto de Freud de 1883, os anúncios daquilo que o autor necessitaria perder para constituir a clínica psicanalítica. Enquanto confiasse que o “poder mágico” deveria estar do lado do médico, a psicanálise não seria possível. É apenas a partir do questionamento da relação de poder entre médico-paciente, dos efeitos patologizantes do encantamento ali produzido, que a invenção da psicanálise se concretiza, num só-depois, como

efeito e ao mesmo tempo como causa. É ao enfrentar diversos impasses clínicos durante os tratamentos que Freud é convocado a se questionar, não apenas sobre o que deve conquistar (como novas técnicas, novos estudos), mas sobre o que deve abandonar para autorizar as passagens possíveis em um tratamento psíquico. Por isso a importância de localizar os impasses que o levam a certos abandonos, a rever suas concepções de patologia, de finalidade do tratamento e inventar uma nova prática de cura.

Para investigar o horizonte da cura psicanalítica, e colocar a prova nossas hipóteses e objetivos iniciais, é necessário situarmo-nos em relação à prática, sabermos localizar seus impasses, as condições de existência deles, reconhecermos o que de fato se enfrenta como possíveis obstáculos durante os atendimentos. A princípio pode parecer cômodo para os analistas se apoiarem nos conceitos freudianos como empreendimentos acabados e problemas transpostos, na esperança de que a aplicação da técnica e da teoria psicanalítica, tal como transmitida por Freud e herdada por aqueles que a ele se filiaram, garantisse uma direção segura para os tratamentos. Contudo, não seria o recalçamento dos impasses e das transposições enfrentadas por Freud na constituição da clínica psicanalítica aquilo que produziria seus retornos sintomáticos naqueles que pretensamente se ofertam como psicanalistas? A invenção freudiana é um efeito de uma série de perdas, destituições, atravessamentos. O recalçamento da verdade dessa constituição não levaria a analistas cada vez mais servos de relações de poder e, por conseguinte, produzindo efeitos cada vez menos analíticos?

É possível que um analista hoje esteja enfrentando em sua clínica impasses estruturalmente semelhantes àqueles enfrentados por Freud já em 1883, em seu período pré-psicanalítico, mas, ao invés de sustentar o corte subversivo de Freud – a saída psicanalítica, – recorra justamente aos caminhos dos tratamentos anímicos que foram por ele abandonados. Não é raro encontrar analistas, jovens em formação ou não, que compartilhem de “estratégias terapêuticas” semelhantes às hipnóticas, se utilizando da sugestão, da retórica, dos

encantamentos da sua pessoa, de seu saber poético literário (ou até mesmo religioso!), de suas pré-concepções de psicopatologia e finalidades de cura que ignoram a subversão freudiana.

Nesse sentido, buscamos extrair de *Tratamento psíquico (ou Tratamento Anímico)* (Freud, 1890/2018) as primeiras incursões de Freud para além do saber médico, o terreno da psicoterapia, a fim de demonstrar que, em seus primeiros passos, o que já o orienta é um horizonte no qual o que está em jogo é a condição do desamparo: rompendo com as concepções de patologia herdadas por seus mestres, rearticulando uma abertura e uma indeterminação ao horizonte da cura e da finalidade do tratamento, localizando a natureza dos obstáculos do tratamento e suas possíveis transposições, enfim recusando uma posição de poder frente à demanda por amparo. Para nós analistas, reconhecemos que o desrecalcamento das afirmações freudianas esquecidas, dos fundamentos pré-psicanalíticos, não produzirá por si mesmo todos efeitos subversivos esperados, mas não deixam de ser um passo indispensável para a perda da ingenuidade e a da formação de um desejo subversivo e criativo como aquele que move a invenção freudiana, e por conseguinte, a cura psicanalítica.

### **1.1 Uma gestão arriscada dos poderes da expectativa-crédula**

Já em 1883, Freud localiza um problema na concepção médica moderna dos processos patológicos que, apesar dos diversos avanços no campo da física e da química da estrutura do organismo, acabou solidificando como um dogma a ideia de que os processos psíquicos são determinados, em uma via de mão única, pelos processos físicos, sendo dependentes dele. A primeira estratégia freudiana é promover um conjunto de argumentos que fortaleçam a concepção inversa: o campo anímico também determina o campo físico. Os afetos, a vontade e a atenção serão aquelas forças anímicas, destacadas por Freud, capazes de produzir ou inibir

diversos quadros de doenças no interior da própria clínica médica. As forças afetivas, por exemplo, demonstram um poder destacável sobre o físico:

Estados de afeto contínuos de natureza embaraçosa ou, como se costuma dizer, ‘depressiva’, como tristeza [Kummer], preocupação e luto, reduzem a alimentação do corpo como um todo, fazem com que os cabelos percam o brilho, a gordura desapareça e as paredes dos vasos sanguíneos se modifiquem de forma doentia. Por outro lado, sob a influência de excitações alegres, de ‘felicidade’, vemos o corpo todo florescer e a pessoa recuperar algumas marcas da juventude [...] Estados patológicos já consolidados podem ser influenciados intensamente por afetos intempestivos, geralmente no sentido de uma piora, mas também há exemplos suficientes de que um grande susto ou uma tristeza repentina influenciou de forma curativa ou mesmo suspendeu um estado patológico bem-fundamentado através de uma reconfiguração curiosa da disposição do organismo (Freud, 1890/2018, p.16-17).

Freud sustenta que do lado do sujeito, isto é, de suas forças anímicas, existe um poder operando no campo dos afetos (susto, embaraço, tristeza, alegria, medo, esperança...) que é capaz de influenciar o organismo e seus processos patológicos, seja como potencializador da cura, seja para lhe trazer obstáculos. Chama a atenção que, nesses poderes, os afetos são uma força que atravessa o sujeito para além daquilo que consegue controlar através dos seus pensamentos – ou de suas forças conscientes –, uma força que se mostra independente “dele mesmo”. O fenômeno de “traição dos pensamentos”, localizável no enrubescimento diante da pessoa amada, e o suor diante dos objetos de angústia exemplificam como alguns afetos denunciam aquilo que se buscava não declarar, ou não reconhecer conscientemente, a partir das microexpressões do próprio corpo.

Ao apreender esse caráter ambivalente das influências psíquicas, ora curativas, ora padecedoras, Freud busca então desenvolver um tratamento que se alie àquelas influências que

promovem os processos de cura. Busca servir-se delas e é justamente isso que se apresenta na definição de tratamento psíquico: “Tratamento psíquico quer dizer, antes: tratamento que parte da alma, tratamento – de distúrbios anímicos ou físicos – com meios que inicial e diretamente terão efeito sobre o anímico da pessoa” (Freud, 1890/2018, p. 13). Isto é, um tratamento por meio do qual o médico se utiliza dos poderes psíquicos do sujeito (afetos, vontade, atenção) para encaminhar a cura da doença. É em um uso calculado dos poderes anímicos do sujeito que o médico não mais deixa a cargo do paciente tais influências, mas as domina e as orienta em prol da finalidade do tratamento.

Nesse sentido, podemos notar em uma série de trechos freudianos que existe uma finalidade buscada, um horizonte claro para a cura em jogo: “(...) [é o] tratamento dos *fenômenos patológicos* da vida anímica” (Freud, 1890/2018, p. 13, grifo nosso); “[para que os] *distúrbios patológicos* do corpo e da alma possam ser *eliminados* por ‘meras’ palavras do médico” (Freud, 1890/2018, p. 13, grifo nosso); e “(...) se tem a perspectiva de *eliminar* os sinais da doença que num primeiro momento afligem o doente, como dores, inibição dos movimentos e afins” (Freud, 1890/2018, p. 28, grifo nosso).

Trata-se de uma concepção de cura estritamente médica, baseada no restabelecimento de um estado anterior, a eliminação dos “fenômenos patológicos”, dos “distúrbios patológicos do corpo e da alma”, dos “sinais da doença”. O médico, investido do poder anímico que é “transferido” do paciente, seria capaz de encaminhar o tratamento e até mesmo desenvolver estratégias de promoção de saúde e de prevenção para que os distúrbios não venham a se desenvolver. Os meios dos quais o médico se valeria no tratamento psíquico para atingir esse fim são a hipnose e as forças anímicas do doente, mas sobretudo o poder dessas forças investido em sua pessoa:

A própria personalidade do médico criou uma fama derivada diretamente do *poder divino*, uma vez que a arte da cura em seus primórdios estava nas mãos dos sacerdotes.

Dessa forma, a pessoa do médico, naquela época assim como hoje, era uma das principais circunstâncias para atingir no doente o estado anímico favorável à cura (Freud, 1890/2018, p. 21, grifo nosso).

Em relação aos estados anímicos favoráveis a serem evocados nos pacientes, Freud irá tecer uma série de elogios e privilegiar um em particular, o estado afetivo da expectativa: “O que mais se volta ao nosso interesse é o estado anímico da expectativa, através da qual se pode ativar uma série das mais eficazes forças anímicas para o adoecimento e para a cura de doenças físicas” (Freud, 1890/2018, p. 18).

Contudo, com os obstáculos – não apenas relativos à técnica, mas à ética freudiana – que surgem no decorrer do tratamento, essa finalidade e esperança de restabelecimento de uma saúde absoluta precisarão ser revistas.

Encontramos então um passo decisivo que precisará ser dado na invenção da psicanálise. Passo esse que serve de argumento na sustentação da nossos argumentos de que a condição do desamparo está implicada no horizonte da cura que se desenha nos fundamentos pré-psicanalíticos. Mais do que isso, essa condição está presente em seu gesto inaugural. Freud, até esse momento, aposta no estado anímico da expectativa e nos recursos sugestivos da hipnose para manipulação dos afetos correlatos a este estado (o medo e a esperança). Essa manipulação do medo e da esperança servem de meio, de orientação da condução do tratamento. Todavia, é justamente dessa aposta inicial que Freud irá colher a origem dos maiores obstáculos ao tratamento psíquico, que não tardarão em localizar e transpor a constituição da clínica psicanalítica. *É apenas ao prescindir da manipulação do estado anímico da expectativa-crédula-temerosa na condução dos tratamentos que a psicanálise pôde vir a se constituir.*

Para elucidar melhor esse estado anímico da expectativa, observamos do dicionário alguns sentidos desse termo, como sendo a “condição de quem espera para que algo aconteça/ estado de quem espera algum acontecimento baseando-se em probabilidades ou na sua possível

efetivação/desejo intenso por algo próspero/esperança” (Dicionário Online de Português). É um estado afetivo que posiciona o sujeito ora de maneira ativa, ora de maneira passiva (como vimos na Introdução) diante de uma temporalidade do está por vir, uma espera pelo Outro, por um acontecimento que pode vir ou não a se realizar. As duas faces dessa espera do sujeito são o medo e a esperança, e não deixam de ser evocadas por Freud:

A expectativa temerosa [ängstlich] certamente não é algo indiferente para o sucesso; seria importante saber ao certo se ela produz o tanto pelo adoecimento que se atribui a ela, e se é verdade, por exemplo, que durante a vigência de uma epidemia os mais vulneráveis são aqueles que têm medo de adoecer. O estado contrário, a expectativa crédula e esperançosa, é uma força efetiva com a qual, a rigor, devemos contar em todas as nossas tentativas de tratamento e de cura (Freud, 1890/2018, p. 19).

Dessa maneira, Freud se debruça sobre a função terapêutica da mobilização da “expectativa crédula e esperançosa” como motor da cura, considerando até mesmo que o médico poderia operar usando sua outra face: o medo como possibilidade ambígua de “criar temor e pavor para fins de cura estaria mais no seu campo de ação, mas, com exceção de crianças, ele terá de pensar muito bem antes de recorrer a essas medidas ambíguas” (Freud, 1890/2018, p. 32). Gerir o medo, evidentemente, colocaria o médico numa posição autoritária evidente diante do paciente, autoridade essa sustentada em nome de um bem maior, a cura. Todavia, vislumbrando a problemática ética que enfrentaria aqui, é privilegiada, então, a credulidade e a esperança como os verdadeiros auxiliares na arte da cura.

Pode parecer que a *expectativa crédula e esperançosa* é um belo contraponto para a expectativa temerosa e que ela, por seu caráter mais benevolente, não autoritário, humano, deveria ser aquela que o médico, futuro psicoterapeuta, sabe manejar. Contudo, devemos complexificar essa ideia, expondo como na tradição filosófica, desde os estoicos aos spinozistas, não é possível pensar o medo sem a esperança, da mesma maneira que não há

esperança sem medo (Safatle, 2018). Os dois afetos são pares complementares da mesma temporalidade inscrita na noção de expectativa. Do lado da esperança, há a expectativa de que um bem futuro ocorra, mas também medo de que ele possa não vir a ocorrer. Do lado do medo, há a expectativa de que um mal futuro ocorra, mas também há a esperança de que este mal não se realize. Esses afetos se articulam de uma maneira tão íntima a ponto de Lacan (como citado em Safatle, 2018, n.p.) afirmar que “viver sem esperança, é também viver sem medo”. Nesse sentido, pode-se dizer que uma cura que se restrinja a utilizar como motor a mobilização do estado afetivo da expectativa-crédula esperançosa não deixa de ser uma cura que, em algum sentido, é atemorizante, tendo em vista que mantém o sujeito refém de uma certa crença com uma temporalidade que o torna passivo, em espera, diante do tempo e diante do outro.

Não por acaso se vê no decorrer de *Tratamento psíquico (ou Tratamento Anímico)* (Freud, 1890/2018) que ao mesmo tempo em que parece apostar nesse estado afetivo como motor do tratamento, Freud lentamente irá recolhendo as fichas de sua aposta ao localizar os efeitos colaterais do manejo dos afetos da esperança e da credulidade como estratégias fundamentais na condução da cura.

O uso da expectativa crédula e esperançosa não deixou de ser considerado pelas religiões nas chamadas curas milagrosas. Elas mostram como é possível se utilizar de uma série de procedimentos táticos e estratégicos que gerem os afetos da expectativa para produzir efeitos sobre os fiéis<sup>5</sup>. Na medicina, a fama e o efeito de massa presente nos “tratamentos da moda” são capazes de exercer poder semelhante:

---

<sup>5</sup> Notamos no seguinte trecho de Freud como a operatória da cura milagrosa não deixa de prescindir de um complexo de condições estruturais articuladas para o exercício de seu poder: “Mas a expectativa crédula fica mais concreta nas chamadas curas milagrosas, que ainda hoje acontecem diante de nossos olhos sem a participação da arte médica. As verdadeiras curas milagrosas acontecem com crentes sob a influência de eventos adequados para a intensificação dos sentimentos religiosos, ou seja, em locais onde se idolatra uma imagem misericordiosa e operadora de milagres, onde uma pessoa sagrada ou divina se apresentou aos seus filhos humanos [Menschenkindern], tendo-lhes prometido a diminuição do sofrimento em troca de devoção, ou onde são guardadas as relíquias de um santo como tesouro. (...) A fé religiosa do indivíduo é intensificada pela empolgação da massa de pessoas em cujo entorno ele costuma se aproximar do local sagrado. Através desse efeito de massa, todas as moções anímicas de cada pessoa podem ser intensificadas de forma imensurável. (...)”

Provavelmente o efeito de todo remédio que o médico prescreve, de toda intervenção que ele faz se compõe de duas partes. Uma delas, às vezes maior, às vezes menor, mas nunca totalmente desprezível, é representada pelo comportamento anímico do doente. A *expectativa crédula* com que ele vem de encontro à influência da medida médica por um lado depende do tamanho de sua própria ambição pela cura e, por outro, de sua confiança de que tenha dado os passos certos para tanto, ou seja, de seu respeito pela arte médica em geral, além do poder que ele concede à pessoa do seu médico e mesmo da empatia puramente humana que o médico despertou nele. Há médicos que têm a capacidade de ganhar a confiança dos doentes mais desenvolvida que outros médicos; o doente muitas vezes já sente o alívio quando vê o médico entrando na sala (Freud, 1890/2018, p. 21, grifo nosso).

É nesse parágrafo que se nota a relação de dependência tênue entre o estado afetivo da expectativa-crédula e a demanda de amparo diante do outro. A expectativa crédula do paciente no tratamento depende de sua ambição pela cura, de sua confiança de estar no caminho certo, do seu respeito pela medicina, do poder que concede à pessoa do médico e da empatia “puramente humana”<sup>6</sup> despertada no paciente. Essa credulidade se potencializa como efeito de uma série de condições iniciais da relação que se estabelece com o médico e com a medicina. Em outras palavras, depende da formação da relação médico-paciente, de uma demanda de cuidado dirigida a esse que é instituído como aquele que supostamente detém as chaves do cuidado e que pode remediar essa falta de saber e orientação presente em nosso sofrimento.

Cabe destacar aqui a facilidade com que a noção de expectativa-crédula pode levar alguns analistas a localizarem nela os primórdios do conceito de transferência em Freud ou de

---

Onde há o feito conjunto de muitas forças poderosas, não é de surpreender se ocasionalmente o objetivo for realmente atingido” (Freud, 1890/2018, p.19).

<sup>6</sup> Mas nos perguntemos se a *simpatia puramente humana* é aquilo que permite fortalecer a expectativa crédula desse tratamento psíquico (*simpatia nos-conformes da humanidade*): não seria a experiência psicanalítica, e sua maneira de manejar a transferência, algo da ordem de uma simpatia “não puramente humana” (Dunker, 2011) do analista, visto que é abertura ao infamiliar, fora-dos-conformes, ao inumano?

sujeito-suposto-saber em Lacan. É preciso ter cautela com essas aproximações, já que é apenas a partir do momento em que Freud abandona a técnica de manipulação da temporalidade da expectativa-crédula, ou da gestão dos afetos da esperança e do medo, que ele pôde colher novos aspectos e impasses na clínica que lhe permitiram sistematizar, mais de 20 anos depois, o conceito de transferência.

Sendo assim, a manipulação da expectativa-crédula não é o mesmo que o manejo da transferência (esse conceito será explorado no Capítulo 4). Se, no primeiro, nota-se que o médico tenta ocupar o lugar providencial instituído pela demanda de sofrimento, lugar de gestão do reparo-amparo, no segundo, o analista mantém esse lugar vazio em busca de produzir uma desarticulação nuclear do próprio campo da credulidade e das expectativas, buscando levar o sujeito a algo que não havia sido demandado.

## **1.2 A espoliação dos poderes anímicos e os impasses do tratamento anímico**

Voltando à aposta freudiana de princípio, Em *Tratamento psíquico (ou Tratamento Anímico)* (Freud, 1890/2018) o meio fundamental de que o médico se valeria para gerir essa expectativa-crédula seria a palavra. Evidencia-se que em *Tratamento psíquico (ou Tratamento Anímico)* (Freud, 1890/2018) o “poder mágico” que as palavras possuem é o de influenciar, e esse poder está sendo agenciado do lado do médico. A palavra aqui é usada de uma certa maneira que institui uma relação de poder: “Palavras, como sabemos, são os mais importantes mediadores da influência que uma pessoa quer ter sobre a outra” (Freud, 1890/2018, p. 21) e é através dessa influência que o médico poderá “forçar o surgimento do estado anímico favorável com meios adequados e com foco no objetivo” (Freud, 1890/2018, p. 22). A hipnose surge, então, como a técnica que auxilia o uso de certas palavras do médico para convencer os pacientes, mobilizando seus estados afetivos em benefício do tratamento:

A hipnose presenteia o médico com uma autoridade que provavelmente um sacerdote ou um curandeiro nunca tiveram, na medida em que reúne todo o interesse anímico do hipnotizado na pessoa do médico; ela elimina a autoingerência da vida anímica no doente, autoingerência em que reconhecemos o impedimento para a expressão de influências anímicas sobre o corpo. [...] Assim teríamos um padrão simples para o tipo de cura através do tratamento anímico. O médico coloca o paciente em estado de hipnose, aplica a sugestão de que ele não está doente, modificada de acordo com as respectivas circunstâncias, e de que após acordar não sentirá mais nenhum sinal de sofrimento, depois do que acordará o doente e ficará na expectativa de que a sugestão fez a sua parte para sanar a doença. Esse procedimento teria de ser repetido em número suficiente, caso apenas uma sessão não tenha resolvido [...] A representação [Vorstellung] que o hipnotizador deu ao hipnotizado através da palavra provocou justamente aquele comportamento anímico-corporal que corresponde ao seu conteúdo. Por um lado, há aí obediência, mas por outro há um aumento da influência física de uma ideia (Freud, 1890/2018, p. 26-27).

A técnica hipnótica seria, então, uma maneira de realizar a gestão dos afetos e de outras influências anímicas, eliminando toda rusga que a intromissão do sujeito poderia fazer nesse tratamento. Ela fortalece a autoridade, o poder da palavra do médico, insere uma ideia no paciente, esperançosa ou coercitiva – “você não está doente!”, “você não está mais sentindo isso!”, “você ficará melhor ao acordar”, “você não sentirá mais nenhum sinal de sofrimento” – que produzirá seus efeitos quando o paciente for despertado e enquanto aguardar a melhora. Contudo, durante a aplicação desse tratamento psíquico, o psicoterapeuta esbarra em uma série de impasses que dificultam a aplicação das devidas técnicas para a cura, além de produzir efeitos colaterais expressivos. Articulamos três desses impasses, pois é a partir deles que Freud sustenta autenticamente sua invenção, e não a reduz a um exercício de um poder.

O primeiro impasse apontado é *a formação*. Os médicos nesse período compartilhavam uma visão de organismo reduzida ao seu caráter físico-químico, desprezando e relegando o estudo dos componentes psíquicos aos filósofos. Contudo, como se sabe, a história da medicina moderna torna incontornável o estudo daqueles “distúrbios e queixas [que] colocam muitos desafios para a arte dos médicos, mas nos quais não são encontrados sinais visíveis e palpáveis do processo da doença nem em vida nem após a morte” (Freud, 1890/2018, p. 14).

Isto é, o primeiro passo a ser dado na constituição de um tratamento psíquico é a ampliação do campo de interesse científico por parte do médico, o avanço na constituição de novos métodos, técnicas e teorias específicas para esse campo de problemas. Essa conquista só é possível na medida em que o médico se deixa guiar por algo para além das relações de mestria que estabeleceu com a medicina até aquele momento, gesto esse que Freud, ao inventar a psicanálise, sustenta, sofrendo as consequências de romper com o suposto amparo dos seus grandes mestres. *As relações de submissão no interior do processo de formação médica é um dos obstáculos encontrados na constituição do tratamento psíquico.*

O segundo impasse é *a relação de poder* entre as partes envolvidas no tratamento. É notável a tensão enfrentada por Freud em diversas passagens do texto de 1883, em que ora afirma o potencial transformador da influência sugestiva, ora aponta para os perigos da sugestão no tratamento anímico. Essa contradição aparece, por exemplo, em seu comentário sobre a importância de os pacientes poderem escolher seus médicos: “[com] a suspensão da livre escolha dos médicos, elimina-se uma condição importante para o influenciamento [Beeinflussung] anímico dos doentes” (Freud, 1890/2018, p. 22). Nota-se aqui a liberdade contraditória que se supõe importante para o encaminhamento do tratamento psíquico: o melhor seria que o paciente pudesse ser livre para escolher, mas isso seria melhor na medida em que facilitaria o poder do médico em potencialmente lhe influenciar. Liberdade contraditória, pois

implica que exercê-la é também, em certo sentido, perdê-la, visto que o uso que se faz dela implica em uma espoliação de seu poder.

Em outro momento, ao comentar a relação idiossincrática entre hipnotizador-hipnotizado, atualiza-se essa tensão, de um tratamento que pretende libertar o sujeito de seus sofrimentos coercitivos, contudo inserindo novas coerções. Apenas uma coisa poderia de fato impedir a utilização da hipnose como procedimento de cura, mesmo que esse apresentasse efeitos curativos sobre os sintomas: “Caso os resultados mostrassem que o benefício da hipnose, de um lado, traria de outro lado, por exemplo, um prejuízo, um distúrbio ou enfraquecimento na vida anímica do hipnotizado” (Freud, 1890/2018, p. 27). Ou seja, caso o remédio se mostrasse mais patógeno que a doença. Apesar de não acreditar plenamente nessa última hipótese, Freud não deixa de tangenciar com isso algo extremamente importante para nossos propósitos:

Só há uma coisa a destacar: nos casos em que as circunstâncias tornam necessária a utilização contínua da hipnose, produz-se um hábito e uma dependência do médico hipnotizador, o que não pode ser a intenção do procedimento de cura (Freud, 1890/2018, p. 27).

Se esse percurso se repetir com uma frequência razoável, geralmente ele esgotará a paciência tanto do doente quanto do médico e terá como consequência a desistência do tratamento hipnótico. Esses também são os casos em que se costumam estabelecer no doente a dependência do médico e uma espécie de vício pela hipnose (Freud, 1890/2018, p. 30).

É a partir desse obstáculo enfrentado na experiência do tratamento psíquico hipnótico que se vê os primórdios das discussões sobre o princípio do poder inerente à cura psicoterápica. Ainda que ancorado em uma concepção de cura médica, restituição de um tempo perdido de saúde, Freud observa que, mesmo que sejamos capazes de eliminar a doença, caso o doente

permanença dependente da relação com o médico, ele não foi curado. Em outro sentido, faz parte da prática psicoterapêutica pensada por Freud já em 1883 também a “cura” da relação de dependência, da demanda por reparo-amparo entre médico-paciente, levando o paciente a poder prescindir da figura do médico.

Freud se interessa pelas origens da relação dessa exclusividade e “dependência cega” que surgem na relação entre hipnotizador-hipnotizado – de uma maneira admiravelmente antecipatória, tendo em vista que estudará esse tema longos anos depois em *Psicologia das massas e análise do Eu* (Freud, 1921/2011) – e as relaciona às primeiras relações da criança com seus pais, e a algo na esfera amorosa do sujeito (como se verá na seção 3.3), antecipando suas discussões sobre a origem da obediência e da credulidade em relação ao amor.

O mais significativo e, para nós, mais importante sinal da hipnose está no comportamento do hipnotizado diante de seu hipnotizador. Enquanto para o mundo exterior o hipnotizado se comporta como alguém que dorme, ou seja, afastou-se dele com todos os sentidos, ele está acordado para a pessoa que o colocou em hipnose, ouve e vê apenas ela, entende-a e responde a ela. Esse fenômeno, a que chamamos de rapport na hipnose, encontra um análogo no modo como algumas pessoas dormem, por exemplo, *a mãe que alimenta o seu filho*. É algo tão curioso que deveria nos trazer a compreensão da relação entre hipnotizado e hipnotizador [...]

Mas o fato de o mundo do hipnotizado, digamos, ser restrito ao hipnotizador não é a única coisa. Chega a ponto de o primeiro ser *totalmente submisso ao último, obediente e crédulo*, e isso ocorre na hipnose profunda de forma praticamente ilimitada [...]

Diga-se aqui de passagem que tal credulidade que o hipnotizado apresenta diante de seu hipnotizador, além da hipnose, *só é encontrada na vida real na criança diante dos pais amados*, e essa sintonia da própria vida anímica com a de outra pessoa com uma submissão semelhante tem um único correspondente, mas agora completo, em alguns

relacionamentos amorosos com uma total entrega. A somatória da exclusividade do foco em uma pessoa com a obediência crédula, aliás, é algo que caracteriza o amar (Freud, 1890/2018, p. 24-25, grifo nosso).

Ao localizar os efeitos colaterais do uso da hipnose na construção de uma relação de dependência entre médico-paciente e ao antever as origens desse *modus operandi* na própria estrutura de obediência crédula apresentada no amor diante das figuras parentais, Freud começa a colocar em perspectiva os limites desse procedimento e a localizar que existe certo aspecto ainda enigmático – uma espécie de núcleo fundamental da servidão voluntária – dentro desse *modus operandi* que deve ser incluído como parte do tratamento, e não apenas utilizado “por fora” do tratamento.

É o surgimento dessa instabilidade interna ao emprego do método hipnótico que leva Freud ainda nesse texto a alertar para algo que poderá deixar a qualquer um de seus leitores nesse período estupefato: “É bom que o doente conheça essas falhas do método hipnótico de cura e as possibilidades de se decepcionar na sua aplicação. O poder de cura da sugestão hipnótica é um fato, ele não precisa do *louvre exacerbado*” (Freud, 1890/2018, p. 30, grifo nosso). Essa afirmação deixa seus leitores um tanto siderados, tendo em vista que, ao longo de todo o texto, Freud tece um elogio ao poder curativo do estado da expectativa crédula. De repente, é como se ele dissesse, “mas avisemos aos pacientes para que eles não creiam tanto assim...”? É justamente a partir do estranhamento que essa afirmação causa que se reconhece o valor ético da empreitada freudiana e o gérmen de sua orientação na direção do tratamento de um esvaziamento do lugar de poder da demanda.

Entre a gestão da expectativa-crédula e verdade que extrai dos impasses da hipnose, Freud opta por operar a partir dessa segunda via. Freud antevê que o uso da hipnose fomentaria credulidades e problemáticas suficientes para o tratamento psíquico, não caberia ao

psicoterapeuta reforçar esses aspectos. O terceiro impasse que dificulta a aplicação esperada das técnicas psicoterapêuticas embrionárias iremos nos dedicar detidamente no próximo tópico.

### **1.3 As grandezas psíquicas que resistem à manipulação**

É possível destacar um terceiro obstáculo encontrado nos fundamentos do tratamento anímico, aquele que se refere ao próprio sujeito – com sua “autoingerência”, seus graus singulares de submissão ao procedimento da hipnose, com suas grandezas de forças psíquicas – e que parece constituir um problema na aplicação do ideal do tratamento psíquico:

[...] suspenderíamos novamente a especificidade dos doentes, e o ideal do tratamento anímico seria concretizado. Mas esse progresso até hoje não se efetivou; ainda depende muito mais do doente do que do médico qual o grau de submissão que se colocará à disposição da sugestão, isto é, está a cargo do arbítrio do paciente. Mas não se tem qualquer indício a partir do qual se possa adivinhar de antemão quais pessoas são hipnotizáveis e quais pessoas não o são. e uma parte dos nervosos é especialmente difícil de hipnotizar, enquanto doentes mentais são totalmente refratários. Principalmente uma condição básica se revelou insustentável, que afirma que através da hipnose se teria conseguido demover dos doentes a autoingerência em seu comportamento anímico. Eles a preservam e a comprovam já em seu posicionamento contra a tentativa de hipnotizá-los (Freud, 1890/2018, p. 28).

Chega a ser irônico pensar que o ideal do tratamento psíquico implicaria não haver a especificidade dos doentes. O doente surge aqui como aquilo que atrapalha a doença e a aplicação adequada do método. Apesar disso, o doente está ali, apontando para um limite interno ao procedimento da hipnose, que independe da arte técnica do médico: “Algumas pessoas só se deixam influenciar pela submissão até certo ponto” (Freud, 1890/2018, p. 28).

Esse limite é entendido como um jogo de forças de resistência operando no sujeito. Por exemplo, se por um lado é possível pedir para o hipnotizado realizar um comportamento tolo qualquer, outra coisa é pedir para que ele mate alguém. Diante de tais comandos, a hipnose se encontra com forças psíquicas poderosas (pudor, moral) que se opõem a uma obediência sem limites. Da mesma maneira, os hipnotizadores esbarram nesses limites quando inserem comandos para o sujeito abrir mão de sua neurose. Quando pedem, sob hipnose, para os pacientes abandonarem a sua doença, eles não logram um fácil êxito, notam que estão diante de um grande sacrifício relativo às “forças poderosas através das quais a doença está ancorada na vida anímica” (Freud, 1890/2018, p. 29).

À primeira vista, pode-se pensar que é o método de tratamento anímico baseado no procedimento técnico da hipnose que não consegue alcançar esse jogo de forças presentes na construção das manifestações neuróticas e, portanto, manter intacto o sintoma. Isto é, que é uma limitação da técnica e do método que está em jogo aqui, mas no decorrer dos capítulos seguintes se verá que, apesar dos diversos avanços técnicos que puderam, cada um à sua maneira, avançar em relação a esse jogo de forças, há sempre algo que resiste em se fazer curável no núcleo dos sintomas, algo que oferece um limite ao gesto daquele que pretende promover uma cura totalizante.

É diante desse ponto que é possível antever que tais grandezas, longe de serem apenas obstáculos ao tratamento, são também as que possibilitam uma certa saída, uma espécie de força interna no qual fracassam todas as tentativas de reparo-amparo, uma força capaz de afirmar um limite de onde se rompe com a sujeição cega à autoridade, credulidade, para além do medo e da esperança. Longe do analista ter que simplesmente aperfeiçoar suas técnicas ou métodos para dominar esse aspecto, seu saber-fazer deve reconhecer seu limite, e permitir ao analisando uma apropriação dessas forças na busca de extrair dali uma afirmação necessária para o rompimento do ciclo infernal das suas demandas por amparo e da sua servidão voluntária.

Por fim, é possível perguntar o que se tornou o horizonte da cura na medida em que o médico Freud, futuro psicanalista, reconhece os impasses desse empreendimento que denominou tratamento psíquico moderno. Viu-se que a finalidade inicial do tratamento seria a eliminação da doença. Todavia, mesmo sustentando esse encaminhamento, Freud expõe que, para “eliminar uma doença psíquica”, é necessária uma série de transformações. Em síntese, *do lado dos médicos*, esses devem romper com uma certa tradição na sua formação que lhes permita rever seus preconceitos diante dos fenômenos neuróticos; além disso, devem questionar e estudar a relação de poder estabelecida entre psicoterapeuta e paciente, tendo em vista que a gestão hipnótica pode inserir efeitos colaterais durante o tratamento, como um certo vício e dependência entre hipnotizador-hipnotizado. *Do lado do paciente*, é preciso que a autoridade estabelecida com o psicoterapeuta se desfaça; que a credulidade cega amorosa cesse; e que ele possa se apropriar dessas poderosas forças psíquicas presentes no núcleo das suas formações patológicas.

Nessa perspectiva, fica evidente que se o processo de cura ainda estava refém de uma perspectiva médica, com a inclusão dessa série de impasses e passagens possíveis observadas pelo jovem médico Freud, o resultado desse processo jamais poderá ser aquele do restabelecimento de um estado anterior, uma conformação a um certo tipo de momento saudável passado, mas uma transformação em algo que, a princípio, não se esperava. É como resultado e como causa desses atravessamentos que a psicanálise encontra condições para ser inventada. Jorge (2005, p. 277) condensa os fundamentos dessa constituição nos seguintes termos:

Nascida do abandono da técnica da hipnose, a psicanálise é uma experiência que, ao contrário de hipnotizar o sujeito, visa revelar aquilo que já o hipnotiza desde sempre, desde sua própria constituição. A alienação, por ser o ‘fato do sujeito’, segundo Lacan, ou seja, estruturante, nem por isso deixa de ser alienação. O despertar em jogo na análise indica, por sua vez, o caminho da separação.

Normalmente encontramos uma ideia empobrecida de que Freud abandona a hipnose por ser mal hipnotizador. Essa história é mais complexa e interessante do que essa estratégia de velamento individualista que recalca seus fundamentos. Em *Tratamento Psíquico (Tratamento Anímico)*, de 1884, é possível observar que Freud começa a abandonar a hipnose quando, ao invés de buscar maneiras de melhor hipnotizar seus pacientes histéricos para poder enfim curá-los de seus sintomas, ele começa a ser movido por outro desejo. Ele começa a se interessar pelas reincidências que mantêm o sujeito dependente do método hipnótico e pelos impasses aparentemente amorosos entre o hipnotizador e o hipnotizado. Interessa-lhe entender o que existe no núcleo do nosso ser que nos permite sermos hipnotizados e nos entregarmos tão completamente à voz encantadora de nossos hipnotizadores. Freud começa a se perguntar o que há na neurose que faz com que os sujeitos estabeleçam um tipo de relação tão servil frente a um Outro. Por outro lado, interessa-lhe também entender que jogo de forças é esse tão tenaz que mantém o sintoma e oferece um obstáculo para o poder do hipnotizador. Esses problemas fazem parte das origens da psicanálise. É, portanto, de um interesse pela determinação do núcleo inconsciente da servidão voluntária e de seus limites que encontramos as condições embrionárias para o nascimento da psicanálise.

O desejo de Freud, dessa forma, não se reduz a nos libertar das amarras sintomáticas que nos “aprimonam”, mas permitir que reconheçamos essa obediência cega e esse núcleo da credulidade que nos leva a nos deixarmos determinar de maneiras muitas vezes tão subservientes e avessas a vida, e a nos fecharmos em relação ao mundo; permitir também que reconheçamos esse jogo de forças no núcleo dos nossos sintomas que oferece resistência à cura e ao poder do outro sobre mim.

## 2 Um processo de desilusão-reconciliação: a interpretação e a construção

Após a introdução dos problemas centrais que orientam nossa investigação e a apresentação dos fundamentos pré-psicanalíticos do tratamento anímico, chegamos enfim à clínica psicanalítica. Neste capítulo, mais do que desenvolver a genealogia das noções que compõem a técnica da interpretação, buscaremos discutir o horizonte da interpretação, sua direção naquilo que observaremos ser um processo de desilusão: das identidades, do Eu, dos sentidos e desejos conscientes, das relações superegóticas de poder no núcleo da neurose. Importante destacar que, apesar reconhecermos esse processo de desilusão no interior da interpretação “Freud não é um niilista; apenas recusou as utopias alienante” (Fontenele, 2002, p.9). Nesse sentido, cabe acrescentar que a desapropriação derivada dessa desilusão também busca produzir, concomitantemente, a construção de uma posição desejante, da assunção da verdade subjetiva. Uma metáfora pode nos ajudar.

A arte da interpretação na psicanálise freudiana não é uma arte da compreensão, da reflexão, da oferta do sentido originário, da mensagem divina e oculta. O seu horizonte se orienta por uma *demolição*.

A metáfora da demolição parece pertinente e rica em ressonâncias<sup>7</sup>. Demolir para a engenharia é destruir de maneira deliberadamente controlada algo que já foi construído na intenção de esvaziar este espaço e abrir para algo novo. Demolição é diferente de destruição, visto que, para ela ser realizada, deve-se seguir normas técnicas e de segurança, precisa ocorrer “no sentido inverso da construção, observando-se as características estruturais do prédio, pois nesse tipo de serviço ‘as coisas caem, desabam’” (Freitas, 2020, p. 2020).

Há certas perspectivas hoje em psicanálise inspiradas em um suposto ensino lacaniano sobre o real que tende a reduzir o trabalho da interpretação ao sem-sentido, a partir de um uso

---

<sup>7</sup> Importante destacar que nossa tese investiga o problema da direção da cura e da técnica psicanalítica especificamente no que diz respeito à clínica das neuroses.

indiscriminado do significante ou dos atos do analista. É dever perguntar-se sobre o horizonte da cura de tais práticas, se o que está em jogo nelas é da ordem da destruição, do puro desabamento ou da demolição dos sentidos para novas construções; do confronto paulatino a partir de alguns recursos com a condição do desamparo ou apenas de uma prática que gera situações de desamparo. Os prejuízos de uma demolição que não siga as “normas técnicas”, ou no caso dos psicanalistas, também um horizonte ético, são incalculáveis para as vidas das pessoas. Aproveitando a analogia, observemos que, na engenharia, para se demolir, deve-se antes conhecer as estruturas que sustentam o edifício, as linhas de força, saber as etapas a seguir, os processos, conhecer o local, as leis, os outros que habitam ali, a vizinhança. Faz parte de uma análise a reconstrução do saber que sustenta o edifício da neurose, um saber sobre a estrutura. Destarte, uma análise gradualmente realiza um trabalho inverso da construção neurótica; ele se faz de maneira calculada, cuidadosa, seguindo as vias abertas pela estrutura, abrindo espaço para o vazio onde novas construções podem se assentar. Negar esse processo gradual reconstrução de saber sobre os sentidos parece potencialmente destrutivo e perigoso. Uma prática de destruição dos sentidos é uma prática desamparadora, que veicula um afeto específico, o medo, e um efeito possível, a manipulação, o adestramento (ver Figura 1). Uma prática da demolição dos sentidos pressupõe um manejo que permite a abertura de um vazio diante do qual uma nova relação com aquilo que *me causa* pode se edificar.

## **2.1 O problema do sentido e a interpretação**

A metáfora acima apresentada pode parecer contraditória para o possível crítico de Freud, que na leitura das conferências introdutórias encontra uma asserção como “interpretar significa encontrar um sentido oculto” (Freud, 1916-1917/2014, p. 115) e extrai dela uma conclusão apressada. “Oculto”, nessa afirmação, se refere não a um ocultismo mágico, um sentido originário e divinatório a ser revelado pelo analista, mas a uma certa racionalidade

ignorada pelo Eu e pelas concepções científicas da época, que não supunham ali, nas manifestações do inconsciente, qualquer saber importante para a prática clínica. Como um médico citado por Freud afirmava, “[os sonhos são como] os dez dedos de uma pessoa não versada em música deslizando pelas teclas do piano” (Freud, 1916-1917/2014, p. 115). Essas manifestações são pura dissonância, barulho irracional. O analista é aquele que busca desvelar a racionalidade do irracional e abrir as vias para uma nova concepção de sentido que inclua o que soa dissonante.

Desta forma, o problema do sentido em psicanálise não se refere aquele do discurso religioso que “funda-se sobre um sistema de crenças na divindade ou no sobrenatural. [E que] A referência a um código de gestos lhe é inerente, código que, para ser o detentor da verdade sobre as questões humanas, é apoiado em dogmas” (Fontenele, 2002, p. 11). Nesse discurso, a interpretação seria a inscrição daquilo que é da ordem do enigmático em um sentido orientado por um certo sistema de códigos que o intérprete é capaz de bem-dominar, muitas vezes por ser a expressão de uma certa iluminação. Tampouco se refere ao discurso da ciência, que “tem a pretensão de produzir um conhecimento verdadeiro sobre o real” (Fontenele, 2002, p. 11), no qual a interpretação reduz o enigma do sentido a um campo da racionalidade que pretende estabelecer as relações universais e necessárias entre as coisas.

Para a psicanálise, encontrar um sentido oculto para as manifestações do inconsciente como os sonhos, os atos falhos, os sintomas significam “libertá-los de seu sentido místico — a revelar a verticalidade de uma verdade transcendente — e, concomitantemente, de sua conotação de atos superficiais indignos de qualquer sentido profundo ou superior” (Fontenele, 2002, p. 19). Freud reconhece nessas manifestações não uma essência, uma verdade única, mas os confins do sujeito de linguagem, as vias simbólicas por onde circula o seu desejo. A interpretação não seria adequar esses enigmas do sujeito a sentidos prévios, mas caberia ao

analista convocar o sujeito a finalmente produzir um saber sobre sua verdade, um saber singular, suas “micronarrativas que não geram nenhuma cosmovisão” (Fontenele, 2002, p. 12.)

A ideia de “sentido” na psicanálise freudiana pode abrir margem para uma confusão. Encontramos na obra de Freud o termo “sentido” em sua acepção adjetiva de “explicação” ou “esclarecimento” – como a expressão “que coisa sem sentido” – no trecho:

O que significa ‘possui um sentido’? Pois bem, isso quer dizer que o próprio produto do lapso talvez tenha o direito de ser considerado um ato psíquico pleno, munido de objetivo próprio, devendo, assim, ser compreendido como uma manifestação dotada de conteúdo e significado (Freud, 1916-1917/2014, p. 36).

Afirmar o sentido dos atos falhos aqui, como vimos, é alçar à racionalidade aquilo que comumente é descartado, no campo da ciência, como sendo da ordem irracional. Afirmar que um ato falho, um sonho, um sintoma “possui um sentido” é o mesmo que afirmar que essas manifestações podem ser concebidas pela razão, nem que para isso tal razão tenha que ser reformulada. Essa concepção significa, para Lacan (1957/1998, p. 527), uma das maiores resistências que a psicanálise provoca:

[...] foi esse abismo aberto ao pensamento de que um pensamento se fizesse ouvir no abismo que provocou, desde o início, resistência à psicanálise. E não como se costuma dizer a promoção da sexualidade no homem. Esta é o objeto que mais predomina na literatura entre os séculos.

Para Lacan, a descoberta fundamental de Freud, que provoca resistência no campo das ciências, não se restringe à sexualidade ou um suposto pansexualismo, mas ao fato de Freud ter descoberto que, no abismo do sintoma, do chiste, dos atos falhos, faz-se ouvir um pensamento com “sentido”, com sua racionalidade, sua lógica e leis próprias. Ferindo narcisicamente a tradição do pensamento ocidental.

Em outros momentos de sua obra, Freud se utiliza da noção de sentido como sinônimo de intenção ou tendência, como se vê no trecho: “Esse ‘sentido’ nada mais é que a intenção a que esse processo serve e a posição dele em uma cadeia psíquica. Para boa parte de nossas investigações, podemos substituir ‘sentido’ por ‘intenção’, ‘tendência’” (Freud, 1916-1917/2014, p. 42). Sentido, aqui, insistimos, não se refere ao “significado” último de algo, mas a uma tentativa de localizar a função e causalidade do surgimento de certos fenômenos, localizar dentro de um certo espaço psíquico o que leva aquele ato falho a estar ali, o que o moveu até ali, de onde ele vem. A pergunta sobre o sentido é então uma pergunta sobre aquilo que *causa*. Não por acaso, Freud é capaz de dizer, de maneira que pode soar surpreendente, que o ato falho em si mesmo não importa tanto, pois deveríamos nos perguntar quais são essas tendências, essas intenções e as causas que o levaram a se materializar ali.

Além disso, nos diversos textos sobre os fundamentos da clínica psicanalítica freudiana, a técnica da interpretação é apresentada não como uma arte de fornecimento de “sentidos” e de significados bem acabados e estáveis. O objetivo da interpretação em suma é “tornar acessível à consciência, e sem hipnose, o que era inconsciente na vida anímica”, “preencher as lacunas da memória” (Freud, 1904[1905]/2017c, p. 39). Em momento algum Freud diz que a função da interpretação é “preencher *com* sentidos”. Na seção 3.4, se discutirá com mais detalhes que preencher as lacunas da memória não é mesmo que locupletar o analisando com um sentido unívoco e originário.

