

## A PSICANÁLISE NO CONTEXTO DAS AUTOBIOGRAFIAS ROMÂNTICAS\*

Luiz Augusto M. Celes\*\*

Este trabalho constitui um esforço de explorar as relações entre a psicanálise e as autobiografias, para indicar as proximidades e afastamentos entre as concepções de sujeito que estão implicadas ou que subjazem a ambas as *práticas*.

Assim colocado o objetivo, duas ordens de expectativas devem ser feitas. Primeira, com respeito à literatura, ou mais amplamente, à narrativa autobiográfica; não se tratará de uma análise literária ou estética, de uma avaliação crítico-literária, nem de uma interpretação psicanalítica da autobiografia, seja do fenômeno autobiográfico, seja de alguma autobiografia particular. Segunda, com respeito à psicanálise, não se tratará de uma avaliação da teoria psicanalítica do sujeito, mas do sujeito implicado em seus procedimentos; não se tratará também de uma interpretação literária da psicanálise, ou seja, de determiná-la como alguma estranha espécie de literatura autobiográfica – ainda que esteja suposto tratá-la como fenômeno autobiográfico. Além disso, não se pretende cobrir a multiplicidade do que se tem constituído como psicanálise: a referência será à obra freudiana, sem prejuízo para o uso do termo 'psicanálise' ou 'análise'.

Explorando a psicanálise como fenômeno autobiográfico em face da literatura autobiográfica, a fim de avaliar valores de mundo e de sujeito que lhes sejam comuns, obviamente não se pretende esgotar a compreensão do contexto psicanalítico (e nem da psicanálise), mas elucidar-lhe uma faceta.

É supérfluo afirmar, para dar fim a discussão, que a literatura autobiográfica está associada ao surgimento e afirmação do 'indivíduo'.

É insuficiente afirmar, para resolver apressadamente a questão, que ambas, tanto a literatura autobiográfica como a psicanálise, têm como pressuposto

---

\* Este artigo é fruto de um trabalho orientado pelo prof. dr. Luis Cláudio Figueiredo, em 1986-1987. Além disso, ele leu e comentou as diversas versões do texto. O autor lhe é imensamente grato.

\*\*Departamento de Psicologia Clínica da Universidade de Brasília.

e condição de existência o surgimento e a difusão disso que se convencionou chamar de 'individualismo'. Isto porque o individualismo, que segundo uma definição abrangente dada por Dumont (1985; p. 37), caracteriza-se pela afirmação da idéia do homem como valor, ser moral e (de uma ou de outra maneira) livre, na verdade expressa uma variedade de idéias e suposições sobre o sujeito humano<sup>1</sup>; assim, a sugestão só faz reafirmar o óbvio: que a literatura autobiográfica e a psicanálise são fenômenos da modernidade. Na história das concepções de sujeito individual, porém, está implicada uma multiplicidade tal que sua adjetivação como moderna só faria esconder. É precisamente da concepção de sujeito individual, caracteristicamente expressa na literatura autobiográfica e particularmente na autobiografia romântica, que vamos aproximar a psicanálise, no que ela o permitir.

### **1. A autobiografia e seu sujeito**

Falar em modernidade, no entanto, somente tem sentido se se admite como moderna a veiculação de uma certa concepção de autonomia dos indivíduos, situados, via de regra, em um mundo em crise e plural.

A pluralidade que aparece como condição da autobiografia, não significa simplesmente a presença de elementos novos em um mundo tradicional, mas, mais propriamente, a multiplicidade de valores concorrentes que indicam a crise da unidade de um mundo tradicional e a sua transformação. Nesta medida, o mundo não é simplesmente plural, mas também dinâmico. Num mundo em crise, dinâmico e plural, resta ao indivíduo a construção de sua vida, como construção de si mesmo (e de seu mundo). Essas condições, segundo Heller (1982; p. 193), estiveram presentes no fim do Império romano e ressurgiram no Renascimento. Neste último caso, a multiplicidade, a crise e o dinamismo do mundo não só deram ao indivíduo a tarefa de sua construção, mas, e nesta mesma medida, fizeram surgir o sujeito como sujeito individual.

O aparecimento de personalidades individuais extraordinárias e muito coloridas, de um maior grau de autonomia, a possibilidade de uma vida rica e aventureira e o aparecimento de formas analíticas de autoconhecimento fizeram do renascimento uma era de grandes autobiografias (Ibid; pp. 190-191)<sup>2</sup>.

Desta maneira, o mundo transforma-se em experiência pessoal, experiência de vida. Assim, o autor da autobiografia, segundo Roy Pascal, é aquele para quem

... tudo é experiência – experiência exterior e interior, e a unidade de ambas. (...) Assim, a peculiaridade da autobiografia reside na maneira como espelha a interação mútua única entre o mundo e o desenvolvimento do indivíduo. E, portanto, a condição prévia da validade, e até do simples aparecimento, da autobiografia é a existência de uma personalidade individual significativa e de um mundo representativo (Pascal, apud Heller, *ibid*; p. 191).

É a expressão dessa interação mútua entre o sujeito e o mundo que distinguiria a autobiografia: o mundo convertido em experiência pessoal e a subjetividade objetivada.

Para o sujeito da autobiografia haveria, assim, uma consciência de distinção entre um mundo interno e externo. Distinção esta que encontra na vida do sujeito, nas experiências pessoais, uma síntese; síntese que a autobiografia expressa.

Se esses elementos apontados estão presentes em todas as grandes autobiografias, desde santo Agostinho, a história da autobiografia mostra que não só em cada época há privilégio de algum fator sobre o outro, mas que também há, ao todo e até a autobiografia romântica, um movimento em direção constante: passa-se de um privilégio do *exterior* sobre o 'interior' na integração de ambos, a um crescente privilégio do *interior*; em qualquer caso sob a égide da experiência pessoal. Isso significa que, ao lado da condição de distinção entre o 'exterior' e o 'interior', vai havendo uma autonomia crescente do 'interior' na função de síntese e, ainda, uma variação, também em direção constante, no modo de apreensão e entendimento do que seja esse 'interior'.

Antes, porém, de acompanhar em grandes passos e junto com outros estudiosos das autobiografias esses desdobramentos em direção às autobiografias românticas (e modernas), é preciso enfatizar a característica que Heller (*ibid*; pp. 191s) aponta nas autobiografias, segundo a qual elas são a história de *formação* de uma personalidade. Elas expressam a própria constituição histórica do autor. A autobiografia é a história de vida de seu autor. Mas não de uma vida que, por suas múltiplas experiências, passa ilesa. É vida constitutiva e, nesse mesmo passo, história formativa na qual o sujeito se reconhece como se fazendo, se formando como tal sujeito, homem ou indivíduo que ele é. O autor entende-se como o fim dessa história, sua própria história. O caráter formativo presente na autobiografia integra-se às características anteriormente citadas: a autobiografia não expressa um sujeito já dado cuja história de vida resume-se numa sucessão de fatos externos; tão pouco expressa um puro desdobramento ou desabrochar autônomo de uma subjetividade – a vida ali narrada não é pura exterioridade, nem pura interioridade.

Como já apontávamos, no entanto, a história das autobiografias mostra uma certa oscilação quanto à primazia e quanto à concepção desses aspectos.<sup>3</sup>

As *Confissões* de santo Agostinho invariavelmente aparecem, nas análises da literatura autobiográfica, como um marco: quer por ser tomada como sua primeira e autêntica representante (ibid.; p. 191), quer por ser tomada como sua negação (Maudouzé, 1983). Assim, se as *Confissões* são vistas como a história da ação da própria Graça Divina, ainda que particularizada na pessoa de Agostinho, os elementos que caracterizam a autobiografia desaparecem. Porque, afirma Maudouzé (ibid.; p. 77), o 'eu' nas *Confissões* é somente um fazer-valer do 'Tu' divino. A individualidade de Agostinho estaria totalmente sobrepujada; não se encontraria, nas *Confissões*, a história de uma personalidade.

Porém, nos lembra Heller (ibid; p. 193), a certeza da ação contínua da Graça Divina, que se expressa nas *Confissões*, faz parte da verdade que Agostinho encontrou. Por isso, as *Confissões* podem ser tomadas como a história de busca de uma verdade para o sujeito, e da busca propriamente humana. Agostinho encontrou sua verdade, na qual se supõe estar toda a Verdade. Mas esta verdade, Agostinho a encontra em sua vida pessoal e particular, em sua experiência pessoal. E, ao lado de toda a referência a Deus, pode-se acompanhar os conflitos, incertezas e insatisfações de um homem que busca a verdade de sua vida, em um mundo múltiplo, insatisfatório e incerto. É o sentido de sua vida que Agostinho procura e constrói, na forma de um achado. Nesta busca, os erros são ensinamentos; erros e achados são convertidos em experiência pessoal – ensinam um caminho: são formativos. Retrospectivamente, mas só retrospectivamente, esses caminhos e descaminhos encontram, para Agostinho, uma significação fora dele mesmo; mas a busca dessa verdade (que, afinal, o constituiu como homem e cidadão) está centrada no indivíduo Agostinho, que aparece como centro das experiências internas – das angústias, dúvidas... – e externas – das proibições e regras de seu mundo social, dos desejos maternos, da perda e encontro de amigos etc. As *Confissões* são, nessa medida, uma história terrena (ibid.; p. 193).

Se as duas análises são pertinentes à autobiografia de santo Agostinho, pode-se configurar uma conclusão da qual, aliás, Heller está próxima, afirmando que para o autor das *Confissões* o pólo da síntese entre a experiência interior e exterior recai sobre esta última: é na Graça Divina que santo Agostinho encontra a significação de sua história de vida. Ela é, afinal de contas, escrita como testemunho não da própria grandeza de Agostinho, mas da grandeza Divina.

Segundo ainda Heller (ibid.; pp. 194ss), o que caracteriza o florescimento da autobiografia no Renascimento – como as de Cellini, Cardano e santa Teresa – é a sua secularização, se comparada com a de santo Agostinho, nela se refletindo a secularização do próprio cristianismo.

Enquanto na de santa Teresa se encontra, ainda, a presença de uma transcendência do religioso<sup>4</sup>, nas secularizadas autobiografias de Cellini e Cardano permanecem, no entanto, traços que denunciam sua origem religiosa: são teleológicas. Essa teleologia se presentifica na idéia de uma *vocação a ser cumprida*. A autobiografia se expressa no fator “educação para a vocação”, tornando-se esta a mediação por excelência entre o indivíduo e o mundo. Porém, na medida em que a vocação está secularizada – é, por assim dizer, um chamado terreno – a vida e o sujeito da autobiografia estão no mundo, enquanto em santo Agostinho, a mediação entre o indivíduo e o mundo é extramundana: Deus ou a Graça Divina.