Vejamos em um exemplo o problema do sentido e a interpretação. Em um ato falho embaraçoso relatado pela psicanalista Lenita Pacheco (Duarte, 2013) em um artigo, uma mulher, no acostamento de uma estrada, com seu carro descarregado, grita ao homem que aparece para ajudá-la: “Eu preciso de uma chupada, quer dizer de uma chupeta!”, e esse equívoco vai parar no consultório de sua analista como uma questão: porque eu disse isso? Questão que logo escamoteia por outras demandas conscientes. A interpretação da analista,

notando a possível evasão, é decisiva, eleva o ato falho a sua dignidade literal, apenas devolvendo a analisanda a pergunta: você precisava de uma chupada dele? Seguida pelo corte da sessão. Percebe-se que diante dessa manifestação do inconsciente o sujeito encontra-se dividido, a mulher já não é “ela mesma”, o que comparece ali não representa o seu “Eu”, o que escapa não representa seu desejo pessoal consciente, é sim a presença de uma alteridade, algo estranho, que não se encerra um sentido a priori. O significante “chupada”, esvaziado de seu significado a priori, é a oportunidade de reconhecimento de uma determinação inconsciente, na qual apenas as vias associativas da analisanda naquela análise, em que se falava dos impasses escolares da filha criança, dos seus impasses amorosos e infantis serão capazes de apresentar (em suma os deslizamentos chupada-chupeta-amada). Mais além da determinação inconsciente, o endereçamento enigmático desse significante à analista já evidencia a oportunidade para uma nova articulação, um novo sentido. Não se interrogar sobre esse ato falho, tomá-lo como mero erro, ou ler nele um sentido já dado a priori, são maneiras de conservar intacto o determinismo inconsciente e de manter a *lettre en souffrance*. O ato do analista de reconhecer o sentido ali, longe de ofertar um caminho a ser trilhado, aponta para o sentido não-todo dito ali, sua escuta compoando a via para outro destino.

O problema do sentido implica assim na demolição do sentido consciente, narcísico, a partir de um endereçamento a um outro, o analista, capaz de me permitir a apropriação de um saber inconsciente, as vias desejantes, os traços, as marcas da minha história, me permitir enfim um encontro produtivo e indeterminado a partir da falta.

## **2.2 A interpretação como in-citação: mais além da segurança dos deuses**

O cerco de Tiro foi um dos mais grandiosos assédios da antiguidade realizado por Alexandre, o Grande (332 a.C) durante sua campanha contra os persas (Sant’Anna, 2017). A cidade de Tiro era uma ilha estratégica no mar Mediterrâneo que ofereceu uma resistência

descomunal ao exército de Alexandre, que não pôde capturar a cidade, já que seus métodos e estratégias convencionais não se aplicavam em uma ilha com grandes muralhas que chegavam até o mar. Alexandre cercou, bloqueou e arriscou sem sucesso a conquista durante seis longos meses (Sant'Anna, 2017). Essa longa espera, o desgaste, as derrotas, a fome, o sentimento de impotência e a perda da esperança o fizeram cogitar abandonar o sítio. Desse acontecimento histórico, interessa particularmente para nós o fato de que a arte da guerra de Alexandre era acompanhada por uma arte da interpretação: “para os gregos e outros povos do Oriente não era possível realizar uma campanha militar sem a presença de intérpretes de sonhos, [e] Alexandre Magno incluía em seu séquito os mais famosos deles” (Jorge, 2009, p. 13).

Plutarco e Artemidoro de Daldis relatam uma visão que Alexandre teve durante o cerco de Tiro e sua interpretação, que se tornou um clássico, é citada por Freud em dois momentos nas *Conferências Introdutórias* e em um momento na *Interpretação dos sonhos*. O elogio de Freud é decisivo: “[um exemplo de interpretação] que nós mesmos não seríamos capazes de superar” (Freud, 1916-1917/2010, p. 258). Na descrição de Artemidoro, lê-se:

Aristrando também teve sorte ao interpretar uma visão de Alexandre da Macedônia consistente em que *um sátiro* dançava sobre seu escudo. Aquele havia cercado a cidade de Tiro e mantinha o sítio, mas se impacientava pelo passar do tempo e por isso estava desgostoso. Precisamente o mencionado especialista se encontrava em Tiro e acompanhava o soberano durante o assédio desta cidade. Pois bem, após dividir o nome Sátiro em Sá-Tiro, *incitou* o monarca a que intensificasse a luta, de forma que este conquistou o lugar. (Aristrando, séx. II d.C./2002, p. 324-325<sup>8</sup>, tradução nossa, grifo nosso).

---

<sup>8</sup> Além desse registro de Artemidoro, ao estudar “Vida de Alexandre, de Plutarco”, Silva (2020) descreve o trecho de Plutarco. Seu relato possui algumas diferenças: “Já como conquistador da Ásia, Alexandre deixou também uma marca da tomada de Tiro. Neste caso, o tom popular da lenda é mais vistoso. Em sonhos, conta Plutarco (24.8-9), o rei teria visto um sátiro que, depois de um jogo de fugas, se deixava finalmente capturar; da própria palavra sa-Tyros os adivinhos inferiram a profecia de que a conquista da cidade estava iminente. Desta lenda, a fantasia

Freud descreve seu fascínio por essa interpretação efetuada por Aristrando nos seguintes aspectos:

Aristrando, o intérprete dos sonhos, que se encontrava com o exército, interpretou esse sonho decompondo a palavra “Sátiro” em Sá-Tyro (Tua é Tiro), e por isso lhe assegurou o triunfo sobre a cidade. Alexandre se deixou levar por essa interpretação, prosseguiu o sitio e por fim se apoderou de Tiro. Essa interpretação de *aparência bastante artificiosa, foi indubitavelmente a correta* (Freud, 1900/1990b, p. 69, tradução nossa, grifo nosso)

Diversos autores (Pereira, 2010; Dessal, 2019; Jorge, 2009; Jorge & Ferreira, 2005) têm destacado o brilhantismo de Aristrando, que realiza uma verdadeira transliteração da imagem do Sátiro com a frase Sá-Tyros (Tua é Tiro), obtendo, assim, uma “perfeita homofonia” (Jorge, 2009) que não deve em nada àquelas que marcam o cotidiano da interpretação na clínica lacaniana. A ênfase a esse exemplo é um efeito do ensino de Lacan que, em seu retorno à Freud (1957/1998), sublinha da obra *Interpretação dos Sonhos* a tese de que “o sonho é um rébus” (Lacan, 1957/1998, p. 513). Isto é, um ciframento tal qual os hieróglifos egípcios. Esse entendimento havia ficado obscurecido pelos pós-freudianos, apesar de manifesto em Freud (1900/1990b, p. 261):

A apreensão correta do enigma só se obtém, como é evidente, quando em vez de pronunciar tais vereditos contra tudo e suas partes, me empenho em substituir cada figura por uma sílaba ou uma palavra que aquela é capaz de figurar em virtude de uma referência qualquer. As palavras que assim se combinam não carecem de sentido, mas podem dar por resultado a mais bela e significativa sentença poética. Assim, o sonho é um *rébus* dessa índole, e nossos antecessores no campo da interpretação dos sonhos cometeram o erro de julgar a *pictografia* como composição pictórica. Como tal, lhes pareceu absurda e carente de valor (Grifo nosso).

---

popular procurou um registo palpável: «Mostra-se ainda uma fonte, junto à qual Alexandre sonhou com o sátiro.» (Silva, 2020, p. 132).

Uma pictografia é uma escrita por imagens na qual essas não indicam diretamente sua significação, mas servem de suporte material para letras, fonemas, sílabas, analogias e metáforas, como ocorre, guardada as proporções, por exemplo, no jogo “Imagem e Ação”. Certa vez jogando esse jogo<sup>9</sup>, uma colega, ao tentar transmitir um personagem de desenho, fez os seguintes gestos: apontou para uma parte de seu quadril uma vez e em seguida fez um movimento com a mão como se estivesse dando dois petelecos em um copo. Outra colega, sagazmente, foi precisa e respondeu em prontidão: Rin tin tin!<sup>10</sup> O que a primeira fez foi apresentar a encenação de algumas imagens na intenção de transmitir uma sequência de fonemas. Ela fez *picto grafia*. O que a segunda efetuou, por sua vez, foi uma operação de leitura dessas imagens, que foi além do engano presente em sua capacidade imagética (quadril? copo?), sendo capaz de decifrar o escrito subjacente (Rim, órgão do corpo, “Tim-Tim” o som das taças, e sua homofonia com o nome do personagem). Quanto mais alguém estiver dependente da imagem encenada, menos será capaz de ler o texto a partir do seu contexto.

Um analisando que se debate com os enigmas da procrastinação e da transmissão presentes em sua profissão, sonha: “estou com meu pai, estamos olhando para uma paisagem [começa a chorar muito...] eu não sei o que estamos vendo, mas eu sei que o que está me fazendo chorar é a paisagem, a paisagem [chora muito...], só isso”. A interpretação do analista é certa, realiza uma escansão dizendo “pais agem”, precipitando um efeito conclusivo em certos pensamentos que atormentavam o sujeito naquele momento. Enfim, o deciframento da imagem do sonho escancara a necessidade de situar um campo com elementos cruciais da fala do analisando diante de seu sonho, suas associações livres ante cada elementos do sonho, seu contexto singular, seus efeitos. Interpretar não é encontrar uma chave fixa de leitura possível em qualquer dicionário de sonhos, mas permitir-se, através desses elementos do discurso

---

<sup>9</sup> Se já foi recomendado aos psicanalistas jogarem Xadrez e Palavras Cruzadas, recomenda-se também Imagem e Ação.

<sup>10</sup> Refere-se ao personagem de “As Aventuras de Rin Tin Tin”, um programa de televisão para crianças americanas.

permitidos pela associação livre e pela técnica da interpretação dos sonhos, no encontro com o analista, à sua decifração.

Retornando as considerações de Freud (1900/1990b, p. 69), Alexandre “se deixou levar” por essa interpretação, “de aparência bastante artificiosa”, mas incontestavelmente correta. Concordamos com Pereira (2010) que a admiração de Freud pela interpretação fornecida por Aristrando ao sonho de Alexandre, por certo, não decorria de seu caráter “premonitório” ou potencialmente sugestivo. Decorre, sobretudo, da “demonstração, por meio de um respeitável exemplo histórico, de seu próprio procedimento técnico, segundo o qual o desejo inconsciente pode ser resgatado quando o relato das associações provocadas pelo sonho é escutado ao pé da letra” (Pereira, 2010, n.p.).

No entanto, gostaríamos de observar, em nossa leitura, que Freud se refere ao “caráter artificial” dessa interpretação não apenas de maneira crítica. De fato, essa artificialidade parece advir tendo em vista que Aristrando possui uma “concepção supersticiosa das relações entre o desejo e sua realização” (Pereira, 2010, n.p.). Ou, por outro motivo, pelo fato de o estudioso confundir “a realização do desejo através das fantasias oníricas, com um anúncio de sua efetivação na realidade” (Pereira, 2010, n.p.). A mensagem interpretada por Aristrando era artificiosa, desse modo, pois ainda estava submetida à “mensagem dos deuses” e seu efeito se restringiria a um reforço na esperança e na expectativa de satisfação futura, agora bem sustentada pela mensagem divina. Sá-Tiro produziria um efeito sugestivo, capaz de mobilizar o afeto da esperança do sujeito e o levar ao ato. Todavia, gostaríamos de propor uma outra perspectiva possível na leitura dessa “artificialidade”, visto que ela parece ser o que resta para Aristrando ao ter dado um passo *sui generis* em seu método de interpretação, pois ela vai um tanto além do caráter supersticioso e da interpretação utilizada naquele período.

Pode-se ilustrar uma técnica comum de interpretação dos sonhos nesse período a partir de dois exemplos: “Quando um sujeito sonha que tem ou vê uma criança pequena é um mal

sintoma, tanto para o homem como para a mulher, se se trata dos filhos próprios” (Artemidoro, séc. II d.C./2002, p. 33), um mal augúrio prenunciado pelos deuses. Ou sonhar com uma “Velha” significa o mesmo que sonhar com enterro, pois “Velha: corresponde na numerologia a  $3+100+1+400+200 = 704$ ” e “Enterro:  $5+20+500+70+100+1+8 = 704$ ” (Artemidoro, séc. II d.C./2002, p. 33), isto é, há uma ordem cosmológica organizada pela perfeição dos números que rege os acontecimentos e os prenunciam. Contudo, não é de nenhuma dessas e de outras dezenas possíveis técnicas cosmológicas disponíveis naquele período que se utiliza Aristrando em sua interpretação do sonho do sátiro.

O “caráter artificial” presente na interpretação desse sonho não é apenas artificioso do nosso ponto de vista (do psicanalista moderno). Mas é possível inferirmos que o era assim para o próprio Aristrando. Depreende-se isso ao ler no texto de Artemidoro o contexto em que esse exemplo é apresentado. É justamente ali que discorre sobre certos limites da sua Onirocrítica, sua maneira de interpretar baseada em “manuais teóricos”, em chaves fixas, em quadros de numerologia.

Se em alguma ocasião não consegues interpretar um sonho, já que não se acomoda em nenhuma das teorias onirocríticas, não te desanimes: é impossível decifrar algumas visões antes de que se cumpram. Ao meu modo de ver, muito sortudo poderia ser considerado no caso de que triunfe em seu empenho, mas de não ser assim, tampouco seria julgado um inexperto. (Artemidoro, séc. II d.C./2002, p. 324, tradução nossa).

Em outras palavras, o autor reconhece, ainda sustentando mais fragilmente suas ilusões, que suas teorias devem se submeter aos efeitos dos acontecimentos inesperados produzidos por um sujeito. É nesse contexto que apresenta o exemplo do sonho de Alexandre como ilustração. Em outro trecho, ele relata que “antes de sua realização este sonho era indecifrável, contudo, uma vez cumpridos os presságios, seu significado resultava muito fácil” (Artemidoro, séc. II

d.C./2002, p.324). Ou seja, esse exemplo implica para ele que o intérprete dos sonhos deve se submeter aos atos futuros do sonhador para verificar a interpretação de suas visões.

Sabe-se que a interpretação dos sonhos na antiguidade tinha como função “guiar a conduta dos homens” fornecendo uma espécie de “manual de auxílio à gestão da vida cotidiana” (Santos & Trindade, 2014). Essa discussão, na qual se insere o exemplo do sonho do sátiro na obra de Artemidoro, evidencia os limites das alegorias, das analogias, da numerologia, “das semelhanças das imagens da noite com as da vigília” (Santos, 2014, p.313). Trata-se de um exemplo de sonho que, mais do que ser ilustração do modelo fundamental de interpretação dos sonhos na antiguidade, é um modelo que parece realizar a crítica da Onirocrítica. Aristrando poderia ter se utilizado das alegorias, das analogias arquetípicas, do saber mitológico, do apoio dos Deuses, no qual a figura do sátiro possuiria seu lugar definido (Brandão, 2011)<sup>11</sup>. Tal forma de interpretação bem provavelmente forneceria até certo ponto mais consistência, menos artificialidade, para sua interpretação do que aquela que foi ofertada (Sá-Tyro). Aristrando, contudo, parece não se ancorar em nada além da palavra e do contexto discursivo daquele período. É neste ponto que sua interpretação se mostra subversiva em relação à sua época. Sua interpretação mobiliza não apenas um confronto no campo de batalha, mas um confronto com essa dimensão de desamparo estrutural, presente no interior da própria linguagem, na organização simbólica de seu mundo.

Lacan, ao criticar a interpretação realizada pelos pós-freudianos em “A instância da letra”, se utiliza de uma expressão que nos parece resumir a subversão de Aristrando encontrada nessa interpretação: “ver na borra do café, não é ler os hieróglifos” (Lacan, 1957/1998, p. 514). Antes de se apoiar na mensagem dos deuses, Aristrando realiza uma operação de leitura de uma escrita cifrada:

---

<sup>11</sup> Por exemplo: “Enquanto a desmedida trágica dá origem à ira dos deuses, as transgressões dos sátiros, inconfessáveis aos seres humanos, são libertadoras e em favor de Dioniso. (...) Os sátiros seriam mais atraentes e inteligíveis para um setor conservador-reprovador da pólis, já que traziam consigo a visão do mundo e da marginalidade como caricata, exagerada e transgressora” (Brandão, 2011, n.p.).

O intérprete antigo não se havia deixado fascinar pela imagem fantástica evocada pelo relato do sonho pelo poderoso rei. Não se tratava de buscar – por via da inspiração – a alusão apropriada à qual remeteria a fantasmagoria do sátiro dançarino. [...] Tratava-se tão-somente de se deixar afetar pela escuta da literalidade do relato onírico. O relato, enquanto matéria-prima para a interpretação, tinha importância menos pelo enredo a que aludia do que pela consistência concreta de sua enunciação, que exprimia muito mais do que as intenções conscientes do sonhador. No trabalho interpretativo de Aristrando, Freud identificara a antevisão de que o desejo do sonho se expressa para além de uma psicologia das imagens. O desejo inconsciente se manifesta inquietantemente no dito do próprio sonhador, sem que este disso se dê conta. O sujeito fala mais do que supõe, exprimindo algo da verdade de seu desejo independentemente de suas intenções linguísticas racionais (Pereira, 2010, n.p.).

Se não é a consistência teórica, a força da analogia, a sustentação cosmológica e a segurança dos deuses, o que é isso pelo qual Alexandre “se deixa levar”? O que o incita a intensificar a luta, a prosseguir? De onde surge esse desejo de conquista, esse *insight* que o incendeia, que o permite ir além do aprisionamento das circunstâncias objetivas, da impotência vivida, que o leva ao ponto de arriscar tudo? Que convicção é essa que energiza sua ação que já não se amedronta diante do possível fracasso, não se deixa inibir em sua ação? Como é possível que uma força tamanha advenha de algo que aparentemente é tão frágil, um artifício de palavras?

### **2.3 O horizonte da interpretação: o sexual, o não-ser, o não-conhecido**

No “Dicionário Etimológico da Mitologia Grega” (Demgol, 2013), encontram-se algumas ressonâncias que a decomposição da palavra Sá-Tyros (σδΤύρος) é capaz de produzir.

Uma ressonância apresentada pelos etimólogos é aquela destacada do indo-europeu “o semeador” (σδΤύρος) e seria compatível com a palavra latina “sator”, “satu”, e com o termo “satisfazer”, de onde se tem a expressão em português “estou cheio disso”, “estou saturado”, que implica uma satisfação com seu grau de excesso. Essa ressonância que não deixa de se conectar com o contexto de longas batalhas e esperas vividas por Alexandre no cerco de Tiro.

Apesar de Sátiro ser uma palavra com etimologia incerta, os etimólogos apresentam outras ressonâncias interessantes. Notam que, para Sá (σα), além da tradução ofertada por Freud e pelos comentadores – “tua” ou “yours” (no inglês) – é possível pressupor um \*σν-, escrita enfraquecida do substantivo derivado da raiz τυ- “inchar, estar inchado” (Demgol, 2013, p. 246). Já a segunda parte, Tyros (Τύρος), reporta a “proeminência, pênis”, de onde podemos extrair a expressão “pênis inchado” (σδ-Τύρος). É surpreendente que Freud não tenha destacado essa ressonância etimológica, tendo em vista o caráter sexual que ela implica no fundamento da interpretação realizada. Para além da cidade em jogo, a interpretação de Aristrando faz abrir um abismo de onde ressoa também esse sentido sexual.

Sá-Tyros e suas diversas ressonâncias polissêmicas não ofertam um sentido unívoco que assegura um caminho definido, uma ação, mas uma abertura de sentido que permite o surgimento de certas associações capazes de representar o sujeito para além dos limites impostos pela sua consciência, por suas ilusões, pelo seu Eu. Apesar da sua opacidade, produz efeitos de iluminação. Não é apenas por um reforço na esperança que essa interpretação produz seu efeito. Ela é capaz de romper com uma certa temporalidade da expectativa, da espera da conquista ou do medo do fracasso, e inserir uma temporalidade do ato. Essa interpretação parece eliminar o desejo de segurança que obstaculiza uma ação, e inserir algo que afeta o sujeito e o leva a despertar de seu sono, não o deixando morrer na praia. Não é o fato supostamente premonitório de ter conseguido conquistar Tiro aquilo que a legitima, mas é notável um efeito produzido por ela, o de ter precipitado Alexandre a se arriscar para tanto. Essa interpretação

leva Alexandre a um ponto em que vislumbra uma proliferação de sentidos íntimos, mas que ao mesmo tempo não obtêm uma última palavra, e desse ponto derivam uma certeza e coragem que exprimem um desejo indestrutível. Vladimir Safatle (2018, n.p.) se pergunta:

[...] como em determinados momentos as pessoas olham para si mesmas e acham que não tem mais nenhuma capacidade para transformar nada, nenhuma força? o que acontece para que as pessoas voltem os olhos para si mesmas e tenham uma postura completamente melancólica em relação a sua força?

Sua tese fundamental é a de que esses sujeitos inibidos estão aprisionados em uma certa projeção de uma imagem de futuro. Essa imagem através da qual:

[...] eu organizo o campo entre o presente e o futuro, (...) que vai me ordenar, que vai me articular, na minha capacidade de lidar, com tudo o que vai acontecer na esfera do tempo. Todos os acontecimentos que ocorrerão no tempo, deverão para ter seu sentido, ser ou a confirmação, ou a negação dessa imagem (Safatle, 2018, n.p.).

Mas o preço que o sujeito paga diante dessa imagem é que nada de fato pode vir a ocorrer, pois “tudo o que será contingente será visto como objeto a ser defendido, contra o qual eu preciso me defender, nunca uma ocasião a partir da qual eu posso criar” (Safatle, 2018, n.p.). A única saída para esse autor seria “nos livrar[mos] desse tipo de temporalidade que precisa da projeção de uma imagem do futuro, para conseguir determinar sua força e potência de atuação no presente”. Não se trata, na interpretação psicanalítica, justamente de operar essa passagem?

Nós chegamos em um momento no campo das artes [e da interpretação em psicanálise, diríamos], em que deveríamos ser capazes de produzir aquilo que não sabemos o que é. Boa parte das nossas ações são impulsionados por coisas da ordem do não sabido, que é da ordem do não compreendido no sentido do que a consciência é capaz de representar. [...] Talvez o pensamento inadequado seja aquele da representação. Este outro, esse pensamento da ação que se quer realizar, que todo momento indeferida, impedida, essa

capacidade que temos de confiar no que não temos muita clareza, confiar no que não se constituiu claramente como imagem, projeto. Essa capacidade que em certos momentos da história os povos são capazes de desenvolver, é em última instância eu diria o cerne de tudo aquilo que nós entendemos por acontecimento histórico. Todos acontecimentos históricos foram feitos dessa forma, por pessoas que não sabiam onde iam, mas esse não saber não os paralisava, pelo contrário, isso lhes mostravam uma possibilidade, do aberto, potencial, lhes impulsionavam cada vez mais. Todo verdadeiro acontecimento é um jogo no qual coisas podem dar certo, podem dar muito errado (Safatle, 2018, n.p.).

A interpretação “Sá-Tyros” não fornece uma imagem do que se esperaria da conquista de Tiro, não fornece um caminho, um horizonte bem definido. Pelo contrário, fornece uma frase com amplas ressonâncias, com uma temporalidade singular, pois é passado, presente e futuro. O desejo que comparece aqui já não é um desejo de um indivíduo, mas esse desejo que me habita que põe em risco inclusive a minha individualidade. A partir daí, já não é em nome de si, de seu Eu, que Alexandre se incita, mas disso que Sá-Tyros é capaz de convocar.

Certa vez, um analisando homossexual se queixava, extremamente angustiado, de sua impotência sexual transitória<sup>12</sup>, implicado na frase “eu tenho medo”. Solicitado para que associasse livremente diante dessa frase, ele, em tom de censura, disse: “sei que pode parecer estranho, mas estava me segurando para falar isso, eu tenho medo de não servir”. A estranheza que antecipa e indica a interpretação era indício de que, apesar do sentido consciente para o termo servir (que metaforiza o pênis como uma máquina que precisa de reparos), outra cadeia de pensamentos inconscientes se fez ouvir. Logo o analisando se encontrou com o equívoco da frase: “servir também tem sentido de servir o outro, né?”. Reler seu medo como “medo de não estar servindo ao outro” não deixava de gerar um sentimento perturbador no analisando. Em seguida, numa risada excessiva que buscava descreditar a consistência da associação que lhe

---

<sup>12</sup> A *impotência sexual na obra de Freud* (Henderson, 2017) foi um tema explorado em um trabalho anterior.

ocorrera, elevando seu alcance à segunda potência, ele dividiu a palavra servir: “ser vi... você não entende... vi é o nome carinhoso com que meu pai chama minha mãe, Vitória”. Se aquele primeiro estranhamento não havia sido suficiente, seu medo ganhava outra tonalidade que revelava sua identificação inconsciente com a mãe e sua submissão ao Pai, como se dissesse “tenho medo de não ser vi, não ser a mulher-objeto do carinho do meu pai”. Ao longo da análise, o analisando retornava a esse significante como se ele houvesse adquirido uma função de pontuação. Em outro momento, “medo de não ser visto”, em contradição com seu sintoma de agorafobia, o fazia se deparar com seus desejos exibicionistas. A frase “medo de não servi” adquire nessa análise, então, função de representante intermediário das representações inconscientes, das fantasias fundamentais que estruturam os sintomas desse sujeito. Ao longo da análise, o sintoma da impotência sexual se desfez e seu medo excessivo, característico de sua estrutura fóbica, se arrefeceu.

Ora, esses elementos intermediários representados por “Sá-Tyros” e “Medo de não servi” parecem condensar e fazer proliferar uma série de sentidos inconscientes que não se deixam congelar em nenhum específico. São sentidos inconscientes que instabilizam o Eu, a identidade sexual, o sentido congelado de seus sintomas. A interpretação provoca uma demolição e uma construção gradual dos sentidos do edifício da neurose, situando uma série de marcas significantes que representam o sujeito para além de seu Eu, representando também as marcas de seu lugar de objeto frente ao Outro; pouco a pouco, exerce também um efeito de desarticulação do modelo infantil nuclear dos sintomas. Essa interpretação faz circular uma força, para além da exigência de potência fálica, que desampara, desagrega, despossui, destitui.

Ou seja, evidencia-se que existe um conjunto de representantes inconscientes e de forças pulsionais que atravessam o sujeito e que não fecham um sentido claro, mas iluminam, causam espanto, surpresa, alegria e tristeza. No atravessamento desse processo, que não deixa de ser angustiante, os sintomas se transformam, se intensificam e cedem através da interpretação

psicanalítica. A interpretação, longe de solidificar sentidos unívocos ou encontrar um sentido original, apresenta o vazio no qual vem se alojar a presença do sujeito e seu desejo. É importante destacar dessa vinheta e do exemplo do sonho de Alexandre que o afeto fundamental que rege os sintomas — a impotência, a inibição — é o medo, e uma face de angústia que paralisa seus atos. Paulatinamente, essas interpretações conduzem o sujeito da posição neurótica do “medo de não ser” (um Eu, uma identidade fixa, um projeto determinado, esperado) à da coragem de não ser, poder ir além daquilo que se esperava.

As diversas fantasias que aos poucos se revelam na interpretação desses elementos buscam defender o sujeito do confronto direto com a condição do desamparo, a aproximação desse núcleo do “não ser” (nomeado por Lacan *falta-a-ser*), manifesto no “medo de não ser...vi”. Os pontos suspensivos na fala daquele analisando indicam o buraco contra o qual a fantasia busca a *vi-tória*. Se a posição inicial desse analisando era a de defesa, ao longo da análise e do processo interpretativo o que surgiu foi uma convocação para além desse movimento defensivo. A interpretação não deve levar à cristalização de novas *formas de ser* mais asseguradoras da existência. A análise não serve para levá-lo a satisfazer a expectativa de segurança do ser – as fantasias, as identificações, o sintoma já pretendem isso. A interpretação psicanalítica busca afetar a linguagem de maneira que, aos poucos, uma coragem, uma convicção, uma margem de liberdade possam ser extraídas desses elementos nucleares que representam o sujeito.

Tanto “Sá-tyro”, quanto “medo de não servi”, na medida em que perdem seu sentido imaginário, revelam uma estrutura semelhante àquela descrita por Freud como “umbigo do sonho”, noção apresentada em dois trechos da *Interpretação dos Sonhos* (1900/1990b):

Suspeito que a interpretação deste fragmento não avançou suficientemente para desemaranhar todo seu sentido oculto. [...] Todo sonho tem pelo menos um lugar no

qual é insondável, um umbigo por onde se conecta com o *não conhecido* (Freud, 1900/1990b, p. 132, tradução nossa, grifo nosso).

Mesmo nos sonhos melhor interpretados é preciso frequentemente deixar um lugar em sombras, porque na interpretação se observa que dali surge um emaranhado de pensamentos oníricos que não se deixar desemaranhar, mas que tampouco hão feito outras contribuições ao conteúdo do sonho. Então é esse o umbigo do sonho, o lugar em que *ele se assenta no não conhecido*. Os pensamentos oníricos com que nos topamos a partir da interpretação tem que permanecer sem fechamento algum e desbordar em todas as direções dentro da emaranhada rede de nosso mundo de pensamentos. E desde o lugar mais espesso desse tecido se eleva logo o desejo do sonho como o cogumelo de seu micélio<sup>13</sup> (Freud, 1900/1990b, p. 519, tradução nossa, grifo nosso).

Sabe-se que o trabalho de interpretação de um sonho (modelo da teoria geral da interpretação) busca decifrar o trabalho da censura do sonho, reenviar a imagem às cadeias de pensamento que se condensam, deslocam e figuram ali. Nesse trabalho, se extrai uma série de cadeias associativas que permitem a leitura do sentido do sonho, o saber inconsciente sobre os sintomas, as fantasias, os desejos infantis. Contudo, nesse processo de interpretação, Freud destaca que a análise esbarra em um ponto que resiste em ser conhecido, resiste ao saber inconsciente, ponto de obstáculo para a interpretação, mas também de formação, de repetição, onde o sonho se assenta no “não conhecido” e de onde “brota o desejo”. Esse é o ponto ao qual o sujeito retorna na tentativa de extrair a última palavra, mas o que encontra é seu movimento de criação de sentido a partir dali. Marca de um limite da representação e de relançamento e criação do sentido:

---

<sup>13</sup> Fábio Belo faz uma observação precisa em relação a tradução desse trecho: “A tradução brasileira apresenta erros crassos, em minha opinião. Para citar apenas num exemplo, o mais grave: na tradução lê-se: ‘Esse é o umbigo do sonho, o ponto onde ele mergulha no desconhecido’. Vejam: o verbo é contrário à ideia de Freud. O sonho não ‘mergulha’ no desconhecido. Ele se assenta, ele monta sobre ele. O verbo de Freud é *aufsitzen*. O justo oposto, portanto. Vejam como essa tradução já é sintoma daquilo que denuncio: o movimento é centrífugo em Freud, mas na tradução é centrípeto” (Belo et al., 2011, p.60).

Mas eis que Freud faz ver que ali onde deveríamos encontrar um ‘eu’ em sua plena claridade encontramos um novelo, um emaranhado de noite e escuridão, o não sentido, a antissubjetividade, encontramos, no final da interpretação, o lugar a partir do qual o sonho começou. No final, o início, o umbigo. Se Freud diz que não, o umbigo não traz nenhuma contribuição a mais sobre o conteúdo do sonho, isso não quer dizer que este fenômeno não traga nada de importante para a própria psicanálise (Belo et al., 2011, p. 62).

A metáfora do umbigo é esse ‘ponto de passagem’, um resto que lembra que foi um antes [...] marca de onde viemos, para onde vamos [...] é uma cicatriz. É a marca de nossa origem. E esta marca revela que nossa origem é sempre ligada ao outro. O umbigo é a marca do outro em nós. É o sinal que mostra que durante bastante tempo dependemos vitalmente do outro (Dunker, 2018, n.p.).

Ponto de passagem, marca do desamparo primordial, a metáfora do umbigo do sonho é a presença desse núcleo em que a busca pelo sentido, pela consistência do ser, esbarra em um não-conhecido, um abismo negativo de onde brota o desejo, mas não apresenta positivamente o que se deve desejar, um sentido claro. O processo de interpretação é uma gradual aproximação desse ponto obscuro de onde o desejo do sonho comparece já como resposta. Enquanto o trabalho do sonho está a serviço do adormecimento, o trabalho de interpretação está a serviço do despertar (Jorge, 2017). Produzir efeitos contínuos de despertar é a tarefa da interpretação analítica: despertar efeito da aproximação com esse não-conhecido, que não mais assusta, adormece ou faz o sujeito acordar “para continuar sonhando”, mas de onde brota o desejo, que lhe permite uma assunção, uma abertura para o campo dos possíveis que nunca foram sonhados.

#### **2.4 (Des)consideração pela compreensibilidade: *de-siderare***

Ainda surpreendem o psicanalista iniciante em sua prática os três alertas que Freud aponta sobre a posição do analista diante da interpretação de um sonho. Tais alertas resumem sua posição singular em relação a sua teoria geral da interpretação:

1) Não devemos nos preocupar com o que o sonho parece dizer, seja isso algo compreensível ou absurdo, claro ou confuso, porque de maneira nenhuma esse é o material inconsciente que buscamos (uma restrição plausível a essa regra se nos imporá mais adiante); 2) nosso trabalho deve se concentrar em despertar as ideias substitutivas para cada elemento; não devemos refletir a respeito delas nem examiná-las à procura de um conteúdo adequado; o quanto elas se afastam do elemento do sonho não deve ser motivo de preocupação; 3) aguardemos até que o inconsciente oculto e procurado apareça por si só. (Freud, 1916-1917/2014, p. 153).

A princípio, a posição do analista parece possuir um caráter apenas expectante, a partir da qual o analista não deve buscar entender apressadamente o sentido, não deve refletir sobre as associações que seguem, mas deve apenas aguardar o inconsciente. Contudo, destacam-se as vias ativas do analista implícitas nesse processo: 1) O analista deve autorizar o sujeito a falar do sonho, seja ele compreensível ou confuso, e apresentar e reapresentar o convite à associação livre dos elementos do sonho; 2) O analista deve despertar as ideias substitutivas e, assim, deve autorizar-se e permitir o analisando para que ele possa, em suas associações, se distanciar do conteúdo inicial; 3) A espera aqui é ativa, ela deve cessar assim que o inconsciente comparecer, momento em que o analista rompe seu silêncio e marca o aparecimento.

Em relação ao segundo aspecto, é preciso notar que, para “despertar” as ideias substitutivas, não basta o convite à associação livre; é necessário da parte do analista um certo *saber-fazer* com a técnica da interpretação. O estudo teórico dos mecanismos de desfiguração onírica é uma condição importante para orientar o analista nesse “despertar”. Sabe-se que o trabalho de formação das manifestações do inconsciente (os atos falhos, os sonhos, os sintomas)

utiliza uma série de mecanismos de desfiguração que cifram o conteúdo dos pensamentos inconscientes. O estudo do trabalho do sonho nos permite elencar alguns desses mecanismos: a condensação, o deslocamento, a dramatização, a consideração pela figuralidade e a consideração pela compreensibilidade (Freud, 1901/1990).

Reconhecendo que se trata de uma condensação, por exemplo, a presença de uma figura híbrida no sonho como “sonhei com meu irmão, mas também era a Dilma”, e sabendo que uma condensação aproxima dois elementos que possuem “algo” em comum, como nos ensina Freud, o analista pode assim interrogar o sujeito nesse ponto: “o que lhe ocorre? seu irmão e a Dilma?”; e despertar a resposta associativa: “não sei... mas ambos foram injustiçados na vida...”, capturando o representante intermediário desse processo, “injustiça”, que representa o sujeito. Em relação ao deslocamento, ao reconhecer uma possível “subversão dos valores psíquicos”, pode interrogar o analisando justamente naquele ponto do sonho em que o analisando falou rapidamente, disse não ter impotência, ou reformulou ao longo do relato. Portanto, através do estudo teórico dos mecanismos de desfiguração onírica, e os efeitos colhidos de sua própria análise e supervisão, o analista conquista a possibilidade de reconhecer certos elementos na fala do sujeito que fornecem condições para o despertar. A rigor, a interpretação não deve ignorar a “ciência” dos sonhos, tampouco a “arte” de um certo saber-fazer com tal ciência. Não obstante, gostaríamos de destacar o último mecanismo de desfiguração onírica exposto por Freud (1901/1978b) de maneira sintética em *Sobre os Sonhos: a consideração pela compreensibilidade*.

A partir desse mecanismo, Freud realça que nem toda interpretação tem o mesmo estatuto, tendo em vista que o próprio sujeito se oferta uma primeira interpretação provisória de suas manifestações do inconsciente, uma interpretação que ordena os elementos do sonho conforme uma “trama”, uma fachada que busca encobrir, e fazer “vista grossa” a partir da compreensão. Essa consideração-compreensiva busca velar a dimensão enigmática do sonho:

Se abordamos a análise do sonho, temos que nos desembaraçar primeiro desta tentativa de interpretação. A motivação desta peça de trabalho do sonho é particularmente transparente. É *a consideração pela inteligibilidade* [compreensibilidade] o que ocasiona esta última revisão do sonho; mas isso deixa transluzir também a origem dessa atividade. A respeito do conteúdo do sonho que é apresentado, se comporta tal como faz nossa atividade psíquica normal a respeito de um conteúdo perceptivo qualquer que se ofereça. O apreende por aplicação de certas *representações-expectativa*, o ordena já no momento de percebê-lo através da premissa de sua inteligibilidade [compreensibilidade], corre o risco de falseá-lo e, de fato, quando não pode apoiá-lo em algo já familiar, cai nos mais estranhos mal-entendidos. Coisa notória é que não podemos olhar para uma série de signos estranhos nem escutar uma sucessão de palavras desconhecidas sem falsear primeiro sua percepção por considerações pela inteligibilidade, apoiando-nos em algo já sabido. [...] Para nossa análise, no entanto, o sonho que se assemelha a um amontoado desordenador de giros inconexos tem o mesmo valor que aquele já polido e provido de uma superfície. E no primeiro caso nos poupamos inclusive da fadiga de *voltar a demolir* o que se sobrepôs ao conteúdo do sonho (Freud, 1901/1990, p. 648-649, grifo nosso).

Essa interpretação compreensiva do sonhador baseada nas “representações-expectativas” é ancorada naquilo que “já se sabe” e precisa ser demolida a partir do trabalho de análise. Isso evidencia que o trabalho de análise busca ofertar uma interpretação capaz de desfazer a *interpretose* (a maneira de interpretar da neurose). Busca demover as “representações-expectativas” e, nesse sentido, reposicionar o sujeito diante de suas associações, convocá-lo a ir além daquele sentido familiar, daquilo que suas expectativas são capazes de projetar e lhe permitir ver.

Temos visto a insistência do problema da expectativa no trabalho freudiano. Ela é aqui matriz de uma certa projeção. Diante daquilo que porventura pode vir a gerar um encontro enigmático, o neurótico lança mão de uma representação-expectativa. Esse tipo de representação organiza o sonho a partir de uma projeção consciente do que deveria, deve ou deverá ser significado, entendido e compreendido pelo sonhador, e pelo analista.

A ideia de “consideração” presente no nome desse mecanismo indica um certo campo afetivo que rege essa desfiguração, como quando dizemos em português “fulano tem consideração por você”, remetendo a alguém que tem um certo apreço e se importa com o interlocutor. No espanhol, esse mecanismo é traduzido como “*miramiento por la comprensibilidad*”. A ideia de *miramiento* nos parece precisa por indicar a “ação de olhar, atender ou considerar algo” (Dicionário da Real Academia Espanhola, online) além de “respeito, atenção ou circunspeção”. Trata-se aqui de uma consideração, de um cuidado através de um olhar, de um respeito através de um olhar. A presença desse olhar fortalece nossa leitura da representação-expectativa como sendo uma projeção de uma certa imagem ou mais especificamente a projeção de uma certa maneira de olhar, e esperar ser olhado, para certos conteúdos potencialmente enigmáticos para o sujeito.

A miséria neurótica é a sua submissão a essa projeção, a essa maneira de olhar, e de ser olhado, através do já sabido, produzindo a pobre esperança de encontrar o que já se sabe ou o medo diante do que não é capaz de ver. A interpretação psicanalítica busca nos permitir uma fratura diante dessa imagem, dessa maneira projetada de olhar que ensurdece e cega o neurótico. Instabilizar essa imagem projetada pelas representações-expectativa através da escuta das representações intermediárias é o que permite a escuta dos conteúdos velados por essa imagem. Permite ao sujeito reconhecer um outro grupo de pensamentos, de alto valor afetivo – os chamados complexos – cuja atuação é, naquele momento, coercitiva e inconsciente. É o encontro com esses pensamentos que surpreende, não advertidos no interior de si mesmo,

estranhos, alheios, desagradáveis, que o trabalho de análise busca permitir, e ao sujeito fazer reconhecer e aceitar.

Esse processo de demolição de certas considerações e compreensões é a maneira com que Freud busca abrir sulcos no campo dos sentidos a fim de fazer a questão do desejo brotar. A etimologia, uma forma de escuta da linguagem (Bordelois, 2007, p.17), é capaz de nos fazer reconhecer essa tarefa freudiana:

con-siderar, atividade daquele que vai com as estrelas – *sidus* é estrela –, isto é, ele as consulta ao navegar ou pensar – considerar o rumo é orientar o timão no curso das estrelas. Lembremos que na astrologia a consulta aos astros se realizava sobretudo para descobrir o destino, que “está escrito nas estrelas”, e também para saber como agir em consequência (...) O sentido de con-siderar logo se estende ao de examinar com respeito e cuidado. (Bordelois, 2007, p.97)

Vimos na introdução que a modernidade devastou uma orientação indubitável na vida dada pela "mensagem das estrelas", o destino já não mais se escreve de maneira fixa e imóvel na esfera celeste, como a angústia de Pascal frente ao silêncio da harmonia dos céus e da cantata dos anjos. Essa condição do desamparo inscrita no sujeito moderno está inscrita na própria etimologia do termo desejo:

O que de-siderare, por sua vez, deixa de ver seu caminho nas constelações. De-siderare, então, é sentir a falta de algo, buscar e não encontrar o destino nas estrelas: os astros não dizem nada, ou não querem dizer nada, ou não se sabe entendê-los. Enquanto as estrelas representam o destino inamovível, o desejo, que não sabe lê-lo, é fugaz e contraria as regras. Aquele que seja se afasta do destino serenamente fixado pelos astros, e na ausência do bem querido e perdido, esta distância redobra o seu desassossego e sua ansiedade. (Bordelois, 2007, p.97)

Com isso notamos que o desejo inconsciente reconhecido pela interpretação, encontrado no *kern unseres wesen*, no coração do nosso ser, não é aquele capaz de nos dar a segurança do ser, da satisfação, do prazer. A interpretação não busca locupletar aquele corte efetuado pela ciência moderna, no qual o analista levaria o sujeito a ser novamente guiado pelas estrelas (considerando). O desejo inconsciente é sobretudo poder experienciar a falta, poder extrair do buraco na orientação do nosso mundo simbólico um movimento de reconstrução, este é o horizonte sem garantias a priori que aponta a interpretação.

## 2.5 Da “confortável vida solitária” à escolha frente a tentação

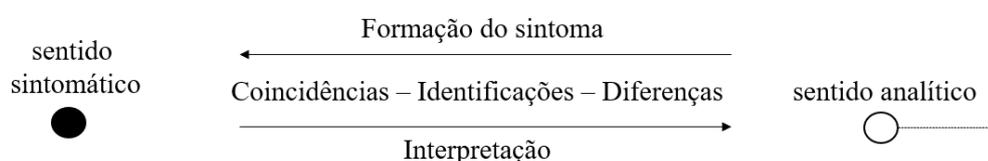
Na conferência 17, *O sentido dos sintomas*, Freud (1917/2010, p.279) busca explorar uma das teses fundamentais da psicanálise, a de que “o sintoma [tal como os atos falhos e os sonhos] possui um sentido e guarda relação com as vivências do enfermo”. Para ilustrar essa tese, ele apresenta a análise de dois rituais obsessivos. Mais do que uma mera ilustração de uma de suas teses, pode-se extrair dessa conferência uma certa estrutura mínima que orienta a escuta de Freud, o horizonte que orienta sua técnica da interpretação. Não basta interpretar, é necessário direcionar a interpretação *em um certo sentido*. Afirmar que uma interpretação é direcionada *em um certo sentido* (de-siderare), não é o mesmo que dizer que interpretar é *ofertar sentidos* (con-siderare).

A interpretação do sintoma possui, portanto, um sentido, uma direção a ser percorrida. Ela atravessa três níveis, como buscamos ilustrar no esquema abaixo: o nível das coincidências; o nível das identificações; o nível das diferenças. Poderíamos inferir que se a interpretação segue nessa direção ( $\rightarrow$ ), produzindo uma abertura do sentido ( $\circ\rightarrow$ ), um contato com o vazio no campo das significações, a formação sintomática segue o sentido oposto ( $\leftarrow$ ), das diferenças,

às identificações, às coincidências, produzindo um congelamento do sentido (●), e um preenchimento do vazio.

## Figura 2

*Esquema da direção do sentido do sintoma e da interpretação psicanalítica*



Uma observação freudiana inicial que podemos apreender a partir do esquema (Figura 2) é a de que a interpretação do sentido dos sintomas só poderá ser extraída no terceiro nível (diferenças), a partir de dois (–) atravessamentos. Essa observação é radical, nela se evidencia, em termos lacanianos, a passagem da posição do médico de valorizar a queixa enquanto signo (“representa algo para alguém que saiba lê-lo”, à posição do analista de tomar o sintoma em seu valor significante (“representa um sujeito para outro significante”). Observemos detalhadamente a presença desses três níveis no fragmento do caso clínico apresentado por Freud e seus atravessamentos.

Trata-se do caso de uma senhora que sofria com um ritual obsessivo e “a quem eu [Freud] talvez tivesse podido ajudar, se um maldoso acaso não houvesse arruinado meu trabalho” (Freud, 1917/2010, p. 349). É importante destacar, com essa asseveração, que aparentemente essa analisanda não entrou em análise, não ultrapassou o tratamento de ensaio. Dessa maneira, a interpretação do sentido do sintoma trabalhada nesse texto expõe pouco material das associações livres da analisanda. Esse material é imprescindível para o trabalho analítico. Logo, também não se têm notícias dos efeitos da interpretação realizada por Freud,

da maneira com que a analisanda responderia às suas interpretações. De qualquer sorte, apesar dessas fragilidades de exposição, essa conferência mostra, em sua complexidade, os atravessamentos que orientam parte do trabalho analítico. Para além do saber sobre a técnica da interpretação, a conferência *O Sentido dos Sintomas* (1917/2010) é uma espécie de análise rigorosa do discurso que busca transmitir o horizonte da interpretação, no qual encontramos um reconhecimento da implicação subjetiva do sujeito, suas sujeições inconscientes e suas questões desejantes.

Após as tratativas iniciais, a jovem senhora descreve com pormenores a sua ação obsessiva:

Ela ia de seu quarto ao quarto vizinho, postava-se ali em local determinado, junto da mesa que se erguia no centro do cômodo, tocava a sineta para chamar a criada, confiava-lhe uma tarefa qualquer, ou mesmo a dispensava sem nada solicitar, e voltava, por fim, a seu quarto (Freud, 1917/2010, p. 284).

Obviamente, a princípio, o sentido dessa ação despropositada era tão inapreensível para Freud quanto o era para a própria senhora. Sem o material constituído pelas associações livres em relação às formações do inconsciente, sem os pensamentos espontâneos, afetos e histórias que acometem o sujeito, não se inicia o trabalho. Freud manifesta a necessidade de, no mínimo, “duas cenas” como condição de seu procedimento de interpretação. Enquanto essa segunda cena não se apresenta, ao invés de apenas esperar, ele se dedica a resolver “uma questão de princípios com que ela lutava” (Freud, 1917/2010, p. 349), que podemos supor ser alguma questão moral, relacionada ao sigilo talvez. O que importa é que, a partir disso, um conjunto articulado de associações carregadas de valor psíquico e de significados pôde se apresentar àquela senhora. A senhora tratou de descrever espontaneamente uma outra cena, ocorrida mais de dez anos antes:

Um dia, porém, depois de eu ter conseguido resolver uma grande questão de princípios com que ela lutava, a resposta lhe veio de súbito, e ela me relatou o que havia de pertinente àquela ação obsessiva. Mais de dez anos antes, havia se casado com um homem muito mais velho, o qual, na noite de núpcias, se revelara impotente. Naquela noite, ele caminhara inúmeras vezes de seu quarto ao dela, a fim de repetir a tentativa, mas sempre sem sucesso. Pela manhã, ele dissera irritado: ‘Vou sentir vergonha da criada, quando ela vier arrumar a cama’. Em seguida, apanhou um frasco de tinta vermelha, que por acaso se encontrava no quarto, e verteu seu conteúdo no lençol, mas não em um ponto em que seria de se esperar encontrar semelhante mancha (Freud, 1917/2010, p. 285).

Vejamos então o horizonte do procedimento freudiano. O *primeiro nível da interpretação* é aquele que se refere às coincidências das cenas: “primeiro só identifiquei coincidências” (Freud, 1917/2010, p. 285). Do ponto de vista do analista, notamos que aquilo que orienta a escuta aqui é menos o “entendimento” ou a “compreensão” daquilo que é dito, mas os elementos discursivos que se repetem *coincidentemente* no relato das cenas: as idas e vindas de um quarto a outro, a presença da criada e, acrescentaríamos, a mancha. Do ponto de vista do analisando, esse nível corresponde ao sintoma mudo, queixa desimplicada como na expressão comumente utilizada por analisandos no início da análise “isso é mera coincidência”.

A partir dessa primeira apreensão, a analisanda realiza alguns acréscimos em seu relato inicial, convidando Freud a saber mais, apontando, a princípio, para o início de uma transferência, gesto imprescindível que permite a Freud dar um passo a mais no horizonte da interpretação:

Então a paciente me conduziu até a mesa do quarto ao lado e me fez ver uma grande mancha na toalha que revestia o tampo. Explicou-me também que se posicionava em

relação à mesa de tal maneira que a criada, uma vez convocada, não tivesse como não ver a tal mancha (Freud, 1917/2010, p. 285).

O *segundo nível da interpretação* do sentido do sintoma se refere então às *identificações*: “a paciente se identifica ao marido”, “ela o representa” (Freud, 1917, p. 285). Aqui, Freud, guiado pela escuta dos elementos discursivos do primeiro nível, nota que, em seu ritual, a senhora representa, tal como no teatro, aqueles movimentos da cena da noite de núpcias realizados pelo marido. Nesse nível, encontramos os personagens com que os analisandos se identificam em seus sintomas, que estruturam suas atuações. Contudo, concordamos com Dunker (2001, p. 8) ao afirmar que aqui Freud “utiliza a noção de identificação no sentido mais fraco e menos psicanalítico, isto é, como sucedâneo da imitação”. Notamos que, em termos lacanianos, esse nível não deixa de fortalecer a leitura do sintoma enquanto signo (“representa algo para alguém que saiba lê-lo”). Nesse caso, seu ritual religioso obsessivo agora ganha um novo sentido representa sua noite de núpcias para ela e para o analista.

Notamos como é comum que muitas interpretações em análises se concentrem nesse segundo nível e, sem dar o passo seguinte, fortaleçam as identificações imaginárias dos analisandos e os desimpliquem do processo. Solidificam-se expressões como “nossa, descobri como eu sou parecido com meu pai”, “sempre odiei minha mãe, mas faço igualzinho a ela”, “meu analista me disse que sou igual fulano”. Contudo, o alerta que Freud nos faz é claro: “A prova de que a ação obsessiva possui um sentido já estaria dada; ela parece uma representação, uma repetição daquela cena significativa. *Mas não precisamos nos deter nessa aparência*” (Freud, 1917/2010, p. 286, grifo nosso). Esse sentido extraído a partir do segundo nível é apenas uma aparência, uma camada do ciframento que também precisa ser decifrada. Essa cena sintomática não se restringe a uma mera representação que reproduz uma outra, mas insere algo a mais.

O *terceiro nível da interpretação* do sentido do sintoma se refere, então, às *diferenças entre as cenas*. Mais do que uma mera representação ou reprodução da outra cena, o sintoma insere algo novo, continuidades, correções. Essa diferença se apresenta em certos elementos singulares do ritual obsessivo: a convocação da criada, diferente da cena na noite de núpcias em que o homem sentia vergonha da criada. É diante dessa diferença que o analista deve interrogar o analisando em sua interpretação do sentido do sintoma. Como não há associações livres da analisanda nesse caso, Freud parece buscar transmitir didaticamente as possíveis ocorrências, fantasias, idealizações e ganhos secundários que decorreriam desse trabalho de interpretação. Em outras palavras, Freud busca transmitir os possíveis sentidos que a interrogação diante tais elementos poderia evocar. Não faz isso apenas gratuitamente, mas baseado no pouco material obtido das associações e do contexto de vida dessa senhora. Dessas diferenças, Freud extrai o sentido do sintoma, a realização de uma fantasia de desejo:

[...] ela serve ao propósito de elevar o homem acima de seu infortúnio de então [...] não, não é verdade. Ele não precisou sentir vergonha da criada, não era impotente [...] Vê-se obrigada a permanecer-lhe fiel e se recolhe por completo do mundo, para não cair em tentação. [...] Em sua fantasia, ela o perdoa e o engrandece (Freud, 1917/2010, p. 351). O segredo mais profundo de sua enfermidade é que, por meio dela, essa senhora protege o marido da maledicência, justifica o fato de morar separada dele e lhe possibilita uma confortável vida solitária (Freud, 1917/2010, p. 352).

É importante salientar que o nome dessa conferência é “O sentido dos sintomas”. O que se encontra na análise de Freud é justamente como a sua escuta é capaz de fazer surgir da queixa desimplicada do sintoma comum, tratado pela analisanda como “sem sentido”, um trabalho de significação que implique o sujeito e opere a leitura desses sentidos.<sup>14</sup>

---

<sup>14</sup> Processo esse nomeado por Lacan de retificação subjetiva.

O trabalho apresentado até esse momento é aquele da extração desse sentido a partir das associações, mostrações na transferência, histórias, vivências conectadas, apresentadas pelo texto e pelo contexto do analisando. Esse sentido é produto de uma espécie de análise do discurso do sujeito. Não podemos menosprezar esse trabalho de interpretação como extração dos sentidos singulares do sujeito (para além do Eu) frente ao material inconsciente. Não devemos confundir esse trabalho de interpretação com ofertar sentidos compreensivos e conscientes reforçadores da unidade do Eu, da consciência de si. Trata-se de sentidos com potencial disruptivo, que produzem mudanças de posição subjetiva, um gradual *processo de desilusão* das ilusões do eu, da realidade empírica, da história individual, das saídas sintomáticas que sustentam certas formas de sujeição ao outro.

Mas se a interpretação é capaz de apresentar o sentido do sintoma como sendo a realização de um desejo, o caso apresentado por Freud, longe de nos ofertar qual é “o” objeto do desejo, nos leva a abrir uma série de perguntas: qual e de quem é o desejo que esse sintoma realiza? O desejo da analisanda de ter tido uma noite de núpcias satisfatória? O desejo de potência do marido na noite de núpcias? O desejo da família de saber que o casamento foi consumado? Em outras palavras, a interpretação longe de ofertar um sentido claro ou o objeto do desejo do analisando, opera a possibilidade de um questionamento que permite uma separação entre aquilo que é da ordem da demanda e aquilo que é da ordem do desejo.

Os possíveis sentidos extraídos por Freud descrevem um sintoma articulado às demandas do outro. Antes de um desejo individual, de uma subjetividade encerrada em si mesma, os desejos e fantasias que regem esse sintoma estão referidos às relações que essa analisanda estabelece com seus Outros (marido, empregada, família, casamento). O sentido do sintoma apresenta aqui sua face que sustenta uma certa ordem de falsas garantias e esperanças, que busca corrigir através das aparências as frustrações vividas. É uma maneira inconsciente de garantir a completude da instituição casamento, do encontro sexual satisfatório, e de

salvaguardar religiosamente essa moça “contra a tentação” que a levaria a instabilizar essa falsa-saída. Sua “confortável vida solitária” e sintomática é sua maneira neurótica de se defender de sua condição de desamparo: tamponar a pergunta aberta sobre o desejo (desiderare) com respostas às demandas. Ali onde julga viver sua autonomia, o sintoma denuncia seu aprisionamento inconsciente. Seu sentido sintomático é uma eterna espera que se assemelha à estrutura das promessas religiosas:

Promessa de amparo que, para ter força de mobilização, precisa se lembrar a todo momento dos riscos produzidos por um desamparo iminente, deve nos aprisionar nas sendas de tal iminência, nos fazendo sentir, ao mesmo tempo, a perdição e a redenção, a fraqueza e a força, o cuidado paterno e o inimigo que espreita. Ambivalência fundadora de processo de sujeição e dependência, há que me fazer depender daquele que alimenta do medo, que ele mesmo relembra de poder perdê-lo. O que talvez explique porque Freud precisa afirmar que a religião (basicamente sua matriz judaico-cristã) seria ‘a neurose obsessiva universal da humanidade’ (Safatle, 2015a, p. 79).

Ao final desse processo, cabe indagar se esses três níveis, apesar de sua complexidade ainda pouco explorada, são suficientes para pensarmos o horizonte do trabalho analítico de Freud. Podemos fazer o exercício de imaginar que a analisanda de Freud, em sua associação livre, se depararia gradualmente com esse conjunto de saberes inconscientes que estruturam seu sintoma. Ela poderia se interrogar então porque “se vê obrigada” à fidelidade ou sobre os motivos que a levam a “não se deixar cair em tentação”, a manter-se aprisionada a essa posição servil diante do desejo do outro. O que lhe restaria pelo efeito desse trabalho de desilusão-reconciliação então é uma escolha: a escolha de permanecer no conforto do sintoma, no sentido conhecido e silencioso construído até ali, no adormecimento, ou continuar percorrendo um caminho insondável e desconfortável, apesar de curativo, para o qual a insistência do analista e o enigma do seu desejo apontam. Caminho de afirmação em que “o sentido deverá ser

reinventado, e a liberdade que então advém é congruente com uma radical entrega a tudo aquilo que porventura possa vir do real” (Jorge, 2010, p. 223).

## 2.6 A demolição e a construção em análise

Iniciamos o capítulo com a metáfora da demolição para pensarmos o trabalho da interpretação. Com essa metáfora, destacamos que a interpretação implica em uma desarticulação cuidadosa e controlada do campo dos sentidos, com o objetivo de esvaziá-lo daqueles sentidos imaginários, narcísicos, egóicos, que sustentam o edifício da neurose. A interpretação permite assim o reconhecimento de algumas marcas, vestígios, capítulos censurados da história do sujeito, permitindo o encontro com os enigmas do ser, do saber, do sexual. Devemos chamar atenção, dessa forma, para o manejo do psicanalista, que se orienta por duas vias: ao mesmo tempo que se orienta por um horizonte de demolição, um processo de desilusão; também se orienta por uma assunção e reconstrução de um *saber-fazer*, uma nova relação do sujeito com aquilo que se mantinha em reserva por efeito do mecanismo do recalçamento.

Ao final de sua obra, após a virada de 1920, nos parece que Freud passa a dar mais destaque justamente a essa segunda via do manejo do analista, reconhecendo que ela já estava ali desde sempre. Encontramos então um texto, no mesmo ano de *Análise finita e a infinita* (1937/2017a), em que complementa suas elaborações complexificando a técnica da interpretação. Esclarecendo essa outra maneira de intervenção do analista, que nomeará a partir de agora, não por acaso, *Construções em análise* (1937/2017h). A partir das *Construções* podemos entender que o *confronto com a condição do desamparo* promovido pelo processo da interpretação não é um confronto às secas, mas acompanhado de uma *construção* ou *reconstrução* crucial nesse processo, a ponto de Freud nos dizer ser a construção “o objetivo e o fim dos seus esforços [como analista]” (Freud, 1937/2017h, p. 269).

Essa *construção* não deve ser entendida como uma segunda etapa da análise, ou uma técnica que destitui a interpretação, mas uma complementação, uma intervenção do analista que se dá paralelamente ao trabalho da interpretação. Devemos ter em mente, como fizemos questão de destacar em relação à interpretação, que a construção não busca, e também não alcançaria, uma “recomposição do sentido originário” (Fontenele, 2002, p. 32), isto é, ela também se orienta por um horizonte fundamental de falta de garantias no campo dos sentidos.

Em *Construções em análise* (1937/2017h), para além do trabalho realizado pelo analisando, de associar livremente, de produzir recordações, permitir-se uma atenção aos elementos presentes em suas manifestações do inconsciente, Freud irá destacar o “empenho do analista” (p. 267), esclarecendo também esse lado do trabalho analítico: “ele terá de inferir o esquecido a partir dos sinais por ele deixados, ou, mais corretamente, ele terá de *construir o esquecido*” (Freud, 1937/2017h, p. 267, grifo nosso).

A construção é um trabalho que depende do empenho do analista, empenho semelhante àquele do arqueólogo, que escava um sítio destruído, com fins de descobrir o que era essa construção no passado. O trabalho do arqueólogo se orienta por resquícios de objetos, por certas marcas, fendas no solo, em que consegue inferir e localizar as formas, as funções da estrutura que foi destruída. O empenho do analista é análogo, até certo ponto, ele também retira suas conclusões parciais baseado em restos, fragmentos obtidos ao longo da associação livre do analisando, das interpretações das manifestações do inconsciente, das mostrações na transferência. E nesse ponto encontramos uma diferença decisiva: a matéria com a qual o analista lida se mostra presente na atualidade desse encontro, na transferência.

O estatuto da construção, assim, depende não apenas da capacidade de boas inferências, que na ciência da arqueologia ou da história permitirão uma apreensão do objeto de estudo, mas da associação livre, da transferência que estão presentes ali, não como assunto do passado. A construção depende do posicionamento atual que o sujeito fará sobre ela:

O analista produz um pedaço de construção, comunica-o ao paciente, para que *faça efeito sobre ele*; depois, ele constrói mais um pedaço *a partir do novo material* que chega como um afluente e trabalha do mesmo jeito, e nessa alternância vai até o fim. (Freud, 1937/2017h, p. 269).

Enquanto a *interpretação* se refere a um único elemento do material como um pensamento espontâneo (um sonho, um ato falho), a construção busca um enlaçamento de uma série de restos precipitados por diferentes processos interpretativos (Dunker, 2012). Ela se dá:

[...] quando apresentamos ao analisando um pedaço de sua história pregressa esquecida, da seguinte forma, por exemplo: até os seus x anos, você se considerava o dono único e irrestrito da sua mãe, até que chegou um segundo filho e, com ele, uma grande decepção. “Sua mãe abandonou você durante algum tempo, e também mais tarde não se dedicou exclusivamente a você. Seus sentimentos em relação à sua mãe tornaram-se ambivalentes, o pai passou a ter outra importância para você, etc. (Freud, 1937/2017h, p.269).

Devemos notar que, semelhante a um jogo de quebra-cabeças, em que se perdeu a última peça, mas conseguimos vislumbrar seu formato, a imagem que estaria ali, seus contornos, a construção cumpre com uma função suplementar, busca permitir um enlaçamento não-totalizante da história a partir dos fragmentos obtidos pelo deciframento do saber inconsciente. Ela possui, assim como no exemplo de Freud, um valor enunciativo com “feitio literário” (Fontenele, 2002, p.34). É uma modalidade de intervenção em que se busca reconstituir aquele fragmento da história perdido, que não pode ser lembrado ou dito pelo sujeito, pois é encontro com uma ausência no campo dos sentidos. A construção realizada não se orienta assim pela sensação de familiaridade, pela lembrança na ordem dos fatos ocorridos na realidade, mas pela dimensão da verdade subjetiva. Em outras palavras, através da construção busca-se: “considerando- se a mitologia edípica, o fazer face à castração através de um saber

contingencial. Possibilidade simbólica, para Freud, de lidar com o fato de não se poder ser nem ter o objeto capaz de dar consistência ao ser” (Fontenele, 2002, p.34).

Como já discutimos anteriormente, se a interpretação aponta para essa falha fundamental de garantias no campo da linguagem para isso que é da ordem sexual, do não-ser, do umbigo dos sonhos, a construção mostra-se uma modalidade de intervenção que busca permitir ao sujeito produzir um certo contorno a essa falha, sem precisar recusá-la. A maneira de dar esse contorno depende de um certo saber ficcional a ser constituído em análise, através do empenho do analista e da tomada de posição do sujeito frente a ele.

O valor de verdade de uma construção não depende da confirmação ou da negação por parte do Eu do analisando, mas dos efeitos de verdade produzidos por reações indiretas. São exemplos de reações indiretas: a) o sujeito relatar enfaticamente que jamais havia pensado nisso (uma espécie de formação reativa); b) o sujeito associar livremente uma lembrança, uma situação, um sonho que contenha algo semelhante ou análogo aquilo afirmado na construção; c) um ato falho confirmatório; d) uma piora vertiginosa dos sintomas logo em seguida da comunicação da construção. Em outras palavras, confirmações possíveis de serem reconhecidas a partir do sujeito do inconsciente, e não apenas da agência consciente do Eu. Com a atenção nas confirmações indiretas, vemos que não cabe ao analista ocupar uma posição de autoridade, exigindo aquiescência, ou se dispondo a debater exaustivamente com o analisando a fim de convencê-lo de sua construção.

Por fim, gostaríamos de chamar atenção para um fenômeno frequentemente produzido pela comunicação da construção, um fenômeno de cunho alucinatório. É comum, após essa intervenção, o analisando expor uma certa experiência, é como se enxergasse em sua cabeça uma imagem, com detalhes extremamente nítidos, relatar uma espécie de vertigem na visão, uma sensação, uma memória olfativa, sentir algo no corpo “extremamente real”, ou alguma experiência de uma sensação extremamente viva. Para Freud, esses fenômenos carregados de

uma ultra nitidez só se diferem das alucinações propriamente ditas por não virem acompanhados de uma crença da ordem da certeza relacionada à realidade atual. Nesse fenômeno “(...) retorna *algo vivenciado nos primórdios* e depois esquecido, algo que a criança viu ou ouviu numa época em que mal sabia falar, e que agora se insinua fortemente na consciência” (Freud, 1937/2017h, p. 271, grifo nosso).

Esse algo vivenciado é o que Freud nomeará fragmento de uma *verdade histórica*. É ele que retorna por efeito da construção, evidenciando um elemento na esfera subjetiva capaz de dotar a experiência de rememoração de uma convicção, de um valor de verdade, para além da memória do fato biográfico: “a nossa construção só tem efeito por trazer de volta uma parte da história de vida perdida” (Freud, 1937/2017h, p. 271). Também é esse fragmento de verdade histórica que, para Freud, retorna na alucinação psicótica e na crença obsessiva, dotando esses fenômenos de seu valor de certeza. A noção de verdade histórica persegue a obra de Freud e tem implicações na direção do tratamento, seu valor de verdade se dá por ali também se inscrever as fantasias de desejo:

[...] a verdade histórica na psicanálise é composta pela verdade material e a fantasia de desejo. Conclui-se que Freud, em sua prática, passa a visar, sobretudo, à reconstrução ou à construção com o analisante de sua verdade histórica, mais como poeta do que propriamente a descobrir a verdade material, como arqueólogo (Abel, 2011, n.p.).

A função da construção produzida por uma análise seria semelhante à função cumprida pelas formações delirantes, e ambas podem ser consideradas “tentativas de explicação e reconstituição” (Freud, 1937/2017h, p. 271), mas tentativa essa que na psicose acaba por tomar o lugar da realidade, enquanto na análise dos neuróticos essa construção busca explicar e reconstituir de maneira poética (ver seção 5.3) essa verdade histórica, na fórmula de Abel (2011, n.p.): “Verdade histórica = (verdade material + fantasia de desejo) – Defesa”.

Por fim, Freud em *Construções em Análise* (1937/2017h) nos demonstra ainda que formações religiosas possuem uma estrutura homóloga as formações delirantes. E, dessa maneira, se as formações religiosas possuem poder extraordinário sobre as pessoas, “elas devem o seu poder ao teor de verdade histórica que foram buscar lá no recalque dos tempos primordiais esquecidos” (Freud, 1937/2017h, p.336).

Nesse sentido, a noção de construção, podendo ela ser capaz de aproximar a neurose daquele fragmento da verdade histórica, história essa que não se restringe à história individual, mas àquela história dos tempos primordiais, poderia vir a permitir ao sujeito conhecer e assumir em suas mãos esse elemento capaz de ser agenciado pelas ilusões religiosas.

Em *Construções em Análise* (1937/2017h), há uma indicação de Freud preciosa: “quero dizer com isso que a partir de tais esforços com os psicóticos descobriremos muita coisa valiosa” (1937/2017h, p. 276). Os seus estudos sobre as psicoses desde de 1924 já anunciavam esse seu interesse no campo fecundo de desdobramentos que surgiam ali para o pensamento da clínica psicanalítica.

Em *Perda da Realidade na Neurose e na Psicose* (1924/2016a), encontramos uma reflexão *en passant*, porém extremamente potente nesse mesmo sentido. Ele se pergunta ali sobre o possível “sujeito saudável”, aquele que estaria para além do sofrimento neurótico e psicótico que Freud descreve de maneira extremamente inventiva e não acreditamos ser mera idealização:

[...] a neurose não nega a realidade, apenas não quer saber dela; a psicose a nega e busca substituí-la. Chamamos de normal ou ‘sadio’ o comportamento que une certos traços de ambas as reações, que nega a realidade tão pouco como a neurose, mas se empenha em alterá-la como a psicose. (Freud, 1924/2016a, p. 196)

Freud aqui nos diz que uma saída saudável ou menos adoecedora seria aquela na qual os neuróticos deveriam aprender alguma coisa com as psicoses, aprender a poder alterar a

realidade, reestruturá-la, reconstruí-la, serem menos devotos e conformados a ela. Um meio para essa reconstrução da realidade não seria justamente suas construções em análise? Que veiculam aquilo que Freud chamou verdade histórica? Não surpreenderia assim mais os fenômenos alucinatorios presentes na comunicação das construções.

Mas devemos entender que essa reconstrução dependeria de uma posição do sujeito, de um ato de aceitação. Posição que depreendemos em *Neurose e Psicose* (1924/2016c), justamente em outro momento em que se pergunta sobre uma saída para além do sofrimento neurótico, sua elocubração de um “sujeito saudável”, um sujeito que poderia vir a sair sem sintomas do encontro com seus conflitos pulsionais sempre presentes. Ele nos indica um caminho:

Eis um novo âmbito de pesquisa, no qual certamente os mais diversos fatores se apresentarão para serem examinados. [...] E para o Eu será possível evitar a ruptura em qualquer direção, ao *deformar a si mesmo, permitir danos à sua unidade, eventualmente até se dividir ou partir*. Desse modo as incoerências, excentricidades e *loucuras* dos homens apareceriam numa luz semelhante à de suas perversões sexuais, cuja aceitação lhes permite poupar a si mesmos repressões. (Freud, 1924/2016c, p. 163).

Podemos concluir que a construção serviria assim como uma estratégia do analista que permitiria ao sujeito uma aceitação e apropriação daquele fragmento da verdade histórica, de onde poderá ser capaz de extrair uma convicção, um valor singular de verdade, que possa vir a permitir uma transformação de sua realidade, do seu Eu, do seu sintoma.

Quando se acredita que a interpretação é puro não-sentido, quando se pratica uma psicanálise que ignora o problema da construção, não estaríamos assim desvalorizando o lugar da palavra, da verdade, da convicção, em nome de um suposto confronto mudo e desesperador com a condição do desamparo? A construção é a modalidade de intervenção que Freud, ao final de sua obra, faz questão de reconhecer sua validade e importância. Frente àquilo que é da ordem

de um buraco na nossa história, cabe criarmos uma resposta, ancorados pelo desejo, e por essa escuta ativa de um outro que é o analista.

Enfim, vimos que a interpretação não busca confrontar o sujeito com o puro vazio, mas esvaziar gradualmente uma série de ilusões, concomitantemente, o trabalho da construção busca também ir tecendo essa verdade histórica que será capaz de compor os recursos simbólicos e desejantes capazes de tornar possível uma subjetivação possível, menos desesperadora, da condição do desamparo.

### 3 Um processo de desilusão-reconciliação: manejo e transferência

*A atividade psicanalítica é difícil e exigente,  
não admite ser manejada [handhaben] como  
os óculos que colocamos para ler e tiramos  
quando vamos dar um passeio*

(Freud, 1933/2006c, p.141)

Handhabung é a expressão alemã que Freud utiliza quando se refere aos temas da interpretação e da transferência. Suas traduções mais conhecidas são “uso”, “emprego” ou “manejo”<sup>15</sup>. Possui ainda outros sentidos como “utilização”, “manobra”, “manipulação” e até mesmo “tratamento” (Aguiar, 2016; Baudini & Napartesk, 2019; Mazzuca, 2016a, 2016b). *Hand*, tanto no alemão quanto no inglês pode ser traduzido por “mão”, e *Habe*, designa o verbo “ter”; *handhabe*, portanto, pode significar “lidar com” tal como no inglês *handling* significa a expressão em português “ter tato”.

O sentido que ganhou maior destaque entre os psicanalistas brasileiros é o de “manejo”. Por uma espécie de ignorância em relação ao estatuto de seu emprego, esse termo se tornou uma espécie de palavra vazia, que apesar de seu uso recorrente, não diz nada potencialmente instrutivo ou subversivo. *Manejo* se tornou sinônimo de “jogo de cintura” por parte dos analistas frente a transferências negativas de seus analisandos ou seu “cuidado” para que essas não obstaculizem em demasia o tratamento. Diz-se de um analisando que provoca impasses na clínica que ele é de “difícil manejo”.

---

<sup>15</sup>Por exemplo, o título do texto original "Die Handhabung der Traumdeutung in der Psychoanalyse" (1911) de Freud recebeu as seguintes traduções: “O Manejo da Interpretação dos Sonhos em Psicanálise”. (Imago); “O uso da interpretação dos sonhos na psicanálise” (Companhia das letras); “El uso de la interpretación de los sueños en el psicoanálisis” (Amarrortu); “El empleo de la interpretación de los sueños en la psicoanálisis” (Edição espanhola das obras completas, Ballesteros); “The handling of dream-interpretation in psycho-analysis” (Edição inglesa das obras completas, Sraclay).

Contudo, em uma primeira vista no dicionário da língua portuguesa, pode-se apreender a complexidade do termo “manejo”:

[...] ato de manejar, de fazer uso de algo com as mãos como no manejo de um instrumento ou da bola no basquete; ação de autoridade, de dirigir, de governar como no manejo de uma fábrica; exercícios para doma de cavalos de equitação ou lugar onde esses cavalos são domados. No sentido figurado: aquilo que pode levar ao erro; o que se faz com a intenção de enganar como na artimanha; exercício militar, como nas manobras de guerra (Dicionário Online de português).

É possível apreender dos diversos sentidos e traduções dessa noção um vislumbre da verdade implicada em seu uso: na formação e na prática do psicanalista, “não se trata da aplicação de um manual (*handbuch*) de procedimentos técnicos, mas de manualidades (*handhabung*)” (Mazzuca, 2016a, n.p.). Ou seja, o analista pode até saber dominar bem as poucas técnicas presentes em seu método, mas se não souber “manejá-las”, direcioná-las, domá-las, ter artimanha ou tática, o potencial transformador de sua ação escapará de suas mãos.

O saber que está em jogo nessa *Handhabung* se aproxima mais daquilo que é da ordem de um “saber fazer”<sup>16</sup>, como aquele presente na arte ou na guerra. Desse modo, compartilhamos das mesmas dúvidas que apresenta Mazzuca (2016b), quando se pergunta: “como podemos apreender esse modo de proceder? Como transmitir essa *Handhabung* freudiana?”. A aposta neste capítulo é a de que primeiro devemos rastrear o saber teórico, compreendendo o trabalho que essa noção performou na obra freudiana e, ao realizar esse percurso, indicar uma possível orientação. Essa aposta é apoiada por Lacan (1953/1998a, p. 247), quando ele afirma “que a técnica não pode ser compreendida nem corretamente aplicada, portanto, quando se

---

<sup>16</sup> A noção lacaniana de *savoir-y-faire* trata-se de: “um saber que “não se expõe (como no discurso do mestre), não se impõe (como no discurso universitário), não se supõe (como no discurso histérico) e não se soletra (como no discurso do analista); se exerce em ato e pertence especialmente ao próprio saldo sintomático da análise” (Mazzuca, 2016a, n.p.). Essa noção guarda íntimas relações com o problema do manejo na clínica psicanalítica, e com o problema da doma das pulsões (seção 5.3) no final da análise.

desconhecem os conceitos que a fundamentam”. Nesse caminho, não deixamos de reconhecer que o “fazer” exige também um certo posicionamento do sujeito, que será conquistado no seu trabalho de análise (ver seção 5.3).

Alguns autores (Aguiar, 2016; Ferreira & Carrijo, 2016) têm destacado a importância da noção de manejo no que diz respeito à sua relação com o conceito de transferência, tendo em vista que é na operação do “manejo da transferência” que a psicanálise se diferencia de outras psicoterapias, ao permitir um afastamento do fator sugestivo: “Trata-se antes de uma operação singular, a ser constantemente e a cada vez apreendida com a experiência – e que Freud chamou de manejo ou manobra da transferência (*Handhabung der Übertragung*)” (Aguiar, 2016, p.120).

Encontrar na obra de Freud um texto luminoso intitulado *O manejo da interpretação dos sonhos na psicanálise* (Freud, 1911/2006b) acaba sendo surpreendente, pois o emprego da noção de *Handhabung* aqui não teve tanto destaque quanto aquele relativo à transferência. Não se maneja apenas a transferência, se maneja também a interpretação. Por quais razões isso não mereceu o mesmo destaque? O que leva Freud a recorrer a essa noção? Na medida em que postula a técnica da interpretação como intervenção possível no método psicanalítico de tratamento, recorrendo, ao mesmo tempo, a um esclarecimento a respeito do que consiste o “manejo” desse procedimento, não estaria ele apontando para uma necessidade de orientação mais além da apreensão da técnica? É como se Freud afirmasse aqui: não basta interpretar, é preciso manejar.

A fim de justificar um estudo apurado dessa noção de *Handhabung* na psicanálise, caberia lembrar que o próprio Freud via no “manejo” da transferência aquilo que define e distingue um trabalho analítico:

Tudo se põe em jogo neste ponto, e para que se o alcance depende da cabal destreza no *manejo da transferência*. Como vocês vêem, é este o lugar de onde chegar os máximos

requerimentos que se colocam para a técnica psicanalítica. Aqui é possível cometer os mais graves erros ou assegurar-se dos maiores êxitos. Seria disparatado a tentativa de subtrair-se das dificuldades sufocando ou descuidando da transferência; não mereceria o nome de análise, não importa o quanto se haja feito antes. (Freud, 1925/1990, p. 212, grifo nosso).

Nesse sentido, buscamos demonstrar, a partir dos textos freudianos, que os meios técnicos do psicanalista “necessitam de uma condução que está condicionada a escuta e ao manejo da transferência para os quais não temos nenhum manual de técnicas objetivas, mas apenas uma orientação ética” (Iwasawa, 2018, p. 122). O propósito é demonstrar que, através da noção de manejo, Freud busca responder a uma necessidade de orientação para o psicanalista no emprego da sua técnica, a ponto de se poder afirmar que uma técnica analítica sem o manejo do analista é um uso selvagem da psicanálise. Contudo, como veremos, a orientação desse manejo é imprecisa, indeterminada e aponta para um (in)certo caminho, que se pode depreender aos poucos.

Pela estreiteza da literatura psicanalítica sobre o tema, a presente investigação partiu de um rastreio dos termos *Handhabung* e seus derivados (*handhaben, handhabe*) na *Gesammelte Werke* (versão original das obras completas) e, paralelamente, *manejo* nas obras completas em espanhol (Amorrortu). A partir desse rastreio inicial, foi possível demarcar uma passagem clara entre dois períodos: o primeiro período (1889-1917), em que o termo aparece de maneira difusa, com diversos sentidos possíveis; e um segundo período (1917-1939), a partir dos *Artigos sobre a Técnica* (1917), em que essa noção ganha sua consistência mais conhecida e privilegia seu sentido relativo à técnica psicanalítica (interpretação e transferência).

Buscaremos demonstrar, a partir desses diversos encontros com o uso de *Handhabung* no texto de Freud, que através dessa noção Freud insere uma orientação específica ao uso da técnica psicanalítica, uma orientação ética, que busca incidir sobre as estruturas elementares da

dependência do sujeito neurótico por certas demandas de amparo, e permitir uma reconciliação do sujeito com o outro, e assim poder direcionar suas análises para seu fim.

### **3.1 Handhabung (manejo): decompondo um modelo neurótico de sujeição**

Em 1889, Freud publicou uma resenha, intitulada *Der hypnotismus*, do livro *Der Hypnotisintis, seine Bedeutung und seine Handhabung* (O hipnotismo, sua significação e seu manejo), do renomado psiquiatra August Forel. Essa é a primeira apresentação do termo na obra de Freud. Apesar da noção de *handhabung* não ter sido utilizada explicitamente no texto de Freud, no momento de resenhar a última parte do livro, aquela dedicada a *Handhabung*, cabe destacar os temas privilegiados por Freud, que revelam seus pontos de interesse com essa resenha:

[...] na terapia hipnótica não há outro perigo que o abuso, e quem em sua qualidade de médico não confie em seu cuidado ou na sua pureza de intenções para *evitar esse abuso* faria bem em abster-se de empregar o novo método terapêutico (Freud, 1889/2001c, p. 103, tradução nossa).

Esse mesmo sentido crítico em relação às estruturas de poder presentes no tratamento hipnótico é apresentado desde 1883 (como vimos no capítulo 1), mas aqui ele extrai uma série de “indicações e conselhos certos” para o seu *manejo*:

A técnica para hipnotizar não é tão fácil [...]. É preciso possuir entusiasmo, paciência, grande segurança e riqueza de artifícios e ocorrências. Quem pretender hipnotizar seguindo um esquema dado, quem teme a desconfiança e a risada de seu paciente, quem comece com uma atitude covarde, pouco conseguirá. Não se deve permitir que o sujeito por hipnotizar seja presa da angústia. As pessoas muito angustiadas são as menos aptas para o procedimento. Um método hábil e seguro eliminará todas as supostas más

consequências da hipnose. ‘Ninguém pode se converter de improviso em médico hipnotizador, como não pode converter-se de improviso em oculista’ como disse acertadamente o doutor Bérillon (Freud, 1889/2001c, p. 108, tradução nossa).

Além de evidenciar em sua resenha os problemas do abuso de poder na terapia hipnótica, Freud extrai do texto de Forel uma série de observações sobre o papel da formação do psicoterapeuta. É preciso considerar que muitas das advertências que Freud destaca sobre as habilidades para a *handhabung* da técnica da hipnose são aquelas que, hoje, entre os psicanalistas, são reconhecidas como habilidades extremamente relevantes para a clínica: o entusiasmo, a paciência, a segurança, a criatividade (as artimanhas), o suportar que a angústia não impeça o trabalho, etc. Contudo, a aposta de Forel, compartilhada por Freud nesse momento, é aquela de que um reforço no “método seguro” eliminaria os possíveis erros de seu manejo. Desta forma, seria necessária uma formação rigorosa a partir do método para que o médico se aperfeiçoasse nessa *handhabung*. Freud, ao inventar a psicanálise, apesar de todo o rigor necessário, cada vez mais suspeita da impossibilidade de se criar um “método seguro” ou garantir uma formação normativa que assegure, em si mesma, que os analisandos estarão livres dos possíveis abusos de poder do psicanalista.

Não deixa de soar curiosa a contradição apontada por Freud de que os médicos deterministas se preocupavam com os efeitos da sugestão e supunham que ela poderia, através das repetições do adormecimento, enfraquecer a atividade cortical, afetando, ironicamente, seu “livre arbítrio”. Essa ironia é exposta por Freud em uma crítica precisa à medicalização compulsória: “o psiquiatra, habituado em afogar seus doentes, mediante grandes doses de bromo, morfina, doral, aponta a influência sugestiva como algo degradante” (Freud, 1889/2001c, p. 110, tradução nossa). Freud não deixa de apontar que, focando a crítica nos possíveis efeitos adversos da sugestão, os médicos não criticavam o procedimento da sugestão em si mesma, tendo em vista que em boa parte de suas práticas também a utilizavam.

Em continuação, o rastreamento dos termos *Handhabung* foi capaz de manifestar algo notável e curioso: o fato de que essa noção não comparece em nenhum dos grandes casos clássicos da psicanálise. Ele é usado apenas em um caso clínico, o caso da senhora *Emmy Von N.* (Freud, 1893/1990a), dos estudos sobre a histeria. Freud emprega essa noção ao relatar suas dificuldades no uso do método hipnótico: “foi minha primeira tentativa de manejar [handhabung] esse método terapêutico; eu estava ainda muito longe de dominá-lo, e de fato, não levei suficientemente adiante a análise dos sintomas patológicos, *não os persegui com o planejamento necessário*” (Freud, 1893/1990, p. 71, grifo nosso). À primeira vista, Freud acredita, como bem se nota na resenha do livro de Forel, que sua dificuldade no manejo do método é aquilo que o impediu de levar o tratamento à sua devida direção: a perseguição sistemática dos sintomas patológicos com fins de remoção. Contudo, depreende-se dessa afirmação também que não era para essa direção “com foco no sintoma” que se encaminhava o tratamento empreendido por Freud. É, portanto, preciso interrogar: ora, para onde Freud guiava seu tratamento então? O que o desviava nessa tarefa e para onde tal desvio o levava? O manejo singular de Freud o (des)orientava no tratamento hipnótico para uma via diferente da perseguição sistemática da cura sem restos dos sintomas patológicos.

Na *Psicopatologia da vida cotidiana* (Freud, 1903/2001), a noção de *handhabung* carrega o sentido de “manuseio” e se refere a todas aquelas ações sintomáticas que se manifestam no uso das mãos: “manuseio (*handhabund*) das chaves”, “manuseio de objetos frágeis”, “manejos com a roupa”, e enfim, na própria definição de ação sintomática: “[Ação sintomática] chamo assim aqueles manejos (*handhabung*) que o ser humano realiza, como se costuma dizer, de maneira automática, inconsciente, sem reparar neles, como brincando” (1901/2001b, p. 67). O sentido que logo comparece aqui se refere àquele muito utilizado no senso comum e se distancia muito daquele comumente empregado pelos psicanalistas como manejo relativo às técnicas. Porém, eis nessa diferença algo realmente interessante. O que

garante que o “manejo” da psicanálise, o ato do psicanalista, não se resume à expressão de uma ação sintomática? É preciso olhar criticamente algumas ações de psicanalistas executadas na clínica e verificar se elas não mereceriam uma interpretação reveladora do sintoma próprio do analista.

Já no livro *Os chistes e sua relação com o inconsciente*, Freud (1905/1991), quando se refere às técnicas de construção dos chistes, se utiliza dessa noção ao afirmar que: “A alusão é talvez o meio do chiste mais comum e fácil de manejar [*handhabung*], e está na base da maioria das efêmeras produções chistosas que apresentamos na nossa conversação” (Freud, 1905/1991, p. 76). Contudo, apesar da técnica da alusão ser um dos principais meios e o mais fácil pelo qual o espirituoso constrói o chiste, paradoxalmente, um bom espirituoso não pode ser definido como sendo aquele que “sabe” empregar bem tais meios técnicos. Isso não garante sua eficácia, é preciso que ele “saiba fazer” com tal técnica.

O livro dos chistes demonstra, de relance, algo extremamente relevante para a investigação sobre a noção de *Handhabung* relativa à clínica psicanalítica freudiana e o horizonte que a orienta (exploramos mais essas considerações frutíferas em nossa última seção 5.6). Demonstra que o domínio da técnica do chiste e a formação mais rigorosa no método não garantem que o espirituoso seja capaz de produzir o efeito esperado: despertar o riso, o humor, a graça, o prazer. Talvez uma investigação sobre o que garante que um chiste seja de fato um chiste possa lançar luz sobre o que garante que o manejo da clínica psicanalítica produza seus efeitos devidos. É nesse sentido que Dunker (2007) faz essa mesma aproximação, ao se referir sobre os riscos da formação do analista e suas relações com a formação do chiste:

A formação do analista e a transmissão da psicanálise tem a estrutura de um chiste. O que garante que uma piada será de fato uma piada, ou seja, que ela produza efeitos como o riso ou o humor? [...] É necessário que aquele que conta e aquele que escuta pertençam ‘a mesma paróquia’. Mas o fato de que pertençam à mesma paróquia é condição

necessária, mas não suficiente, aliás, quando estamos demais na mesma paróquia as piadas tendem a ser conhecidas, são velhas e perdem seu gosto. Logo, as boas piadas, de alguma forma vem de fora. Contar uma piada é sempre um risco, podemos nos dar mal, pior do que passar despercebido é tentar agradar e não conseguir. Há um risco, que tem que ver diretamente com a forma como quem conta pretende extrair um ‘fragmento de gozo’ que só retorna ao sujeito na medida em que ele se desfaz e ‘passa a diante’ uma primeira experiência, na qual ele mesmo foi ouvinte. É quando passamos a piada adiante que realmente nos apropriamos dela. Mas nada menos propício ao efeito de chiste do que alguém nos incitando ou obrigando a contar piadas. É certo que neste caso, começamos a deixar de lado a graça e o tempo próprio do chiste em detrimento de especificações rituais e tolices do tipo, quem está autorizado a contar uma piada e quem está obrigado a rir dela. Mas afinal o que garante a piada psicanalítica? (Dunker, 2007, p. 5).

É importante refletir sobre alguns aspectos desse trecho. Em primeiro lugar, vê-se que existem mecanismos de prazer na psicogênese do chiste, e que o manejo do espirituoso busca produzir um “fragmento de gozo” (*Genuss*), em si mesmo e em seu interlocutor. Há uma espécie de satisfação pela via de uma suspensão temporária e transgressiva dos critérios lógicos da língua, do sentido, das exigências de racionalidade e moralidade. Tal satisfação é a mesma daquela experimentada pela criança e pelo embriagado:

[...] na época em que a criança aprende a manejar [*handhabung*] o léxico de sua língua materna, e apresenta uma manifesta alegria em ‘experimentar brincando’ com esse material, e arma as palavras sem ater-se a condição do sentido, a fim de alcançar com elas o efeito prazeroso do ritmo e da rima. [...] Sob influência do álcool, o adulto volta a converter-se em criança a quem reservara prazer a livre disposição sobre seu decurso de pensamento, sem observação da compulsão lógica [...]. Com o apresentado

esperamos ter colocado em evidência que as técnicas de contra sentido no chiste correspondem a uma fonte de prazer. E só necessitamos repetir que esse prazer provém de uma economia do gasto psíquico, um enfraquecimento da compulsão exercida pela crítica. (Freud, 1905/1991, p. 120).

Deste modo, o problema do manejo das técnicas do chiste é capaz de abrir um solo fértil de esclarecimentos em relação à noção de manejo implicada na clínica psicanalítica. Em primeiro lugar, o uso da técnica psicanalítica é condição necessária, embora não suficiente, para a produção de seus efeitos. A noção de manejo abriga aqueles outros componentes de um saber-fazer implicados nessa tarefa: a) estabelecimento de um laço entre quem escuta e quem fala, com a observação de que tal laço deve guardar a possibilidade de uma abertura, não podendo representar um fechamento total (“as boas piadas vêm de fora”); b) o enfrentamento de um certo risco de não corresponder às expectativas do outro (a queda do estado afetivo, expectativa); c) necessidade de transmissão, isto é, o efeito buscado se dá na passagem adiante, que é ao mesmo tempo apropriação e cessão de gozo (só se sabe se o efeito foi transmitido depois, bem como se o manejo da técnica se mostrou válido); d) a exigência autoritária para a produção de seu efeito é o pior inimigo da sua eficácia. Essa série de exigências no manejo da técnica do chiste apontam para a realização de um saber-fazer diante do desamparo: contar um chiste é sempre um risco de não transmitir sua graça, não há garantias a priori.

Prosseguindo, no seu ensaio sobre Leonardo da Vinci, Freud (1910/1976b), ao antecipar a possível crítica da imprecisão presente em sua análise baseada em fragmentos da biografia do artista, responde que os possíveis equívocos encontrados ali não devem ser utilizados para deslegitimar o método psicanalítico, pois procedem do próprio material utilizado. Contudo, afirma, utilizando a noção de *Handhabung*:

[...] ainda que dispusesse de um material histórico mais amplo e se tivesse o mais seguro manejo [*handhabung*] dos mecanismos psíquicos, uma indagação psicanalítica seria

incapaz [...] em dar razão da necessidade pela qual o indivíduo pôde devir de um modo ou de outro (Freud, 1910/1990, p. 202).