Se Agostinho entende sua inserção no mundo por meio e obra da Graça Divina, Cellini e Cardano a compreendem em suas próprias *realizações*. Suas autobiografias são a história dessas realizações que definem e constroem o sujeito. Assim, por exemplo, expressa-se, segundo uma distinção feita por Heller (ibid.; p. 195), o interesse de Cellini por seu ‘eu’, entendido como o conjunto de seus interesses e obras, e não por sua alma, entendida como subjetividade interior. Em Cardano – um lutador voltado para sua própria vida privada – poder-se-ia encontrar o incio do interesse pela subjetividade. Neste caso, ela surge na forma de uma contemplação dirigida para o interior. Supõe uma transparência da subjetividade para o próprio indivíduo, uma sinceridade consciente, que se cumpre nas possibilidades de uma auto-análise, entendida como aprofundamento da própria personalidade. A subjetividade é tomada como objeto, só que, poder-se-ia dizer, objeto quase imediato.

O sujeito, ainda que usando de artifícios e disfarces para encobrir aos olhos dos outros suas pretensões e seus interesses, os tem transparentes e claros para si mesmo. O que o indivíduo é, não se engana a si mesmo. O indivíduo jamais dissimula para si mesmo<sup>5</sup>. Pode-se, assim, entender que, segundo Heller (ibid.; p. 197), enquanto Cellini se mantém na ética de sua época, Cardano parte para a construção de uma ética própria, mas sempre viável e concreta.

Nesse sentido é que não há lugar ainda para subjetivismos. O pólo de união entre a experiência interior e exterior recai, ainda, sobre a exterioridade. As autobiografias expressam a história de uma individualidade que se confunde com suas ações – história da individualidade objetivada na particularidade de uma vida de realizações. O sujeito constrói-se no concreto e objetivo de sua vida.

Por isso, enfatiza Gusdorf (1976; p. 319), é a figura ilustre que se narra e firma-se para a posteridade. O indivíduo ilustre é o sujeito da autobiografia. Aquele que, em alguma medida, desvencilhando-se das determinações imediatas de sua situação (possível por causa da pluralidade do mundo), galga os caminhos de sua realização, da realização de sua vocação e, assim, afirma-se como personalidade exemplar.

Após o século XVI a subjetividade vai ganhando expressão crescente nas autobiografias. A experiência pessoal referida, cada vez mais, a uma interioridade que não se dá de imediato, vai ganhando terreno na mediação do sujeito com seu mundo. Vai afirmando-se o sujeito como centro de significações, cujo centro se apresenta, cada vez mais, como força de libertação do homem, frente ao mundo cada vez mais plural e em crise (Gusdorf, *ibid.*; p. 335). Mas isso só encontra sua expressão plena no século XVIII, no qual a literatura do 'eu' será testemunha<sup>6</sup>.

Nos movimentos puritanos e pietistas da Reforma pode-se acompanhar os desdobramentos da articulação do 'eu' como tema e valor até chegar ao romantismo. Aí as autobiografias são freqüentes e ganham proeminência.

As autobiografias espirituais puritanas, inicialmente testemunhas da grandeza Divina, acabam sendo caracterizadas pela *pesquisa* da ação da Graça (Dupas, 1983). Isso significa uma negação da fatalidade e revela uma certa independência do indivíduo, e o entendimento da Graça como fruto da conquista individual. Se nesse caso a realização plena do homem é a sua Salvação, presentifica-se, também aqui, a idéia da vida como formação (para a Salvação), mediatizada pela experiência pessoal, mesmo que esta ainda seja compreendida em relação às normas da queda e do pecado (*ibid.*; p. 122), que não são propriamente terrenas, porque estabelecidas em relação a uma outra ordem independente do humano.

Auto-relatar-se em busca da ação da Graça, ou de seus indícios na vida, mostra que, em certa medida, o sujeito desconhece seus próprios caminhos, ele não é transparente a si mesmo. A verdade do sujeito, que é a vida na Graça, não é apreensível de imediato. É na reflexão autobiográfica que o sujeito busca conhecer os caminhos e descaminhos de sua fé. A autobiografia começa a constituir-se como meio de conhecimento, como mediação entre o sujeito e a sua verdade.

Mas é no movimento pietista alemão, que ocorre simultaneamente ao puritanismo, que as autobiografias vão se aproximando mais do romantismo. Aliás, diversos românticos ou pré-românticos são de origem pietista, como, por exemplo, Johann Caspar Lavater, Johann Heinrich Jung e Karl Philipp Moritz (Kemp, 1983; p. 151).

Segundo Gusdorf (*op. cit.*; pp. 348-349), o pietismo constituiu-se no mais expressivo movimento da reforma que se liga à vida interior, introduzindo, a partir da tradição luterana, a noção de "fé vivida". A salvação deixa de ser desígnio absoluto de Deus; também não é propriamente alcançada nas realizações práticas da vida, mas se converte em uma questão de fé. A fé enquanto crença íntima, vivência da crença, deixa de ser transparente na vida pública do sujeito; assim, impõe-se a necessidade de uma perscrutação da intimidade.