Nesse excerto, Freud claramente se distancia daquela sua esperança inicial de um “método seguro” que garantisse o pleno encaminhamento da análise. Isso acontece pela impossibilidade de se admitir um determinismo material e universal para o devir dos sujeitos diante dos acontecimentos de sua vida. Tendo passado pelas mesmas experiências objetivas traumáticas, dois indivíduos não necessariamente vivenciarão os mesmos efeitos. Um poderá viver efeitos sintomáticos, o outro sublimatórios. Essas diferenças levam Freud a concluir que há nessa tentativa de se constituir um determinismo “um grau de liberdade que não pôde resolver-se mediante a psicanálise” (Freud, 1910/1990, p. 203). Nesse sentido, é preciso acolher dessa passagem o anúncio de que o manejo da técnica psicanalítica esbarra em um limite, no campo das determinações simbólicas, para além de todo rigor técnico, que se refere à ordem da contingência na maneira com que cada um exerce sua liberdade (inconsciente) diante dos acontecimentos de sua história.

Em 1906, no sensato texto *A psicanálise e determinação dos fatos nos processos jurídicos*, Freud (1906/1976a) também recorre à noção de *Handhabung* para inserir um ponto de vista crítico e extrair dali uma orientação para o horizonte da cura psicanalítica. Freud responde ao convite feito pela Faculdade de Direito da Universidade de Viena para “submeter a prova o manejo [*handhabung*] e alcance” (Freud, 1906/1990, p. 87) do uso de técnicas de associação de palavras nos interrogatórios de criminosos que se recusam a confessar seus crimes. Longe de meramente demonstrar a eficácia de tal procedimento ou responder a questões meramente metodológicas – sobre, por exemplo, as semelhanças com a técnica psicanalítica – essa conferência torna-se um momento em que Freud parece fazer questão de demonstrar a diferença<sup>17</sup> do dispositivo de confissão utilizado ali (Bonoris, 2015) do horizonte ético que

---

<sup>17</sup> Essa diferença reside no fato de que o manejo da clínica psicanalítica busca revelar um saber que o sujeito ignora possuir, que se esconde não para um outro, mas de sua própria consciência. Na histeria, encontra-se um legítimo

orienta o psicanalista, além de levantar os problemas da aproximação entre psicanálise e criminologia (Mezan, 2018). Em outras palavras, chamado diante daqueles que serão os futuros representantes da lei para colocar à prova e transmitir o que seria o manejo “correto” da técnica empregada, o que ele faz é questionar a demanda presente nesse convite, afirmar sua diferença diante do público, e apontar para os limites e para a dimensão ética do trabalho analítico. Freud reintroduz ali um problema singular do sujeito neurótico nesse dispositivo.

A principal contribuição de Freud em relação ao manejo jurídico das técnicas psicológicas, nessa perspectiva, é o alerta que faz notar. Enquanto o juiz busca a confissão do possível criminoso; ele pode acabar ignorando que seu ato, quando estiver diante de um neurótico, poderá ser capaz de produzir aquilo que busca encontrar. Isso ocorre tendo em vista que o neurótico, mesmo não sendo culpado pelo crime, pode satisfazer seu sentimento de culpa inconsciente se ofertando ao Juiz como culpado:

Eu gostaria de destacar também que o ensaio [de simulação] de vocês pode estar exposto a uma contaminação de sorte ausente na psicanálise: podem ser despistados em seu inquérito pelo neurótico que reage como se fosse culpado ainda que seja inocente, porque leva em seu interior uma consciência de culpa pronta e à espreita para apoderar-se de qualquer culpabilização determinada. [...] cabe perguntarem-se se a técnica de vocês conseguirá distinguir entre estes que se acusam a si mesmos e os realmente culpados (Freud, 1906/1990, p. 95, tradução nossa).

O que Freud faz em seu comentário sobre o procedimento jurídico é justamente um alerta em relação ao manejo da técnica empreendida: o uso irrestrito da técnica pode servir para culpabilizar o neurótico e fortalecer a própria neurose, satisfazendo a sua tendência de encontrar um culpado, inclusive se ofertando para tanto. Novamente, em seu comentário sobre o manejo

---

não saber, enquanto no criminoso encontra-se um fingimento de não saber. Na psicanálise, o empenho do sujeito comparece a favor do psicanalista, tendo os fins de cura, a libertação, enquanto para o criminoso tem-se como fim a prisão. De um lado a convicção objetiva e a resistência consciente. Do outro, a apropriação do sujeito, seu autoconvencimento e uma resistência inconsciente.

da técnica, o que Freud faz é uma crítica das estruturas de poder presentes na própria técnica; o psicanalista deve estar atento para não fortalecer esse sentimento de culpa, mas trabalhar o seu cerne:

Ela [a culpa] indica principalmente o vínculo libidinal inconsciente com objetos que perdemos, que ainda tem a força de projetar em nós a sombra de reprimendas sem-fim e autodestruição melancólica. A culpa que sustenta os laços sociais sob a égide do poder pastoral tem uma gênese em fantasias inconscientes construídas a partir de objetos que perdemos, e muito pouco tem a ver com a expressão de uma responsabilidade diante da perpetuação da vida institucional assumida de forma consciente (Safatle, 2015a, p. 82).

É nesse ponto que a psicanálise deixa de ser um dispositivo de confissão tal como a religião cristã ou um empreendimento detetivesco, de julgamento, visto que não busca responsabilizar o sujeito pelos crimes que ele nega ter cometido, mas permitir que ele reconheça sua posição, o saber que ele porta em seu não-saber (Bonoris, 2015), e, por fim, realizar uma espécie de autocrítica do dispositivo da confissão. O psicanalista busca questionar a necessidade de o neurótico depender de estabelecer um culpado ou se ofertar diante de um outro para receber dele a insígnia da culpa. *O manejo busca permitir um tratamento sobre o fundamento fantasmático das relações de poder no interior da neurose, assim como fornecer as condições para sua superação.*

Outros sentidos para essa noção, que se apresentam de maneira difusa até 1917, são aqueles encontrados em “o manejo de uma nova arma”, “manejo de instrumentos”, ou o “manejar dos conceitos” na apreensão teórica do que se passa na clínica. *Handhabung* aparece também quando Freud se refere à resistência de alguns analisandos e analistas que se utilizam de “peças do saber analítico e as maneja (*handhabung*) como coisa própria” (Freud, 1914, p. 47), ou seja, usam de certos conceitos, temas e afirmações psicanalíticas, a partir de posições pessoais, como uma amálgama de seus próprios sintomas e fantasias. Esse uso “autêntico”,

longe de dar alguma vantagem aos analistas, acaba por se tornar indício de muitos impasses. Essa última contribuição do uso de *Handhabung* é importante para nos lembrar, como uma crítica a certas leituras do senso comum psicanalítico, que o manejo do analista está longe de significar um estilo “autêntico” por meio do qual o analista insere seu Eu no tratamento, dando seu “toque” pessoal. Manejar, em psicanálise, não é ser reduzido a ser um analista “maneiro”.

É a partir 1911, mais especificamente a partir dos *Artigos sobre técnica*, que essa profusão de usos do termo *Handhabung* cede cada vez mais à uma via comum, passando a se restringir quase que exclusivamente ao sentido relativo aos métodos e às técnicas.

### **3.2 Não disputar o poder com a direção do inconsciente**

No texto que abre a série dos *Artigos sobre a técnica psicanalítica* (1911-1915/1992), encontra-se já exposto em seu título a noção explorada aqui: *O manejo (handhabung) da interpretação dos sonhos na psicanálise* (1911/2006b). Freud já havia exposto diversas vezes em sua obra o método da interpretação dos sonhos (capítulo 2), mas nesse escrito, direcionado principalmente aos jovens psicanalistas, ele deixa claro, de forma paradoxal – tendo em vista que se trata da abertura dos artigos sobre a técnica – que não abordará nenhum tipo de elucidação de ordem técnica.

Trata-se de um artigo sobre a *Handhabung* do tratamento de enfermos neuróticos: “Advogo, pois, por que no tratamento analítico a interpretação dos sonhos não se cultive como uma arte autônoma, mas que seu manejo se submeta as regras técnicas que em geral governam a realização da cura” (Freud, 1911/2006b, p. 90). O manejo da interpretação deve estar submetido às “regras técnicas” que permitem a finalização do tratamento, isto é, no sentido de seu processo (realização) e de seu fim (término da análise). Apesar de não evidenciar que regras são essas, é possível depreender da leitura do texto que se trata da associação livre e da

transferência. O analista, em seu manejo, deve ter o término da análise enquanto seu horizonte e os meios para isso encontram-se na associação livre e na transferência.<sup>18</sup>

Mesmo afirmando que “em psicanálise nunca é óbvia a resposta a questões técnicas” (Freud, 1911/2006b, p. 87), considerando que vários caminhos podem ser frutíferos na realização da cura, Freud, através desse texto, não se furta de buscar indicar quais seriam os bons e maus manejos de uma análise, questão cara aos psicanalistas. Um exemplo de mau manejo aparece em relação ao sonho – apesar de Freud se referir ao sonho aqui, pode-se estender suas observações para toda formação do inconsciente. Ele observa que um analista, no decorrer do tratamento, pode ter seu interesse capturado pelo conteúdo do sonho e por seu empenho em decifrá-lo de maneira completa. Esse interesse focado do analista em certos sonhos pode acabar impedindo o analisando de trabalhar outras questões imediatas que o levam à terapia e, em uma espécie de efeito cascata, impedir o trabalho de novos sonhos e novos conteúdos.

Ao perceber o desvio que a direção do tratamento sofre a partir dessa captura, Freud esclarece que o trabalho do analista é um trabalho sobre a superfície do dito e não sobre suas profundezas:

À semelhante técnica devemos contrapor esta regra: para o tratamento é do máximo valor se atentar, cada vez, da superfície psíquica do enfermo, e manter-se sempre orientado para os complexos e as resistências que por aquele momento possam mover-se em seu interior, e para a eventual reação consciente que guiará seu comportamento frente a isso. Quase nunca é lícito demover essa meta terapêutica em nome do interesse pela interpretação dos sonhos (Freud, 1911/2006b, p. 88).

---

<sup>18</sup>A noção de manejo continuará associada à de interpretação 14 anos depois, no texto *Autobiografia* (Freud, 1925/2001a): “Assim, no âmbito do trabalho analítico, obtém-se uma arte de interpretação, cujo manejo bem-sucedido certamente requer tato e prática, mas que não é difícil de aprender”.

Nesse sentido, o manejo implica uma regra implícita submetida pela associação livre e pela transferência: que o analista não deve ser capturado pelo furor de esgotar uma interpretação e, assim, se desconectar da temporalidade atual da análise. Paradoxalmente, buscar esgotar uma interpretação apressadamente impossibilita esgotar a análise.

Chama-nos a atenção a advertência de Freud sobre tomar a dadivosidade de alguns analisandos, que recheiam de sonhos as primeiras sessões como uma resistência: “esse oferecimento de material não seria senão uma exteriorização da resistência, logo que se experimenta que a cura não pode dominar o material que assim se coloca” (Freud, 1911/2006b, p. 89). Conta-se, em uma anedota, de que um analisando de Freud, extremamente transferido com a psicanálise, inundava as suas sessões há alguns dias com uma profusão de sonhos e que então Freud lhe pergunta: “você não irá me trazer nada mais da sua vida consciente?” (Jorge, 2017, p.70).

Esse comentário de Freud, que pode ter tido valor analítico mais do que qualquer interpretação de sonho naquele contexto, parece realizar um corte em relação à demanda total por interpretação, que paradoxalmente impedia a própria interpretação. Nesse sentido, a advertência de Freud para o “bom” manejo parece indicar que, na verdade, a resistência à qual se refere não é mais do que aquela dos analistas que se deixam capturar por esse procedimento totalizante. A escuta do analista oferta a interpretação e em seguida os analisandos podem demandar incessantemente interpretação. Buscar responder a essa demanda no lugar do Outro que supostamente está dotado do saber e possui as respostas é aquilo que fortalece a resistência da análise, e progressivamente faz cessar a associação livre. Nesse sentido, pensa-se não ser forçado apreender a partir desse texto que a resistência é um efeito de certo tipo de manejo do analista, um manejo que busca corresponder à demanda por interpretação, sem tomar como horizonte o trabalho sobre essa própria demanda.

Ao final desse pequeno escrito, Freud responde à possível crítica se essa maneira de manejar os sonhos não implica em limitações em relação ao método. A resposta é copiosa: o manejo do psicanalista deve ir além e não se limitar a ser a aplicação de um método. Novamente, através do exemplo dos sonhos, expõe que metodologicamente poderíamos conceber que esgotar a interpretação de um sonho nos levaria à resolução completa de uma neurose (portanto ao fim da análise). Contudo, apesar de a teoria permitir que se conclua isso, essa atitude seria analiticamente inviável, pois aguçaria a resistência do analisando ao seu ápice e solaparia uma série de etapas necessárias no tratamento para que certas interpretações possam ter seus efeitos:

Na tentativa de interpretar um sonho deste tipo [sonhos muito extensos], todas as resistências presentes e ainda intactas entrarão em atividade pondo limites a intelecção. É que a interpretação completa de um sonho desta classe coincide, nem mais nem menos, com a execução de toda a análise. Se ele foi registrado no começo da análise, é possível que se compreenda ele apenas em seu termo, muitos meses depois. É o mesmo caso do entendimento de um sintoma singular (por exemplo, o sintoma principal). Toda a análise serve para esclarecê-lo; no curso do tratamento é preciso buscar apreender, em sua série, ora este, ora este outro fragmento de significado sintomático, até que seja possível conjugar a todos (Freud, 1911/2006b, p.89, tradução nossa).

Nesse sentido, o manejo do psicanalista se mostra articulado aos tempos da cura, do sujeito e a todas as passagens necessários ao tratamento. Nesse momento, para Freud, são as resistências do analisando que colocam um limite ao “entendimento”, mas depende-se desse mesmo ponto que é o furor por entender tudo justamente a maior resistência, pois recalca a verdade de que a interpretação possui limites, havendo algo do sintoma que não se presta à interpretação e faz o analista perder de vista aquilo que está no horizonte da cura.

Nesse texto também encontramos uma afirmação que a princípio pode parecer extremamente angustiante para os propósitos de orientação na clínica psicanalítica, mas, ao

mesmo tempo, é um dos momentos mais reveladores do horizonte que nos orienta. Exigir que os analistas deixem de perseguir as formações do inconsciente com seus propósitos conscientes e com seu furor compreensivo indica o horizonte que deve nos orientar na clínica:

Eu sei que não somente para o analisando, mas também para o médico, seria muito exigir que o tratamento resigne as representações-meta conscientes e se entregasse por inteiro a uma orientação que sem dúvida nos aparece sempre ‘contingente’. Mas, posso assegurar, somos sempre recompensados quando nos decidimos a crer em nossas afirmações teóricas, e nos convencemos a não disputar a direção do inconsciente e o estabelecimento dos elos de ligação (Freud, 1911/1990, p.91, tradução nossa).

O que orienta então o psicanalista na clínica? Freud responde: o acaso, a contingência, o inconsciente e suas tramas. Chega a soar como um chiste. Existe algo menos orientador que a contingência? Não para a clínica psicanalítica. O manejo do psicanalista prescinde de um horizonte “nos conformes” de uma meta específica; é orientado pela contingência, sua direção é a direção do inconsciente e seu trabalho é o estabelecimento da trama dos elementos que “acontecem” nesse trabalho. Enfim, o psicanalista não poderia estabelecer uma representação do fim sem que isso pudesse afetar o próprio fim. Apesar disso, o texto é incisivo ao nos exigir ter o término da análise e a resolução da cura enquanto metas. Mas não deveríamos nos perguntar o que seria esse término que existe para mais além do representável?

Por fim, Freud é taxativo ao estabelecer que a interpretação não pode prescindir da associação livre e da transferência: “pois é evidente que se subordina a outra, mas geral, referida as fases do tratamento e ao tempo em que o doente deve ser introduzido pelo médico nas notícias do anímico escondido (Freud, 1911/1990, p. 91). Se o analista buscar escamotear as resistências por meio de estratégias sugestivas como chaves simbólicas de leitura de sonho – sonhar com rei e rainha simbolizaria as figuras dos pais idealizados, por exemplo – ou pedindo que o analisando anote os sonhos para que não os deforme tanto, nota-se que isso serviria

normalmente para o analista fazer-se detentor de um saber sobre o material recalado “cru”. Dessa maneira, o analisando não seria capaz de associar livremente sobre tais interpretações.

Por isso, Freud afirma ao final do texto: “Mas, não é o mesmo que saiba algo o médico ou que saiba o paciente” (Freud, 1911/1990, p.91-92, tradução nossa). A partir desse último ponto, é possível notar que a associação livre e a transferência são estratégias indispensáveis ao manejo da técnica da interpretação, pois somente através delas o analista se retira do lugar de senhor do saber, fiador da orientação no mundo, desocupa o lugar demandado pelo analisando e o cede às orientações das contingências do analisando.

### **3.3 Das representações-expectativas aos movimentos esquecidos do amor**

O termo *Handhabung der Übertragung*, manejo da transferência, comparece sete vezes na obra de Freud, nos textos *Recordar, repetir e perlaborar* (1914/2017f), *Observações sobre o amor transferencial* (1915 [1914]), *Autobiografia* (1925/2001a), *Inibição, Sintoma e Angústia* (1926/2006e) e *Esquema da Psicanálise* (1940/2006d). O objetivo nesta seção é explorar os sentidos desse termo e demonstrar a noção de condição do desamparo no interior de sua elaboração, bem como sua importância para a prática do psicanalista. Mas para isso é imprescindível que se situe primeiro o problema da transferência a partir de sua introdução em *Sobre a dinâmica da transferência* (1912/2017g). O interesse não é apenas compreender a dinâmica da transferência, mas o que significa dizer que o analista “maneja” a transferência e a relação desse manejo com o horizonte da cura psicanalítica.

Nesse primeiro momento, a transferência se refere aos “clichês” que o neurótico repete em toda sua vida, como, por exemplo, nas condições repetitivas que impõe às suas escolhas amorosas. Tais clichês são constituídos de elementos libidinais em parte conscientes (ligados a características da realidade objetiva), em parte inconscientes (ligados aos traços presentes nas

fantasias). Quando o sujeito escolhe um objeto amoroso, poderíamos dizer, ele realiza uma “transferência” de tais elementos para a relação com o objeto.

Algo que normalmente não é muito ressaltado são os tipos de representações despertadas no sujeito na medida em que se depara com a insatisfação e frustração em sua esfera amorosa (ver seção 1.3) que o levam “a se virar com representações-expectativas libidinosas para cada nova pessoa que apareça, e que é muito provável que as porções de sua libido, a suscetível de consciência e a inconsciente participem de tal acomodamento” (Freud, 1912/2017g, p. 98). Esse investimento libidinal, apoiado na esperança de encontrar alguém tal como se apresenta nesses clichês (por exemplo, a imago do pai, da mãe, dos irmãos), ou no temor de não o encontrar, facilmente pode se ligar ao analista, inserindo-o nessa mesma série: “não somente as representações-expectativas conscientes, mas também as rechaçadas inconscientes não produziram essa transferência” (Freud, 1912/2017g, p. 99). Se as representações-expectativas são aquelas que produzem a transferência, podemos depreender que o manejo da transferência não deixa de ser um manejo dessas representações, que carregam uma temporalidade da expectativa.

A transferência ocorre dentro ou fora da análise e, sem manejo, produz formas que chegam até a submissão extrema ou adquirem um caráter erótico, como é possível observar em algumas instituições psiquiátricas, na relação dos pacientes com seus médicos ou da massa com seus líderes. Na análise, ela se explicita quando as associações livres do analisando cessam em uma pausa diferente daqueles silenciamentos passageiros comumente vivenciados na clínica, frequentemente quando o analisando está se aproximando de pontos desprazerosos de sua história. Nesse momento, nos diz Freud, deduz-se que o analisando está submetido a uma ocorrência relativa à pessoa do analista ou a “algo” que pertence a ele. A vergonha, o pudor, o silêncio e, acrescentaríamos, também o medo e a esperança, surgem ali impedindo o livre curso

das associações. A transferência sem o manejo do analista torna a fala silêncio, provoca paralisa, captura, devoção ou revolta.

Na neurose, a libido está cada vez mais restrita a um âmbito fantasioso, introvertida, longe da realidade, regredindo e reanimando as imagens infantis. A cura psicanalítica persegue essa libido e os seus representantes, quer torná-los conscientes, disponíveis para uma transformação da realidade. Todavia, quanto mais nos aproximamos desse núcleo do complexo patógeno sintomático que constrange a libido, mais as resistências se atualizam. A tarefa analítica busca vencer essa atração do núcleo patógeno e cancelar esse trabalho de recalçamento dos representantes pulsionais inconscientes. Em cada ocorrência singular, em cada manifestação do inconsciente, há a presença da resistência tentando efetuar um compromisso entre as forças que impulsionam o tratamento e aquelas que o contrariam. Quando se persegue esse complexo patógeno através de seus substitutos (atos falhos, sonhos, sintomas) até as suas raízes inconscientes, podemos dizer que as resistências se tornam tão evidentes que a última estratégia de defesa é uma formação de compromisso entre o núcleo sintomático e o “trabalho de investigação”:

Se algo do material do complexo (ou seja, de seu conteúdo) é apropriado para ser transferido sobre a pessoa do médico, esta transferência se produz, dá por resultado a ocorrência imediata e se anuncia mediante os indícios de uma resistência – por exemplo, mediante uma detenção das ocorrências. Desta experiência inferimos que a ideia transferencial irrompeu até a consciência as custas de todas as outras possibilidades de ocorrência porque presta acatamento também a resistência. [...] primeiro se adianta até a consciência a parte do complexo suscetível de ser transferida (Freud, 1912/2017g, p. 101).

Quanto mais se avança no “trabalho de investigação” isto é, quanto mais notícia o analista dá do seu desejo de que a análise permita o reconhecimento dos desejos do analisando,

mais o analisando confunde a pessoa do médico com os objetos de suas fantasias e, assim, fica impedido de confessar e abandonar as moções eróticas ou agressivas para aqueles de onde elas supostamente provem: “essa é a meta que quer alcançar o analisado quando faz coincidir o objeto de suas moções de sentimento com o médico” (Freud, 1912/2017g, p. 102). Essa estratégia pode chegar tão longe, alerta Freud, ao ponto de que todos os conflitos precisam ser livrados no terreno da transferência. Em *A Dinâmica da Transferência* (1912/2017g), o papel do analista seria cancelar parte da transferência, aquela que se refere às partes eróticas e agressivas, tentando deslocá-la de maneira cuidadosa e calculada da pessoa do médico.

Se, por um lado, a transferência passa a ser um terreno em que o analisando insere suas fantasias e porções libidinais inconscientes na sua relação com o analista e parece prescindir da situação objetiva com o analista (“eu nem te conheço mas me sinto apaixonado”) e da própria regra da associação livre, por outro lado, essa realidade se “infla”, fazendo surgir a presença de uma hiper-realidade alucinatória na transferência, tal como no sonho ou no *déjà vu*, em que o analisando tem a convicção de que aquilo está sendo vivido é real objetivamente:

As moções inconscientes não querem ser recordadas, como a cura o deseja, mas sim aspiram a reproduzir-se em consonância com a atemporalidade e a capacidade de alucinação do inconsciente. [...] Da mesma maneira que o sonho, o doente atribui condição presente e realidade objetiva aos resultados do despertar de suas moções inconscientes; quer atuar suas paixões sem atender a situação objetiva (real) (Freud, 1912/2017g, p. 104).

A transferência pode ser vista, então, como um momento em que os analisandos, como bem observaram Zizek (2001) e Jorge (2017) em relação aos sonhos, parecem fugir para a realidade. Afirmção surpreendente enquanto o lugar comum é pensar que fugimos da realidade para nos refugiarmos no mundo da fantasia. É, pois, notável pensar que, quando nos aproximamos dos pontos de angústia em um sonho, despertamos, recorrendo à realidade para

nos livrarmos do que se mostra aterrorizante ali. A transferência parece cumprir um papel homólogo a partir do texto freudiano.

O manejo do analista aqui é decisivo, e podemos depreender que ele busca reinsserir esses sentimentos, esses pensamentos, essas ideias, no contexto do tratamento, na história que se escreve ali, recuperando a função terapêutica da fala: “O médico quer constrangê-lo a inserir essas moções de sentimento na trama do tratamento e na de sua biografia, subordiná-las a abordagem cognitiva e discerni-las por seu valor psíquico” (Freud, 1912/2017g, p. 105, tradução nossa). Nesse sentido, o manejo da transferência implica que o analista se esforce para redirecionar a fuga para a realidade, que se esforce para não ser tragado pela hiper-realidade objetiva da transferência e sustente sua posição diante do inconsciente e do complexo patógeno. Enquanto os analisandos querem dar corpo e projetar determinadas imagens no tratamento, a posição dos analistas não deve ser a de incorporá-las, mas redirecionar o tratamento para o âmbito psíquico, inscrevê-la simbolicamente na dimensão da fala e da história:

É neste campo que a vitória deve ser obtida cuja expressão será a cura duradoura da neurose. É inegável que dominar os fenômenos da transferência traz ao psicanalista as maiores dificuldades, mas não se deve esquecer que eles nos prestam um serviço inestimável de tornar atual e manifesto os movimentos ocultos e esquecidos de amor aos pacientes; porque, em suma, ninguém pode ser executado *in absentia in effigie* (Freud, 1912/2017g, p.105).

As dificuldades no “domínio” a que se refere Freud não são aquelas de um exercício de controle diante dos analisandos, mas o autocontrole dos analistas em não se deixarem capturar pela tendência de também eles fugirem para a realidade frente àqueles pontos de angústia da análise. Essa coragem diante da transferência deve ser conquistada em seu estudo, análise pessoal e supervisão, pois é justamente no momento em que surge essa presença à vista que se tem o alvo no qual o analista deve “acertar”: as fantasias e os objetos que essas fantasias

circunscrevem, elementos nucleares da dependência do sujeito em suas demandas por amparo. É importante perguntar o que se abre para o tratamento quando, ao invés de fugir para a realidade, dando corpo àquelas representações-expectativas, avança-se no “âmbito psíquico” até as origens de tais representações, às moções de amor escondidas e esquecidas, às fantasias e os seus objetos. O analista, ao mesmo tempo em que esvazia esse lugar de poder da demanda, deve permitir e trabalhar aquilo que vem se alojar ali, isto é, os enigmas do amor.

### **3.4 Extraíndo das lembranças e das repetições algo valioso para a vida**

No texto *Recordar, Repetir e Perlaborar* (Freud, 1914/2017f), encontra-se uma das afirmações mais clássicas relativas à noção de *Handhabung*: “Mas o principal recurso para conter a compulsão à repetição no paciente e reconfigurá-la num motivo para a lembrança encontra-se no manejo [handhabung] da transferência” (Freud, 1914/2018, p.113). Para compreender o sentido dessa frase, o lugar privilegiado dado por Freud ao manejo da transferência e a que tipo de lembranças ele se refere aqui, deve-se apresentar algumas considerações introdutórias.

Nesse momento de sua obra, Freud apresenta a configuração de uma terceira etapa na história do tratamento psicanalítico. A primeira se referia à fase catártica, a segunda se referia à fase da interpretação e ao combate das resistências. Nessa terceira etapa, que nomeia “fase atual”, o analista abre mão do foco no momento sintomático, ou no “problema”, e se dedica a estudar a superfície psíquica do analisando, qualquer material que se apresentar em sua fala na atualidade, sem forçar buscas focadas e profundas sobre lembranças do passado. A interpretação é utilizada para reconhecer o trabalho do recalçamento que se mostra nessa superfície do discurso e torná-las conscientes para o analisando.

O objetivo do tratamento nessas três fases permanecia o mesmo na visão de Freud: “De forma descritiva: o preenchimento das lacunas da lembrança, de forma dinâmica: a superação das resistências de recalque” (Freud, 1914/2017f, p. 107). Entretanto, o curioso em relação ao preenchimento dessas lacunas é que, com o “trabalho do lembrar” mobilizado pelo tratamento, busca-se a conscientização de uma série de “lembranças” com determinadas “qualidades” peculiares que estão longe de preencher ou de “cair como uma luva” sem restos nessas lacunas: são fragmentos misturados da história vivida e/ou fantasiada, como revelam as lembranças encobridoras; são lembranças daquilo que nunca poderia ter se tornado lembrança, pois não foi vivido na realidade; lembranças de vivências infamiliars; e, por último, lembranças que se apresentam como “repetição”.

Uma delas refere-se às *lembranças encobridoras*, isto é, lembranças que funcionam como formações de compromisso que condensam e deslocam fragmentos da história vivida do analisando e revelam certas fantasias fundamentais. Através delas,

[...] não apenas se perpetuou muito do essencial da vida da infância, mas sim tudo o que é essencial. Precisamos apenas saber delas extraí-lo através da análise. Elas *representam os anos de infância esquecidos* tão bem quanto o conteúdo manifesto do sonho representa os pensamentos do sonho (Freud, 1914/2017f, p. 108, grifo nosso).

Outro tipo dessas lembranças que o analisando conquista são aquelas relativas a *elementos de algo que nunca foi percebido*, que não foi objeto da experiência perceptiva: “acontece com bastante frequência que se “lembre” algo que nunca poderia ter sido ‘esquecido’, porque não foi percebido em nenhum momento, nunca esteve consciente” (Freud, 1914/2018, p. 108). Mas mesmo que não se lembre com a força de um acontecimento, mesmo ferindo suas expectativas de entendimento, no decorrer da análise o analisando adquire uma convicção cada vez maior da importância de tais “lembranças”.<sup>19</sup>

---

<sup>19</sup>Essa mesma convicção, como efeito do manejo da transferência, será retomada por Freud mais de 20 anos depois: “Esse cuidado no manejo da transferência é geralmente ricamente recompensado. E se for alcançado, como na

Existem ainda outras lembranças que entram em cena. São aquelas *vivências que permaneceram como enigma durante os primórdios da vida* e não foram compreensíveis à época, mas que só-depois puderam receber uma interpretação:

Chegamos ao seu conhecimento através de sonhos e pelos motivos mais prementes da engrenagem da neurose somos forçados a acreditar nela, e também podemos nos convencer de que o analisando, após a superação de suas resistências, não utilizará a ausência da sensação de lembrança (sensação de familiaridade) contra a sua aceitação (Freud, 1914/2017f, p. 109).

São recordações que rompem com a consideração pela compreensibilidade, pela familiaridade, mas que o analisando, mesmo não possuindo a sensação de familiaridade diante delas, forçosamente as acolhe. Por último, há um tipo de lembrança que não se apresenta no campo associativo, no percurso da livre associação, mas se dá a ver em ato, se mostra ao analista como algo presente, a transferência:

Ele não o reproduz como lembrança, mas como ato, ele repete sem, obviamente, saber que o repete [...]. Enquanto ele permanecer em tratamento, ele não se libertará mais dessa obsessão da repetição; enfim, entendemos que esse é o seu modo de lembrar (Freud, 1914/2017f, p. 110).

A partir desses quatro tipos de lembranças, nota-se que Freud não se refere àquelas lembranças de um passado nostálgico, arquivado como um álbum de fotografias, mas àqueles vestígios arqueológicos, que se apresentam de maneira fragmentada, misto de traços da história, das fantasias, dos encontros infamiliars, traumáticos. Lembranças inconscientes sem imagem definida, que ora se apresentam para além da sensação de realidade-familiaridade, ora numa hiper-realidade que é a transferência. A “qualidade” dessas lembranças que buscam “preencher”

---

maioria das vezes acontece, doutrinar o paciente sobre a natureza real e eficaz dos fenômenos transferenciais, ele terá despojado sua resistência de uma arma poderosa e transformado perigos em ganhos, pois o paciente não esquece mais o que viveu dentro das formas da transferência, e tem para ele uma força de convicção maior do tudo o que é adquirido de outra maneira” (Freud, 1940/1990d, p. 177).

as lacunas da memória evidencia o efeito do processo de desilusão, de aproximação gradual com a condição do desamparo, processo que ao mesmo tempo que permite reconhecer a ordem simbólica que determina o sofrimento, apontando para a inconsistência dessa ordem simbólica:

[...] ele [o desamparo] provoca a suspensão, mesmo que momentânea, da minha capacidade de ação, representação e previsão. Estar desamparado é, em uma fórmula feliz do psicanalista Jacques André, *estar diante de algo que teve lugar mas não foi experimentado*. Por não ser a atualização dos meus possíveis, a situação do desamparo implica sempre reconhecimento de certa forma de impotência, tanto do sujeito em sua agência quanto da *ordem simbólica que o suporta*, em sua capacidade de determinação (Safatle, 2015a, p. 71, grifos nossos).

O trabalho de desrecalcamento promovido pelo conjunto da tarefa analítica (associação livre, interpretação, combate das resistências e manejo da transferência) deve ser capaz de permitir uma aproximação com certos elementos inconscientes, de caráter indeterminado, fragmentário, irrepresentável, estranhamente inquietantes, despersonalizantes, de onde os analisandos extraem uma convicção forçada, que não é sinônimo de sujeição, mas de um saber e de uma força que os atravessa.

Grande parte desse material comparece em ato na transferência e deve ser inserido no trabalho analítico. Se, à primeira vista, parece que o analisando se defende do tratamento através da transferência, tendo em vista que “é no arsenal do passado que o doente busca as armas com as quais se defende da continuidade do tratamento e que precisamos tirar dele peça por peça” (Freud, 1914/2018, p. 110), logo em seguida percebe-se que o analisando, através da repetição, escancara tudo o que for possível das fontes do recalcado, suas inibições, suas disposições de caráter, suas fantasias. Na verdade, o que o analisando faz é mostrar, tornar vivo esse passado através da relação analítica:

Devemos tratar a sua doença não como um assunto histórico, mas como uma potência atual. Peça por peça desse estar doente será colocada agora no horizonte e no raio de influência do tratamento, e enquanto o paciente vivenciar isso como algo real e atual, entramos com o trabalho terapêutico, que em boa parte consiste na recondução ao passado (Freud, 1914/2017f, p. 111).

O manejo do analista é inverso ao trabalho da transferência como resistência; enquanto o analisando “desperta para continuar dormindo”, o analista, em seu manejo, insiste para que ele possa se deparar com o potencial disruptivo da lembrança, em seu âmbito psíquico, atravessando aquilo que se apresenta com angústia e desprazer, ao encontro de algo para além do que tais lembranças dão notícia. Mas reconduzir ao passado aqui não é locupletar com lembranças a biografia, completar o álbum de fotografias, mas conduzir o analisando pelas vias simbólicas de sua constituição, por onde pode se confrontar com seus determinantes inconscientes e com o desamparo na própria estrutura simbólica, para dali construir uma nova articulação.

É isso que parece desejar Freud ao se referir à “política do avestruz” do analisando, sua posição de não querer saber do recaiado, e à função da análise que busca uma outra política, a de “fazer as pazes” com o recaiado. Quando Freud diz que é necessário que o analisando passe do medo “à coragem de extrair das origens de sua doença algo valioso para sua vida futura” (Freud, 1914/2018, p. 111), não esclarece o que é esse algo, não fornece nenhum predicado ou resultado esperado, mas coloca na conta do analisando “fazer algo valioso com isso”. Longe de se reduzir a um *elogio a desapropriação*, vemos que a ideia de manejo em Freud implica também abrir as vias para uma *apropriação*.

O contraditório é que quanto mais o analisando avança na análise, mais se depara com esses conteúdos estranhos, suas “moções pulsionais novas, mais profundas, que ainda não

tinham se imposto” (Freud, 1914/2017f, p. 114). É quando, então, precisam recorrer à repetição da transferência e a desvalorizar a meta de saúde que supostamente buscavam:

A tática a ser adotada pelo médico nessa situação é facilmente justificável. Para ele, o objetivo continua sendo o lembrar à moda antiga, o reproduzir em âmbito psíquico, objetivo ao qual ele se atém, mesmo sabendo que com a nova técnica ele não poderá ser alcançado. Ele se prepara para uma luta constante com o paciente, para represar todos os impulsos no âmbito psíquico que ele quer levar ao âmbito motor, comemorando como um triunfo do tratamento a resolução de algo através do trabalho de lembrar, que o paciente quer descarregar através de uma ação. Quando o vínculo se tornou útil de alguma forma através da transferência, o tratamento conseguirá impedir o paciente de realizar todas as ações de repetição significativas, utilizando essa intenção *in statu nascendi* como material para o trabalho terapêutico. [...] Ocasionalmente deve acontecer também de não se ter tempo de colocar as rédeas da transferência nas pulsões selvagens, ou que o paciente, em uma ação de repetição, rompa o laço que o atrela ao tratamento (Freud, 1914/2017f, p. 113).

“Colocar as rédeas” ou “represar todos os impulsos” nesse parágrafo não parecem se referir ao manejo tal qual o adestrador o realiza; domar aqui não se refere a um exercício de um controle autoritário, baseado em uma norma suposta, refere-se ao reposicionamento do analista frente ao direcionamento da cura, ou seja, sustentar a saída simbólica mesmo ali aonde a “realidade empírica” parece ser mais atrativa, para que assim surja “a-lgo” que possa ser orientado por e para um fim. Novamente, vemos a insistência nos recursos simbólicos para fazer o paciente enfrentar aquilo que tem em sua transferência, sendo capaz de desestruturar sua realidade sintomática, sua familiaridade recalcadora, e permitindo-se atravessar (não cegamente, mas por escolha) aquilo se impõe mais além do princípio do prazer.

Além disso, encontra-se em *Recordar, Repetir e Perlaborar* uma espécie de elogio ao trabalho do pensamento em lugar do trabalho da ação, visto que a ação pode muitas vezes servir para impedir uma efetiva transformação que só poderia vir a ocorrer através de uma mudança subjetiva. Nesse ponto, retornamos à nossa frase inicial:

*Mas o principal recurso para conter a compulsão à repetição no paciente e reconfigurá-la num motivo para a lembrança encontra-se no manejo da transferência. Tornamos a compulsão inócua, até mesmo útil, na medida em que lhe damos o direito de se esbaldar em uma determinada área. Abrimos a transferência para ela como sendo um parque de diversões, onde ela tem autorização para se desenvolver com liberdade quase total e é instada a nos mostrar tudo que ficou escondido em termos de pulsões patológicas na vida anímica do paciente. Se o paciente pelo menos tiver uma postura colaborativa, na medida em que respeita as condições de existência do tratamento, geralmente conseguiremos dar a todos os sintomas da doença um novo significado de transferência, substituindo a sua neurose comum por uma neurose de transferência, da qual ele pode ser curado pelo trabalho terapêutico. A transferência cria, assim, uma zona intermediária entre a doença e a vida, onde se dá a transição da primeira para a segunda* (Freud, 1914/2017f, p. 112-113, grifos nossos).

Em um primeiro momento, o manejo da transferência consiste em “cancelar” a parte da transferência que se refere à repetição das porções da transferência que fazem a associação livre cessar (resistência), isto é, reconduzido essa repetição à história do sujeito, ao contexto analítico, à fala, retraduzindo essa fuga pra a realidade em conteúdo a ser elaborado em análise. Em um segundo momento, o efeito desse manejo é a produção do que Freud chama de “um novo significado”, a transformação da neurose comum, da “doença” como queixa, que vem de fora, em uma “neurose de transferência”, isto é, essa neurose que paulatinamente se transforma

em um novo estado, carregado de sentido, de história, que veicula e diz algo valioso para o sujeito. Temos a passagem de um “dito sobre o sintoma”, ao “dizer a partir do sintoma”.

É desse trabalho que se pode efetuar uma transição da “doença” para a “vida”, extraindo da doença aquilo que é capaz de reformular a própria estrutura da vida (capítulo 4). A ironia aqui é que os elementos que Freud considera capazes de reformular a própria vida, e que retornam na transferência e em outros tipos de lembrança, são aqueles que se referem, em última instância, às pulsões de morte, núcleo da compulsão à repetição.

Por fim, todo esse trabalho de desrecalcamento e manejo da transferência exige tempo e paciência do analista. Não basta nomear as resistências, é necessário prosseguir na análise através da perlaboração<sup>20</sup>: “Só no ponto mais alto desse trabalho é que, em conjunto com o analisando, iremos descobrir as moções pulsionais recalçadas, que alimentam as resistências e de cuja existência e poder o paciente se convencerá através dessa vivência” (Freud, 1914/2018, p.117).

O analista deve ter paciência de perseguir o trabalho associativo até aquele núcleo de vivências pulsionais capazes de convencer o analisando a partir de uma espécie de vivência atual, pois é essa parte do trabalho que “terá a influência mais transformadora no paciente e que diferencia o tratamento analítico de todo influenciamento por sugestão (Freud, 1914/2018, p.114). É esse convencimento e essa convicção diante dessa vivência última que permitem a superação da resistência e da sugestão. Nesse sentido, destaca-se que faz parte do manejo do

---

<sup>20</sup> Nota do editor das obras Incompletas: “Embora esta coleção evite sempre que possível o uso de neologismos, é bastante difícil encontrar na língua portuguesa um verbo que traduza especificamente o mecanismo ilustrado por Freud. *Durcharbeiten* deriva do verbo *arbeiten*, ou seja, ‘trabalhar’, ‘laborar’. Quando esse verbo tem uma conotação transitiva direta, ou seja, quando o trabalho é realizado em algo ou em alguém, há no alemão a possibilidade de matizá-lo com o prefixo *be-*. Nesse caso, *bearbeiten* significaria algo próximo de ‘elaborar’”. Criticamos a noção de elaboração comum nos conjuntos psicanalíticos. A noção de elaboração carrega a ideia de um trabalho focado em uma resistência específica. Notamos nesse caso que Freud, com *perlaboração*, não se refere a um trabalho que se faz sobre o paciente (do ponto de vista do analista), tão pouco de um trabalho paciente sobre sua resistência (do ponto de vista do analisando). Freud usa aqui o prefixo *durch-*, muito próximo do *through* na língua inglesa. Quer dizer, há aqui a noção de um atravessamento que perfaz uma ação. Além disso, *durcharbeiten* designa uma ação que vai do início até o fim. Logo, assim como no português temos a relação entre ‘fazer’ e ‘perfazer’, ‘correr’ e ‘percorrer’” (Freud (1914/2018, p.162). É nesse sentido que dizemos que o analista deve ter paciência, paciência não é esperar, mas um saber-percorrer, direcionar a análise até o seu fim, possibilitar seus atravessamentos.

psicanalista o manejo do tempo que permita a perlaboração. O que orienta o analista não é fim do tempo (cronológico), mas o fim (finalidade) da cura. A pressa do analista pode acabar o precipitando a explorar seus dons sugestivos, ao invés de esgotá-los através do trabalho analítico: “Um cauteloso manejo da técnica previne do perigo de falsear por via sugestiva as indicações mnêmicas do doente” (Freud, 1923/1990, p. 246). É nesse tipo particular de lembranças que Freud parece apostar para o encontro com aquilo que pode permitir ao analisando romper com a via sugestiva, isto é, adquirir uma afirmação, uma convicção, para além das falsas-saídas que o poder do analista inadvertido poderia lhe sugerir.

### **3.5 O cerne da dependência e o bônus de liberdade: tornar livre a função do amor**

Em *Observações sobre o amor transferencial*, Freud (1915 [1914]) alerta que se os iniciantes na prática analítica se sentem inicialmente inseguros em relação às suas intervenções no nível da interpretação, “logo ele dará importância menor a essas dificuldades, trocando-as pela convicção de que as únicas dificuldades realmente sérias são encontradas no manejo [*handhabung*] da transferência” (Freud, 1914/2018b, p.117). Reconhece nesse texto que as elaborações permitidas pelo conceito da transferência preenchem uma “necessidade vital da técnica analítica”, ou seja, sem os desenvolvimentos em relação à transferência e seu manejo, a técnica perde sua “vitalidade” e o tratamento sofre um sério retrocesso. Devemos, então, nos perguntar quais são essas dificuldades realmente sérias encontradas no manejo da transferência.

O exemplo transferencial analisado por Freud em 1915 é aquele da jovem que se apaixona por seu analista. Frente a esse possível arrebatamento, a resposta do analista é singular. O analista não se une em um romance com a analisanda. Não aquiesce a essa relação amorosa enquanto dura o tratamento. Tampouco interrompe o tratamento. Essas seriam falsas-saídas, pois caso o analista, por exemplo, interrompesse o tratamento,

[...] o estado da paciente logo tornará necessária uma segunda tentativa analítica com outro médico; aí acontece que a paciente também se sente apaixonada por esse segundo médico, da mesma forma que, após nova interrupção, quando recomeça com um terceiro, um quarto e etc., etc., etc. (Freud, b, p.118).

A interrupção da análise, caso fosse esse o ato adequado ao analista, levaria o tratamento dessa jovem a se postergar rumo ao infinito, tendo em vista que deixaria intacta as motivações de tal repetição transferencial. Desta forma, antes de fazer cessar o enamoramento, o manejo da transferência amorosa convoca o analista a se implicar no tratamento, na medida em que busca, através dele, chegar ao seu cerne. É no manejo que se encontra uma das condições para a passagem de uma análise infinita, para outra finita (capítulo 5).

O primeiro passo desse manejo está no próprio narcisismo do analista, que precisa excluir seu orgulho, suas possíveis tendências de vestir a camisa da vaidade e reconhecer que tal apaixonamento é forçado pela análise. O manejo da transferência deve remeter ao amor que surge nessa relação à própria análise, ao trabalho associativo que surge ali, e não se ater à sua pessoa. Tendo em vista que esse amor permaneceria impronunciado em outros contextos, a análise convoca o sujeito a ter que falar sobre ele e tal trabalho contribui para a transformação do paciente. Mobilizar essa paixão para o tratamento não é o mesmo que um uso sugestivo do amor, mas uma inserção do amor do analisando dentro do tratamento, de onde ele extrai as forças libidinais capazes de produzir os efeitos necessários ao processo do desrecalcamento e à própria resolução da transferência.

A analogia com o soar do alarme de incêndio durante uma apresentação de teatro merece uma releitura em relação aos propósitos deste estudo no que diz respeito ao manejo do analista frente à transferência: “Há uma mudança total da cena, como se um jogo fosse interrompido por uma realidade repentinamente presente, como se durante uma apresentação de teatro soasse o alarme de incêndio” (Freud, 1914/2018b, p. 119).