A literatura íntima torna-se um meio de perfeição espiritual. (...) O seu empreendedor se esforça por colocar em luz a diferença específica de sua história espiritual. (...) A literatura do "eu" tende a se tornar uma relação dos ensaios e dos erros da fé, que se procura e se encontra, se perde uma vez achada, e se lamenta de suas recaídas e de suas insuficiências (ibid.; p. 349).

A primeira autobiografia pietista publicada em língua alemã, de Adam Bernd, em 1738 (ibid.; p. 350), mostra-se como uma obra primorosa quanto à precisão das observações de si mesmo, e constitui uma busca da vida espiritual por uma alma que espia entre uma avidez de crença e ansiedade quanto a sua própria fidelidade. O sujeito da autobiografia é agora o indivíduo angustiado no conflito entre as exigências da vida espiritual e uma alma doentia, fraca, incerta quanto a si mesma. Por isso, diz Gusdorf (ibid.; p. 350), a empresa autobiográfica faz parte de uma psicoterapia que o autor aplica a si mesmo.

A autobiografia não é mais o testemunho de uma vida que encontrou a verdade, como o foi em santo Agostinho. Ao inverso, ela é agora busca da verdade, pela pesquisa da interioridade, pela elucidação da vivência pessoal e íntima. As autobiografias transformam-se em cuidadosos empreendimentos de auscultação das singularidades e especificidades da vida íntima.

Se o pietismo teve a função de dirigir a atenção para o espaço interior, para a experiência íntima, as autobiografias pietistas alemãs do século XVIII conheceram, ainda, uma outra tensão, entre a sacralização e a dessacralização da vida íntima, dando origem às autobiografias românticas e modernas (ibid.; p. 351). É o que se dá, por exemplo, no romance autobiográfico de Karl Philipp Moritz (1757-1793).

Anton [personagem do romance de Moritz] aparece como uma alma religiosa em estado de desfalecimento, para quem a graça não cessa de faltar. A busca da satisfação segundo as vozes interiores não chegam a desembocar nesta ordem sobrenatural que justamente a desembaraçaria dela mesma; ela recai a cada instante nas misérias do humano demasiadamente humano (ibid.; pp. 352-353).

As autobiografias românticas, no que têm de modernas, consolidam-se nesse duplo aspecto: primazia da interioridade e sua dessacralização (mesmo se considerando que, do romantismo, o caráter religioso ou propriamente místico não se ausenta).

A laicização das autobiografias mostra-se ainda pela superação, de modo definitivo em Goethe e Rousseau, do sentido da vocação (Heller, op. cit.; p. 194), que nas do Renascimento aparecera revelando sua origem cripto-religiosa.

Se aparece ainda uma certa noção de vocação expressa na autobiografia de Goethe (*Poesia e verdade*), ela não é, no entanto, nem propriamente religiosa, nem natural ao sujeito; ao contrário, é uma vocação construída, uma superação da natureza:

Minha vida – uma aventura única; de modo algum uma aventura pelo esforço de desenvolver aquilo que a natureza pôs em mim, mas uma aventura pelo esforço para adquirir o que ela não pôs em mim (Goethe, apud Kemp, op. cit.; p. 149).

O caráter formativo, educativo, que Heller tanto privilegia nas autobiografias, reaparece plenamente. Só que não se trata agora da formação *na* vocação, mas da formação *da* vocação. A autobiografia de Goethe não expressa a construção de um sujeito numa vocação, mas, simultaneamente, a construção do sujeito como indivíduo singular e único e de sua vocação. O sujeito está completamente entregue a si mesmo.

Mas o que se narra em *Poesia e verdade*, não é privilegiadamente a história de uma subjetividade que se compraz e se deleita em sua própria intimidade. O sujeito de *Poesia e verdade* é, principalmente, o sujeito realizado nas múltiplas atividades de sua vida. A autobiografia de Goethe se opõe, nesse aspecto, às autobiografias pietistas tardias (inclusive às de seus amigos) e à maneira de tomar a subjetividade que se constituirá como a caracteristicamente romântica, a despeito da função inspiradora que, para os românticos, Goethe irá assumir. Sua semelhança com as renascentistas tem, porém, limites. Nas renascentistas, como se mostrou, não há propriamente a idéia de uma interioridade distinta das realizações concretas do indivíduo. Em Goethe, há uma recusa em privilegiar a expressão, em forma autobiográfica, do que está lá, do que é admitido: a subjetividade em conflito – mas não sua negação. Kemp (op. cit.; pp. 152-153) vê para isso duas razões.

Uma delas seria que, para Goethe, o que interessa no indivíduo é o seu desenvolvimento – crescimento, enriquecimento e elevação (*Steigernong*). As contradições e contraditoriedades (*Polaritat*) que se encontram no coração mesmo da vida, são condições e meios para o crescimento. A autobiografia só tem sentido, para Goethe, se testemunha do crescimento. A expressão das contraditoriedades que, como tais, caracterizam toda existência, não constituem seu objetivo nem objeto.

Se a autobiografia deve ser testemunha desse crescimento do indivíduo, ou dessas superações de sua própria natureza, em consequência deve empreendê-la aquele que, a esse respeito, tiver algo a dizer.

Perguntar se qualquer um está autorizado a escrever sua própria autobiografia, é extremamente sem tino. Aquele que o



faz, é a meus olhos o mais polido dos homens. (...) Não é necessário que alguém esteja sem manchas ou que realize tudo à perfeição e de uma maneira irreparável; basta que alguma coisa aconteça que possa ser proveitosa aos outros, ou os alegrar (Goethe, apud Kemp, *ibid. cit.*; p. 153).