Quando a transferência aparece, produz-se uma espécie de interrupção da cena analítica – o alarme de incêndio, alguém grita fogo! – e podem todos, analista e analisando, saírem correndo. É para evitar essa evasão que Freud recorre à noção de manejo da transferência. O manejo aqui é aquilo que permite retomar a “peça de teatro” de dentro, não mais como observador, expectador passivo, mas como elemento capaz de instabilizar o roteiro. Ao invés de saírem correndo fugindo para a “realidade” pacífica fora do teatro, que apazigua a angústia vivida através de uma fuga para o “grande teatro da vida”, o manejo é aquilo que permite um aprofundamento na peça, um momento em que o sujeito, que estava na plateia, observando a cena de fora, se torna parte da peça, assume sua posição no elenco, sobe ao palco e faz ali o que o roteiro de sua vida comezinha não esperava.

### Figura 3

*Guernica – Pablo Picasso, 1937*



Recentemente, elevando a analogia do alarme do teatro à sua segunda potência, soube-se que no Museo Reina Sofia, na sala onde o painel Guernica (Figura 3) está exposto, geralmente lotada, os seguranças se enfurecem com a frequência com que o alarme de

segurança dispara. Dispara por que as pessoas se aproximam constantemente para ver o painel e extrapolam os limites de segurança delimitados ao público. O curioso é que, objetivamente, este painel pode muito bem ser visto de longe, exposto ali, em uma parede única, sem moldura, com seus 349 cm de altura e 776,5 cm de comprimento.

Pode-se dizer, impelindo a analogia, que o painel de Picasso realiza um manejo da transferência: convida o seu público a entrar na obra, apesar dos recorrentes avisos para manter uma distância segura. Entrar e se deparar com as lembranças da guerra civil espanhola presentes no painel é também se confrontar com aquilo que é da ordem do horror, do informe, do inumano, da morte e do traumático. O público é convocado a se deparar com seres fantásticos, mitológicos, informes, e também com animais e mães – essas últimas gritando com os braços em súplica ao céu, em frente a uma casa em chamas, indicando o terror dos aviões que bombardeavam a cidade, como o desespero frente à ausência da proteção do Outro.

Guernica, uma cidade arrasada pela Guerra da Espanha, torna-se, com a obra de Picasso, uma lembrança disruptiva eternizada, confronto com a condição do desamparo, mas também afirmação de resistência contra o autoritarismo e a ascensão dos governos fascistas na Europa. O analista é esse que maneja, como o faz o painel de Picasso, convocando o sujeito a dar um passo a mais, além da captura imaginária do quadro, despertando gradualmente essa curiosidade e coragem frente àquilo que é da ordem do horror, mas também em direção àqueles restos das lembranças que não podem ser apagados, mas que representam um motivo para o relançamento da criação.

É nesse sentido que é possível apreender que, através do manejo da transferência, o analista busca redirecionar a análise para sua única saída possível, aquela que convida o analisando a ter que se deparar com a parte desconcertante que lhe oferta o inconsciente. Se, em um primeiro momento, a transferência parece surgir como resistência, é preciso perguntar

se não é dessa mesma resistência que se deve extrair uma re(existência), uma apropriação das lembranças disruptivas que transformam a sua própria realidade.

Desse texto ainda se extrai que é no manejo da transferência que Freud afirma sua ruptura com uma suposta adaptabilidade ou uma saída utilitária para a psicanálise, a ponto de questionarmos se na frase “encontro-me na feliz posição de substituir a imposição moral – sem alteração do resultado – por considerações da técnica analítica” (Freud, 1914/2018b, p.121), não se poderia substituir esse último termo por ética psicanalítica, tendo em vista que: “Não escrevo para a clientela, mas para médicos que se digladiam com sérias dificuldades e porque, além disso, aqui posso remeter a prescrição moral à sua origem, isto é, à adequação a um fim” (Freud, 1914/2018b, p.121). Em outras palavras, o horizonte da cura psicanalítica não pode servir-se dos ideais alienantes do Outro, a um suposto fim utilitário, normativo, adaptativo.

Nessa perspectiva, o manejo busca dar reconhecimento e lugar à emergência do “espírito do submundo”, que poderá romper justamente com qualquer fim utilitário já previsto ou qualquer saída supostamente já projetada. Recorrer a qualquer outra saída que não aquela que convida o analisando a ter que se perguntar sobre certos conteúdos que se mostram na transferência “seria como se quiséssemos habilmente invocar um espírito do submundo para que venha à superfície, para depois mandarmos ele de volta, sem ao menos lhe fazer uma pergunta” (Freud, 1914/2018b, p.121).

Desse modo, o manejo da transferência mobiliza o desejo como força motivadora do trabalho e da mudança, e devemos evitar o abrandamento desses sentimentos que surgem a partir da transferência por falsos substitutos. Sendo assim, acatar as demandas de amor por parte da paciente é tão fatal para a análise quanto a repressão delas, pois isso evitaria a continuidade do tratamento, que busca justamente ir além dos sintomas neuróticos, das inibições, da tendência ao recalque. A seguir, algumas citações do texto de 1915 que apresentam o horizonte que orienta o manejo da transferência:

Mantemos a transferência amorosa, a tratamos como algo irreal, como uma situação que deva ser enfrentada no tratamento e reconduzida às suas origens inconscientes e que deva ajudar a levar à consciência da paciente os elementos mais ocultos de sua vida amorosa e, com isso, a dominá-los. Quanto mais dermos a impressão de estarmos, nós mesmos, imunes a toda tentação, mais facilmente poderemos extrair da situação o seu teor analítico. [...] Se a esses argumentos ainda acrescentarmos a medida necessária de paciência, geralmente conseguiremos superar a situação difícil e continuar o trabalho ou com um enamoramento moderado ou com o enamoramento “transformado”, trabalho cujo objetivo, então, será a descoberta da escolha do objeto infantil e das fantasias que o enredam (Freud, 1914/2018b, p.123-124).

[...] enamoramento é composto de reedições de traços antigos e repete reações infantis. Mas esse é o caráter essencial de todo enamoramento [...] O amor transferencial talvez tenha um grau de liberdade a menos que aquele da vida real, aquele que chamamos de normal, ele permite reconhecer mais nitidamente a dependência do modelo infantil, ele se mostra menos maleável e menos capaz de modificação. (Freud, 1914/2018b, p.125).

O horizonte da cura psicanalítica que se anuncia através do manejo da transferência é aquele que busca reconhecer as origens inconscientes dos elementos mais ocultos da vida amorosa: a escolha de objeto infantil, as fantasias que sustentam esse objeto, os traços antigos, enfim, o modelo de dependência infantil do amor (capítulo 4). É apenas ao inserir o amor de transferência como parte da cura que se abre no horizonte a possibilidade do sujeito se deparar com o núcleo fundamental da nossa relação de dependência diante do outro. É através do amor que Freud, em diversos momentos de sua obra, pôde chegar às origens da credulidade, repetição, obediência, dependência.

Por outro lado, a abertura desse horizonte disruptivo só é possível caso o analista se autorize eticamente a isso e não perca o “foco do objetivo”, isto é, não se desvie do horizonte

em jogo: *tornar livre à função do amor*. Nas citações a seguir, evidencia-se esse posicionamento:

A disponibilidade da paciente nada muda no fato, apenas empurra a responsabilidade para a sua própria pessoa [o analista] (Freud, 1914/2018b, p.126).

Para o médico, então, juntam-se *motivos éticos* aos motivos técnicos, para afastá-lo da concessão do amor à paciente. Ele precisa manter o *foco no objetivo*, a saber: que a mulher impedida em sua capacidade de amar devido a fixações infantis chegará à *livre disposição dessa função de inestimável importância* para ela, porém que ela não a gaste no tratamento, mas a mantenha disponível para a *vida real*, quando ela lhe solicitar essa função após terminado o tratamento [...]

Mesmo assim, para o analista é impensável ceder [...]. Por mais que ele tenha o amor em alto juízo, ele precisa colocar em um juízo maior o fato de ter a oportunidade de levar a sua paciente a *superar um estágio decisivo de sua vida*. Ela deve aprender com ele a superação do princípio de prazer, a renúncia a uma satisfação próxima, mas socialmente não classificada, em benefício de uma mais distante, talvez até incerta, mas tanto psicológica quanto socialmente irrepreensível. Para essa superação, ela precisará atravessar os tempos primordiais de sua evolução anímica e, dessa forma, adquirir aquele *bônus de liberdade anímica* que diferencia a atividade anímica consciente – no sentido sistemático – da inconsciente (Freud, 1914/2018b, p.127, grifos nossos).

Através dessas citações, nota-se a importância que Freud dá à posição do analista na direção da cura. Os analistas devem assumir a responsabilidade de não ceder à transferência, devem se guiar eticamente e não apenas tecnicamente, e precisam manter o foco no horizonte da cura (o término do tratamento). Em outras palavras, quando Freud (1914/2018b, p. 127) diz “será imprescindível a Psicanálise acurada, que não esmaece, que não se furta de manipular as mais perigosas moções anímicas, dominando-as para o bem do paciente”, ele não está

fornecendo uma espécie de Bem-supremo que está em jogo na cura ou fornecendo um ideal de saúde baseado no bem-estar do analisando, mas está, na verdade, aconselhando os analistas na direção de um saber-fazer com relação a essas pulsões, caso contrário não possibilitarão a finalização do tratamento.

Nesse trecho ainda fica evidente o interesse de Freud pelo manejo da transferência. Seu “foco no objetivo” permite um trabalho gradual sobre o modelo das fixações infantis que assujeitam, para assim tornar a função do amor livre, para que o sujeito possa se valer dela ao final da análise. O processo de desilusão do modelo infantil, por mais angustiante que possa ser atravessá-lo (pois é um encontro gradativo com o desamparo), também abre as possibilidades para que o sujeito possa, “quando lhe solicitar essa função”, amar. É a função do amor estabelecer um laço, uma ligação, com o outro, com a própria vida.

### **3.6 O manejo não deve diluir o veneno analítico**

Em certo momento de “O tabu da virgindade”, ao analisar os enigmas dos fantasmas de castração de alguns homens frente ao ato de defloramento das virgens, Freud (1918/2006a) recorre a um sentido pouco explorado da noção de *Handhabung*, que é possível quase ignorar por sua aparente distância em relação aos outros sentidos elaborados até aqui, não fosse o mesmo uso retornar nas *Novas conferências* (Freud, 1933/2006). Aqui, ele se refere à noção de *Handhagung*, que também é muito utilizada no vocabulário dos adestradores de animais, no que se refere à “doma” das forças instintuais dos animais: “[os domadores de serpentes] se utilizam de uma técnica para *manejar* as serpentes, que consiste em fazer com que elas primeiro mordam um pedaço de tecido, para poderem *manejá-las* sem perigo” (Freud, 1918/2006, p.202, grifos nossos). Mas em outro momento do texto, Freud utiliza essa referência acerca de manejo em seu valor crítico:

A atividade psicanalítica é difícil e exigente, *não admite ser manejada* como os óculos que alguém põe para ler e tira quando vai dar um passeio. No geral, a psicanálise convoca a dedicação exclusiva do médico, ou não o ocupa para nada. Pelo que eu sei, os psicoterapeutas que se servem da análise de maneira ocasional não pisam um terreno analítico seguro; não aceitaram a análise íntegra, mas sim a diluíram, acaso *lhe ‘tiraram o veneno’*; não se pode contá-los como analistas (Freud, 1932/1990, p. 142-143, grifos nossos).

É importante notar que, diferentemente da doma segura, o manejo do analista implica a não-exclusão daquilo que é perigoso, e que é justamente a transferência e seus movimentos ocultos. Perguntemos a que veneno se refere a analogia de Freud. Não seria justamente aquilo que, no trabalho do analista, até esse momento em nossa tese, se argumentou como sendo um processo de desilusão, confronto com a condição do desamparo no horizonte da cura? Não seria essa mesma condição que implica em uma série de passagens – através da interpretação e do manejo da transferência –, a fim de que os núcleos patológicos do amor e a tendência à servidão voluntária, no que se referem ao sintoma e à dependência diante das fixações infantis, possam dar lugar a um bônus de liberdade, uma transformação sem predicados? Não seria essa a integridade da análise freudiana que não se pode escamotear por caminhos mais curtos ou por um uso diluído de seu veneno? Retirar esse veneno da psicanálise é reduzir o trabalho do analista ao exercício de um poder<sup>21</sup> e o manejo à manipulação ou adestramento que asseguram o lugar do analista e do Outro, mas recrudescem a alienação do analisando.

---

<sup>21</sup> Não por acaso, estando alerta sobre essa possibilidade e para não abusar desse poder, Freud recomenda a todo analista retornar à análise de quando em quando: “Acaso este fato dá razão ao poeta quando nos adverte que, se a um homem se confere poder, difícil lhe resultará não abusar desse poder. Entretanto, quem se emprenha em entender isto se impõe a desagradável analogia com o efeito dos raios X quando são *manejados* sem particulares precauções” (Freud, 1937/1990, p. 250, grifo nosso). Ele recomenda que os analistas retornem periodicamente à análise para não verem seu fazer reduzido a uma técnica de controle, para que não prejudiquem seus analisandos. Nesse sentido, pode-se concluir que o horizonte da cura fica condicionado assim até os pontos em que o próprio analista avançou com esse veneno em sua análise pessoal.

É possível ainda pensar que o veneno de uma análise é aquele que precipita a “resolução da transferência” nos termos freudianos e, dependendo da posição que o analista adota diante do manejo da transferência, ele pode impossibilitar esse processo: “também a resolução da transferência, que é uma das tarefas principais do tratamento, é dificultada pela postura de intimidade do médico, e o eventual ganho inicial ao final é mais do que anulado” (Freud, 1912/2018, p. 71). A postura de intimidade aqui se refere àquela dos analistas que, através da cordialidade, da amabilidade, da amizade, do conforto e em nome do “acolhimento” acabam por retirar da psicanálise o trabalho a partir da angústia, desprazeroso, a ser atravessado inevitavelmente em um tratamento. Essa inocente cordialidade potencialmente reduz a transferência às manobras de uma sugestão.

Por fim, podemos concluir que manejar a cura analítica, longe de simplesmente significar um certo jogo de cintura dos analistas, é uma noção que insere no campo da técnica uma orientação ética e o problema da relação de poder: o analista deve manter vazio o lugar do poder ofertado pela demanda neurótica, a partir desse lugar desarticular um *modus operandi* de sujeição e convocar o sujeito a conhecer e poder assumir a função do amor, isto é, o desafio de reformular um laço, menos devoto, com o outro.

#### 4 Da condição do desamparo ao encontro da vida comum

Gostaria de ilustrar as questões que motivam este capítulo a partir de um fragmento da minha análise pessoal – por isso, é impossível aqui não recorrer à primeira pessoa do singular.

Há alguns anos, na véspera de um dia das crianças, eu e meu esposo fomos comprar presentes para nossa afilhada de dois anos. Eu tive um desejo aparentemente trivial, que surgiu espontaneamente, mas carregado com muita verdade e convicção, dessas coisas “bobas” que nos atravessam: eu queria comprar um presente que tivesse a ver com ela, que ela gostasse, com o qual ela pudesse brincar. Afinal, era dia das crianças, uma data simbólica.

Enviei então uma mensagem para a minha irmã, que soube me apontar alguns caminhos dos interesses da filha: os desenhos animados preferidos, os personagens, as fantasias etc. Mesmo movido por aquela convicção, e agora munido de boas referências, sabendo aonde de fato iria encontrar os possíveis presentes, fiz o impensável: chamei meu esposo para irmos a uma loja de roupas *alternative chic* e brinquedos “pedagógicos”. Obviamente, à primeira vista, não encontrei nada nessa loja que pudesse realizar meus desejos de presenteá-la, nada ali correspondia minimamente ao gosto dela, mas mesmo assim não conseguia sair... Meu esposo, no entanto, ficou deslumbrado com algumas roupinhas, dizia soletrando: “ela irá ficar perfeita com essa roupinha, esse lacinho”. Esses comentários me incomodavam desproporcionalmente. Comecei a ficar visivelmente desconfortável com tudo, e nessa hora eu fechei a cara, fiquei cinza, ensimesmado, e a aflição me tomou. Visualizei a minha sobrinha “presa” nesse ideal de perfeição que tanto assola um lado da família, sem ganhar um presente que ela pudesse chamar de seu, brincar, brilhar os olhos como a mágica do brinquedo supostamente querido. Visualizei minha sobrinha sozinha: e pensava, é o destino familiar! E nesse ponto, comecei a me deprimir. Logo me fechei totalmente, silencieei, perdi o humor, a vontade, entreguei as fichas. Só queria ir embora. Este era o meu infantilismo mórbido.

No carro, falei que queria ir para casa, havia desistido. Mas, ao passar ao lado do shopping, sabendo certamente aonde eu iria encontrar o presente que realmente queria dar, felizmente não me rendi a essa inércia depressiva e parei o carro para ir atrás do importante brinquedo. Entramos em uma loja, e em menos de 10 minutos saímos com os bonecos do *Toy Story*<sup>22</sup> que ela, naquele momento, tanto amava. Aquele dia das crianças foi uma graça, brincamos juntos com os bonecos, contamos histórias e aprendemos a “voar” com eles, mas logo depois, como era de se esperar, ela já os deixou para alçar outros voos. Lembro de ter feito esse relato para o meu analista com certa sensação de vitória, por não ter cedido àquele infantilismo mórbido, como em outras situações no passado.

O tom aparentemente trivial desse fragmento permite-nos compartilhar de um jeito mais ou menos condensado um *modus operandi* de caráter infantil no qual encontramos uma espécie de tendência mórbida à solidão e à servidão voluntária. Mas por que foi tão difícil sustentar aquele desejo de presentear a ponto de ele quase ir para o buraco e levar o sujeito junto?

Hoje podemos observar que se infiltrou ali uma série de ideais narcísicos, com tons não necessariamente imperativos, mas que nesse contexto acabaram ganhando essa conotação: os brinquedos “pedagógicos” e “alternativos”, e seus ideais de perfeição, beleza e “desenvolvimento da autonomia”. Obviamente, o problema não está em poder ter ideais, mas na força que de repente eles possuem de servir exclusivamente ao narcisismo dos envolvidos, nos submetendo a eles. Conseguir reconhecer esse aprisionamento, não deixa de ser angustiante, mas permite ao sujeito um reposicionamento de onde começa a conquistar uma margem de liberdade frente aquele movimento depressivo.

Contudo, além de todos esses ideais questionados na história, é espantoso observar ainda o sujeito *quase* abrindo mão daquilo que era o seu desejo, deixando escapar suas pequenas chaves desejanças, ficando à espera da decisão dos outros, e ficando sem nada.

---

<sup>22</sup> *Toy Story* é um filme infantil de animação, aventura e comédia da Walt Disney Studios lançado em 1995.

É notável que quanto mais o sujeito deixava seu desejo de lado, se entregava às mãos do outro, mais desesperadora e melancólica a situação ficava. Quando visualizava que nada teria para oferecer, ou que aquilo que teria seria puro ideal, narcisismo, que aquilo que teria para presentear no dia das crianças era seu atestado de aquiescência à demanda do Outro, mas angustiado e deprimido o sujeito ficava.

Enfim, essas reflexões parciais que pude extrair dessa história na época foi enriquecida alguns dias depois, em um pesadelo-alucinação vivido em um instante numa noite: “de uma janela, eu estava caindo”. Essa era a cena – se é possível chamar isso de cena – um salto para além da cena. Não era um sonho visível, mas algo sentido. Era a pura sensação realíssima do corpo estar caindo. Em milésimos de segundos, acordei desesperado com o coração palpitando. O que me chamou atenção foi a “pobreza simbólica” do sonho. Não consegui em análise extrair nenhuma história com maiores convicções, nenhum significante que me convocasse a associações, nenhum desejo, fosse ele pré-consciente ou resto diurno – e normalmente sou bem dadivoso nisso. Eu caía, sem nada, sem ninguém. Puro encontro com o traumático. Diferente daquela primeira história, em que quase “caía na depressão”, mas pude me safar com alguns recursos, com alguma margem, nesse pesadelo não havia recurso nenhum.

Na época desse pesadelo, ficou para mim uma espécie de moral da história: iremos inevitavelmente cair, mas de preferência é bom estar acompanhado de um “paraquedas” que nos permita “cair na real” e não apenas “no real”: não precisa ser o melhor, mas precisa conter nosso lugar de sujeito, alguns de nossos desejos, de nossas histórias, de nossa verdade, apostas, a função do amor. Sem nada disso, a queda é puro desespero. Um *para-quedas* não nega a queda, é um mínimo amparo que faz da queda uma aventura.

Quando atravessamos um gradual processo de desilusão do nosso modelo infantil, quando a análise permite-nos conhecer mais ou menos as linhas de um destino que nos espreita, as repetições inconscientes da nossa história individual e transindividual, as marcas ali

deixadas, quando não se é mais totalmente convencido pelo paraquedas dos ideais dos outros, nós podemos ainda flertar, durante esse processo, com sua aparente segurança, ser quase seduzido pelo seu selo de proteção, pelo seguro de vida. Mas, curiosamente, quando você tenta então utilizá-lo, cada vez mais ele se mostra muito frágil para te sustentar na prova da angústia, te livrar do desespero, do buraco melancólico. Não tem escapatória, voltar atrás não é uma saída: contar cegamente com a proteção e decisão dos outros vai se tornando inviável. Isolar-se na solidão do Eu vai se tornando impossível, pois esse mesmo Eu é dividido por forças que o atravessam, que não deixam de ser agora reconhecidas. É necessário então nos apropriarmos dessas forças, dessas marcas, presentes nos nossos desejos aparentemente triviais, e tentar alcançar uma nova saída, que reconheça a condição do desamparo e sirva de suporte mínimo à queda.

Neste capítulo e no próximo, somos confrontados a demonstrar que o processo de análise não se esgota em uma *ética da desilusão*, não se reduz a uma afirmação do desamparo como derrelição, mas que esse processo é um meio para que o sujeito possa finalmente reconhecer e criar seus suportes irredutíveis que lhe permitem enfrentar a condição do desamparo. Criar um amparo menos devoto, menos cegamente assujeitado pela suposta garantia de proteção, menos desesperador, que nomeamos: *vida comum* ou *um outro com quem contar* (5.6).

#### **4.1 A direção do tratamento a partir de “O Futuro de uma Ilusão”**

Nesta altura da nossa investigação, é importante ressituar as perguntas que orientaram nosso percurso de estudo até agora, bem como a problemática que se impõe na medida em que começamos a encaminhar algumas respostas: O que faz um psicanalista? A noção de *condição desamparo* é capaz de ofertar implicações em relação ao manejo da clínica psicanalítica? Ao conseguirmos demonstrar que uma análise implica uma orientação em direção ao confronto com a condição do desamparo, que estratégias o analista e o analisando precisam

operar para que o efeito deste confronto não seja o desespero, a entrega melancólica, o recrudescimento da demanda, ou a instauração de um ideal narcísico de desprendimento total do laço com o outro? Neste capítulo iremos nos deter especificamente a compreender essa noção de condição de desamparo no horizonte da cura, bem como encaminhar algumas respostas para a última questão.

*O Futuro de uma Ilusão* (1927) já nos acompanhava mais ou menos implicitamente desde o início nesse trabalho, mas agora é capaz de nos revigorar decisivamente no ensaio de nossas respostas. O apoio a esse texto de entrada pode parecer forçoso, na medida em que classicamente se extraem dessa série de Freud – que compõe “Psicologia das Massas”, “Mal-Estar na Civilização” e “O Futuro de uma Ilusão” – consequências para o debate da relação entre psicanálise e o campo social. Nossa intenção é poder extrair consequências clínicas que permitam uma crítica ao ideal presente no interior do círculo psicanalítico e também em nossa cultura, de que a cura implica em um total desprendimento do outro; consequências que nos ajudem a complexificar a noção de transformação almejada na clínica psicanalítica.

Essa perspectiva pode ser encontrada de maneira embrionária em Pereira (2008, p. 213): “Desse debate sobre a religião decorrem consequências decisivas para a teoria da clínica psicanalítica”. Essas consequências elencadas pelo autor vão ao encontro das hipóteses trabalhadas nos capítulos anteriores a respeito da técnica e do manejo do analista:

[o analista] ainda que queira ou que esta seja a demanda de seu paciente, não tem como tomar o lugar de Deus ou da Providência junto àquele. Esse lugar é necessariamente vazio e qualquer progresso que se possa atingir na cura decorre justamente da sustentação desse lugar vazio como tal. É ante ele que o sujeito vai confrontar-se com a sua castração, *mas também com seus reais desejos e possibilidades de realização*. É da aceitação desse vazio, justamente lá de onde se esperava garantias, que *poderá surgir existencialmente algo da ordem de um projeto*. A cura psicanalítica passa, portanto, pela

confrontação do sujeito com sua própria condição de desamparo (Pereira, 2008, p.213, grifo nosso).

Discutimos neste capítulo como podemos entender esse confronto com o desamparo, e a preocupação de Freud, ao final de sua obra, em demonstrar a potência produtiva desse confronto. Produtiva para a relação do sujeito com a vida e com cultura. Concordamos com David (2003, p. 35), quando afirma:

O Futuro de uma Ilusão é uma obra de Freud que está ligada intrinsecamente aos fundamentos da psicanálise. Não é um puro e simples estudo da religião enquanto fenômeno cultural. Nem tão-somente uma transposição para a cultura daquilo que já havia sido teorizado a respeito da realidade psíquica.

Dessa forma, vemos que não parece precipitado podermos extrair desse texto, ancorados nos fundamentos da psicanálise, consequências para o estudo da direção da cura psicanalítica.

Compreendemos que a importância desse texto está em também nos ofertar uma ética que oriente a técnica analítica. David (2003, p.44) nos permite ratificar essa posição: “retornamos ao ponto central desse livro: ao se contrapor às ilusões religiosas, Freud está propondo uma nova concepção de ética”. Trata-se de uma ética orientada pelo valor que se dá ao desejo, à importância da sexualidade na vida humana e ao patrimônio cultural. Ao se contrapor às ilusões religiosas, Freud está nos oferecendo uma direção para o tratamento, e com isso esclarecendo aquilo que consiste no *fazer do psicanalista* em contraposição ao *fazer do sacerdote*. A carta que escreve ao seu amigo pastor Pfister, em 25 de novembro de 1928, deixa claro essa sua posição categórica:

Não sei se o senhor adivinhou a ligação secreta entre a ‘Análise leiga’ e o Futuro de uma ilusão. Na primeira, quero *proteger a análise* dos médicos, na segunda, *dos sacerdotes*. Quero entregá-la a uma categoria que ainda não existe, uma categoria de curas de alma

seculares, que não necessitam ser médicos e *não podem ser sacerdotes*. (Freud & Meng, 1994, p.167, grifos nossos).

Veremos que, através dessa obra, Freud busca sustentar essa diferença radical. Importante destacar que Freud não está apresentando apenas uma crítica direta à religião, ou uma ode à morte de Deus, ou propondo a destituição da religião dos nossos analisandos na clínica psicanalítica. Está buscando quais são as consequências da transformação implicada pela ciência psicanalítica (e pelo tratamento) no que se refere à relação que o sujeito (re)estabelece com a cultura, ou com a vida em comum a partir de uma psicanálise. Essa nova relação se diferirá radicalmente daquela mediada e sustentada pelos sacerdotes e as ilusões religiosas. Há no núcleo dessas ilusões um modelo de devoção que aparta o sujeito de sua posição desejante, inventiva e autêntica no interior do laço com o outro. É esse núcleo que a psicanálise freudiana busca desarticular.

#### **4.2 Uma desilusão que torne possível a reconciliação: a vida comum**

Apesar dos ideais de autonomia, independência, solidão e desprendimento total do outro, tão estimulados na contemporaneidade, o ser humano é inevitavelmente um ser cultural. A cultura pode ser pensada, como articula Freud, como um conjunto de conhecimentos e habilidades que os homens construíram para controlar as forças da natureza e extrair delas alguma satisfação para suas necessidades. A cultura é também o conjunto de leis e de instituições necessárias para regulamentar as relações entre os indivíduos. Contudo, é estranho notar que apesar do ser humano não conseguir viver de maneira isolada do outro, completamente independente, ele sofra justamente por essa condição de cultura: “É digno de nota que os seres humanos, embora incapazes de viver no isolamento, sintam como um fardo

os sacrifícios que a civilização lhes requer, para tornar possível a vida em comum” (Freud, 1927/2014, p. 189).

Se o ser humano é incapaz de viver no isolamento, por que se queixa e sofre tanto com a vida comum?

A civilização implica em sacrifícios e em ressentimento para o indivíduo, pois lhe exige maneiras de controlar a satisfação das suas tendências pulsionais, em nome da preservação dos bens culturais, tendo em vista que são eles que nos permitem exercer certo domínio das forças da natureza e das forças pulsionais. Dessa forma, devemos chamar atenção para o problema a ser esclarecido por Freud em *O Futuro de uma Ilusão*: “Torna-se decisiva a questão de se — e até onde — é possível *reduzir o fardo* dos sacrifícios instintuais impostos aos seres humanos, *reconciliá-los* com aqueles que inevitavelmente permanecem e *compensá-los* por isso” (1927/2014, p. 190, grifos nossos).

Enquanto a ilusão religiosa tenta responder a essas questões com o recalçamento e com o acalento da fantasia de salvação futura em um além, a perspectiva psicanalítica procura responder de outras formas: a) “reduzir o fardo”, implicará em termos psicanalíticos podermos nos aproximar do *menor nível de renúncia possível*, aquele que permite a queda de uma posição de sujeição e coação que alimentam esse fardo, e assim permitir um maior acesso às satisfações pulsionais mas sem destituir por completo os “bens” necessários para a “vida comum”; e, b) fazer com que a “reconciliação” seja tomada como um *reposicionamento do sujeito frente a este fardo restante*, em que o sujeito poderá se ver não apenas vítima da lei, da cultura, mas também inventor das leis e da cultura; c) entender a “compensação” para além de uma esperança de restituição, mas como um “*ganho de força*”, que não se esgota no acesso aos objetos.

Mas como obter esses novos encaminhamentos? Esse “como” esbarra, segundo Freud, em duas dificuldades características do humano que parecem sempre exigir um “certo grau de coação”, tendo em vista que os sujeitos “não se inclinam espontaneamente a trabalhar e os

argumentos são ineficazes contra suas paixões” (Freud, 1927/2004, p.237). Ele não deixa de pensar que uma sociedade que fosse capaz de desarticular essas duas características (o esmorecimento no trabalho e as paixões) poderia prescindir da coação e por consequência prescindir de boa parte desse “fardo”. Contudo, em seus estudos, não consegue localizar na história da humanidade nenhum momento em que esse “experimento social” tenha sido feito. Ele chega mesmo a imaginar que mesmo com o sucesso da empreitada haveria sempre um resto que não se deixaria totalmente “legislar” pelos argumentos ou pela necessidade do trabalho. Sua aposta é mais em uma mudança quantitativa, “econômica”, do que qualitativa. Não vê como eliminar todo esse fardo, como pretende fazer a ilusão religiosa. Há uma dimensão ineliminável nesse fardo que faz parte do preço a ser pago pela inscrição na cultura.

Contudo, para essa mudança econômica ocorrer, um passo pode sim ser conquistado. Freud observa que há uma certa maneira com que os indivíduos se relacionam na cultura que implica em um maior nível de sacrifício: a relação de coação entre a massa e o Líder. Escrevemos aqui Líder com maiúscula propositalmente, pois em nossa leitura localizamos haver uma diferença entre certos tipos de liderança. Freud parece não ver necessariamente um problema na relação que uma massa pode estabelecer com um líder, tendo em vista que se, a princípio, a massa de indivíduos não se encaminha racionalmente e espontaneamente à manutenção da cultura, a necessidade de um líder, que sustenta uma posição do lado da vida comum, pode despontar como uma maneira importante de convocar a massa para a manutenção dessa cultura. O problema está quando esse líder se crê Líder.

Esses outros Líderes não estão do lado “das necessidades da vida”: não passaram por um trabalho de domínio de “seus próprios desejos pulsionais” e se encantam com o poder, em tons de eternidade, não se permitindo mais abandonar a influência que têm sobre a massa. Eles recrudescem ainda mais os meios de controle, de coação e sacrifício. Agora, não mais a serviço da comunidade, mas dos seus interesses narcísicos, Eles passam a constituir relações de

dominação que lhes garantam os meios de exercer o poder e torná-los não mais um, partes da massa, mas Um independente dela. É aqui que o fardo, o sacrifício, as renúncias pulsionais, passam a não estar mais a serviço da vida, dos interesses da cultura, mas a serviço do Líder, de seu projeto narcísico e da manutenção da sua (oni)potência. De um sacrifício na vida, passa-se a um sacrifício da própria vida.

A aposta hesitante de Freud para o futuro do laço social é a de que será possível uma transformação dessa maneira coercitiva elevada à segunda potência com que os sujeitos se relacionam com o Líder e com seus sacrifícios. Essa transformação se daria a partir de novas maneiras de educar que prescindissem da ilusão religiosa. Mas apesar do tom hesitante dessa aposta de uma sociedade sem a coação dos Líderes, ele não deixa de nos fazer reconhecer que conjecturar esse horizonte tem seu valor inquestionável: “a grandiosidade desse plano e sua importância para a cultura humana não podem ser questionadas” (Freud, 1927/2004, p.192). Com a queda desse fardo, efeito da sujeição frente ao Líder, conquistaríamos uma boa parcela da vida pulsional que havia sido sacrificada em nome Dele.

Contudo, não é apenas da submissão frente ao Líder, ou das renúncias implicadas pela vida compartilhada, que o sujeito se ressent. No núcleo de seus sintomas e pulsões, ele esbarra em um limite “interno”, em uma dimensão associal por excelência. Entendemos assim que o tom hesitante de Freud em sua aposta na educação é efeito do reconhecimento também dos “limites internos da educabilidade” do homem. Novamente, ele esbarra em um resto que é incapaz de ser totalmente domado pela educação, pela cultura: “provavelmente, determinada porcentagem da humanidade sempre permanecerá associal, devido a uma predisposição doentia ou a um excesso de força pulsional” (Freud, 1927/2004, p. 238). Esse resto também é responsável pela insatisfação do homem na cultura, tendo em vista que ele nunca alcança a satisfação absoluta de suas tendências pulsionais, e quanto mais a busca mais paga o preço de um caminho de desprendimento dos seus laços e de uma aproximação da morte.

Não nos parece forçoso afirmar que a aposta de Freud é a de que a psicanálise é uma prática que busca ser capaz de permitir ao sujeito dispensar um alto grau de coerção, reconhecer os limites do domínio das pulsões e das forças da natureza, sem que isso signifique dispensar a vida em comum. Desarticulando essa servidão frente ao Líder, conseguimos arrefecer o fardo da vida na cultura em boa medida, mas não por completo. Resta o núcleo insatisfeito dentro da própria pulsão, avesso à vida, avesso ao social. Diante dele, o sujeito não poderá mais esperar uma solução por parte de um Outro. Mas é do efeito do trabalho alcançado por essa desarticulação da sujeição que o sujeito poderá extrair um “ganho de saber” e um “ganho de forças” capazes de comporem um saber-fazer frente ao indomável. Dessas conquistas o sujeito poderá reconciliar-se com o laço, e com a cultura, não mais reduzido à subserviência, mas através de uma escolha.

#### **4.3 O poder transformador do confronto com a condição do desamparo**

Seria insensato pensar um ser humano que abandona por completo a cultura e o desafio da vida comum: “O que então restaria seria o estado da natureza, e este é bem mais difícil de suportar” (Freud, 1927/2004, p.198). A natureza, sem a mediação da relação do sujeito proposta pela cultura, manifesta-se de maneira hostil e indomável, confronto às secas e desesperado com o desamparo fundamental:

[...] ela nos mata, de modo frio, cruel e inabalável, assim nos parece, e talvez justamente através das coisas que nos satisfazem [...]

Mas ninguém comete o engano de achar que a natureza já está dominada, e poucos têm a audácia de esperar que algum dia ela se sujeite inteiramente ao ser humano. Existem os *elementos, que parecem zombar de toda tentativa de coação humana*; a terra, que treme, se abre e soterra o que é humano ou obra do homem; a água, que tudo inunda e

afoga ao sublevar-se; a tempestade, que tudo varre para longe; há as doenças, que há pouco tempo descobrimos serem ataques de outros seres vivos; e, por fim, o doloroso enigma da morte, para a qual até agora não se achou e provavelmente não se achará remédio. Com essas forças a natureza se ergue contra nós, majestosa, cruel, implacável, sempre nos recordando nossa fraqueza e desvalia, que pensávamos haver superado mediante o trabalho da civilização (Freud, 1927/2004, p. 246, grifo nosso).

A natureza é aqui a figura daquilo que a humanidade não é capaz de dominar por completo, aquilo que resiste a ser completamente controlado pelo patrimônio cultural. O esforço simbólico do homem e sua capacidade de fazer cultura para “domar a natureza” esbarram em um limite. O trabalho da civilização estará sempre sendo perturbado por esses *resquícios indomáveis*. Cabe ressaltarmos, como vimos no tópico anterior, que se a natureza não se submete por completo ao domínio humano, se o homem é também um ser de natureza, logicamente, ele também porta algo que não é capaz de dominar em si mesmo como a morte e as limitações de seu corpo biológico.

A esses *indomáveis*, que apartam o homem da vida e o aproximam da morte, soma-se o sofrimento infligido pelos outros seres de cultura. Temos assim o estado afetivo preponderante da vida na cultura: “um estado constante de expectativa angustiada e uma severa afronta ao narcisismo natural” (Freud, 1927/2004, p.199). A fragilidade da cultura de refrear esses elementos leva o homem ao temor, à angústia, à ansiedade de que algo perigoso está sempre prestes a acontecer, a qualquer momento.

O indivíduo desenvolve assim uma resistência crescente em relação à cultura, às suas regulamentações, carrega um fardo e desenvolve uma hostilidade diante dela. Uma demanda por amparo, por respostas, é urgente frente a essa fragilidade: Como se defender desses poderes superiores da natureza, do destino, dessa força interna constante que em última instância me leva a morte? Como nos livrar desse medo? As ideias religiosas, as ilusões do homem, são uma

maneira de responder a estas questões, uma tomada de posição do sujeito, uma maneira de realizar o desejo de segurança e garantias ante o desamparo, uma tentativa de domesticar o indomável. Mas antes de examinarmos essa maneira religiosa de se posicionar frente aos indomáveis, examinemos algo relevante para a perspectiva psicanalítica, que busca constituir uma nova posição para além da ilusão frente a eles.

Diante dessa constatação da força da natureza, de nossa desvalia, de nossa impotência, nesse espaço de confronto com os indomáveis, surge também a oportunidade para que uma nova relação consigo mesmo e com o outro se estabeleça, em que o narcisismo das pequenas diferenças se cala, a hostilidade se arrefece e se abre a possibilidade do estabelecimento de uma “tarefa comum”: a preservação ante o poder superior da natureza e das forças pulsionais.

Uma das poucas impressões agradáveis e comoventes que podemos ter da humanidade sucede quando, em vista de uma catástrofe natural, ela *se esquece* de suas discordâncias culturais, de todas as dificuldades e hostilidades internas e *se lembra da grande tarefa comum* que é sua preservação ante o superior poder da natureza (Freud, 1927/2004, p.199, grifos nossos).

O que nos comove em uma cena como essa vislumbrada por Freud? Obviamente, ele não está se referindo ao momento altivo em que toda a humanidade daria as mãos e dançaria numa ciranda da prosperidade e do senso de comunidade. Ele não fala de uma “grande tarefa em comum”, mas de “grande tarefa comum” (*der großen gemeinsamen Aufgabe*), o reconhecimento de uma espécie de dever que cada um carrega em si mesmo, o de responder frente ao desamparo a partir dessa espécie de causalidade exterior tranindividual que “é algo em nós mais do que nós mesmos” (Safatle, 2017, p.212). Se nos comovemos é porque em nós essa dimensão comum também é tocada.

O tom romântico dessa impressão freudiana lembra aquele dos quadros de William Turner (1775-1851), pintor inglês do período romântico, classicamente conhecido por suas

paisagens marítimas. O mar e os barcos são temas incansavelmente repetitivos em suas obras, mas nem por isso monótonos: um navio em alto mar em meio a condições atmosféricas sempre adversas e intensas causa um impacto emocional sempre diferente no observador. A intenção de Turner é comover. Seus quadros evidenciam “a potência dos impulsos e forças da natureza, em muito superior à da consciência ou do homem como um todo” (Figueiredo & Santi, 2002, p. 36). Em suas obras nos deparamos com um uso do pincel e das cores que influenciaria o impressionismo: limites mal definidos entre céu, mar, chuva, neblina, natureza, cultura. Vemos também a representação da impotência do homem e seu controle racional. Esse Eu racional tão valorizado na modernidade é “tomado agora como uma superfície mais ou menos ilusória que encobre algo profundo e obscuro” (Figueiredo & Santi, 2002, p. 37). Turner assim compartilha de uma ética da desilusão.

#### **Figura 4**

*Pescadores no mar (Fishermen at Sea), William Turner, 1796*



Mas o que de fato nos comove diante de um quadro como *Fishermen at Sea* (Figura 4)? A princípio, podemos pensar que somos impactados pelo encontro com o desamparo, o medo, a angústia, a pequenez do homem frente a grandiosidade da natureza. Mas ficamos apenas aí? Caso o fosse, por que então não retrocedemos horrorizados? O que ali nos encoraja a olhar mais, e mais uma vez, a mesma cena? Buscando entender mais profundamente isso, chegamos

à consideração de que é *a resistência e o atrevimento* dos pescadores frente a essas forças que nos fisgam. É nesse atrevimento, nessa impetuosidade do homem, que devemos buscar nossa comoção, não apenas em nossa sensibilidade frente a desvalia

A repetição monotemática dos quadros de Turner nos revela, assim, a característica essencial do núcleo da pulsão: sua força constante, como belissimamente Lacan (como citado por Jorge, 2010, p.122) descreve: “A primeira coisa que diz Freud da pulsão é, se posso me exprimir assim, que ela não tem dia nem noite, não tem primavera nem outono, não tem subida nem descida. É uma força constante.” É no núcleo da pulsão, em sua força constante [*Drang*] que encontramos a chave do que nos co-move diante do confronto com o desamparo. Em português, dizemos que alguém é impetuoso quando age e se movimenta de maneira rápida, violenta, sem muita reflexão ou sem pensar. No sentido figurado, é aquele sentimento que não pode ser contido. De fato, o quadro nos transmite a impotência, a desvalia, a pequenez do homem, mas não só isso; nos transmite o atrevimento do homem mesmo nessa pequenez. Faça tempestade, sol, neve, tornado, luz ou escuridão, o homem está lá no esforço de se sustentar. Mas ele nunca está sozinho: é um ímpeto compartilhado com os outros companheiros; um ímpeto que fazer uso de alguns recursos, e não qualquer um, um barco, invenção impetuosa de outros homens. O que seria da cultura da vida humana sem os efeitos de atos movidos pelo ímpeto? O que seria do ímpeto sem esses mínimos recursos simbólicos ou do laço compartilhado com o outro?

Esses pescadores não são indivíduos melancólicos, que flertam com o suicídio, tampouco são indivíduos maníacos, que se lançam ao mar na ilusão de terem superado sua desvalia e agora tudo poderem dominar. São meros trabalhadores (como no plural do título do quadro), sujeitos movidos pelo ímpeto que não se deixam dominar pelo medo. Se o quadro de Turner nos confronta com o nosso desamparo, também é capaz de nos ofertar uma ética da reconciliação, ao criticar nosso isolacionismo no Eu, nosso individualismo, nos lembra da

grande tarefa comum que não se enfrenta sozinho. Turner, verdadeiro artista que é, convoca todo seu público a entrar naquele pequeno barco e se juntar por um instante aos pescadores.

Chama atenção que a primeira manifestação romântica do século XIX ficou conhecida logo pelo nome “tempestade e ímpeto” (*Sturm und Drang*). Esse movimento aproxima as forças constantes da natureza, indomáveis, daquelas que se apresentam no núcleo do ímpeto humano. É *Drang* justamente o nome dado por Freud em 1905 para a força constante da pulsão.

A *Drang* é uma tendência à descarga. Essa força interna não é como uma força biológica, com ritmo, ciclo, como a sede e a fome; ela é constante, uma força enigmática que não se esgota. É em *Mais além do princípio do Prazer* (1920/1996b), grande virada de Freud que antecede *O Futuro de uma Ilusão*, que o autor levará às últimas consequências essa força constante, essa *Drang*, uma força que “almeja a satisfação absoluta, denominada por ele de morte e, posteriormente, por Lacan, de gozo” (Jorge, 2010, p.209).

Vemos que a insatisfação dos seres de cultura não se dá apenas pelo cerceamento de suas satisfações pelas coações da cultura, das leis, do supereu, dos Líderes. A pulsão apenas se satisfaz parcialmente, tendo em vista que a satisfação absoluta levaria o sujeito a um ímpeto mortífero. Assim, a fantasia, a ilusão religiosa, os ideais do outro e o modelo infantil seriam maneiras de frear a exigência em direção à morte presente na pulsão. Mas o que faz especificamente a ilusão religiosa diante dessa força *Drang* disruptiva?

A ilusão religiosa nos espolia dessa força, colonizando o gozo e nos desapoderando desse ímpeto. Nos faz acreditar que devemos renunciar a ele para assim preservar Um sentido, Um paradigma de poder, de moralidade, de identificação, de sexualidade. Tudo isso através da promessa de que a satisfação absoluta estará disponível no “mais além”, e será permitido para aquele que seguir retamente obediência ao Seu caminho. A ilusão religiosa busca administrar essa força pela via do sentido, da lei universal, do dogma. Sabemos o fracasso dessa empreitada,

todo o fundamentalismo religioso, toda a rigidez do dogma, nos declara a impotência das ilusões religiosas em conseguir sufocar completamente a *Drang*.

A psicanálise opera, na via contrária, abrindo o sentido, destituindo os Líderes, as ilusões, permitindo recolher os efeitos disruptivos que se abrem a partir dessa força. Mas, nesse caminho, encontra um novo desafio: buscar uma nova maneira de permitir uma apropriação, de dar um lugar menos avesso à vida e à cultura para essa força impetuosa constante.