Se Goethe escreve sua biografia é porque está convencido de que tem algo a dizer. Kemp vê aí a outra razão para a objetividade que, ao contrário do que ocorre em suas outras obras literárias, guia a narrativa autobiográfica de Goethe. Seriam razões terapêuticas: *Poesia e verdade* revelaria, em grande parte, um sujeito na posição daquele que recuperou a sanidade.

Dessa maneira, a narrativa de si não tem no 'si' o seu fim; é aos outros que se dirige, para o proveito destes, enquanto testemunha do humano. Tem o fim de marcar o lugar próprio do sujeito na realização do humano: *Poesia e verdade* marca a inscrição de seu sujeito na natureza, no cosmo, no mundo social e na história (Kemp, *op. cit.*; p. 148).

Em sua autobiografia Gøethe mostra a consciência de um destino pouco ordinário (Kemp, *ibid.*, *op. cit.*; p. 148). Um destino que, por que mais dependa de dotes naturais, é tarefa do sujeito individual, que vai buscar em si mesmo as forças e os caminhos da sua realização, em um mundo onde as crises estão aprofundadas pelo desenvolvimento socioeconômico burguês, em meio a reboços sociais, insurreições e reações à Revolução Francesa e ao imperialismo que a seguiu (Falbel, 1985).

Quanto à visão do mundo e da subjetividade, os românticos têm em Goethe uma inspiração. Porém tomam-no de maneira própria. Caracteristicamente, aos românticos interessam os particularismos e intimismos do sujeito enquanto tais, considerados como expressões mesmas do fundamento e totalidade que também almejam.

Nunes (1985; p. 52) propõe que se distinga a visão romântica, que se estenderia para além das fronteiras do período romântico propriamente, da filosofia romântica, esta entendida como um modo próprio e fundamentado de pensar o homem e o mundo.

No que diz respeito ao assunto deste trabalho, a visão romântica se expressa em uma certa popularização e vulgarização de relatos autobiográficos. É a difusão do gosto pelo próprio, pelo que é eminentemente singular, bizarro e idiossincrático, mas de tal maneira que a diferença passa a constituir um fim em si mesma. Já Moritz, que não é propriamente um romântico, mas também imerso em todo esse afã da expressão de si, patrocina e constitui-se em redator de uma *Revista de Psicologia Tirada da Experiência (Magazin zur Erfahrungsseelenkunde)*,

... que se propõe a alargar e aprofundar o conhecimento da vida pessoal sob os seus aspectos os mais diversos, insistindo sobre a psicopatologia e a psiquiatria. (...) Os dois volumes da coleção (1783) propõem ao leitor mostras de observações clínicas, fragmentos de diários íntimos, ensaios de psicologia sobre a memória, os sonhos etc., e textos autobiográficos, entre os quais fragmentos de *Anton Reiser*. (...) A fundação da primeira em data de todas as revistas de psicologia, destinada a divulgar esta espécie de observação, atesta a existência de uma clientela potencial, de um público interessado pela literatura do "eu" enquanto tal. (...) O conhecimento de si torna-se um fim em si (Gusdorf, op. cit.; p. 353).

Esse público em potencial é que vai se tornando efetivo, demandando e deleitando-se com as narrativas as mais íntimas e intimistas, narrativas dos mais diversos feitos, franquezas e qualidades, nas quais qualquer vida (porque singular), qualquer episódio de vida (porque bizarro) encontram justificadas a sua narração. Os indivíduos narram-se como forma de marcar sua especificidade, para firmarem-se na multiplicidade das diferenças individuais. Não é mais a personalidade ilustre que se narra para a posteridade, como no Renascimento, mas, agora, narra-se para ser extraordinário. Pode-se lembrar aqui a afirmação de Coleridge (apud Figueiredo, 1985; p. 4): "Não importa que vida, por mais insignificante que seja, se é bem narrada, é digna de interesse".

O 'bem narrar', interpretado por Figueiredo (op. cit.) como a elevação da singularidade individual ao nível do universalmente humano, constituir-se-á numa das características fundamentais do romantismo, ainda que, certamente, não se aplique, como idéia ou como valor literário, a todos os relatos autobiográficos da época.

Na filosofia romântica, a expressão do 'eu' nas formas poéticas ganha em fundamento. Próximos a Goethe para quem o título *Poesia e verdade* revelaria a sua mais profunda convicção, segundo a qual é a imaginação, a "vida poética" que 'processando' os simples fatos históricos, desembaraçaria a sua verdade fundamental, os românticos, nesse aspecto, radicalizam. É exemplar Novalis (apud Hartmann, 1983; p. 233): "A poesia é o real autêntico e absoluto. Este é o cerne de minha filosofia. Quanto mais poético tanto mais verdadeiro".