Vemos assim que o confronto com a condição do desamparo fundamental não é apenas um lugar de dissolução, medo, paralisia, depressão e demanda por salvação, como nossa “expectativa temerosa” e religiosa insiste em assim o encarar. Essa constatação pode ser também oportunidade de transformação do sujeito, oportunidade de reapropriação criativa de uma força disruptiva. Não por acaso os psicanalistas recorram tanto aos artistas – como o fizemos com Turner – para elaborarem as vias dessa criação.

Nesse confronto, é como se houvesse um questionamento virulento do valor com o qual minha vida se estruturava até então: Qual valor de fato há nessas discordâncias que eu estabeleço com meus semelhantes? Qual valor de fato há naquilo que assumo por minhas dificuldades e minhas hostilidades? Será que essas coisas que penso como sendo elementares para mim são de fato importantes assim? É como se por um instante o sujeito se deparasse com um problema ainda mais difícil que a própria constatação de sua falta de domínio: a possibilidade em aberto de poder assumir, em suas mãos, a invenção de uma nova vida, a coragem de não se deixar sucumbir, uma vez que fica claro que a forma de vida antiga não oferta todas as garantias.

Se aquela cena de Turner é capaz de nos co-mover, é porque por ela somos retirados do lugar, ela nos movimenta para fora de nosso “cômodo” Eu, do nosso narcisismo, da nossa fantasia. É porque através dela vislumbramos a grande tarefa comum que ali se observa: a de reconstruir incessantemente uma maneira de suportar aquilo que é da ordem do indomável.

Enquanto o homem está imerso na civilização e em seu Eu, ele se esquece daquilo que motiva a vida em civilização, o enfrentamento de nossa condição. É da experiência disso que foi esquecido, aparentemente superado, que podemos extrair a força que exige do homem um trabalho de civilização, a oportunidade de um despertar do sono da neurose.

Mas se a constatação do desamparo é justamente aquilo que faz o homem constituir as ideias religiosas, como é possível que um novo confronto ali não recrudesça ainda mais essas ideias? Que se formem ali novas demandas por amparo? Que se repita o ciclo infernal das demandas? Que se formem novos deuses, novos líderes ainda mais autoritários? Devemos descobrir uma maneira de respondermos ativamente ao invés de sucumbir a esse confronto; descobrir como podemos extrair dele as consequências transformadoras e não apenas conformadoras das formas de vida.

Freud parece nos ajudar novamente aqui ao notar que para isso é necessária uma desarticulação anterior, um trabalho sobre aquilo que ele nomeará de *modelo infantil* (como também vimos em relação ao manejo da transferência), que permita uma espécie de saldo positivo, a ser utilizado frente à queda das ilusões. Desse trabalho sobre o modelo infantil o sujeito retirará os recursos para enfrentar um processo de travessia, de luto de uma série de expectativas, que suporte a reinvenção e não apenas a conformação ao que era antes.

A analogia com o luto aqui se mostra produtiva. Podemos pensar o encerramento do trabalho do luto como um momento em que o sujeito, ao invés de se queixar da ausência do objeto, ou demandar sua presença, autoriza que ele se vá, como se dissesse “Eu deixo que Ele me deixe”. Trata-se de um momento decisivo em que o sujeito pode prescindir dessa relação paralisante frente à expectativa. Concordamos com Jorge (2005, 2010) nesse sentido, quando afirma que o despertar da ilusão religiosa só é possível pela travessia lógica de outras dimensões do despertar (como o sonho, a fantasia). Isso significa que é apenas a partir do saldo positivo desse trabalho sobre o modelo infantil que o sujeito pode enfrentar o seu desamparo mais

radical: o do lugar do fiador último de sua existência. Sem essas conquistas obtidas ao longo do processo de análise, o confronto com o desamparo leva o sujeito ao desespero e não à criatividade.

#### **4.4 A ilusão religiosa e seus fundamentos no modelo infantil**

Gostaríamos novamente de recorrer a uma vinheta de uma cena vivida no cotidiano que servirá para lançarmos luz à discussão sobre os fundamentos infantis das ilusões.

Nos preparativos do chá de bençãos, a avó está fazendo alguns recortes de papel para a decoração do evento, escrevendo ali a primeira letra do nome do mais novo neto. A sua netinha, de três anos, que aguarda a chegada do irmão, se dispõe a ajudar a avó, e espertamente diz:

- T de Thiago, M de Maria.

- Isso, seu irmãozinho, ele está chegando, vocês vão até ter um quarto para vocês dormirem juntos...

A avó, astutamente prevenida, notando um possível ciúme na insistência da brincadeira, e as conseqüências emburradas que poderiam advir, decide então fazer logo alguns foguetinhos com a letra M também. Durante uma conversa espontânea, a neta pergunta:

- Vó, eu tenho três anos, qual número vem depois do três?

- O quatro. – A avó responde.

- Vó, o 3 acaba? pergunta a neta.

- Sim, depois do 3 vem o 4. – Responde a avó objetivamente, agora mais preocupada com a confecção dos decorativos.

A netinha rompe com a atmosfera aparentemente ingênua da conversa, abre o berreiro, e em desespero começa a chorar e gritar por todos os lados:

- EU NÃO QUERO QUE O 3 ACABE! EU VOU ACABAR COM O QUATRO! EU VOU DER-RE-TER O 4!

A mãe, tentando consolar a avó, e talvez a si mesma, informa que nos últimos dias a filha está realmente assim, à flor da pele, parece que vem estudando as matemáticas na escola e descobrindo mais sobre a noção de “finito” e “infinito”.

A mãe, preocupada com o nascimento que se aproxima, e a avó com o evento que prepara, parecem não desconfiar, e com razão, que o desespero de Maria não se refere apenas ao aprendizado dos números, mas ao confronto com seu desamparo fundamental, os mistérios que retornam de vez em quando aos seres de linguagem, seres de filiações simbólicas. A chegada do irmão desconhecido é atualização do complexo de intrusão: um semelhante, outra criança, outro filho, mas que é ao mesmo tempo distinto, possível concorrente do amor dos pais, rival, um mal vindo de fora que instabiliza o seu lugar na família.

O complexo de intrusão, elemento do modelo infantil, já é atualização e elaboração simbólica e imaginária do desamparo, da finitude, da morte, da queda de um certo lugar narcísico frente aos desejos maternos e paternos, resposta frente à abertura da questão de que os pais podem desejar algo para além da criança, que percebe que já não os completa. A criança se desespera, não querendo “que o três acabe”. Até ali, na altura de seus três anos, o sentido está posto, a dinâmica de reconhecimento entre pai, mãe e ela é mais ou menos conhecida, e eles parecem conviver em uma harmonia que agora está ameaçada e que pode desmoronar com a chegada do quarto elemento. A resposta a esse intruso é simples: se o quatro ameaça acabar comigo, melhor eu acabar com ele antes. O desejo infantil matemático-assassino de acabar com ele se transfigura em uma ilusão de dominação, gozosamente soletrada (“der”-“re”- “T”, ali encontramos a letra do irmão). O derretimento é esse estado entre o sólido e o líquido, espaço literal e litoral onde se deposita uma satisfação com tons perversos. Essa ilusão contendo esse gozo já é uma maneira infantil de velar seu confronto com o desamparo.

Em um primeiro tempo, esse desamparo é driblado pela imagem especular fornecida: esse desconhecido na verdade é um outro igual (humanização), imagem fortalecida pela avó; ele é seu semelhante, não precisa ser seu rival, pode ser seu igual. A história contada pela avó busca inscrever, de maneira necessária para a constituição psíquica infantil, o desamparo também em uma dinâmica simbólica: há lugar para ambos no mundo familiar: irmão, irmã, papai, mamãe.

Em um segundo momento, essa imagem em formação parece vacilar, e a criança é confrontada não apenas com o outro especular, possível rival, ou igual, mas com o Outro absoluto, a morte, a finitude. A chegada do irmão serve assim como bode expiatório que permite a criança simbolizar e imaginar, tentar obter algum controle daquilo que não podemos controlar, o enigma da morte, da passagem do tempo, do desejo do outro. Frente ao infinito, somos *just a single grain of sand*.

Apresentamos essa vinheta para que notemos que esses restos da neurose infantil ainda nos habitam enquanto adultos. Diante do confronto com o desamparo, constituímos respostas mais ou menos apegadas aos modelos infantis do complexo de Édipo, do complexo de intrusão. Essas respostas simbólico-imaginários infantis são a maneira com que conseguimos nos defender do encontro com a falta de garantias e de salvação até certo momento.

Esse modelo infantil quer tentar garantir as coisas tal como elas estão, os sentidos estáveis, o lugar frente ao desejo e amor dos pais mais ou menos garantidos. As atitudes devotas aos pais, por exemplo, buscam garantir o campo do sentido da vida, garantir a presença de um Responsável por mim, por minhas escolhas, um olhar para minha proteção, um culpado para as falhas sempre presente nesse processo. Contudo diante da vida, do sexo, do nascimento, da morte não existem últimas palavras que poderiam ser dadas por esses outros.

Como, diante deste intruso, vindo de fora, que nos faz cair de uma posição narcísica, podemos não nos desesperarmos ou recorrermos a uma ilusão de dominação? O desconhecido

é tão ameaçador que faz a criança preferir escolher a sua solidão narcísica do que se abrir para uma relação mais fraterna, horizontal, em que caiba a uma renovação da função do amor.

Da mesma maneira que a criança, podemos depreender do texto de Freud que, na história da civilização, o homem, diante da constatação de seu desamparo fundamental e da fragilidade de seu arcabouço simbólico em afastar definitivamente os elementos indomáveis, construiu uma ilusão e se esqueceu de ser ele mesmo seu inventor: “chamamos uma crença de ilusão quando em sua motivação prevalece a realização de desejo, e nisso não consideramos seus laços com a realidade, assim como a própria ilusão dispensa a comprovação” (Freud, 1927/2004, p. 215).

O primeiro gesto do homem na construção dessa tentativa de domínio e de dotar de sentido o sem sentido é, como vimos fazer a criança, o de *humanizar o indomável*, afastar toda a impessoalidade de suas forças, tornar a natureza um semelhante com o qual eu possa me identificar, e identificar suas atitudes. Assim, os conflitos com a natureza se tornam conflitos pessoais, batalhas de paixões:

[...] se nem sequer a morte é algo espontâneo, e sim o ato violento de uma virtude maligna, se em toda parte, na natureza, o indivíduo está rodeado de seres tais como os que conhece da própria sociedade, então ele respira aliviado, sente-se em casa num meio inquietante, pode elaborar psiquicamente a sua angústia sem sentido. (Freud, 1927/2004, p.200).

O homem opera um processo de imaginarização e simbolização que transforma aquilo que não tem imagem, sentido e propósito em sua imagem e semelhança. Transforma o conflito entre o sujeito e seu desamparo em um conflito entre o sujeito e o Desamparador ou Amparador. Ele recobre aquilo é da ordem traumática com o amor, inventando um Pai ficcional que apesar de tudo salva. Faz daquilo que era lembrança da impossibilidade de tudo dominar uma impotência, efeito do ato de um sujeito mais além, mas que agora pode tentar exercer em algum

nível imaginário o controle: “tentando suplicar-lhes, aplacá-los, suborná-los, tirando-lhes, assim, parte de seu poder” (Freud, 1927/2004, p.200). Faz de seu desamparo, condição estrutural, um problema “psicológico”, nas palavras de Freud. E dessa forma, a nível de suas ilusões, crê poder influenciar as vontades do Outro. As ilusões religiosas seriam versões continuadas do *modelo infantil*:

[...] pois o indivíduo já se encontrou assim desamparado: quando pequeno, perante o pai e a mãe, que ele tinha razões para temer, sobretudo o pai, cuja proteção, porém, também estava seguro de ter, ante os perigos que então conhecia. (Freud, 1927/2004, p.200).

Nesse sentido, a resposta que o homem dá ao indomável da natureza é aquela que lhe foi possível construir a partir do *modelo infantil*, das chaves simbólico-imaginárias do complexo de Édipo, do complexo de intrusão, do complexo de castração. Na visão de Freud, essa ilusão é análoga ao resultado do trabalho do sonho:

E, assim como na vida onírica, o desejo tem seu papel. Um pressentimento da morte assalta aquele que dorme, quer conduzi-lo ao túmulo, mas o trabalho do sonho sabe escolher as condições em que mesmo esse temido acontecimento se torna uma realização de desejo: aquele que sonha se vê num antigo túmulo etrusco, ao qual desceu feliz, contente por satisfazer seu interesse arqueológico. (Freud, 1927/2004, p.201).

Isto é, a construção da ilusão religiosa responde à realização dos pregnantos desejos inconscientes ancorados no modelo infantil: os desejos ambivalentes frente aos outros parentais, e em especial o desejo de proteção pelo pai ante o desvalimento infantil.

A ilusão religiosa, com isso, tenta dar conta de uma tripla função: afastar os terrores da natureza; conciliar os homens com a crueldade da morte; compensar o sofrimento e as privações da vida em civilização. O homem, na esperança de se salvar do *indomável*, seja ele na figura das forças da natureza, da morte, ou da vida em civilização (a falta uma ordem moral universal), busca uma compensação de satisfação e proteção no mais além ofertado pelo Pai. A ilusão

religiosa faz do impossível de dominar, da constatação do desamparo e do indomável, uma impotência, um medo ou uma esperança de ser salvo por um outro capaz, em que se pode confiar e que tudo doma, ampara, bem orienta e protege.

Quando o indivíduo em crescimento percebe que está destinado a permanecer uma criança, que nunca pode prescindir da proteção contra superiores poderes desconhecidos, empresta a esses poderes os traços da figura paterna, cria os deuses que passa a temer, que procura cativar e aos quais, no entanto, confia sua proteção. (Freud, 1927/2004, p.208).

Do ponto de vista do tratamento analítico, podemos supor que um analisando, quando busca um analista, está, até certo ponto, por mais ateu que possa se dizer, buscando um possível remédio para a sua condição de desamparo. A posição do analista será a de manejar essa demanda, tendo em vista que o analista não é um sacerdote, que agenciaria respostas pedagógicas a partir dos fundamentos religiosos, na intenção de oferecer ao sujeito as vias da salvação. Esse remédio, ele sabe, nem ele nem ninguém é capaz de portar.

Essa constatação e aceitação da condição do desamparo a ser realizada pelo sujeito, proposto por Freud, poderia vir a ser confundida ainda como uma posição religiosa: essa que prega o valor pequeno do homem perante a potência de Deus. Mas, para Freud, a religião não consiste nessa constatação e aceitação; pelo contrário, a ilusão religiosa está justamente na “busca por remédio” capaz de curar a constatação da pequenez humana ante o universo. Recusar esse remédio e “aceitar” seu desamparo é, nesse sentido, a posição do “irreligioso no autêntico sentido da palavra.” (Freud, 1927/2004, p. 270).

Podemos notar que a preocupação de Freud não deixa de ser clínica. Ele recolhe de sua escuta os efeitos sintomáticos repressivos dos dogmas religiosos, como a repressão da sexualidade, a intolerância diante da homossexualidade, da idealização da infância, da repressão dos prazeres tidos como demoníacos, da intolerância ante as doenças dos nervos tomadas como

possessões, ou como efeitos do pecado, etc. Sua pergunta não deixa de ser: será que a resposta dada pela ilusão religiosa está sendo capaz de “proteger” o homem de seu desamparo como pretende? Será que o preço e os sacrifícios que implicam essa resposta não desamparam ainda mais o homem, na medida em que o afasta da vida na cultura? Existem respostas que impliquem um mínimo de sacrifício e um maior acesso à satisfação e à cultura, formas de amparo menos adoecedoras? Se o analista não é um sacerdote diante daquela demanda, o que ele oferta então? Podemos responder: o horizonte de uma “superação desse modelo infantil” que constitui o núcleo da ilusão religiosa.

#### 4.5 A superação do modelo infantil e seus efeitos

Podemos depreender de *O Futuro de uma Ilusão* (1927/2004) uma definição parcial de *modelo infantil*: seria uma ficção inventada pela criança em que busca forjar um outro capaz de lhe proteger frente à sua condição de desamparo. Essa resposta institui um outro culpado por esse desamparo, ou responsável pela proteção, ao qual endereçará seus atos na esperança de castigá-lo e ou os reprimirá por medo de não receber dele a esperada garantia. A criança ainda não consegue manejar suas exigências pulsionais a partir da sua posição de sujeito, precisa reprimi-las a partir de forças puramente afetivas, como a esperança e o medo. Em suma, esse modelo pode ser resumido em três noções: *desimplicação*, *recalcamento*, *medo/esperança pela garantia de satisfação*. Como vemos depreender-se na letra de Freud:

Sabemos, a respeito da criança, que ela não perfaz seu desenvolvimento rumo à cultura sem passar por uma fase de neurose — ora mais, ora menos nítida. Isso vem do fato de a criança não poder suprimir com o *trabalho intelectual racional* muitas das exigências instintuais que depois serão inúteis, e sim precisar domá-las com *atos de repressão* que, via de regra, têm por trás de si o motivo do *medo*. A maioria dessas neuroses infantis é

superada espontaneamente ao longo do crescimento, sobretudo as neuroses obsessivas da infância têm esse destino. Quanto ao resto, *o tratamento psicanalítico deverá removê-las mais tarde* (Freud, 1927/2004, p. 228, grifos nossos).

Se até aqui demonstramos que as ilusões religiosas são ficções inventadas pelo sujeito na tentativa de obter algum grau de controle diante do terrível, poderíamos temer que um encontro com o desamparo não mediado por essa ilusão produzisse efeitos perigosos para a relação do sujeito consigo mesmo e com os outros. É notável a resposta decididamente oposta de Freud: “sustentarei que representa um perigo maior, para a civilização, manter sua atitude atual perante a religião do que abandoná-la” (Freud, 1927/2004, p. 220).

Devemos notar que a religião não é sinonímia de ordem moral, ou garantia de uma orientação universal, visto quantas imoralidades já foram realizadas com seu apoio ao longo da história. Além disso, como vimos, a clínica demonstra cotidianamente os efeitos repressivos e sintomáticos de uma vida articulada de maneira devota e imperativa às ilusões religiosas: “cabe então perguntar se não superestimamos sua necessidade para a humanidade e se agimos sabiamente ao nela basear nossas exigências culturais” (Freud, 1927/2004, p. 223). O pensamento freudiano busca então separar cultura e religião, a vida comum e as exigências do domínio religioso. O que a resposta dada pela ilusão fomenta é um rigoroso bloqueio da oportunidade do “despertar intelectual”, uma severa contenção dos conflitos pulsionais.

A saída religiosa seria assim uma espécie de remédio que insere uma nova doença, a dependência da coerção, da contenção, tendo em vista que sem o remédio o sujeito desmorona. Enquanto a psicanálise buscaria “uma profunda revisão dos laços entre civilização e religião” (Freud, 1927/2004, p.224). A psicanálise freudiana se sustenta em uma aposta em obter um novo tipo de laço civilizatório que prescindia do modelo infantil presente na ilusão religiosa. O problema encontrado por Freud é que a religião estanca o potencial transformador da cultura,

inserindo uma rigidez e uma imutabilidade na relação do sujeito com as leis. Essa articulação gera uma forma de vida em constante luta contra a civilização, um sujeito inimigo da cultura:

[...] seria uma vantagem indiscutível deixar Deus de fora e honestamente *reconhecer a origem puramente humana* de todas as instituições e normas culturais [...]

Com sua pretendida santidade, também desapareceria a rigidez e a imutabilidade desses mandamentos e leis. Os homens poderiam compreender que estes são criados não tanto para dominá-los, mas para servir a seus interesses; adotariam uma *atitude mais amistosa* para com eles, visariam seu melhoramento, em vez de sua abolição. Este seria um importante progresso no caminho que leva à *reconciliação* com as pressões da cultura (Freud, 1927/2004, p.226, grifos nossos).

As leis não são imutáveis, não são inimigos, e a cultura não é apenas cerceamento, mas um meio para o laço entre os homens. Ali aonde a instituição e a lei presentificam seu erro, seu impasse, sua falha e sua tensão interna, caberia ao homem não o desespero, a destruição da cultura, e o apelo ao dogma ou à imutabilidade das leis de Deus, mas uma tomada de posição para seu melhor “acabamento”. Aqui fica claro que Freud não faz um elogio ao verter das pulsões, um liberalismo perverso egoísta pansexualista ou destrutivista, mas a um reposicionamento do homem frente à cultura, um novo laço a ser constituído entre o sujeito e a lei, entre o sujeito e o outro.

Vimos que a relação que o sujeito estabelece com a cultura, a partir do modelo infantil, é aquele baseado no *recalcamento* e no *medo*. O “crescimento” seria depender cada vez menos da repressão e do medo como respostas frente às exigências pulsionais, poder responder a elas a partir de um “trabalho intelectual racional”. O tratamento analítico seria responsável por oportunizar essa nova. Entendemos esse trabalho como a construção e a sustentação de um saber-fazer para além da dinâmica puramente afetiva presente no modelo infantil. Esse passo a ser conquistado no trabalho de análise é evidenciado nos seguintes trechos:

[...] em seus tempos de insciência e fraqueza intelectual ela só pôde fazer as renúncias instintuais indispensáveis à convivência humana recorrendo a forças puramente afetivas [o modelo infantil]. Os precipitados dos processos similares à repressão, ocorridos na pré-história, permaneceram ainda por muito tempo na cultura. A religião seria a neurose obsessiva universal da humanidade, originando-se, tal como a da criança, do complexo de Édipo, da relação com o pai. Segundo essa concepção, é de supor que o afastamento da religião deverá suceder com a mesma fatal inexorabilidade de um processo de crescimento, e que justamente agora nos encontramos no meio dessa fase de desenvolvimento.

[...] pudemos formar a concepção das teses religiosas como relíquias neuróticas, digamos, e hoje podemos afirmar que provavelmente é hora de, como acontece no tratamento analítico, substituir os efeitos da repressão pelos resultados do trabalho do intelecto. Pode-se prever — mas dificilmente lamentar — que essa reelaboração não ficará na renúncia à transfiguração solene dos preceitos culturais, que uma revisão geral destes últimos deverá trazer a abolição de muitos. É desse modo que nossa tarefa de conciliar os homens com a cultura será realizada em ampla medida (Freud, Freud, 1927/2004, p.229).

É interessante que Freud observa que não devemos lamentar as modificações que esse novo trabalho civilizatório articulado a partir da psicanálise pode acarretar (pelo desrecalcamento de certas satisfações pulsionais). O trabalho analítico não é sem conflito; ele traz o conflito para o cerne da lei, e o desejo e a verdade subjetiva para o cerne da cultura. A comparação com o trabalho analítico ganha ainda mais interesse quando Freud afirma que esse trabalho não se restringe a uma mera queda da dimensão “solene”, religiosa, formal, da cultura como Obra Divina intocável, mas implica mesmo a eliminação de determinados códigos, isto é, um reposicionamento do sujeito capaz de reformular parte desse código, no qual ele pode

também assumir seu lugar de inventor na cultura, ao invés de ser apenas espectador e devoto a ela.

Quando Freud (1927/2004, p.230) afirma que podemos “substituir os fundamentos afetivos pelos racionais”, devemos entender que, além de uma mera aposta no saber científico como operador fundamental da cultura, ele também está se referindo a essa “razão” transformada pela psicanálise. Sua aposta na ciência como fundamental para a constituição desse novo laço com a cultura inclui a aposta em *sua* ciência, extremamente subversiva, inclusive para o paradigma científico de sua época.

Importante enfatizar que Freud não está estabelecendo um grito de guerra a favor da eliminação instantânea da religião, ele sabe que “quem tomou soníferos durante décadas naturalmente não dorme quando o privam do remédio” (Freud, 1927/2004, p.233). Os efeitos de uma empreitada como essa não deixariam de ser terríveis e sintomáticos, como os sintomas da abstinência frente à ausência dos narcóticos. Sua aposta é na mudança subjetiva paulatina que sua psicanálise busca alcançar e, do ponto de vista social, em novas maneiras de educar e de legislar fomentadas pelos recursos da ciência psicanalítica. Mas pode ser chocante uma aposta como essa, qual seja, de uma sociedade que possa prescindir em sua organização das ilusões religiosas:

Discordo, portanto, quando você conclui que o ser humano é incapaz de prescindir do consolo da ilusão religiosa, que ele não suportaria, sem ela, o peso da vida, a realidade cruel. De fato, não o indivíduo a quem desde a infância tenha sido instilado esse doce — ou doce-amargo — veneno. Mas e outro, que tenha sido educado sobriamente? Não sofrendo da neurose, talvez ele não necessite de um tóxico para entorpecê-la. Claro que o ser humano se verá então numa situação difícil, terá de admitir seu completo desamparo, sua irrelevância na engrenagem do universo, já não será o coração da Criação o objeto da carinhosa atenção de uma Providência bondosa. Estará na mesma

situação de um filho que deixou a casa do pai, que era aquecida e confortável. Mas não é inevitável que o infantilismo seja superado? O ser humano não pode permanecer eternamente criança, tem de finalmente sair ao encontro da “vida hostil”. Podemos chamar a isso “educação para a realidade”; *ainda preciso lhe dizer que o único objetivo deste trabalho é chamar a atenção para a necessidade de dar esse passo?* (Freud, 1927/2004, p.234, grifos nossos).

Nesse trecho, Freud não poderia ser mais categórico em relação ao seu objetivo com *O Futuro de uma Ilusão* (1927/2004): a “necessidade de dar esse passo”. O passo da “criança eterna” ao “encontro da vida hostil”. Ser criança aqui é constituir uma vida alienada nas ilusões, uma vida de negação do desamparo, uma vida na posição de objeto devoto pela proteção do Outro. Posição de resignação e de medo diante da vida. O “encontro da vida hostil”, pelo contrário, é invocação de uma nova posição, posição de um sujeito que não espera mais as garantias de um Outro, que se lança à vida, com suas delícias, riscos e limites.

#### **4.6 E não subiu ao céu pois à terra pertencia**

Na última parte de *O Futuro de uma Ilusão* (1927/2004), encontramos considerações para respondermos ao um possível equívoco que pode se fazer insistente quando pensamos em uma clínica que se oriente por um horizonte de confronto com a condição do desamparo, ou seja, uma clínica da pura derrelição, do desnortamento angustiante, da desesperança. A nossa proposta, de forma alguma se encaminha nessa direção, tampouco fazemos essa leitura do texto freudiano. Esse confronto com o desamparo proposto por Freud é na verdade a oportunidade para a recriação de um novo laço com a cultura, a vida comum. Freud é audacioso, nos diz que, diante dos críticos que veem no desamparo algo tão aterrorizante, deveríamos lembrá-los de alguns “ganhos” obtidos por essa empreitada:

Você teme, provavelmente, que o ser humano não resista a essa dura prova. Bem, vamos esperar que sim. *Já é alguma coisa quando alguém sabe que conta apenas com as próprias forças*; então aprende a usá-las corretamente. *E o ser humano não é inteiramente sem recursos*, desde os tempos do Dilúvio sua ciência lhe ensinou muita coisa, e incrementará mais ainda o seu poder. Quanto às inevitabilidades do destino, contra as quais não existe remédio, ele aprenderá a *suportá-las com resignação*. De que lhe serve a miragem de uma grande fazenda na Lua, cuja colheita ninguém jamais viu? *Como honesto camponês aqui na Terra, ele saberá cultivar seu pequeno torrão de modo que este o alimente*. Retirando as expectativas que havia posto no Além e concentrando na vida terrena todas *as forças assim liberadas*, ele provavelmente alcançará que a vida se torne suportável para todos e a civilização não mais oprima ninguém (Freud, 1927/2004, p.234, grifos nossos).

Podemos resumir esse saldo obtido pela aposta civilizatória de Freud em uma ética da desilusão-reconciliação, como aquele saldo também a ser conquistado por um processo analítico: que o sujeito saiba que pode contar com suas próprias forças e manejá-las a partir de uma escolha; que ele se lembre que, pelo fato de se constituir como um ser de cultura, ele já não é inteiramente sem recursos (tem a lei, a ciência, a arte, a psicanálise ao seu lado); que o sujeito desenvolva uma capacidade de se deparar com o incontrolável e fazer desse encontro algo produtivo; e que o sujeito possa então contar com as forças que antes estavam contidas apenas no campo das expectativas sustentando suas ilusões.

Na medida em que conseguimos desarticular esse modelo infantil, na medida em que o sujeito não mais a deposita no mais além sua orientação de como viver, temos como resultado, como propõe Colette Soler (1995) um “ganho de saber” (a implicação subjetiva, o reconhecimento dos recursos construídos pelo homem, a construção de novos recursos) e um

“ganho de forças” (as exigências pulsionais mantidas em repressão até então). Dessa maneira, o homem pode assumir essa nova posição que a metáfora do honesto camponês tenta articular.

Na própria etimologia, *culturae* (fazer cultura) é cultivar, domar a terra a partir dos conhecimentos herdados, a fim de fazê-la produtiva. O homem de cultura é este que se reconcilia com sua herança simbólica, que se implica nos atos de sua sobrevivência, que não espera que a terra o alimente espontaneamente, mas que se propõe aos seus cuidados.

Nessa mesma via argumentativa, poderíamos ainda responder aquele sensível equívoco com outro comentário ainda mais incisivo de Freud:

Em segundo lugar, veja a diferença entre a sua e a minha atitude diante da ilusão. Você precisa defender a ilusão religiosa com todas as forças; se ela ficar sem valor—e está verdadeiramente ameaçada —, o seu mundo desmoronará, nada lhe restará senão o desespero, com a civilização e com o futuro da humanidade. *Dessa servidão eu estou, nós estamos livres*. Como estamos dispostos a renunciar a boa parte de nossos desejos infantis, podemos tolerar que algumas de nossas expectativas se revelem ilusões (Freud, 1927/2004, p.239, grifos nossos).

O tratamento analítico, por incidir sobre o núcleo da servidão, permite uma renúncia de uma série de desejos infantis articulados a essa demanda de um Outro. Para o sujeito analisado dessa maneira, caso o trabalho analítico não tenha sido arrefecido em sua subversão, supõe-se um menor nível de desespero frente a desarticulação das ilusões.

Ao invés de pensarmos automaticamente em remediar o desamparo, ou buscarmos alguma estratégia desesperada para nos afastar dele, parece que Freud nos sugere que deveríamos aceitá-lo. Aceitar que, diante de certas contingências da vida, como a morte, a falibilidade do nosso corpo, das forças da natureza, existe o incontrolável. Morano, no livro *Creer después de Freud* (1992, p.105, tradução nossa) discorre sobre o essa assunção do desamparo:

Nestes momentos, o nada, a incredulidade aparece tão real quanto possível. Um nada que, por outra parte, não conduz necessariamente (contra o que se tende a pensar) ao absurdo do desalento ante a vida. Muito pelo contrário, ele mesmo pode brindar a possibilidade do encontro autêntico, porque *já não brota da necessidade, mas sim desde um desejo que reconhece sua carência*. A partir dele surge o outro, como homem ou como mulher; *surgem os outros como companheiros de existência; surge o mundo como um potencial de criação, de sentido e de projeto a realizar* (grifos nossos).

O analisado sabe o quão perigoso é esperar de um Outro o objeto que locupleta a sua carência, o sentido dado, a lei universal. Sabe que essa atitude limita sua vida, posterga sua existência, produz efeitos de angústia, de inibição e sintomas. Com a aceitação de seu desamparo, Morano (1992, p. 105, tradução nossa) nota que pode ali surgir inventivamente novamente até mesmo a figura de Deus, mas não da mesma maneira que antes:

Talvez possa também surgir Deus de novo, mas já será de um modo distinto: o lugar do totem ficou vazio; o lugar do sonho, da ilusão, da soma de objetos totais ficou deserto. E no vazio, apenas um desejo que remete a própria história e ao próprio futuro. Se Deus está, estará de outro modo. O sujeito sabe muito bem ‘por onde não pode já caminhar’, por mais que a análise não o indique (nunca deverá fazê-lo) aonde deve dirigir seus novos passos (tradução nossa).

Esse deus inesperado, caso seja a invenção produzida por um sujeito frente o confronto com o desamparo e a desarticulação do modelo infantil, já não brota das expectativas infantis, mas de seu desejo, e dessa maneira “não se deixa encerrar em nenhum tempo, em nenhum templo e em nenhum tipo de saber” (Morano, 1992, p.107, tradução nossa). A análise é capaz de levar o sujeito até esse ponto, ao abandono da casa do pai e da mãe, como condição para uma nova invenção, mas não é ali seu ponto final. Resta a aventura, restam os lugares desconhecidos que serão percorridos, resta “a liberdade pela qual alguém se faz agente da

própria história. Com o risco de andar só rumo ao inesperado. Esse compromisso com a própria vida e com os outros e com a realidade histórica é o único lugar de onde se faz possível seguir crendo” Morano, 1992, p.107, tradução nossa).

Com tudo isso, podemos reinterpretar os dois versos de Heinrich Heine, citados por Freud ao final do *O Futuro de uma Ilusão* (1927/2004), não apenas como a assunção da morte de Deus, da queda da crença, mas construção de uma nova forma de vida:

*O céu deixaremos*

*Para os anjos e os pardais.*

Essa frase indica a travessia implicada na queda da ilusão religiosa, a queda da esperança de uma vida mais além (“O céu deixaremos”), mas também lembra o trabalho de luto, quando ao invés de me queixar em relação ao objeto perdido que “Ele me deixou”, o sujeito aceita o sacrifício: “eu deixo que você me deixe”. Nesses versos sensíveis, o luto é realizado de maneira coletiva. “Deixaremos”, no plural, implica a passagem do sujeito individual, a travessia da ilusão da solidão egoísta ao coletivo, numa articulação com o laço social.

Esse trecho de Heine não é apenas descrença, como parece sugerir uma primeira leitura, mas reposicionamento frente à crença. Pois se ainda houver espaço para crer, essa crença terá que suportar que a hierarquia entre o céu e a terra “caiu por terra”, pois o céu precisa agora compartilhar seu lugar com os seres da terra, os pardais, as aves mais *comuns* do mundo.

Esses versos ainda afirmam uma outra mensagem, em silêncio, que está no nível da enunciação do dito: se o céu deixaremos para os anjos e os pardais, ficaremos com a terra, dela nos apropriaremos, extrairemos o que ela tem para nos oferecer.

A análise desses versos faz ressoar uma memória de uma viagem. Em Lisboa, Portugal, em frente ao museu Saramago, existe uma árvore, em frente ao rio Tejo, em que as cinzas do escritor prêmio Nobel da literatura portuguesa foram atiradas. Ali, em concreto fundido, escrita

no chão, ao lado da árvore, se encontra uma frase comovente em homenagem ao escritor, a pedido dele, em sua cidade, seu berço:

*E não subiu ao céu pois à terra pertencia.*

## 5 A aceitação do desamparo e o final da análise

Como vimos até agora, o trabalho de análise, na medida em que não ignora os fundamentos de sua prática, de sua técnica e de seu manejo, incide sobre o modelo infantil, permitindo ao sujeito um processo de desilusão, uma subjetivação paulatina e menos desesperadora de sua própria condição de desamparo. Permite a construção, a preparação e a apropriação de alguns recursos capazes de desenvolver uma capacidade subjetiva de enfrentar o encontro com a verdade de que não há um fiador capaz de me ofertar todas as garantias da minha existência, a orientação do meu caminho, a satisfação dos meus desejos.

Desta maneira, a partir de um trabalho de esgotamento da posição de sujeição às demandas do outro, com suas esperanças e medos, de sujeição aos ideais, que buscavam conservar as suas ilusões e desejos infantis e livrá-lo do desamparo, o sujeito se depara com a tarefa de assumir, por novas vias que não as do evitamento e do recalçamento, uma relação com seu o destino. O sintoma neurótico, e o sofrimento nele implicado, o laço neurótico com o outro, e os sofrimentos ali trocados, se mostram como o preço que o sujeito paga por terceirizar de maneira ilusória a gestão de uma vida sem garantias.

Fizemos questão de reforçar até aqui o caráter estrutural desse desamparo do qual o sujeito não quer nada saber. Ele “não se reduz àquele implicado na radical fragilidade do homem face à morte e à contingência, mas fundamentalmente ao excesso constituído pela pulsão em relação a nossas limitadas capacidades de simbolização e de perlaboração” (Pereira, 2008,). Além do desamparo materializado pelas situações de desamparo, devemos lembrar que a condição do desamparo se apresenta em certo aspecto presente no cerne da vida pulsional que se mostra como uma dimensão conflitiva para o sujeito, da qual ele se defende através do sintoma e do modelo infantil, e que deverá através da análise poder assumir uma nova resposta: “Disso, do pulsional, não se escapa, por mais potentes que sejam as ilusões criadas” (Mograbi

& Herzog, 2006), há sempre um resto inassimilado. Trata-se de uma dimensão do desamparo que anuncia a dimensão do impossível no núcleo da satisfação pulsional.

Na medida em que o analista não se oferta como fiador do destino do sujeito, ele oportuniza e incentiva uma nova relação desse sujeito com essa força inesgotável das suas pulsões, para além do recalque. Esse para além do recalque, como veremos, não se confunde com uma libertação das pulsões.

Há uma dinâmica coercitiva no mecanismo do recalque da neurose que degrada a pulsão, faz de seu impossível uma impotência, e a qual a análise buscará destituir para restituir à pulsão o seu valor. Poder aceitar a condição do desamparo é condição para que possamos obter uma margem de liberdade para novos destinos pulsionais.

Para ilustrar a discussão que motiva esse capítulo, conto o fragmento de sonho de um analisando. Nesse sonho, ele está em um lugar aberto, um parque, um estacionamento, e ali está acontecendo uma orgia. Os homens estão rodando em ciranda atrás dos pênis uns dos outros. No meio da ciranda, há uma pessoa ou um objeto, não sabe precisar. Ele está em cima de um carro vendo a situação de fora. Um dos participantes, uma espécie de “avaliador”, está olhando para o seu pênis para saber se ele poderá ou não entrar na orgia, se ele está apto ou não para tanto. Ele se preocupa, observando que seu pênis ereto não está em seu melhor aspecto, pois havia nele uma pele estranha de plástico, uma espécie de hímen. Mas ele nota espontaneamente, durante o relato do sonho, algo decisivo: “se estou apto ou não, esse não é o verdadeiro problema, a verdade é que eu nem sabia se queria mesmo entrar ou não naquela orgia. Por isso meu pênis devia estar daquele jeito”.

Esse sonho é capaz de demonstrar um aspecto implicado em nossa discussão: na medida em que o sujeito pode começar a prescindir da avaliação do Outro, dos olhares do Outro, das comparações fálicas – em outras palavras, começar um processo de subjetivação do seu desamparo –, ele conquista uma posição de onde é capaz de se fazer uma questão sobre seu

desejo. Os destinos possíveis dessa decisão, como veremos a partir da obra de Freud, podem ser alguns: consentir, rejeitar ou sublimar as pulsões envolvidas ali. Notamos que esse ritual fálico que captura o olhar desse sujeito, se por um lado parece o excitar, por outro, quase o submete. Vemos também que, através desse sonho, ele reconhece o engodo proposto pelo Outro: o problema de Sua avaliação quase vela a questão sobre a sua posição de sujeito desejante.

Seu pensamento espontâneo latente que relata ao lembrar do sonho não deixa de demonstrar a conquista parcial de uma margem de liberdade em torno desse gozo articulado ao Outro, que antes apenas o capturava e o levava a experiências mortíferas e posteriormente angustiantes. Enquanto não há a possibilidade de uma afirmação da condição de desamparo, e uma paulatina apropriação dessa margem de liberdade, o sujeito ou se submete inconscientemente a uma satisfação fixada por suas ilusões, com suas fantasias masoquistas, ou, como no caso desse analisando, tenta conquistar, através de seus sintomas um compromisso entre essa satisfação e um limite possível.

Neste capítulo iremos abordar algumas vias na obra freudiana, ancorados por comentadores contemporâneos, para pensarmos o horizonte do tratamento a partir dos problemas enfrentados ao final da análise. Iremos nos dedicar também a encaminhar reflexões sobre a tese de que a noção de *condição do desamparo* constitui uma orientação, um horizonte crucial, para o analista direcionar suas análises para a sua devida resolução, sem o qual, buscaremos sustentar, sua prática se torna o exercício de um poder.

### **5.1 O rochedo da castração, a feminilidade e o desamparo**

Freud, na última parte *Análise Finita e a Infinita* (1937/2017a, p. 361) destaca “dois temas” que “dão muito trabalho ao analista”. Esses dois temas ele nomeia “inveja do pênis”,

que define como sendo a “aspiração positiva por possuir um genital masculino”; e o outro a “aversão a sua postura passiva ou feminina em relação a outro homem”. Para além das diferentes expressões entre os gêneros, o que chama atenção de Freud é que há “algo em comum” nesses temas: a recusa da feminilidade. Na última nota de rodapé do texto, ele é categórico em afirmar que essa recusa não se trata do “aspecto social da feminilidade”, mas do que veremos a seguir: a angústia de castração. Diante desse impasse conhecido na psicanálise como o *rochedo da castração*, tinha-se a impressão de ter chegado aos limites do trabalho analítico. A insistência e a tenacidade desses temas lhe davam impressão de ter “atravessado todas as camadas psicológicas e penetrado até o fundo e, assim, chegado ao fim de sua atividade” (Freud, 1937/2017a, p. 261).

Mas precisemos um aspecto. Essa *recusa à feminilidade* que comparece nesse texto acaba se confundindo em determinados momentos com o que poderíamos chamar de *uma recusa frente ao Outro que impõe o ideal da feminilidade*. Veremos que essa diferença nos permite novas chaves de leitura para pensarmos a diferença entre uma clínica que implica um *encontro através de recursos com a condição do desamparo* e uma clínica que *impõe o desamparo como um ideal* e que precipita o sujeito a saídas desesperadoras, como as anunciadas por Freud frente ao rochedo da castração: a depressão e a revolta.

Precisemos, em primeiro lugar, essa *recusa frente ao Outro que impõe o ideal da feminilidade*. Freud discorre acreditando que não caberia a uma análise tentar dominar completamente esses dois temas. Ele utiliza uma analogia interessante para se referir a essa tentativa de domínio infrutífera. Seria como “pregações ao vento”. Essa expressão anuncia o caráter religioso dessa posição do analista, que busca “instar as mulheres a desistirem de seu desejo pelo pênis, por ser ele impraticável” ou “convencer os homens de que uma postura passiva em relação a outro homem nem sempre significa uma castração, e em muitas relações na vida é indispensável” (Freud, 1937/2017a, p. 360). Obviamente, entendemos Freud sendo

aqui coerente com seu ensino, como temos destacado desde o início em nosso trabalho. A posição do analista de forma alguma pode ser a de “instar ou convencer” seus analisandos.

Essa postura de um analista, que persuade o sujeito a se adequar a uma certa forma de realidade, de expectativa, de cura, acaba produzindo efeitos nos pacientes que não passam despercebidos por Freud. De um lado, isso leva o sujeito a forte resistência ao tratamento, que se mostra numa “supercompensação rebelde”, uma aversão à possível submissão ao Pai, ao sentimento de estar ficando em dívida com ele, numa posição incômoda passiva, caso receba a cura de outro homem. Do lado da mulher, essa atitude do analista pode levá-la à depressão, pois acaba por descobrir (ou crer persuadida pelo pregador) que essa era sua primeira e última esperança.

O impasse do rochedo da castração aqui mostra sua vertente relativa à posição do analista como “pregador” na direção do tratamento. O *analista pregador* assim intenciona fazer o paciente crer em qual é a melhor saída a se tomar. Quando esse analista tenta convencê-los, é como se ele estivesse exigindo e sabendo o que é o melhor para eles. Como se dissesse: “Aceite! É assim, as mulheres nunca terão um pênis, e os homens precisam suportar a posição passiva diante de outros homens”. Além disso, o analista pregador, mesmo pregando o abandono da expectativa de receber o falo, confunde o objeto fálico dessa possível demanda inconsciente com o objeto do desejo.

O analista, assim, acaba ocupando o lugar da providência, e muitas vezes do Outro castrador, posições avessas a sua tarefa. Concorda com isso Soler (1995, p. 30):

Podemos bem dizer, quando o sujeito se situa em relação a um Outro do qual tem certeza de que, para uma, ele não dará o que ela espera e do outro nada quer receber, trata-se, podemos dizer, do Outro da demanda. E, mais, trata-se de um Outro que poderia querer impor a cura ao homem ou a renúncia à mulher.

Como no sonho relatado na abertura desse capítulo, o *analista pregador* aqui está na posição do “avaliador” ou “avalizador” do falo, aquele que autoriza a melhor forma de gozar para o analisando, aquele que possui o poder de permitir ou proibir, que diz quem está apto ou não, curado ou não.

Dessa forma, evidencia-se que a rebeldia no homem e o efeito depressivo nas mulheres são, nesse momento da análise, duas expressões de uma resistência a um certo tipo de posição do analista na transferência, isto é, maneiras desesperadas com que o sujeito pode manobrar para não ver o problema do seu desejo reduzido a um objeto e a uma permissão ou proibição de um Outro castrador: A reação terapêutica negativa é aqui uma produção efetiva do dispositivo analítico. “seria assim uma maneira de o analisante dizer decididamente não ao analista e impor sua resistência legítima em face da intrusão violenta e cruel do analista” (Birman, 2006, p.334).

Birman (2006, p.334) nos lembra que na história da psicanálise, o “não” do analisante perdeu “qualquer pertinência e legitimidade, evidenciando-se apenas como marca negativa do sujeito, devendo ser então culpabilizado como uma outro astúcia da resistência”. Sua crítica incide sobre o fato de muitas vezes a expressão do “não” do analisando ser confundida com a expressão de uma resistência intrassubjetiva. Ora, através dessa rebeldia, dessa depressão, podemos pensar que o analisando tente dizer não ao analista, tente colocá-lo “no seu devido lugar, afirmando em ato, a legitimidade e o direito à resistência” (Birman, 2006, p.334).

Importante destacar que esse equívoco da posição do *analista pregador* é observado por Freud, e não por acaso ele conclui *Análise Finita e a Infinita* (1937/2017a) lembrando, como o faz sempre, que a posição do analista necessita suportar que não será capaz de dominar tudo. Freud, com isso, escuta o *não* de seus pacientes, restitui sua posição de analista, posição essa que busca fornecer um estímulo, um “reexame”, um convite à “mudança de posição”: “Será difícil dizer se e em que momento conseguimos dominar esse fato no tratamento analítico.

Consolamo-nos com a certeza que oferecemos ao analisando todo estímulo possível para que ele pudesse reexaminar e mudar a sua postura em relação a ele” (Freud, 1937/2017a, p.360).