O mundo todo, a cultura e a natureza, é colocado em perspectiva subjetiva. Um romântico como Novalis se encontra no fundo do 'eu', não de maneira contemplativa, mas de maneira ativa. A atividade poética do 'eu' é o meio pelo qual se alcança o verdadeiro; mais que isso, a atividade do 'eu' é expressão mesma da verdade. É a verdade em ato, ainda que particularizada. Por isso, o 'eu real', particular, é, por fim, algo a ser superado através da comunhão com o

'eu ideal', entendido como o 'tu verdadeiramente interior'. Essa comunidade interior consigo mesmo é alcançada pela atividade mitopoética do 'eu real', que significa ou expressa o desprezo do romântico pela realidade exterior. Não é que o exterior deixe propriamente de existir para o romântico e a pesquisa de si torne-se fim em si. Tanto o 'eu real' como o 'exterior real' são assimilados numa subjetividade ideal e originária, da qual o eu, a cultura e a natureza, porque particulares, são alienações. Alienação porque, como produtos da atividade livre da subjetividade ideal, são partes e não o todo. A re-união do espírito com a natureza se constitui então tarefa do 'eu real', por meio daquilo que nele se aproxima da verdade fundamental, isto é, a sua absoluta liberdade, a atividade interior, a imaginação poética. Justifica-se, então, a expressão (sempre poética) dos caminhos e produtos dessa imaginação absolutamente livre, que são as próprias vidas interiores e subjetivas dos indivíduos. É uma reunião ao todo pelo que há de mais singular. O universalmente humano resgatado na comunhão de subjetividades ativas, livres e idealizadas. "O discurso particular reveste-se de verdade eterna" (Guinsburg, 1985a; p. 19).

Assim, o sujeito torna-se centro de significação, cuja referência é ele mesmo; ou a história torna-se a *sua* história. O indivíduo somente se compreende referido a sua história. Na multiplicidade de histórias particulares, por vezes sobre-envolventes, o 'tempo' se diversifica em relação aos espaço e tempo ideais que constituem a História.

P róximo a Moritz quanto à maneira de expressão, que teria, segundo Kemp (op. cit.; p. 151), sofrido influências francesas, Rousseau, com suas *Confissões*, faz par com a autobiografia de Goethe na superação definitiva do caráter sagrado do espaço interior, consolidando as narrativas autobiográficas modernas.

Os escritos autobiográficos de Rousseau, privilegiadamente as *Confissões*, adquirem a função de um empreendimento psicoterapêutico. Segue-se, aqui, a análise de Roustang (1983), mostrando que as *Confissões* têm, por sujeito, um indivíduo que se retoma ou retoma seu passado na busca de solução para uma profunda crise de identidade, estando perdidas as possibilidades da referência externa.

Diversamente do que sucede em Goethe, na autobiografia de Rousseau não se encontra a narração das realizações de uma vida única, mas as de um *sujeito só*. Rousseau, na busca da afirmação da liberdade *ex-nihilo*, desvencilhada de qualquer referência à alteridade, se expressa na desesperada afirmação de si, aprisionado na singularidade absoluta. É falso, no entanto, dizer que Rousseau escreve para si mesmo. As *Confissões* aparecem, primeiro, em forma de cartas ao amigo Malesherbes. Mas não é propriamente um outro que Rousseau busca como interlocutor, mas um seu duplo, alguém que o entenda como ele se entende. As razões que guiam Rousseau ao escrever seriam: "se vós me lerdes, vós me

amareis como eu me amo”, que implicitamente contém: “vós me amareis em me lendo, para que eu me mostre sem maquilagem” (Roustang, op. cit.; p. 166).

Com desvantagem em relação aos românticos, que encontram a possibilidade do diálogo consigo mesmos pela concepção de uma subjetividade transcendente, na qual se encontram o indivíduo, os outros e a natureza, Rousseau é um indivíduo às voltas com seu isolamento absoluto, ancorado na incerteza de si mesmo. Por isso, instala-se uma tensão entre a necessidade de reconhecimento e a impossibilidade do diálogo; necessidade de reencontrar um interlocutor existente, um outro ele-mesmo no outro (Roustang, *ibid.*; p. 168). Esse ‘ele-mesmo no outro’, franqueado inicialmente no amor e benevolência dos amigos, acaba se transformando num ataque à singularidade, pois supõe a duplicidade. Assim, conclui Roustang (*ibid.*; pp. 171-174), a impossibilidade lógica do discurso singular, revelada na experiência de Rousseau, remete-o a um outro fora da existência, a um ser que é pura suposição. Ele não se dirige a si mesmo, nem mais a seu duplo, mas à pessoa nenhuma que é, entretanto, qualquer um. Qualquer um de que Rousseau retira a existência por lhe atribuir somente a característica da não impossibilidade.

O que encontramos em Rousseau, é o indivíduo isolado e problematizado em sua interioridade. Daí sua aproximação aos românticos quanto à maneira de tomar a subjetividade. Mas é um indivíduo radicalizado em sua solidão que encontra, de maneira muito peculiar, em seu próprio discurso, na narração de si, de sua história, o outro. O outro, pode-se dizer, é o discurso ou todo aquele capaz de se enveredar no discurso. Por motivos e convicções distintas, os românticos e Rousseau encontram a mesma solução: a narrativa autobiográfica como acesso à verdade, que sempre é, no primeiro momento, verdade pessoal, verdade singular.

Esquemmatizando, vimos que as narrativas autobiográficas<sup>7</sup> têm por condição o surgimento de personalidades individuais em um mundo plural, dinâmico e representativo. Elas indicam o sujeito como centro de significação. O sujeito que se compreende como ponto de união ou de síntese de suas experiências internas e externas. A história da autobiografia mostra que o sujeito se firma cada vez mais em sua interioridade como pólo de síntese. Mostra também que, então, esta interioridade vai se afastando do mundo externo e do si mesmo, enquanto sujeito de conhecimento.

Por outro lado, as autobiografias mostram a referência do sujeito a si mesmo para a sua compreensão. Neste sentido, as autobiografias são também a história de formação do sujeito, expressam a maneira própria como um sujeito se constituiu como tal sujeito, indivíduo ou homem que é. A esse respeito, encontram-se dois tipos básicos de autobiografias: aquelas que têm por sujeito o indivíduo seguro, ou quase, de sua formação, e que se apresentam como

testemunhas ou exemplares (caso de Goethe), e aquelas cujo sujeito não está certo de si mesmo e que a empreende não só em busca de autocompreensão, mas também como uma tarefa terapêutica, quer dizer, de formação de si diante de um outro (exemplo típico, Rousseau).

Resta agora a tarefa de aproximar o sujeito autobiográfico do sujeito psicanalítico.

## **2. O sujeito na psicanálise e no romantismo**

Para a efetivação da tarefa que segue, é deixado de lado, na medida em que for possível, aquilo que se poderia designar de 'teoria psicanalítica do sujeito'. O que se procura é elucidar a concepção de sujeito que estaria implicada ou subentendida nos procedimentos da psicanálise – a psicanálise enquanto trabalho analítico, tal como Freud o expõe –, para em seguida 'medir' sua proximidade à concepção de sujeito individual das autobiografias.

A reflexão parte de dois pontos de aproximações, tomados como princípios orientadores: primeiro, uma aproximação entre a psicanálise e o romantismo, quanto às suas exigências de abandono da crítica em busca da expressão de si; segundo, uma aproximação entre a psicanálise e a autobiografia, enquanto as duas podem ser tomadas como relatos da própria história da vida de seus sujeitos.

### **2.1. A psicanálise aproxima-se do romantismo porque privilegia, exige e possibilita a narrativa do que é eminentemente singular e idiossincrático**

A exigência fundamental da psicanálise, de que o paciente fale o que lhe vem à cabeça, espontaneamente, sem censuras ou críticas, funda-se justamente na expectativa de que, assim fazendo, se revele o que é mais próprio, singular e íntimo ao sujeito. O que Freud afinal de contas pede, é que o paciente dispense maior atenção às suas próprias observações psíquicas e as expresse (Freud, 1900a; p. 108); que ele se coloque numa posição repousada de auto-observação (ibid.; p. 109). A posição repousada tem para Freud, nesse momento, a função de uma estratégia para facilitar a observação de si mesmo. Nesse preceito, há uma recusa explícita da interferência do mundo externo, um privilégio da interioridade. É na interioridade que está o que se busca. A atividade discursiva a partir do interior, a mais idiossincrática, é que, como para os românticos, contém a verdade. Aliás, o próprio Freud (ibid.; p. 110) aproxima este seu procedimento do procedimento romântico da criação poética, que busca libertar a imaginação, como expressão da verdade, dos efeitos cerceadores da razão, tal como o expõe Friedrich Schiller.

É a interioridade que interessa, a interioridade como realidade psíquica: imaginosa, para usar uma categoria romântica. Mas a razão terá ainda uma função, função que só se exerce porque a razão foi inicialmente ignorada. É o que Freud assume de Schiller (apud Freud, 1900a; p. 110): “A razão não pode formar qualquer opinião sobre tudo isso, a não ser que retenha o pensamento por bastante tempo para encará-lo em relação aos outros.”

Ora, compare-se isto com o seguinte: “... ‘interpretar’ um sonho significa atribuir um ‘significado’ a ele – isto é, substituí-lo por algo que se ajuste à cadeia de nossos atos mentais como um elo que tem uma validade e importância igual ao restante” (ibid.; p. 103).

Parece, então, que a razão assume, na psicanálise, uma função de posterioridade, como sendo aquilo que, de uma ou de outra maneira, avalia o “ajuste à cadeia de nossos atos mentais” do que foi intercalado, seja na forma de uma assunção de sua verdade, seja na forma de um reconhecimento. A razão, assim, não tem uma função analítica, deixa mesmo de ser uma função: ela aparece bem mais como uma emergência de ‘coerência’ da totalidade. Não seria aquela mesma que, afinal, emerge como razão da obra poética? Ou que, ainda que de maneira indefinida, permite ao poeta expressar os fragmentos imaginosos, singulares e únicos de sua atividade em uma totalidade de sentido?

Uma conclusão, ainda que parcial, se impõe: a de que para a psicanálise, como para o romantismo, a razão ou a verdade é uma função de totalidade; totalidade, todavia, que se produz pela e na elucidação do parcial e íntimo.

Por outro lado, a exigência psicanalítica de que o paciente relate o que lhe vem à cabeça, de maneira ‘livre’ e sem críticas, incide sobre a, ou aproxima-se da herança romântica que tornou legítima uma certa popularização e vulgarização de relatos da intimidade.