Dessa forma, caberia ao analista, frente aos dois temas apresentados por Freud e frente aos impasses de sua decifração, de sua rememoração, manter sua posição de poder vazia, e permitir a essa feminilidade recusada “ser perlaborada numa experiência insistente, indecível e imprevisível” (Birman, 2006, p. 334).

Mas no que consiste *essa feminilidade* recusada, para além dessa resposta transferencial discutida acima? Entendemos a feminilidade como *terreno da subjetivação do desamparo*. Em textos como os *Três Ensaio*s (1905/1972), *A cabeça da medusa* (1922/1996a), e *O Fetichismo* (1927/1976c), Freud nos havia apresentado como a feminilidade é uma experiência psíquica da ordem do horror, tanto para os homens quanto para as mulheres. Esse horror nos evidencia que, na medida em que colocamos o falo em questão, a subjetividade vivencia “uma experiência de perda de contornos e de certezas” (Birman, 1999, p.11). Desta maneira, vemos que a possível dissolução da ordem fálica “coloca em questão as nossas crenças mais fundamentais” (Birman, 1999, p.11).

Uma dessas crenças mais fundamentais, como temos discutido ao longo de todo o trabalho, é a crença em um Outro todo-protetor capaz de nos salvar da nossa condição de desamparo. Então como podemos entender esse último impasse, a recusa à feminilidade, a luz da questão do desamparo na direção do tratamento?

A “inveja do pênis” pode ser aqui pensada como uma versão da demanda por receber de um Outro benevolente o objeto fálico, aquele que preenche todas as faltas, aquele que me faz desejante e desejado, numa esperança que pode, paradoxalmente como vimos, levar o sujeito ao desespero. Já a “ameaça de castração” presentifica o receio por perder esse objeto fálico, que também me faz desejante e desejado, agora pela incidência de um Outro maléfico que supostamente quer tomá-lo de mim ou implicitamente me submeter.

Ambas as possibilidades são estratégias que escamoteiam o horizonte fundamental de falta de garantias através da mediação desse objeto fálico. A recusa à feminilidade se mostra, então, como um apego à mediação do falo, que permite uma recusa à exploração do território da condição do desamparo. Tanto a inveja do pênis quanto a ameaça de castração já são maneiras do sujeito se “amparar” (Santos & Moura, 2013), evitar o confronto com a *verdadeira castração*. Podemos ver que no núcleo da questão da feminilidade encontramos nosso tema central, o desamparo:

Freud nos falou disso de maneira elíptica no final de seu percurso, no ponto de chegada de sua aventura fascinante pelo inconsciente. Seria a fragilidade humana, revelada pelo desamparo originário, que impediria frequentemente as pessoas de realizarem uma ruptura decisiva e efetiva com as insígnias da falicidade. Essa é, contudo, a única possibilidade que lhes resta para se *encontrarem criativamente* com as suas falhas e fendas incontornáveis, para desistirem definitivamente do pesadelo letal da completude e da suficiência (Birman, 1999, p.129, grifo nosso).

Para além da *fantasia imaginária de castração*, encontramos então a condição do desamparo. Poder reconhecer a castração é poder dizer *não* para qualquer figura que prometa preencher o buraco da minha condição de desamparo; é poder dizer *não* para o medo diante das figuras que ameacem retirar esse objeto que supostamente me completa e me salva do desamparo. É a realização de que “nada e sobretudo ninguém pode (...) garantir de forma absoluta e imutável os alicerces simbólicos do mundo” (Pereira, 2008, p. 236).

Podemos entender que a assunção desse terreno chamado feminilidade é um horizonte que está no fundamento da direção do tratamento: “(...) sendo pois para a exploração deste território sagrado que nos conduz de maneira inequívoca a experiência psicanalítica” (Birman, 1999, p.12). Implica uma direção que se orienta por uma mudança da posição de recusa do sujeito frente à feminilidade. Mas, para que haja uma exploração desse terreno, o sujeito

enfrentará a experiência da castração, mudança de um certo uso do objeto fálico como garantia de uma posição do ser e do ter.

O problema do rochedo da castração para o psicanalista mostra-se então como o momento de uma importante passagem que dependerá de sua posição:

[...] é preciso não confundir os limites do sujeito com as suas limitações, pois se o reconhecimento dos limites inaugura para aquele uma aventura infinita e interminável, a incorporação das limitações implica a mutilação absoluta de suas possibilidades. (Birman, 1999, p.130).

Faz parte da direção do tratamento que o analista possa permitir ao seu analisando que ele reconheça os limites do falo e do outro, como garantidores do seu destino, para que assim um novo horizonte das possibilidades do seu destino se abra. Caso o analista veja os impasses do objeto fálico ou os impasses da transferência como meras limitações do sujeito, ele acaba se encaminhando como um *pregador*, sustentando a crença de que alguém ou algo poderia levar o sujeito a um caminho mais reto, rumo à satisfação, e assim conservando os sentimentos de impotência e submissão.

Ilustremos nossa discussão com aquele sonho citado no início do capítulo. Vemos nele uma série de insígnias fálicas: o pênis ereto, uma espécie de ritual fálico, a ciranda de homens, a figura do avaliador, a fiscalização. Através desses objetos, o sujeito se vê capturado por um certo gozo, uma excitação, e se vê refém de um jogo de poder, que lhe dirá se está apto ou não, se está permitido ou proibido gozar. Isso irá depender da “qualidade” de seu falo. Mas como o mesmo sonho nos esclarece, ali no falo há algo “estranho”, algo do terreno da feminilidade, um “hímen” (o traço, “i”, é a única letra que diferencia essa palavra de homem). Há também um objeto “estranho”, misto de “pessoa-objeto”, desconhecido, no centro da ciranda (cir-a-nda). É a partir de uma certa visada a esses elementos do sonho que o sujeito retira uma conclusão que permite que a questão do desejo possa se colocar: para além da questão se o outro autoriza ou

não, por onde de fato circula meu desejo? Para além da captura das insígnias fálicas, os estranhamentos extraídos da feminilidade se mostram ali condição de abertura para a questão do desejo.

Caberia ao analista então não apenas levar o sujeito a se resignar na busca do objeto fálico. Para isso, o analista deve ter podido atravessar também ele essa tendência de tudo querer dominar (tendência bem fálica, por sinal!), que comparece na persuasão no convencimento. Deve permitir, de outra maneira, uma mudança de posição que implique a realização de que o objeto do desejo não se reduz àquilo que objeto fálico é capaz de autorizar. Reconhecer um buraco impossível de ser preenchido, visto que o problema do objeto na psicanálise se refere ao problema do objeto perdido.

Apenas dessa maneira, suportando o fundo de desamparo, que o sujeito pode, ao fim da análise, se reencontrar com essa falta irremediável, mas em um encontro criativo, no qual através dela pode obter “paradoxalmente, a única garantia do “pouco de liberdade” de que o sujeito dispõe para sustentar o inesgotável de seu desejo” (Pereira, 2008, p. 238). Mas para lograr essa conquista:

[...] é preciso que as individualidades atravessem o território desértico do desamparo, mediante o qual essa construção se dará e se tornará possível, suportando a dor e talvez o horror que tal percurso pelo impossível promove. Isso porque, se é a perda a condição de possibilidade do desamparo, aquela é ao mesmo tempo o que permite ao sujeito o acesso ao desejo e à liberdade (Birman, 2006, p. 29).

## **5.2 As condições freudianas do fim da análise: alguns recursos simbólicos e pulsionais**

Em *Análise Finita ou Infinita* (1937/2017a), ao discutir o problema do fim da análise, Freud nos oferece algumas pistas sobre o estatuto dessa nova relação a ser explorada pelo

sujeito com sua vida pulsional. O fim da análise, além do ponto de vista empírico (o analisando deixa de ir ao analista), exige que certas condições tenham operado “aproximadamente” do lado do analisando e do lado do analista:

[...] a primeira, o fato de o paciente não sofrer mais com os sintomas e ter superado as suas angústias e suas inibições; a segunda, o fato de o analista julgar que tantas coisas recalçadas se tornaram conscientes para o paciente, tantas coisas incompreensíveis foram esclarecidas, tantas resistências interiores foram vencidas, que não se precisa temer a repetição dos processos patológicos a elas relacionados (Freud, 1937/2017a, p. 232).

Cabe observarmos que, do lado do analisando, Freud se refere a um apaziguamento terapêutico no que diz respeito ao caráter patológico do sofrimento do sintoma<sup>23</sup>. Freud parece intuir que existe uma dimensão do sintoma insuperável, apesar de terapeuticamente tratável em seu caráter patológico.

Do ponto de vista do analista, recorreremos novamente a Colette Soler (1995), que, ao trabalhar rigorosamente esse texto, observa que há um “ganho de saber” e um “ganho pulsional” implicado no trabalho analítico. Esse trabalho não deixa de conter restos, não se esgota em um imperativo do todo, e não por acaso Freud utiliza *tantas vezes* a expressão imprecisa “tantas”.

*Tantas coisas recalçadas se tornaram conscientes para o paciente*, isto é, mesmo de maneira não-toda, o analisando pode reconhecer os representantes pulsionais afastados da consciência, reconhecendo assim o valor de verdade dos produtos das manifestações do inconsciente.

*Tantas coisas incompreensíveis foram esclarecidas*, isto é, uma análise permite não apenas a conscientização, mas uma certa apropriação de saber, uma possibilidade de decifrar o enigma incompreensível das manifestações do inconsciente, a construção de um novo sentido

---

<sup>23</sup> Importante lembrar, por outro lado, no que diz respeito às inibições e angústias, Freud fala em termos de superação.

para além daquele consciente e narcísico, extraindo desse processo algumas “chaves” que sustentam seus sintomas, algumas fórmulas de articulação.

*Tantas resistências interiores foram vencidas*, isto é, o sujeito pode atravessar uma atitude de defesa interna que se impõe contra o trabalho analítico: defesas contra uma série de representantes das primeiras inscrições na esfera sexual, defesa contra os representantes da pulsão de caráter inconciliável.

A psicanálise é um tratamento que se move na linha inversa da defesa, em um horizonte para além do recalque, convocando o sujeito a produzir retornos do recalcado, mas de maneira oposta ao sintoma, tendo em vista que busca um movimento de apropriação de saber e de força. Mas importante notar, de antemão, que reconhecer o recalcado não é o mesmo que precisar se submeter a ele. Caso contrário haveríamos de estar criando apenas uma nova servidão. Há, entre o reconhecimento do recalcado e o que se fazer com ele, uma decisão a ser conquistada, uma invenção a ser articulada.

### **5.3 O problema da domaçaõ (*Bändigung*) da pulsão**

Collette Soler (1995), no comentário de *Análise Finita e a Infinita* (1937/2017a), nos permite esclarecer um mal-entendido possível de se depreender em uma tese desse texto sobre um dos objetivos do tratamento analítico: permitir ao Eu a *domaçaõ* da pulsão<sup>24</sup>. Uma leitura enviesada a partir da Psicologia do Eu – perspectiva teórica veementemente criticada pelo ensino de Lacan (1953/1998b) – compreendeu que o Eu deveria lograr um desalojamento do Isso, ao ser fortalecido através de recursos narcísicos e identificatórios. O analista conduziria o sujeito a uma adaptação da realidade livre das exigências presentes no Isso, à fortificação de

---

<sup>24</sup> Vimos, na seção 3.6, que Freud enfrentou o problema da “domaçaõ” naquilo que se refere ao manejo da transferência. Aqui, ele nota que a “domaçaõ” é um problema constitutivo da própria relação entre o Eu e a pulsão.

sua autoimagem e à construção de relações mais totais; em suma, os ideais individualistas, adaptacionistas, de autonomia, desempenho e potência tão presentes ainda em nossa época.

Mas devemos notar que o esforço de Freud nesse texto não pode ser confundido tão levemente como o de mostrar como o Eu poderia vir a controlar o Isso. A alteração na relação entre o Eu e o Isso proposta é muito mais complexa e cheia de enigmas. Busca-se pensar uma nova relação que possa ser estabelecida com as pulsões para além da defesa empreendida pelo recalque e teorizar a possibilidade de conquista de uma nova posição subjetiva. Freud está se perguntando sobre os destinos, além do recalque, da pulsão, a partir do tratamento analítico. O que nos leva à necessidade de investigarmos no que consiste o *problema da doma*ção.

Essa expressão é utilizada em três momentos de *Análise Finita e a Infinita* (1937/2017a), para nos restringirmos a esse texto:

A etiologia de todos os distúrbios neuróticos é mesclada; trata-se ou de pulsões excessivamente fortes, ou seja, que se rebelam contra a *doma*ção<sup>25</sup> [*Bändigung*] pelo Eu, ou do efeito de traumas precoces, isto é, que ocorreram antes do tempo, dos quais um Eu imaturo não conseguiu se apoderar. [...] (1937/2017a, p.232)

Certamente, não significa que fazemos com que ela desapareça [a exigência pulsional], de modo que nunca mais dê sinais. Isso, em geral, não é possível, nem seria desejável. Não! Seria algo diferente, que poderíamos chamar *mais ou menos de “doma*ção” [*Bändigung*] *da pulsão*: isso quer dizer que a pulsão foi acolhida completamente na harmonia do Eu e é acessível através das outras aspirações no Eu, *não trilhando mais os seus próprios caminhos em busca de satisfação*. Se perguntarem através de que

---

<sup>25</sup> A tradutora do volume *Fundamentos da Clínica Psicanalítica*, Claudia Dornbusch, escreve uma nota na versão da Editora Autêntica: “preferimos aqui relacionar ao verbo ‘domar’, como uma tentativa de intervir na conduta de uma força ‘selvagem’ ou acéfala em sua origem, ainda que não propriamente confundível com o instintual ou biologicamente ‘programado’” (N.R, p.363)

caminhos e com que recursos isso acontece, a resposta não será fácil. (1937/2017a, p.236)

A domaçaõ das pulsões, que tinha funcionado com uma intensidade menor dessas pulsões, agora fracassa com a sua maior intensidade. Os recalques se comportam como os diques contra a pressão das águas. (1937/2017a, p. 237-238)

Devemos reconhecer a imprecisão declarada do termo “domaçãõ”. Podemos então arriscar extrair dessa imprecisão algumas reflexões, fazendo-a ressoar seu potencial inventivo.

Luiz Hanns, no *Dicionário comentado do alemão de Freud* (1996), dedica um capítulo ao termo *Bändigung* (Domínio, Amansamento, Domaçaõ). Seu significado geral perpassa uma “tentativa de acalmar, subjugar e refrear” (Hanns, 1996, p.183). É composto pelos termos *Bänd*, que corresponde ao substantivo *Band*, que significa bandagem, cordão, banda, correia, fita; e *(ig)ung*, sufixo de substantivaçaõ semelhante a -çaõ. Os significados do verbo são: acalmar, refrear, domar, amansar. Uma importante observaçaõ é que o termo designa “um controle precário” (Hanns, 1996, p.183). Mesmo no sentido conotativo, em que evoca imagens como “colocar sob amarras”, “por rédeas”, não deixa de especificar, contudo, “aquilo que é controlado parcialmente”. Etimologicamente, o termo vem da raiz indo-europeia *\*bhendh-* (ligar, amarrar). Enfim, vemos que o termo possui ressonâncias com a ideia de amarrar, atar, ligar, mas sempre de maneira parcial<sup>26</sup>.

Nesse sentido, não devemos confundir “domar” com “domesticar” (do latim *domest / cus*, relativo a casa ou habitaçaõ, de *domus*, ou casa). Domar é tornar um animal selvagem “controlável e submisso”, mas que a qualquer momento pode se tornar agressivo e perigoso, como acontece com os animais selvagens, como leões e tigres. Os animais *domésticos*, desde seu nascimento, convivem com o homem, enquanto aqueles *domados* individualmente em semanas ou meses, continuam a preservar sua ferocidade e oferecer algum grau de perigo,

---

<sup>26</sup> Impossível não se recordar dos exercícios incansáveis de Lacan em torno dos nós ao final de seu ensino.

principalmente com pessoas estranhas. Outras acepções do termo domar são interessantes: fala-se em domar a terra infértil a fim de torná-la fértil, não em dominar a terra. Domar aqui é transformar o indômito em algo produtivo, como no cultivo.

A partir dessa exploração etimológica, reconhecemos que Freud parece estar ensaiando pensar o problema de uma apropriação que não é da ordem da dominação/domesticação completa de um sujeito sobre uma força não-humana. Verifiquemos sua definição de domaçoão: “[domaçoão] isso quer dizer que a pulsão foi acolhida completamente na harmonia do Eu e é acessível através das outras aspirações no Eu, não trilhando mais os seus próprios caminhos em busca de satisfação” (Freud, 1937/2017a, p.236)

Obviamente, pode surpreender nessa definição o termo harmonia, pois nada mais mítico para uma psicanálise freudina que uma suposta harmonia do Eu. Podemos entender então “harmonia” aqui como sugere Sérgio Laia (2020) no seu sentido musical, como um conjunto de notas dentro de uma escala que inclui cada vez mais as dissonâncias.<sup>27</sup> O eu aqui não é uma unidade, mas um conjunto de notas, com várias vibrações, ou *outras* aspirações. Essas outras aspirações *no* Eu e não *do* Eu apontam para uma apropriação do Isso que não é exercício de uma vontade egóica, de um querer consciente, de uma decisão reflexiva. Trata-se de um problema paradoxal, de tornar próximo, *domus*, “de casa”, essa força não-toda domável. Uma apropriação de algo que destitui, que instabiliza inclusive as ideias de propriedade no interior das intenções de domínio do Eu.

Domaçoão então implica uma certa apropriação que não se restringe à ordem do controle absoluto realizado pelo Eu, mas se refere ao uso de “outras aspirações no Eu” como o saber inconsciente, a verdade histórica e os outros recursos simbólicos obtidos ao longo da análise, que permitem manejar essa força dissonante. Trata-se de uma apropriação que reconhece seu limite, que não é exercício de autoridade totalitária e submissão.

---

<sup>27</sup> <http://www.instrumentalevocal.com.br/2017/05/consonancia-e-dissonancia.html?m=1>

A domaçaõ se difere decisivamente dessa forma do *supereu hostil*, que é uma estratégia de dominar a pulsão, domínio que quanto mais categoricamente se faz e tenta tudo-controlar no campo das pulsões, mas faz com que elas retornem cada vez mais intensas justamente ali na ordem do repressor. Como ilustra a água-forte de Félicien Rops em *A Tentação de Santo Antônio* (como citado por Freud, 1907/1974). Evidencia-se ali que o repressor também goza e faz gozar, é justamente na cruz (no repressor) que surge o retorno do recalcado – a mulher nua, o demônio à espreita.

Por outras vias, podemos imaginar uma saída oposta: o supereu “benevolente”, que abriria mão de qualquer domínio, a partir do qual o sujeito poderia recorrer às vias de sua total liberação. Com isso, o sujeito acéfala e coercitivamente será levado a experiências de morte e gozo absoluto. Podemos notar essa saída em algumas montagens perversas que levam os sujeitos às manifestações das pulsões de morte desligadas das pulsões de vida: “nas manifestações da pulsão de morte que, por falta da articulação com a castração, leva à falta da *Bändigung* — ligação — que Eros provoca” (Alberti, 2005, n.p.).

Dessa maneira, para a clínica psicanalítica e sua teoria da cura a noção de domaçaõ guarda uma problemática importante: nem poder absoluto do Eu ou do Supereu sobre o Isso, tampouco elogio perverso ao desenfreamento do Isso.

A análise seria então um tratamento que busca desarticular a maneira neurótica de tratar o conflito entre o Eu e Isso pelo recalque, buscando “corrigi-lo”, “revisá-lo”, “revê-lo”. Busca, em outras palavras, permitir ao sujeito o reconhecimento dessa sua tomada de posição, para que em seguida possa assumir uma nova posição diante do conflito. Diante disso, podemos refazer nossa pergunta: qual é o destino da pulsão a partir do tratamento do recalque e da aceitação da nossa condição de desamparo? Se a condição do desamparo é essa falta fundamental de garantias, sabemos que ao final da análise não haverá Outro responsável por essa saída, restando ao sujeito uma *Bändigung*, uma amarração.

Essa “domação” é a maneira com que Freud está pensando uma nova relação entre o sujeito e a pulsão, maneira não neurótica que possa destituir o poder da supremacia do fator quantitativo, isto é, essa posição de revelia que o sujeito se encontra frente a uma intensificação de suas forças libidinais, seja por novos traumas, ou influência de outras pulsões, seja pela frustração ou intensificações fisiológicas.

No entanto, a análise permite que o Eu amadurecido e fortalecido possa proceder a uma revisão desses recalques antigos; alguns serão desmontados, outros serão reconhecidos, mas reconstruídos com material mais sólido. Esses novos diques têm uma durabilidade totalmente diferente dos antigos; podemos confiar que diante da maré alta da intensificação pulsional eles não cederão facilmente. A correção posterior do processo original de recalque, que coloca um fim na supremacia do fator quantitativo, seria, portanto, a verdadeira contribuição da terapia analítica (Freud, 1937/2017a, p. 239).

A partir dessa domação que implicaria no reconhecimento, na desmontagem ou na construção de novos diques, vemos que Freud está falando de algumas novas saídas para as pulsões que ficariam a cargo de um golpe do sujeito: o consentimento ou a reconstrução.

Colette Soler (1995) acrescenta mais uma: a sublimação, um consentimento indireto, trabalhado por Freud em outros momentos de sua obra. A análise, segundo a autora, buscaria, através da domação, colocar um fim na supremacia totalitária do fator quantitativo, mas a partir daqui restaria ao sujeito a “exigência pulsional a tratar” (Soler, 1995, p.45).

Freud não se vale do lugar de mestre e senhor. O analista, como sempre, não deve fazer as escolhas determinantes do sujeito no lugar do analisando. Devemos lembrar que o sujeito pode querer não se submeter a essa exigência pulsional que o assola; essa exigência que perturbava, fascinava, cativava, atentava, aturdiava. Ele pode, ao final da análise, também poder dizer não.

Enfim, importante encerrarmos essa discussão sobre o problema da domaçaõ e o tratamento do recalque lembrando que ela possui um limite, inscrito na própria noçaõ como já havíamos podido notar através da etimologia:

No caso de uma força pulsional excessivamente grande, o Eu amadurecido e apoiado pela análise não consegue realizar a tarefa, de modo semelhante ao que acontecia anteriormente com o *Eu desamparado; o domínio da pulsão melhora, mas permanece imperfeito, porque a transformação do mecanismo de defesa é apenas incompleta*. Não há nisso nada de espantoso, pois a análise não trabalha com recursos de poder ilimitados, mas com recursos limitados, e o resultado final depende sempre das relações de forças relativas das instâncias em combate mútuo (Freud, 1937/2017a, p. 241, grifo nosso).

O desamparo aparece aqui novamente nos problemas do fim da análise, em sua face de condição estrutural. Admitir o nosso desamparo é admitir que uma análise não é capaz de dominar tudo. A transformação do recalque é incompleta, parcial, e faz parte de uma análise então poder lidar com essa incompletude. Mas, como vimos, essa posição não se restringe a um resignar-se, mas assumir uma posição inclusive diante desse impossível de tudo dominar.

Assumir os limites da domaçaõ deixa cada vez mais claro que a condição do desamparo é estrutural não possui tratamento. A direção do tratamento caminha através desse horizonte de falta de garantias com o qual nos deparamos também com a abertura do campo dos possíveis, o que nos exige a criação de uma nova forma de vida: “a necessidade de uma espécie de gestão interminável e infinita do conflito pelo sujeito” (Birman, 2006, p. 129).

Contudo, a partir das contribuições de Birman (2006), Dufour (2016) e Passos, Neves & Menezes (2018) gostaríamos de propor que há ao menos duas respostas possíveis do analista frente ao problema da domaçaõ e da direção da cura: *a domaçaõ criativa* ou *d’homensticação funesta*. Sua posição pode ofertar “um caminho que lança o sujeito para o crescimento, para a luta”, ou pode levá-lo para “outro caminho que o paralisa, estaciona, aprisiona” (Menezes,

2005, n.p.). Aqui verificamos a diferença entre o analista que permite a *domação* e o analista *d'homensticador*. O primeiro oportuniza um processo de desilusão-reconciliação, de confronto gradual com a condição do desamparo, incita a criatividade, a formação de um entusiasmo, a criação de um novo laço do sujeito com suas pulsões e com o outro; o segundo produz a domesticação do sujeito, através do medo, a esperança, o recrudescimento da demanda, da servidão voluntária, a negação do desamparo e o exercício de um poder

Passos, Neves & Menezes (2018, n.p.) nos oferecem duas vias possíveis de resposta frente ao desamparo que nos ancoramos parcialmente nas nossas elaborações: “destinos criativos (sua aceitação) e destinos funestos (seu evitamento), em que o sujeito pode oscilar nos modos de subjetivação, aproximando-se mais do polo do narcisismo (eu ideal/amor de si) ou do polo da alteridade (ideal do eu/amor do outro)”. Todavia, diferente da autora, que pensa esses destinos a partir da constituição subjetiva, nas suas palavras da "fragilidade estrutural" dos sujeitos, sem ignorar a importância dessa perspectiva, gostaríamos de destacar o lugar do analista na promoção de alguma dessas duas saídas.

#### **5.4 A *d'homenticação*: os efeitos opressivos da negação do desamparo**

Não devemos menosprezar a importância da necessidade de cuidados, ajuda, amparo que o bebê humano neotênio<sup>28</sup> demanda para sua sobrevivência. Sem a presença do outro, com seus cuidados, com seu amor, com sua linguagem, não há vida possível. As marcas deixadas pela ausência desses cuidados, desse amor e dessa linguagem são profundas. Sabemos que a prematuridade implica que os diversos perigos vividos pela bebê clamam por um outro que os

---

<sup>28</sup> Desde o século XX, as ciências antropológicas e biológicas pesquisam a neotenia do homem, seu estado de prematuridade e suas implicações no desenvolvimento. Lacan persistiu e insistiu ao longo de sua obra na fundamental importância da teoria da neotenia de Bolk (Dufour, 2016). Cabe ressaltar que em Dufour a noção freudiana de desamparo se confunde em certos momentos com a teoria da neotenia: "A neotenia, a Hilflosigkeit, engendra então uma necessidade de amor, que pode chegar à necessidade de amor de Deus" (Dufour, 2016b).

apazigue. Contudo, que essa seja uma condição inicial do bebê humano, ao longo do desenvolvimento a criança cai gradualmente dessa posição de *his majesty the baby*, visto que o outro já não comparece disponibilizando seus cuidados e atenção, já não garante toda a sua proteção. E, por mais angustiante que isso possa parecer, é bom que essa posição possa ceder, visto que:

O resultado indesejável de “estragar” uma criancinha é ampliar a importância do perigo de perder o objeto (sendo o objeto uma proteção contra toda situação de desamparo) em comparação com qualquer outro perigo. Ele, portanto, estimula o indivíduo a permanecer no estado de infância, cujo período de vida se caracteriza pelo desamparo motor e psíquico (Freud, 1926/2006e, p. 162).

São clássicos os comentários de Freud a respeito da educação das crianças, ao apostar que uma educação menos repressora produziria crianças menos inibidas e potencialmente adultos menos neuróticos. Todavia, o trecho acima nos lembra a outra face dessa mesma moeda: as crianças que são atendidas excessivamente em suas vontades, que são protegidas excessivamente das experiências de perda do objeto, também são crianças que se fragilizam psiquicamente (Jerusalinsky, 2017).

Evitar todo e qualquer sofrimento para a criança, evitar a transmissão das experiências de perda, da falta, evitar a tristeza, poupá-las de poder enfrentar o desamparo na ordem dia – por exemplo quando um animalzinho morre, quando um “não” é necessário – tudo isso impede a construção coletiva e singular de respostas subjetivas às experiências de desamparo. Sabemos como, na contemporaneidade, os outros do cuidado, angustiados, em contato com a própria condição de desamparo, negam, recusam essa posição e ofertam cada vez mais saídas silenciosas, objetos fascinantes, que capturam o olhar da criança, arrefecem suas questões e seu mal-estar, e “salvam” sua pele (a dos pais e das crianças).

Esse uso e valorização do objeto fascinante, protetor do desamparo, como única saída possível para a angústia impede a construção de uma resposta subjetiva que se possa operar nesses momentos. Quanto mais negamos o confronto com o desamparo, mais impedimos o processo de elaboração da angústia, mais empurramos o sujeito a um estado sem recursos, desesperador e aterrorizante frente ao desamparo.

Esse trecho é relevante pois nos aponta para o fato de que não é apenas a maneira com que as funções materna e paterna são exercidas que produzem possibilidades ou impossibilidades para o enfrentamento do desamparo. O analista, caso não esteja à altura de sua função, poderá acabar utilizando dessas mesmas estratégias tão presentes em nossa cultura. Buscará assim ofertar ou garantir para o analisando os “objetos” fascinantes do seu desejo, os sentidos ou modelos que apaziguem sua angústia, seja servindo-se levemente das interpretações ou da transferência, como formas de adaptar o sujeito aos ideais devastadores de sua época. O analista nessa posição torna cada vez mais o sujeito refém da sua neurose, o fragiliza cada vez mais. O analisando ficará assim cada vez mais dependente dos objetos e daqueles que parecem portar a solução para o desamparo. Se recrudescer assim uma relação entre *d'homensticador* e *d'homensticado*. Esse neologismo foi utilizado por Dufour ao se referir a necessidade presente no interior da constituição subjetiva do homem neotênio: “Nesse sentido, eu de bom grado falaria (para retomar um neologismo de Lacan) de “d’homensticação”, para deixar bem claro que o “homem” enquanto neotênio, está eminentemente predisposto à “domesticação” (Dufour, 2016, p. 95).

Se há no núcleo da própria estrutura mental do neotênio, no próprio processo de constituição subjetiva da humanidade, esse apelo à figura do *d'homensticador*, notamos que é através de um recalçamento e de uma submissão que o neotênio garante a existência dessa figura e o triunfo sobre seu desamparo:

O senhor oprime, é verdade, mas o neotênio quer um senhor - ainda que para se queixar. Pois o senhor domestica o neotênio mantendo-o sob regras políticas e adestrando-o nas gramáticas, nas narrativas e no uso dos objetos protéicos do momento [...]

[...] é que o neotênio ignore, por todos os meios possíveis, que é o verdadeiro inventor de seu deus - seria difícil, com efeito, ver-se autor do passe de mágica e nele acreditar (Dufour, 2016, p. 90).

De acordo com o que estamos discutindo, os analistas podem fortalecer essas estruturas de sujeição que infantilizam os sujeitos, criam dependências e devoções, seja a figuras idealizadas da infância, como o Pai e a Mãe, seja as sobrenaturais como o grande *D'homensticador*, fiador de todas as garantias contra o desamparo.

Portanto, o horizonte dessa manipulação é a produção de subjetividades com montagens melancólicas ou perversas que “privilegiam a violência, a servidão e o masoquismo” (Passos, Neves & Menezes, 2018, n.p.). Acrescentaríamos, com Pereira (2008), montagens desesperadas, representadas pela síndrome do pânico. Segundo Birman (2006), essas maneiras de negar o desamparo produzem por efeito ainda mais assujeitamento.

As *montagens melancólicas*, por exemplo, se apresentam como subjetividades em estado de suspensão do desejo, desinteresse generalizado, tendo em vista que o sujeito não reconhece mais as referências simbólicas, a sua história, de onde poderia vir a tecer as suas próprias vias desejantes por onde poderiam trilhar novos caminhos com suas pulsões. Trata-se de sujeitos aprisionados numa posição passiva, espectadores da sua própria vida. Essas montagens poderíamos ilustrar com algumas frases de indiferença e autorrecriação: “tanto faz, você decide” ou “Deus pode me levar, eu não sirvo para esse mundo, eu não suporto mais meu desamparo”.

Já as *montagens perversas* se caracterizam por subjetividades que vivem uma extrema sujeição a um Outro absoluto, sem falhas, em que encontra-se uma série de estratégias

fetichistas de produção de objetos de devoção capazes de aparentemente locupletar o outro a si mesmo com um saber imperativo adequado ao gozo. Algumas frases que ilustram essa montagem são: “Goze com meu corpo como quiser e me submeta mas não me deixe sozinho como meu desamparo”, ou “Eu aceito qualquer coisa, faça comigo o que quiser, mas não me deixe desamparado” (Birman, 2006, p.28).

As *montagens desesperadas* são subjetividades que vivem, articulam uma vida a partir de um tamponamento do desamparo, através de objetos-fiadores que permitem a manutenção de uma ilusão de proteção, onipotência, imortalidade, mas que logo a crise de pânico evidencia a fragilidade desse tamponamento (Pereira, 2008, p. 38). A frase característica do sujeito em pânico escancara essa terrível verdade constatada em uma vida sem recursos: "eu vou morrer", ou “se eu meu desmaiar, quem vai cuidar de mim?”, “preciso voltar para casa, ficar perto dos meus pais”.

Não reconhecendo o horizonte fundamental de falta de garantias, o sujeito se engaja numa relação em que, não querendo e não podendo perder nada, entra no registro da servidão, da melancolia ou do desespero. Em vias de triunfar frente ao desamparo, vive seu assujeitamento ao outro (Birman, 2006), não havendo espaço assim para usufruir sua liberdade, seu desejo, para o reconhecimento de sua insuficiência e de sua reconciliação criativa ao outro.

Existe ainda uma maneira sutil de negar o desamparo inscrita na vulgata psicanalítica: quando o analista oferta a “pulsão” como um objeto que tamponaria a condição de desamparo, incentivando o sujeito a “viver a pulsão” em seu sentido mais caricaturesco, o da libertação da libido. O analista empurra assim o sujeito a uma outra forma de poder, não mais do Eu, do Supereu, mas ao poder da supremacia do Isso. Podemos chamar essa subjetividade de *montagem cínica* (Miller, 1995), que seria aquela que ignora o outro, que sustenta os ideais de autonomia, individualismo e de desprendimento total do Outro. Nessa impostura do analista, a pulsão se torna apenas mais um modelo do *american way of life*, transmitindo a mensagem da

liberdade maníaca “você é livre, desfrute, mesmo que precise passar por cima de tudo e de todos”.

### **5.5 Domação, desamparo e sublimação**

Uma psicanálise, desde seus fundamentos (capítulo 1), longe de querer domesticar sujeito, busca revelar de que maneira o sujeito se deixa domesticar. Um ponto de partida é, como vimos, a prematuridade do organismo, a neotenia, que escancara que o bebê humano não dispõe de um aparato suficiente para conseguir se autossustentar e sem o outro nem mesmo a possibilidade da vida do ponto de vista biológico se sustenta. Com isso, devemos lembrar que “a insurgência da vida é da ordem do artifício, e o estabelecimento desta fica sempre condicionado a uma transmissão, cujos termos nos torna dependentes da presença do outro” (Dias, 2019, p.41).

Salientamos que não é qualquer forma de presença, mas fundamentalmente presença da linguagem, do ato de nomeação, do amor, do *dom simbólico* que permite o alinhavar da pulsão: “a linguagem adviria como a resultante maior do trabalho de conjugação realizada pelo outro, maneira pela qual o desamparo poderia ser manejado na condição humana” (Birman, 1999, p. 27). Se de fato o desamparo infantil pode ser manejado pela linguagem, devemos lembrar que a linguagem tropeça em seu próprio limite em ofertar para o homem os determinantes últimos do sexo, da morte, do seu desejo.

Fizemos questão de destacar que a ideia de *domação* extraída de *Análise Finita e a Infinita* (1937/2017a) não deve ser pensada como da ordem do controle total, da subjugação do Isso pelo Eu. Pelo contrário, Freud tenta articular através dessa noção o “para além” do recalçamento. Concebe uma nova relação do sujeito com a pulsão na qual ele possa exercer uma margem de liberdade ali, inscrevendo a força pulsional em “outras vias no Eu”, conectadas

a Eros, as vias da ligação ao outro, da vida comum, vias conectadas aos dons simbólicos elaborados em análise. O sujeito, a partir do tratamento analítico, encontra recursos com os quais pode se ver livre para consentir de maneira direta (como o erotismo), de maneira indireta (a sublimação) ou sacrificar a sua demanda pulsional (através do recalque propriamente dito). O analista leva o sujeito apenas até esse ponto: no qual cabe ao sujeito se apropriar da sua decisão. É claro que as condições ofertadas pelo analista ao longo do tratamento irão compor as possibilidades e impossibilidades dessa decisão. Vemos que, se por um lado, a direção do tratamento implica um paulatino confronto com a condição do desamparo, ela também implica a abertura de um exercício de liberdade frente ao destino pulsional e, portanto, a produção de novas formas de subjetividades.

Gostaríamos de avançar nesse tópico notando que a *domação*, representando de maneira imprecisa esse para além da repressão, pode ter seu estatuto esclarecido pelo conceito freudiano de *sublimação*. Uma primeira aproximação já se mostra produtiva aqui: ambas noções indicam uma ação em “vias de produção” (Jorge, 2000, p.156), um “processo de modificação radical” (Cruxên, 2004, p.7)” não um estado definido, estático, uma coisa, um produto. Mas um processo de transformação, criação, não de conformação a algo já esperado.

Há poucas elaborações freudianas a respeito da sublimação. A sublimação é considerada em um primeiro momento um dos destinos específicos da pulsão (Freud, 1915/2017b). Em 1905, nos *Três Ensaio*s (1905/1972), vemos que a sublimação está ligada aos processos civilizatórios que implicam um adiamento da satisfação, exigindo um desvio, como no exemplo do desvio do prazer sexual para aquilo que é da ordem do belo, do véu, das vestimentas. Dessa maneira: “A cultura é sublimante ao oferecer um caminho ascendente a pulsão” (Cruxên, 2004, p. 17).

Em alguns momentos, principalmente no início das elaborações freudianas, a sublimação ainda guarda relação com os mecanismos do recalque, mas como também

observamos a partir da ideia de *domação*, tornou-se cada vez mais importante para Freud pensar o “mais além” desse processo de recalçamento. Nesse sentido, afirma Cruxen (2004, p.19):

[...] um ideal do eu elevado, o que em si facilita o recalque, não implica uma boa saída sublimatória. Na sublimação, o ideal do eu incita, inspira, sem deixar traços de agentes coercitivos como a censura moral ou outros inibidores. A sublimação herda toda a força da pulsão sexual [...]. Ao contrário, um elevado ideal do eu relança o caráter proibitivo das instâncias paternas, refratando as pulsões e deixando, muitas vezes, o sujeito inibido.

A sublimação, em um primeiro momento, se referia a uma espécie de gestão e transformação daquilo que é da ordem sexual para uma ordem não sexual. Ou a uma transformação daquilo da ordem sintomática em um objeto estético ou científico, que teria seu valor medido pelo grau de reconhecimento social recebido para a vida comum.

Mas a partir de *Mais Além do Princípio do Prazer*, com a introdução do conceito de pulsão de morte, o estatuto da sublimação passa a se modificar, somado à necessidade de pensar alternativas para o destino da pulsão mais além do recalçamento.

Se há uma outra saída que não seja a do recalque, esta não consiste na desrepressão, mas unicamente na sublimação. A sublimação se revela, assim, como um conceito imprescindível para a teoria freudiana, pois é ela que dá à pulsão seu verdadeiro estatuto — o de a *pulsão estar referida essencialmente ao impossível e não ao proibido* (Jorge, 2000, p.145, grifo nosso).

É absolutamente necessário, para a economia libidinal do sujeito, haver uma saída para a pulsão diferente daquela proporcionada pelo recalque. (...) pois no recalque o sujeito lida com o impossível rebaixando-o ao nível do proibido. Através da sublimação, *acha-se evidenciado o impossível em jogo na satisfação pulsional*. Isto é o mesmo que dizer

que a sublimação é a vicissitude da pulsão que dá a esta seu mais legítimo estatuto (Jorge, 2000, p.154, grifo nosso).

A leitura apresentada por Jorge da noção de sublimação vai ao encontro das nossas observações sobre esse fundo de desamparo inscrito na vida pulsional. Ele observa que algumas leituras psicanalíticas pensam que a direção do tratamento consistiria em uma mera suspensão da repressão como forma de liberação (a montagem cínica), supondo assim um encontro com o gozo não limitado. Essa seria uma maneira de escamotear a condição de desamparo no cerne da pulsão.

A análise deve permitir a constatação em seu final que não há um objeto no mundo capaz de permitir a satisfação absoluta sem limites. Esse encontro é impossível, e o recalçamento nos faz acreditar que ele esteja apenas sendo “barrado”, “proibido” ou “castrado”. Constatar que a insatisfação diante dos objetos do mundo faz parte da própria pulsão: “Creio que, por estranho que soe, haveria que nos ocuparmos da possibilidade de que há algo na natureza da pulsão sexual mesma desfavorável à satisfação plena” (Freud, 1912/2002, p. 182, tradução nossa). Por outro lado, isso não significa que não haja satisfação possível, ou não haja objetos para o prazer.

Dessa forma, como sugere a leitura lacaniana, a sublimação seria uma saída que conferiria à pulsão a sua verdadeira “natureza”: a de estar ligada não a uma suposta satisfação instintual, mas a uma satisfação impossível de ser esgotada por um objeto natural. Notamos no tópico anterior que se confrontar com essa verdade (a de que não há um objeto capaz de satisfazer completamente a pulsão) nos leva a questionar também a suposição de que este objeto estaria em algum lugar, que foi me privado por um Outro que pode então me fazer encontrá-lo.

O conceito de sublimação, na perspectiva lacaniana, pode ser entendido ainda como aquela transformação que “eleva um objeto à dignidade da Coisa” (Lacan, 1959-60/1997, p.140-141). Aquele objeto que estava positivado em uma imagem transforma-se em um signo

que representa a universalidade da impossibilidade de acesso ao objeto. Através da sublimação, “uma dignidade” é dada àquilo que originalmente era da ordem do horror, da pura abjeção. Através de seu ato artístico, o artista dá ao objeto uma montagem capaz de suportar a pulsão de morte, montagem que permite a destituição da função que o objeto ocupava até então, de sua realidade, de sua imagem, fazendo o objeto receber “o vazio próprio da criação” (Cruxên, 2004, p. 44). Através desse ato o artista renova as possibilidades do laço entre o sujeito e os objetos.

O que está em jogo no trabalho de *domação*, que o conceito de sublimação é capaz de nos fazer entrever, é a possibilidade da produção, em uma análise, de uma *arte do encontro* que permita uma *apropriação* desse impossível: o objeto que eu busco, que me move, que me mantém nesse trabalho com esse analista, que me incita, que me silencia, é um objeto que não se encontra entre os objetos do mundo, ninguém o porta – nem meu analista, nem mesmo Eu. E na medida em que tento portá-lo, ele escapa de mim mesmo. É um objeto que produz realidades, antes de ser uma realidade. O tratamento analítico, na medida em que esvazia as relações narcísicas, retira esse objeto dessas miragens imaginárias e simbólicas, onde parecia estar encerrado o meu desejo, encaminhando o sujeito numa direção que extrai a verdade desse encontro a partir de uma invenção na qual a sublimação é uma das possibilidades:

Assim, o impossível da satisfação, em jogo na pulsão, encontra na sublimação sua possibilidade de manifestação plena, pois a sublimação revela a estrutura do desejo humano enquanto tal, ao revelar que, para além de todo e qualquer objeto sexual, se esconde o vazio da Coisa, do objeto enquanto radicalmente perdido (Jorge, 2000, p.154).

Essa apropriação realizada pela *domação* das pulsões é da ordem então do *saber-fazer* do artista. Não por acaso muitos autores pensam o final de análise destacando essa dimensão da sublimação, pois o sujeito aí é convocado a uma invenção, em que possa “lançar mão da sublimação um dos destinos possíveis da pulsão, a ponto de fazer algo qualitativamente inédito

em sua vida tornando-se artista e construtor do seu destino, aceitando a condição de desamparo fundamental” (Conrad Stein apud Cordeiro, 2006, n.p.).

Vimos os efeitos da *d'homenticação* funesta na produção de subjetividades, e também notamos que as ilusões religiosas, ao negarem o desamparo, também produzem efeitos que apartam o sujeito de um laço criativo na vida comum. A arte se revela dessa forma mais honesta por se constituir como “criação a partir do furo”. Em outras palavras, a arte se constitui com uma forma de aceitação da condição do desamparo. Ela não trataria de “preencher o furo, mas sim de repetir o próprio paradigma da criação, que é a concepção a partir do nada (Cruxên, 2004, p.57).

Dessa maneira, podemos pensar que uma análise fornece condições para a formação do que Birman (2006) nomeia como “novas formas de subjetivação”. Elas seriam produzidas por essa possibilidade de um confronto com o desamparo. Desse confronto, extraímos aquilo que é da ordem do impossível, presente na satisfação das pulsões. Uma análise, na medida em que incide seu tratamento sobre o recalçamento, oportuniza que o conflito entre as pulsões (de vida e de morte) compareça na ordem do dia, o que convoca para essa nova subjetividade ser “permanentemente inventada e recriada contra um fundo homogeneizado de fixações estabelecidas” (Birman, 2006, p. 363). Essa subjetividade guarda ressonâncias com a invenção poética na medida em que a produção de uma obra singular “implicaria sempre para o criador uma experiência crucial, qual seja, desaprender aquilo que foi instituído pela tradição e que teria sido normalizado pela cultura” (Birman, 2006, p. 363).

Concluindo, vemos que, por essa mobilidade pulsional transgressiva e pela domaço-sublimação, o sujeito pode aceder a novas possibilidades no campo da criação e também do próprio erotismo, para além da mesmice, dos jogos de poder, de sujeição, de submissão, que o d'homenticador é capaz de ofertar. Podemos pensar que uma psicanálise busca fornecer as condições para a produção de novas possibilidades no campo da subjetividade, subjetividades

mais abertas para a construção de um laço menos devoto e submisso, mais fraterno e pulsional frente ao outro.

### **5.6 No fim: um outro com quem contar**

Um certo dia, durante a escrita deste capítulo, em uma daquelas famosas neuroses de domingo, um pensamento ocorreu ao autor desta tese, um pensamento de caráter espontâneo e fantasioso: caso algo terrível acontecesse comigo hoje, algo da ordem de um intenso desespero, e eu precisasse falar com meu analista, ele me atenderia? Esse pensamento aparentemente trivial condensava algumas reflexões que gostaríamos de discutir aqui.

Nos perguntamos: em uma situação tão desesperadora assim, o que poderia realmente o analista, em uma ligação, um atendimento, como esse demandado, fazer pelo sujeito? Que coisa reconfortante e aparentemente necessária seria essa almejada?

A situação conjecturada (uma situação traumática, terrível, desesperadora) explicitava a nimiedade das ajudas objetivas que poderiam ser ali de fato ofertadas pelo analista, mas ao mesmo tempo sensibilizava o sujeito pelo alto valor que aquele gesto de poder encontrar alguém que se dispusesse a escutá-lo era capaz de evocar.

Ficava claro que aquilo que potencialmente era da ordem do terrível não podia ser enfrentado sozinho; exigia, convocava um processo de simbolização, uma história a articular apenas através do outro, por mais parcial e mínima que essa articulação pudesse a princípio parecer.

Esse pensamento coloca um problema semelhante àquele enfrentado em um pesadelo por Primo Levi, relatado em seu livro *É isto um Homem?* (1988)<sup>29</sup>. Referimo-nos a um sonho traumático recorrente vivido durante as noites no campo de concentração:

---

<sup>29</sup> Discutimos esse exemplo também no artigo *Testemunhos durante a pandemia: reflexões psicanalíticas sobre trauma, Estado, economia e morte* (Souza & Henderson, 2021).

Aqui está minha irmã, e algum amigo (qual?), e muitas outras pessoas. Todos me escutam, enquanto conto do apito em três notas, da cama dura, do vizinho que gostaria de empurrar para o lado, mas tenho medo de acordá-la porque é mais forte que eu. Conto também a história da nossa fome, e do controle dos piolhos, e do Kapo que me deu um soco no nariz e logo mandou que me lavasse porque sangrava. É uma felicidade interna, física, inefável, estar em minha casa, entre pessoas amigas, e ter *tanta coisa para contar*, mas bem me apercebo de que eles não me escutam. Parecem indiferentes; falam entre si de outras coisas, como se eu não estivesse. Minha irmã olha para mim, levanta, vai embora em silêncio (Levi, 1988, p. 60, grifo nosso).

O terrível nesse sonho não se restringe objetivamente à *situação de desamparo*, como no relato da experiência desumana empiricamente vivenciada e detalhadamente contada, na primeira parte do pesadelo, ocorrido no campo de concentração. O que gera o terror e, em seguida, o despertar desse sonho de angústia, está em um segundo momento, no qual o sujeito fala sobre o horror vivido e não encontra *um outro com quem contar*.

Vemos que o traumático testemunhado nessa manifestação do inconsciente é da ordem do *confronto desesperado com a condição do desamparo*. Não se restringe àquele da ordem dos fatos, mas de não poder contar com um Outro que reconheça o sujeito, logo ali onde esperava poder encontrá-lo em seus mais próximos, um familiar, um amigo, àqueles de sua casa. O que encontra é o silêncio e a indiferença. O terrível aqui é apresentado em uma cena em que o sujeito “precisa” contar com o outro, nota a crucial importância disso e percebe que essa testemunha não estava disponível. Esse outro pode faltar.

Isso que comparece no pensamento espontâneo ou no pesadelo podemos nomear como sendo a *necessidade de ter um outro com quem contar*. Contar aqui não é o mesmo que clamar por ajuda, não é da ordem de um grito de socorro, não se reduz a uma demanda por salvação, uma relação de sujeição, uma mera dependência. Ambas as manifestações são capazes de nos

fazer refletir sobre a importância de uma escuta – que não se reduza à indiferença, ao silêncio mórbido – mas que permita a mínima inscrição simbólica, o reconhecimento do sujeito, uma escuta em presença, que faz toda a diferença.

Essas duas manifestações ainda nos mostram que aquilo que sustenta o sujeito frente ao terrível, ao encontro com algo desesperador, tem a ver com uma certa invocação<sup>30</sup>, com um lugar de testemunha que o endereçamento da minha fala é capaz de instituir. Invocação na qual o sujeito busca fazer-se escutar, por necessidade de manter-se sujeito ali onde as coisas parecem desmoronar, mesmo que isso possa profanar o “domingo” do outro, seu dia sagrado.

Se formos pragmáticos, de fato, as contingências da vida podem impedir que, objetivamente, o outro possa comparecer. O analista talvez não esteja disponível no domingo, ou em um encontro em família, as pessoas não se disponham a ouvir quando estamos contando os detalhes de uma situação traumática. Além disso, o final da análise também implica que analisando e analista deixem de se encontrar naquele contexto. Esperamos que o sujeito nessa última ocasião, ao final da análise, possa contar com um outro, mais além do analista e mais além também de sua solidão.

Resta-nos então avançar um pouco mais para entender o que o sujeito, frente a esse outro, que pode ou não comparecer com sua escuta necessária, pode fazer, e como pode fazê-lo, para não se desesperar. As noções de *processo de desilusão*, *domação (bandgung)*, *manejo (handhabung)* e *sublimação* que exploramos ao longo da tese foram capazes de nos indicar algumas possibilidades. Mas claramente essa questão se renova nesse último capítulo, insistentemente, nos levando a extrapolar nosso escopo inicial. Nesse sentido, gostaríamos de indicar algumas possibilidades para futuras investigações.

---

<sup>30</sup>A definição de invocação que utilizamos aqui é “chamar um outro em seu favor ou auxílio” (Vegh, 2001, p. 57). Cabe notar que esse favor e esse auxílio não são da ordem do clamor passivo, espera de garantia terceira. O paradigma, ponto de partida para entendermos essa noção de invocação é o chiste, como se apresenta na frase “posso te contar uma piada?”..

Temos insistido que a condição do desamparo, um horizonte na direção do tratamento, implica que o sujeito possa ao longo do processo de análise prescindir de uma série de modelos de relações que são capazes de sujeitá-lo. Mas essa travessia sempre necessitou de um *outro com quem contar*, o analista, indicando que a aceitação da condição do desamparo, a domaçaõ, a renovação do laço com o outro, nada disso se conquista sozinho.

Frente àquilo que é da ordem do terrível, o sujeito necessitará poder invocar um outro. Não mais *o* outro que lhe submete, lhe promete a salvação, a proteção, ou o gozo sem limites. Mas sim *um* outro que, por exemplo, possa sustentar uma escuta, possa compartilhar um gozo suportável, reconhecer o seu lugar de sujeito. Um outro que possa sustentar, pelo laço que estabeleço com ele, um tipo fundamental de reconhecimento, não um reconhecimento narcísico, idealizado, mas um reconhecimento da minha divisão por essa força indomável que habita em mim, mais além de mim mesmo, como se fazia no encontro com o analista. Um novo outro, que em alguma medida já estava ali, a quem eu possa endereçar isso que é da ordem do terrível que me aturde, mas em um endereçamento sem ilusões, que não busca mais um remédio, mas invocar uma testemunha que se autoriza a ser suporte dessa escuta.

Aceitar a condição do desamparo não significa aceitar a solidão, o isolacionismo, o silêncio, a indiferença. Aceitar a condição do desamparo é saber que, apesar das ausências do outro, é necessário ainda criativamente inventar, instituir, convocar um outro com quem contar. Contar com e sobre isso que me causa, me mantém vivo, desejante e que articulo apenas com alguns outros. O paradigma do chiste pode nos ajudar a criticar esse problema crucial do ideal do desprendimento total do outro, refletir sobre a nossa real necessidade de estabelecer um laço com o outro.

O chiste talvez seja a manifestação do inconsciente que mais explicitamente demonstra o seu caráter social. Um chiste não se faz sozinho. Ele depende de ao menos três: da pessoa que o faz (mas que não necessariamente precisa ser ela a inventora do chiste, podendo ser apenas

alguém que o transmite); de uma outra sobre a qual recai a graça, a burla; e de uma terceira pessoa, a *Dritten Person*, aquela a quem se endereça o chiste, aquela que o sanciona quando ri, que realmente o faz existir como tal, aquela que escuta. No momento em que o sujeito diz que irá contar uma piada, ele se situa em uma posição de invocação, invoca a escuta do outro (Vegh, 2001). Para que haja chiste, é necessário que haja um outro a quem contar.

Freud, em *O chiste e sua relação com o inconsciente* (1905/1991), cita o exemplo clássico na literatura psicanalítica, que retira da obra *Reisebilder*, do poeta Heinrich Heine (1797—1856). Trata-se do famoso chiste *familonário*.

Um personagem, Hirsch Hyacinth, um simples vendedor de uma loteria e pedicure, relata que havia recebido uma visita do famoso e riquíssimo Barão Rothschild. Ao responder como havia sido esse encontro, ele então diz ao seu interlocutor: “E assim, verdadeiramente, senhor doutor, *quis Deus me conceder toda a sua graça*; sentei-me ao lado de Salomon Rothschild e ele me tratou como um dos seus, *por completo familonariamente*” (Freud, 1905/1991, p. 18, tradução nossa, grifo nosso).

O efeito chistoso se produz a partir desse neologismo *familonariamente*, que condensa as palavras familiar e milionário. Através dessa palavra inventada, é como se o personagem Hirsch Hyacinth deixasse entrever uma verdade: que havia sido tratado de uma maneira tão familiar quanto é possível a um milionário tratá-lo, tendo em vista sua parca função e posição social. Esse neologismo insere no diálogo uma espécie de ironia: um milionário só seria capaz de tratar alguém como familiar se este alguém fosse também um milionário.

Em sua construção, o autor se utiliza de uma técnica comum na formação dos chistes, que é a frustração da expectativa. Ele brinca com a expectativa religiosa que se anuncia em nós ouvintes, primeiro com a frase *Deus concede toda graça*; em seguida monta essa mesma expectativa, a deslocando ao *Barão que concede a completude do...* e então, nós ouvintes,

capturados pela esperança da completude, a promessa da Palavra divina, recebemos esse neologismo *nonsense*, profano, que nos sidera e desenterra um gozo nem de todo conhecido.

Para nossos propósitos, orientados pela leitura de Isidoro Vegh (2001), cabe situarmos que esse chiste produzido pelo personagem se refere a um fragmento da biografia de Heinrich Heine. Não por acaso, vemos que o personagem compartilha das iniciais do nome do poeta. Dados da biografia de Heine (Vegh, 2001) permitem que saibamos que o poeta, durante sua juventude, se dirigiu a um tio extremamente rico, na intenção de pedir em casamento a sua filha, mas foi terminantemente rechaçado por esse tio, tendo em vista que sua situação irrisória como poeta não lhe permitia ter o dinheiro nem o nome necessários para ousar a proposta. Essa situação gerou um sentimento de profundo desprezo e humilhação em Heine.

Poderíamos pensar então que esse chiste é uma espécie de atualização da hostilidade do poeta frente aquela triste memória de sua história. Mas não haveria algo a mais? O que verdadeiramente dói ao sujeito? Vegh responde: “É o familiar o que a Heine lhe dói. O lugar de onde foi excluído, isto é, não foi reconhecido como valioso para formar parte da intimidade dessa família” (Vegh, 2001, p. 67, tradução nossa).

Heinrich Heine, jovem poeta, movido por essa força indomável da paixão, endereça sua demanda, na esperança de receber o aval desse Outro, o tio, mas é completamente rechaçado. O Outro não o reconhece como apto para isso, não o reconhece como digno do laço que almeja. Heine se vê em puro confronto com um outro que não pode contar. Desta forma, podemos pensar: o que, ou melhor, a quem Heine está realmente invocando quando nos conta essa história jocosa?

O chiste busca instituir esse outro com quem contar, um terceiro. Ele busca constituir um reconhecimento, ali onde o sujeito se confrontou com a falta fundamental do fiador de sua existência. O uso da expectativa religiosa na construção do chiste não nos parece surgir então por mera escolha técnica, mas nos revela o contexto do encontro de Heine com a sua condição

do desamparo fundamental. O chiste busca instituir *um outro com quem contar*, ali onde existia o encontro com a inconsistência do Outro, ali onde o Outro não compareceu.

O relato do chiste invoca um terceiro, uma escuta, que o outro pode assentir ou não. Esse terceiro não o aceita por altruísmo, mas porque sabe que na medida em que consente ouvir ao chiste, um possível gozo, não garantido, pode vir a obter. Mas é ali que acaba escutando, caso consinta, uma demanda que o excede, que extrapola o contrato de expectativas iniciais. Poderíamos ler essa demanda excedente no chiste de Heine: “Reconheça você meu direito a impugnar essa atitude do meu tio, o milionário, reconheça você meu direito a fazer uma reivindicação por minha posição” (Vegh, 2001, p.71).

O paradigma do chiste pode lançar luz a essa porção da análise que se refere não mais à exaustão do Outro que aturdia, mas essa invocação do outro que enlaça a estrutura do sujeito. Através do chiste de Heine, vemos que há uma busca em fazer existir, por um momento, um Outro com quem contar, mesmo que esse outro, a princípio, não entenda muito bem isso, não compreenda muito seu lugar ali, não saiba nem ao certo o que o faz rir afinal. Sua risada, mesmo sem saber, dá suporte ao sujeito, permite agora a ele também extrair alguma satisfação, alguma simbolização, onde havia apenas dor e as possibilidades de um terrível desespero. Essa sanção do terceiro não é da ordem da sujeição, das garantias últimas – nada menos destrutivo para um chiste que a obrigação de se fazer engraçado, ou a obrigação de ter que rir dele. É uma sanção que comparece legitimando meu ato, que inscreve um certo gozo que precisa do outro para existir – sem precisar sujeitar-me, ou sujeitá-lo. Nas risadas, reconhecemos que estamos bem entendidos no mal-entendido. No fim, isso já fornece um bom amparo.

## Considerações finais

Investigar a direção da cura é uma tarefa inescapável para um analista em formação e ao mesmo tempo arriscada. Implica que ele exponha como compreende sua prática, como engendra seus tratamentos, como vislumbra seu desenlace, que coloque à prova eticamente seu envolvimento com a escuta daqueles que lhe endereçam sofrimentos e palavras. Ao expor essa sua investigação ele se abre à angústia das discussões, ao debate, às reformulações, às faltas que engendram seu percurso e que apenas na presença de alguns outros, que compartilham desse laço chamado psicanálise, é capaz de reconhecer e poder atravessar. Essa é uma temática de investigação que exige, particularmente, uma sustentação autêntica, na medida em que em nosso ofício não encontramos um manual de orientações, um guia de como proceder, que reduziria a tarefa analítica ao exercício de um poder.

Concluimos esse trabalho com a convicção de que há muito a ser estudado ainda, mas com a verdade de termos nos esforçado a expor ao máximo os desdobramentos de nossos objetivos iniciais, de pessoalmente termos atravessado e problematizado questões fundamentais para nossa clínica, que engendram novos entusiasmos e compõem nosso desejo de seguir. Reconhecemos que nossas reflexões estarão marcadas pelos limites que nosso estudo teórico e análise pessoal foram capazes até este momento de avançar; e, marcadas ainda, pelos limites de uma situação social desamparadora de pandemia na qual escrevemos insistentemente nossa tese. De nossa pesquisa-investigação, ao longo desses anos, podemos afirmar que não saímos os mesmos de quanto começamos, e sua função, nesse período traumático sufocante que enfrentamos, foi decisiva para podermos enfim continuar respirando.

O principal objetivo desta tese foi demonstrar que a noção de *condição do desamparo* constitui uma orientação, um horizonte presente no *saber-fazer* de Freud em relação à técnica psicanalítica, horizonte esse crucial para o analista direcionar suas análises para a sua devida resolução, sem o qual, sua prática se torna o exercício de um poder. Ao longo das nossas

explorações fomos capazes de observar que a partir desse horizonte em jogo, a cura se vê orientada por uma certa *ética da desilusão*, na qual a análise pretende a desarticulação dos fundamentos ilusórios e infantis das relações de poder no interior da neurose. Mas também, nos abrindo ao "inesperado bom" da pesquisa em psicanálise, não deixamos de observar que esse processo de quedas das ilusões promovido por uma análise se orienta concomitante por uma outra via, uma *ética da reconciliação*, uma aposta na reformulação criativa do laço com o outro, que nomeamos "vida comum" e "um outro com quem contar". Noções freudianas inesperadas como as de *Handhabung* (manejo) e *Bändigug* (domação) se mostraram relevantes para o encaminhamento dos nossos objetivos e merecem maiores desdobramentos em futuras investigações. Não devemos esquecer essa segunda via, caso contrário corremos o risco de sustentar o ideal do desprendimento total do outro, que em última instância produz subjetividades melancolizadas, servis e desesperadas. Corremos o risco ainda de recrudescer dispositivos de poder opressivos no interior da formação do psicanalista.

Fomos surpreendidos em nosso percurso por algumas passagens localizáveis: em relação a interpretação fomos da demolição à construção; em relação ao manejo da transferência fomos da dessujeição ao tornar livre a função do amor; em relação as ilusões religiosas, fomos da total descrença a aposta na vida comum; em relação ao final da análise fomos do rochedo da castração, à invenção de uma nova amarração, de um novo laço, em que se presentifica a necessidade de haver um outro com quem contar.

Por fim, conclui-se que a *condição do desamparo* e a *vida comum* constituem dois norteadores para a teoria da direção da cura: uma direção que se orienta pelo primeiro norteador excluindo o segundo faz do tratamento um encontro desesperado, melancólico e solitário com a condição do desamparo; já uma direção que se orienta pelo segundo excluindo o primeiro faz do tratamento a sustentação de modelos alienantes, expectativas-crédulas e ilusões infantis. Esses norteadores, entrelaçados, no entanto, são capazes de lançar luz e orientar os

problemas da posição do analista na direção do tratamento, localizar suas possíveis imposturas e encaminhar as análises para as possibilidades de seu fim.

Pensamos que restringir as discussões da formação do analista e o debate sobre a direção da cura ao campo das destituições envolvidas nesse processo pode produzir um efeito opressivo e devastador para a própria transmissão da psicanálise, gerar inibições, desinteresse, isolamentos, solidão e edificar um pensamento frígido. Nos parece importante não negligenciarmos essa outra via presente nesse processo, relativa à apropriação, inscrita nas noções de construção, *handhabung*, domaço, amor, vida comum, invocação. Talvez elas possam restituir um pouco do entusiasmo nessa transmissão, ao menos foi esse o efeito produzido em nós durante a pesquisa. Se da própria etimologia do termo *psicanálise* enfatiza-se com tanta frequência a dimensão de quebra, ruptura, inscrita na partícula *análise*, devemos não esquecer então da outra metade, os problemas da alma, do espírito, um *sopro de vida*.

Por último, gostaríamos de retomar a epígrafe da nossa tese de doutorado e fazer uma consideração sobre o *Poema* escrito por Cazuzza (1958-1990) em 1975. Cazuzza é um artista eternizado na música popular brasileira, cantor, compositor e poeta. A letra dessa poesia nos parece capaz de ilustrar e anunciar as vias dos sentidos que abordamos. A história não muito conhecida dessa poesia (Araujo, 2011) é extremamente interessante para isso.

Quando Cazuzza tinha 17 anos, sua avó materna, Vó Lice, seu carinho e refúgio na infância e adolescência, faleceu, deixando uma marca profunda no poeta, que escreveu uma poesia à época em homenagem, que se encontra hoje gravada no túmulo da avó em Vassouras, Rio de Janeiro. A avó paterna, Maria José, demandou nessa mesma época ao adolescente, dizendo: “Cazuzza, não espera eu morrer para fazer uma poesia para mim não, faz enquanto eu estiver viva”<sup>31</sup>.

---

<sup>31</sup> <https://globoplay.globo.com/v/6643455/>

Naquele mesmo ano, Cazuzza, antes de toda a fama, presenteia a avó com uma poesia que foi guardada em segredo. Depois da morte do artista, em 1990, acometido por um choque séptico decorrente da síndrome da AIDS, sua mãe, Lucinha Araújo, ao montar um acervo com a memória do filho, pediu à Maria José acesso a poesia, mas ela se recusou, alegando que não se entregava um presente. A avó, apesar do medo que implicava aquela demanda inicial, que a fez pedir a poesia, faleceu aos 100 anos.

Com a morte de Maria, os filhos entregaram alguns pertences e LPs de Cazuzza para Lucinha, como herança. Eis que ela encontra entre esses pertences a antiga poesia, era o texto de *Poema*. Lucinha então entrou em contato com Roberto Frejat para musicar sua letra, 24 anos depois de escrita, e então escolheram a voz de Ney Matogrosso, ex-paixão e melhor amigo de Cazuzza, que lançou em 1999 a música em seu álbum *Olhos de Farol*, se tornando a interpretação mais conhecida e escutada de Ney até hoje.

Um dos maiores sucessos da música popular brasileira, *Poema*, apesar de sua história biográfica revelar um belo trabalho de luto realizado pelo autor, certamente nos emociona em uma dimensão profunda, inconsciente, transindividual e por isso vem sendo capaz de atravessar gerações. Com esse *Poema-dom* Cazuzza responde não apenas à demanda em vida da avó, mas envia uma carta cujo destinatário não se reduzia a ela, ou a outra avó falecida. A quem se endereça *Poema*? A toda gente que vê que perdeu ou está perdendo alguma coisa. Ele eleva o luto à sua dignidade, *invoca um outro com quem cantar*.

*Poema* condensa em suas duas primeiras estrofes o encontro com o terrível no pesadelo, com a morte, a ausência do Outro. Vemos a importância, nesses primeiros versos, da rememoração, da história, da recuperação dos sentidos, a presença de certas esperanças e medos, o modelo infantil. Em sua terceira estrofe, podemos observar o início da mudança da posição subjetiva do autor, o encontro com uma coisa que não se esgota que é da dimensão do iniludível, incurável. Na última estrofe, o poeta adolescente nos relata sua travessia pela

condição do desamparo, sua aceitação da perda, o reconhecimento da passagem do tempo, da mesmidade, da ingenuidade presente em suas antigas expectativas. Travessia que ao mesmo tempo em que abre um espaço potencialmente angustioso, não deixa de portar sua beleza quando iluminada por esses *faróis* que são os traços da memória, do instante da vida, ou do álbum de Ney.

Como epígrafe, escrevemos a versão correspondente ao rascunho original<sup>32</sup> da poesia, ele guarda algumas pequenas modificações em relação à famosa canção. Mas chama atenção no rascunho original que a palavra “sua” na terceira estrofe foi introduzida como uma rasura ali só-depois (por isso a grafamos entre parênteses). Isso indica que o autor retornou a esse verso, após sua escrita, fazendo questão de marcar que essa "coisa" com poder de lhe permitir a travessia criativa, menos desesperadora, da condição do desamparo concernia ao outro. Um "sua" indeterminado, um Outro, todos nós leitores, público que então co-move, particularmente nesse verso, com o valor infinito do laço com a vida transmitido até na morte.

*era uma coisa (sua) que ficou em mim*

*que não tem fim*

O autor parece ali não conseguir deixar de reconhecer, na sua rasura, que um processo de desilusão, de amadurecimento, de criação, não se faz sozinho, como um logro narcísico, ideal do desamparo, mas partir de um traço indeterminado, de uma marca do Outro que nos compõe, que nos faz compor.

---

<sup>32</sup> [https://drive.google.com/file/d/1OA-zc5XM3ktseeuVP\\_MbEKsG8OtV5KY/view?usp=sharing](https://drive.google.com/file/d/1OA-zc5XM3ktseeuVP_MbEKsG8OtV5KY/view?usp=sharing)

## Referências

- Abel, M. C. (2011). Verdade e fantasia em Freud. *Ágora: Estudos em Teoria Psicanalítica* [online], 14(1), 47-60. DOI: <https://doi.org/10.1590/S1516-14982011000100004>.
- Aguiar, F. (2016). Psicanálise e Psicoterapia: o Fator da Sugestão no “Tratamento Psíquico”. *Psicologia Ciência e Profissão*, 36(1), 116-129. DOI: <https://10.1590/1982-3703004102015>.
- Alberti, S. (2005). A perversão, o desejo e a pulsão. *Revista Mal Estar e Subjetividade. Subjetividades*, 5(2), 341-360. <http://pepsic.bvsalud.org/pdf/malestar/v5n2/08.pdf>.
- Araujo, L. (2011). *O tempo não para: Viva Cazuza*. Rio de Janeiro: Globo Livros
- Artemidoro (2002). *La interpretación de los sueños*. Madrid: Biblioteca Básica Gredos. (Original do século II d.C.).
- Barthes, R. (1990). *Fragmentos de um discurso amoroso*. (10ª ed., H. Santos, Trad.). Rio de Janeiro: F. Alves. (Originalmente publicado em 1977).
- Baudini, S., & Naparstek, F. (2019). Sonho. Sua interpretação e seu uso na Cura Lacaniana. *Lacan XXI – Revista Fapol Online*, (2). <http://www.lacan21.com/sitio/2019/11/10/o-sonho-sua-interpretacao-e-seu-uso-na-cura-lacaniana/?lang=pt-br>.
- Belo, F., Marzagão, L. R., & Pereira, A. M. (Org.) (2011). *Sobre o amor e outros ensaios de Psicanálise e Pragmatismo*. Belo Horizonte: Oficina de Arte & Prosa. <https://www.fabiobelo.com.br/wp-content/textos/sobreoamorcompleto.pdf>.
- Birman, J. (1996). *Por uma estilística da existência*. São Paulo, SP: Editora 34.
- Birman, J. (1999). *Cartografias do feminino*. São Paulo: Ed. 34.
- Birman, J. (2006). *Arquivos do mal-estar e da resistência*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

- Bonoris, B. (2015). El método de la asociación libre y su vínculo con la confesión cristiana. In *VII Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología XXII Jornadas de Investigación XI Encuentro de Investigadores en Psicología del MERCOSUR*. Facultad de Psicología – Universidad de Buenos Aires.
- Bordelois, I. (2007) *Etimologia das paixões*. Rio de Janeiro: Odisseia. Editorial
- Brandão, V. R. (2011). Os sátiros: marginalização ou representação do humano. *Em Tese*, 17(1).  
DOI: <http://dx.doi.org/10.17851/1982-0739.17.1.139-147>.
- Ceccarelli, P. R. (2009). Laço social: uma ilusão frente ao desamparo. *Reverso [online]*, 31(58), 33-41. <http://pepsic.bvsalud.org/pdf/reverso/v31n58/v31n58a04.pdf>.
- Duarte, L. P. L. (2013). *O ato falho cifrado: que lugar para o ato analítico?*. Revista De Psicanálise Stylus, (27), pp. 90-105. <https://doi.org/10.31683/stylus.vi27.741>
- Chediak, G. F. (2007) *Sobre a angústia: um ensaio psicanalítico* [Dissertação de Mestrado, Instituto de Psicologia, Universidade de Brasília].
- Cordeiro, A. B. Z. (2006). Para onde nos conduz o fim da análise? *Estudos de Psicanálise*, 29, 67-72. <http://pepsic.bvsalud.org/pdf/ep/n29/n29a10.pdf> .
- Cruxên, O. (2004). *A sublimação*. Psicanálise: Passo-a-passo, n. 51. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- David, S. N. (2003). *Freud e a Religião*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Dessal, G. (2019). Notícias da Outra Cena: Freud e a Criatura da Noite. In *XIV Jornada da Escola Brasileira de Psicanálise – Seção Santa Catarina, Tempo de sonhar, instantes de despertar*. <http://www.revistaarteira.com.br/index.php/12-arteira-12/72-noticias-outra-cena>.
- Dias, L. S. (2019). *Desamparo, precariedade e a construção de novos comuns: psicanálise e democracia plural*. [Tese de Doutorado, Instituto de Psicologia, Universidade Federal do Rio de Janeiro].

*Dicionário Etimológico de Mitologia Grega – DEMGOL.* (2013).

[https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/409973/mod\\_resource/content/2/demgol\\_pt.pdf](https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/409973/mod_resource/content/2/demgol_pt.pdf).

Dufour, D. R. (2016). *A existência de Deus comprovada por um filósofo ateu*. São Paulo: José Olympio.

Dunker, C. I. L. (2001). A identificação na formação e sustentação de sintomas na família. *Temas em Psicologia*, 9(2), 145-154.

Dunker, C. I. L. (2007). *Riscos Próprios e Riscos Impróprios da Formação Psicanalítica*.

Intervenção no Fórum do Campo Lacaniano, São Paulo. Disponível em:

<http://stoa.usp.br/chrisdunker/files/1967/10630/2007+-+Riscos+Pr%C3%B3prios+e+Impr%C3%B3prios+da+Forma%C3%A7%C3%A3o+Anal%C3%ADtica.pdf>

Dunker, C. I. L. (2011). *Estrutura e constituição da clínica psicanalítica: uma arqueologia das práticas de cura, psicoterapia e tratamento*. São Paulo: Annablume.

Dunker, C. I. L. (2012). *A Interpretação na Clínica Psicanalítica*. Textos de membros do Fórum

do Campo Lacaniano de São Paulo relativos ao tema. Disponível em:

[https://issuu.com/forumdocampolacanianosp/docs/2012\\_resposta\\_de\\_analista\\_textos\\_de\\_membros\\_do\\_forum](https://issuu.com/forumdocampolacanianosp/docs/2012_resposta_de_analista_textos_de_membros_do_forum)

Dunker, C. I. L. (2018, 19 de março). *Freud e o umbigo do sonho* [Vídeo]. YouTube:

<https://www.youtube.com/watch?v=EjUpxsvO9rY>.

Ferreira, D. D., & Carrijo, C. (2016). O manejo transferencial em Freud: Uma análise da relação entre transferência e sugestão. *Ágora: Estudos em Teoria Psicanalítica*, 19(3), 393-424.

DOI: <https://doi.org/10.1590/S1516-14982016003004>.

Figueiredo, L. C., & Minerbo, M. (2006). Pesquisa em psicanálise: algumas idéias e um exemplo. *Jornal de Psicanálise*, 39(70), 257-278.

[http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0103-58352006000100017&lng=pt&tlng=pt](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-58352006000100017&lng=pt&tlng=pt).

- Figueiredo, L. C. M., & Santi, P. L. R. de (2002). *Psicologia: Uma (nova) introdução. Uma visão histórica da psicologia como ciência* (2. ed.). São Paulo: EDUC.
- Fontenele, L. B. (2002). *A interpretação*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Freitas, W. (2020). *Demolição*. Disponível em: <https://www.infoescola.com/engenharia-civil/demolicao/+&cd=1&hl=pt-BR&ct=clnk&gl=br>
- Freud, E. L., & Meng, H. (Org.). (1994). *Cartas entre Freud & Pfister [1909-1939]: um diálogo entre a psicanálise e a fé cristã*. Viçosa: Ultimato.
- Freud, S. (1972). Três ensaios sobre a teoria da sexualidade. In *Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud*, Vol. VII. (J. Salomão, trad.,) pp. 123- 252). Rio de Janeiro: Imago. (Originalmente publicado em 1905).
- Freud, S. (1974). Gradiva de Jensen. In *Edição Standard Brasileiras das Obras Completas de Sigmund Freud*, v. IX. Rio de Janeiro: Imago. (Originalmente publicado em 1907).
- Freud, S. (1976a). *A psicanálise e a determinação dos fatos nos processos jurídicos*. Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, Vol. IX. Rio de Janeiro: Imago. (Originalmente publicado em 1906).
- Freud, S. (1976b). *El recuerdo infantil de Leonardo de Vinci*. Obras Completas, Vol. XI. Buenos Aires: Amorrortu. (Originalmente publicado em 1910).
- Freud, S. (1976c). *Fetichismo*. Rio de Janeiro: Imago. (Originalmente publicado em 1927).
- Freud, S. (1978b). *Sobre el sueño*. Obras Completas de Sigmund Freud, Vol. V. Buenos Aires: Amorrortu. (Originalmente publicado em 1901).
- Freud, S. (1980). *Sobre la dinámica de la transferencia*. Obras Completas (Tomo XII, pp. 93-106). Buenos Aires: Amorrortu. (Original publicado em 1912).

- Freud, S. (1990a). Historiales clínicos: señora Emmy von N. In S. Freud, *Estudios sobre la histeria*. Tomo II. Buenos Aires: Amorrortu. (Originalmente publicado em 1893).
- Freud, S. (1990b). *La interpretación de los sueños*. Obras Completas de Sigmund Freud. Buenos Aires: Amorrortu. (Originalmente publicado em 1900).
- Freud, S. (1991). *El chiste y su relación con lo inconciente*. Obras Completas de Sigmund Freud, Vol. VII. (J. L. Etcheverry, trad.). Buenos Aires: Amorrortu. (Originalmente publicado em 1905).
- Freud, S. (1992). *Trabajos sobre la técnica psicoanalítica y otras obras*. Obras Completas de Sigmund Freud, Vol. XII. (J. L. Etcheverry, trad.). Buenos Aires: Amorrortu. (Originalmente publicado em 1911-1913).
- Freud, S. (1996a). A cabeça da medusa. In *Além do princípio de prazer, psicologia de grupo e outros trabalhos* (1920-1922). Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, Vol. 18. (J. Salomão, trad., pp. 289-290). Rio de Janeiro: Imago. (Originalmente publicado em 1922).
- Freud, S. (1996b). Além do princípio do prazer. In *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (Vol. 18, pp. 3-42). Rio de Janeiro: Imago. (Originalmente publicado em 1920).
- Freud, S. (2001a). *Presentación Autobiográfica*. Obras Completas de Sigmund Freud, Vol. XX. (J. L. Etcheverry, trad.). Buenos Aires: Amorrortu. (Originalmente publicado em 1925).
- Freud, S. (2001b). *Psicopatología de la vida cotidiana*. Obras Completas de Sigmund Freud, Vol. VI. (J. L. Etcheverry, trad.). Buenos Aires: Amorrortu. (Originalmente publicado em 1901).
- Freud, S. (2001c). Reseña de August Forel, "Der Hypnotistnus". In J. Strachey, & A. Freud (Eds.), *Obras completas de Sigmund Freud*. (J. L. Etcheverry, trad.). Buenos Aires: Amorrortu. (Originalmente publicado em 1889).

- Freud, S. (2006a). *El tabú de la virginidad*. Obras Completas de Sigmund Freud, Vol. XI. (J. L. Etcheverry, trad.). Buenos Aires: Amorrortu. (Originalmente publicado em 1918).
- Freud, S. (2006b). *El uso de la interpretación de los sueños en el psicoanálisis*. Obras completas de Sigmund Freud, Vol. XII. (J. L. Etcheverry, trad.). Buenos Aires: Amorrortu. (Originalmente publicado em 1911).
- Freud, S. (2006c). *Esclarecimientos, aplicaciones, orientaciones*. Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis. Obras Completas de Sigmund Freud, Vol. XXII. (J. L. Etcheverry, trad.). Buenos Aires: Amorrortu. (Obra originalmente publicado em 1933).
- Freud, S. (2006d). *Esquema del psicoanálisis*. Obras Completas de Sigmund Freud, Vol. XIII. (J. L. Etcheverry, trad.). Buenos Aires: Amorrortu. (Originalmente publicado em 1940).
- Freud, S. (2006e). *Inibições, sintomas e angústia*. In Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud (Vol. XX). Rio de Janeiro, RJ: Imago. (Originalmente publicado em 1926).
- Freud, S. (2010). O mal-estar na civilização. In *O mal-estar na civilização: Novas conferências introdutórias à psicanálise e outros textos (1930-1936)*. São Paulo: Companhia das Letras. (Originalmente publicado em 1930).
- Freud, S. (2011). Psicologia das Massas e Análise do Eu. In *Psicologia das massas e análise do Eu e outros textos (1920-1923)*. (P. C. Souza, trad.). São Paulo: Companhia das Letras. (Originalmente publicado em 1921).
- Freud, S. (2014a). *Conferências introdutórias à psicanálise [1916-1917]*. Obras Completas, vol. 13. São Paulo: Companhia das Letras.
- Freud, S. (2016a). A perda da realidade na neurose e na psicose. In: *Obras Incompletas de S. Freud*, v. 5 (pp. 279-284). Belo Horizonte: Ed. Autêntica. (Originalmente publicado em 1924).

- Freud, S. (2016b). Caminhos da terapia psicanalítica. In *Fundamentos da clínica psicanalítica*. Belo Horizonte: Autêntica. (Originalmente publicado em 1919).
- Freud, S. Neurose e psicose (2016c). In: Iannini, G., Tavares, P. H. (Org.). *Obras incompletas de Sigmund Freud: Neurose, psicose e perversão* (pp. 271-278). Belo Horizonte: Autêntica Editora. (Originalmente publicado em 1924).
- Freud, S. (2017a). Análise finita e infinita. In *Fundamentos da clínica psicanalítica*. Obras psicológicas incompletas de Sigmund Freud Belo Horizonte: Autêntica, 2017. (Originalmente publicado em 1937).
- Freud, S. (2017b). As pulsões e seus destinos. In *Obras incompletas de Sigmund Freud*. Belo Horizonte. (Originalmente publicado em 1915).
- Freud, S. (2017c). O método psicanalítico freudiano. In *Fundamentos da clínica psicanalítica*. Belo Horizonte: Autêntica. (Originalmente publicado em 1904-1905).
- Freud, S. (2017f). Recordar, Repetir e Perlaborar. In *Fundamentos da clínica psicanalítica*. Belo Horizonte: Autêntica. (Originalmente publicado em 1914).
- Freud, S. (2017g). Sobre a dinâmica da transferência (1912). In S. Freud, *Fundamentos da clínica psicanalítica*. Belo Horizonte: Autêntica. (Originalmente publicado em 1912).
- Freud, S. (2017h). Construções na análise. In *Obras incompletas de Sigmund Freud: fundamentos da clínica psicanalítica*. Belo Horizonte: Autêntica. (Originalmente publicado em 1937)
- Freud, S. (2018). Tratamento psíquico ou anímico. In G. Iannini, & P. H. Tavares (Ed.). *Obras incompletas de Sigmund Freud: Fundamentos da clínica*. Belo Horizonte: Autêntica. (Originalmente publicado em 1890).
- Freud, S. (2018b). Observações sobre o amor transferencial. In *Fundamentos da clínica psicanalítica*. Belo Horizonte: Autêntica. (Originalmente publicado em 1914).
- Gotlib, N. B. (1995). *Clarice: uma vida que se conta*. São Paulo: Ática, 1995.

- Hanns, L. A. (1996). *Dicionário comentado do alemão de Freud*. Rio de Janeiro: Imago.
- Henderson, G. (2017) *A impotência sexual na obra de Freud*. Dissertação de Mestrado, Instituto de Psicologia, Brasília
- Japiassu, H. (1997). *A Revolução Científica Moderna*. De Galileu a Newton. São Paulo: Letras e Letras.
- Jerusalinsky, J. (2017, 09 de abril). Melancolia na infância [Vídeo]. Youtube: <https://www.youtube.com/watch?v=tEXNCygMsRQ>.
- Jorge, M. A. C. (2005). As quatro dimensões do despertar – sonho, fantasia, delírio, ilusão. *Ágora: Estudos em Teoria Psicanalítica*, 8(2), 275-289. DOI: <https://doi.org/10.1590/S1516-14982005000200008>.
- Jorge, M. A. C. (2000). *Fundamentos da psicanálise de Freud a Lacan: as bases conceituais*. Vol. I. Rio de Janeiro: Zahar.
- Jorge, M. A. C. (2009). Apresentação à edição brasileira. In Artemidoro (século II d.C). *Sobre a interpretação dos sonhos (Oneirocritica)*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Jorge, M. A. C. (2010). *Fundamentos da psicanálise de Freud a Lacan: a clínica da fantasia*, Vol. II. Rio de Janeiro: Zahar.
- Jorge, M. A. C. (2017). *Fundamentos da psicanálise de Freud à Lacan*, vol. 3: a prática analítica. Rio de Janeiro: Zahar.
- Jorge, M. A. C., & Ferreira, N. P. (2005). *Lacan, o grande freudiano*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Lacan, J. (1997). *O Seminário, livro 7: a ética da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Lições originalmente pronunciadas em 1959-1960).
- Lacan, J. (1998a). Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise. In *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Originalmente publicado em 1953).
- Lacan, J. (1998b). A direção do tratamento e os princípios do seu poder. In *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Originalmente publicado em 1953).

- Lacan, J. (2016). *O Seminário, livro 6: o desejo e sua interpretação*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Originalmente publicado em 1958-1959)
- Laia, S. (2020, 28 de março). *Aula 3: Dois exemplos sobre o fim e a duração da análise: leitura de A ANÁLISE FINITA E A INFINITA* [Vídeo]. Youtube: <https://www.youtube.com/watch?v=uTgFVcMCA4k>.
- Liedke, A. A. L. (Host). (2021, 10 de novembro). Fervo e Luto: vibes em análise. [Áudio de episódio de podcast]. In *Float Vibes*. <https://open.spotify.com/episode/3SOfdCHRPImfrxbysH8Fhl>.
- Levi, P. (1998). *É isto um homem?* Rio de Janeiro: Rocco.
- Marcello, N. A. (2019). *Contar os corpos memória e arquivo da ditadura* [Dissertação de Mestrado, Faculdade de Letras, Universidade Federal de Minas Gerais].
- Mazzuca, M. (2016a). *El Fin del saber (sobre la identificación con el síntoma y el final del análisis)*. Disponível em: <http://www.usosdelsintoma.com.ar/wp-content/uploads/2018/11/Sobre-la-identificaci%C3%B3n-con-el-s%C3%ADntoma-y-el-final-del-an%C3%A1lisis-M.-Mazzuca.pdf>
- Mazzuca, M. (2016b). El saber hacer con el síntoma. In *VIII Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología XXIII Jornadas de Investigación XII Encuentro de Investigadores en Psicología del MERCOSUR*. Facultad de Psicología - Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires. <https://www.aacademica.org/000-044/783>.
- Menezes, L. S. (2005). Pânico e desamparo na atualidade. *Ágora*, VIII(2), 193-202. DOI: <http://dx.doi.org/10.1590/S1516-14982005000200003>.
- Mezan, R. (2018). *Sociedade, Cultura, psicanálise*. São Paulo: Blucher, Karnac.
- Miller, J. A. (1995). *A lógica na direção da cura*. Minas Gerais: Seção Minas Gerais da Escola Brasileira de Psicanálise do Campo Freudiano.

- Morano, C. D. (1992). *Creer después de Freud*. Madrid: Paulinas.
- Moreira, J. O., Oliveira, N. A., & Costa, E. A. (2018). Psicanálise e pesquisa científica: o pesquisador na posição de analisante. *Tempo psicanalítico*, 50(2), 119-142. [http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0101-48382018000200007&lng=pt&tlng=pt](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-48382018000200007&lng=pt&tlng=pt).
- Naffah Neto, A. (2006). A pesquisa psicanalítica. *Jornal de Psicanálise*, 39(70), 279-288. [http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0103-58352006000100018&lng=pt&tlng=pt](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-58352006000100018&lng=pt&tlng=pt).
- Neves, T. I. (2018). *A cura em psicanálise como potência política de transformação* [Tese de doutorado, Laboratório de Psicopatologia Fundamental e Psicanálise, Universidade Católica de Pernambuco].
- Novaes, A. (2019). *Mutações*. Dissonâncias do progresso. São Paulo: Edições SESC.
- Passos, C. F., Neves, A. S., & Menezes, L. S. (2018). Prolegômenos do desamparo na psicanálise. *Rev. latinoam. psicopatol. fundam.*, 21(3), 525-544. DOI: <https://doi.org/10.1590/1415-4714.2018v21n3p525.7>.
- Pereira, M. E. C. (2008). *Pânico e desamparo: Um estudo psicanalítico*. São Paulo: Escuta.
- Pereira, M. E. C. (2010, 14 de março). O Desejo cabe nas palavras? *Cult*. <https://revistacult.uol.com.br/home/o-desejo-cabe-nas-palavras/>.
- Porge, E. (2009). *Transmitir a clínica psicanalítica: Freud, Lacan, hoje*. Campinas: Editora Unicamp.
- Safatle, V. (2009). Freud como Teórico da Modernização Bloqueada. *A Peste: Revista de Psicanálise e Sociedade e Filosofia*, 1(2), 355-377. DOI: <https://doi.org/10.5546/peste.v1i2.6288>.
- Safatle, V. (2015a). *Circuito dos Afetos: Corpos políticos, Desamparo, Fim do Indivíduo*. São Paulo: Cosac Naify.

- Safatle, V. (2015b). Entrevista: Vladimir Safatle. *Revista Crise e Crítica*, 2(2), 184-207.  
<http://criseecritica.org/wp-content/uploads/2019/06/8-Entrevista-Vladimir-Safatle.pdf>
- Safatle, V. (2018, 22 de julho). *Por um colapso do indivíduo e de seus afetos* [Vídeo]. YouTube.  
<https://youtu.be/DKLIg6g6pSg>.
- Sant'Anna, H. M. (2017). O modelo ocidental de guerra revisitado: méritos e problemas de uma teoria militar. *Revista Archai*, (26), 1-23. DOI: [https://doi.org/10.14195/1984-249x\\_26\\_4](https://doi.org/10.14195/1984-249x_26_4).
- Santos, A. O., & Trindade, T. F. (2014). Tecnologia dos sonhos em Artemidoro, Freud, Jung e nos Warlpiri. *Fractal: Revista de Psicologia*, 26(2), 309-326.  
<https://doi.org/10.1590/1984-0292/1020>.
- Santos, J. L. G.; & Costa-Moura, F. (2013). Angústia de castração e objeto: limites do processo analítico. *Estud. pesqui. psicol.*, 13(3), 922-938.  
<http://pepsic.bvsalud.org/pdf/epp/v13n3/v13n3a07.pdf>.
- Silva, M. F. (2020). Registo e Memória. Arriano e Plutarco sobre Alexandre. In Ramos, J. A. & Rodrigues, N. S. (Coord.). *Mnemosyne kai Sphia*. Coimbra: *Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra* (pp. 115-126). DOI: [http://dx.doi.org/10.14195/978-989-721-022-8\\_6](http://dx.doi.org/10.14195/978-989-721-022-8_6).
- Soler, C. (1995). *Variáveis do Fim da Análise*. São Paulo: Ed. Papyrus.
- Souza Junior, L. A. & Henderson, G. (2021). Testemunhos durante a pandemia: reflexões psicanalíticas sobre trauma, Estado, economia e morte. *Saúde Soc.*, 30(3). DOI: <https://doi.org/10.1590/S0104-12902021200435>.
- Vegh, I. (2001). *El prójimo, enlaces y desenlaces del goce*. Buenos Aires: Paidós.
- Zizek, S. (2001, 8 de abril). A fuga para o real. *Folha de São Paulo*.  
<https://www1.folha.uol.com.br/fsp/mais/fs0804200105.htm>.