Neste sentido, a psicanálise não introduz novidade alguma. Ela encontra um público culturalmente sensibilizado para uma espécie de psicologia tirada da experiência, que desde o fim do século XVIII produz e demanda “... relatos de observações clínicas, fragmentos de diários íntimos, ensaios de psicologia sobre a memória, os sonhos (...) e textos autobiográficos”, assim como já se apresentavam na revista patrocinada por Moritz em 1783. A esse respeito, é sintomática a aludida facilidade, nos diz Freud (ibid.; p. 111), com que os pacientes assimilam e empregam o método da associação livre – como facilmente se adquire o ‘estado de espírito’ do auto-observador exigido pela psicanálise. Isso, certamente, a despeito das resistências que, não obstante, se impõem à associação das idéias e à sua expressão em palavras. Essas resistências não colocam em questão o ponto que tentamos mostrar da coincidência entre a atitude exigida pela psicanálise e uma certa legitimidade, culturalmente estabelecida, da expressão do íntimo. A própria psicanálise esclarece que as resistências são

de uma outra ordem, são intrapsíquicas, assertiva que fará romper, por suas conseqüências, a identidade entre a concepção de sujeito da psicanálise e aquela expressa nas autobiografias românticas, como adiante será apontado. No entanto, se tomada em nível, por assim dizer, fenomenal, a tematização das resistências faz a psicanálise coincidir com a concepção plenamente estabelecida no romantismo a respeito da não autotransparência da subjetividade – com a concepção de que, para o desvelamento da subjetividade para o próprio sujeito precisa-se um trabalho, um aprofundamento ou um mergulho em si mesmo, impondo uma diferenciação entre vida aparente e vida interior. O sujeito não é transparente a si mesmo.

A psicanálise, nesse aspecto, assume um entendimento do sujeito tão distante daquele expresso nas autobiografias renascentistas, como o sujeito destas está distante do sujeito expresso nas românticas. Lembre-se que nas renascentistas, os sujeitos são suas realizações; o sujeito aparece como transparente a si mesmo e o trabalho de dissimulação é feito em direção ao mundo externo, aos outros. A psicanálise, ao contrário, acaba por revelar o imenso dispêndio de trabalho do sujeito numa dissimulação de si para si mesmo – e, é claro, o sujeito dissimulado a si mesmo, termina dissimulado para os outros.

Voltando aos procedimentos, pode-se perguntar o que há de inusitado na exigência psicanalítica de relato do íntimo.

Primeiro, vale constatar que há em Freud, justamente por aplicar ou fazer uso de tais procedimentos, um sentimento de transgressão, que ele expõe, ainda nos incios tateantes da psicanálise, sob a seguinte forma:

Nem sempre fui psicoterapeuta. Como outros neurologistas fui preparado para empregar diagnósticos locais e eletroprognose, e ainda me surpreende que os históricos de casos que escrevo pareçam contos e que, como se poderia dizer, eles se ressentam do ar de seriedade da ciência. Devo consolar-me com a reflexão de que a natureza do assunto é evidentemente a responsável por isso, antes do que qualquer preferência minha (Breuer e Freud, 1895; p. 209).

Freud não só vê suas preferências transgredidas, mas também introduz a ciência como parâmetro. É, certamente, frívolo ver, nessa introdução da ciência como parâmetro, um simples vício da formação de Freud; é parcial entendê-la como pura estratégia de estilo e mesmo de convencimento (ou de difusão). Uma outra compreensão também parece ser permitida: a compreensão de uma vitalidade na tensão constituída entre a ciência e a não-ciência, na construção da psicanálise. Com essa balança da ciência e não-ciência, Freud parece estar medindo o risco de ver os seus contos, que se parecem com os dos poetas e que se ressentem da falta do ar de seriedade da ciência – por mais que se legitimem,

por causa da 'natureza do assunto' —, transformarem-se em mais uns tantos inconseqüentes deleites com a narração do íntimo. Efetivamente, não foi isso que se deu. A maneira de Freud tratar os seus casos, deu na psicanálise, entendida em seu sentido originário como uma "teoria de uma terapia" (Forrester, 1983; p. 19): "... visava criar um método novo e eficiente para tratar as doenças neu-róticas" (Freud, 1925e; p. 266).

Freud estava movido, na análise de seus casos, em seus contos, de um interesse "investigativo", para usar um termo empregado por Rieff (1979; p. 36). O seu interesse investigativo, efetivado em procedimentos difíceis de serem compreendidos e explicitados, proporcionou um distanciamento de sua prática em relação à dos românticos; distanciamento que deu à psicanálise a condição de novidade: "... não se podia discutir que ela possuía a qualidade de novidade" (Freud, 1925e; p. 266).

Deste ponto de vista, parece ser possível distinguir duas ordens de transgressões promovidas por Freud: primeira, uma transgressão à ciência, adotando exigências e procedimentos que se definem por oposição aos da ciência — aqueles próprios dos literatos, dos poetas —; segunda, uma transgressão às narrativas românticas, introduzindo nas "descrições pormenorizadas" dos casos, como o fazem os "autores imaginosos", certas "fórmulas psicológicas", obtendo-se assim uma compreensão do curso da afecção (ou neurose) (Breuer e Freud, op. cit.; p. 210).

E Freud continua: "Relatos dessa natureza destinam-se a ser julgados como psiquiátricos; possuem, contudo, uma vantagem sobre os outros, a saber, uma ligação íntima entre a história dos sofrimentos do paciente e os sintomas de sua doença" (ibid.).

Portanto, a compreensão do curso da neurose que permite, dentre outras coisas, a ação terapêutica, não é produto da pura narração do íntimo. A compreensão é possível se sobre a narrativa incidirem 'fórmulas psicológicas'. Ora, por mais que as narrativas pessoais dos pacientes tenham sido o meio empírico, por assim dizer, das formulações psicológicas, estas não são redutíveis aos casos particulares. Situam-se em outro nível. Tanto é assim que podem ser introduzidas nos diversos casos particulares. Elas transcendem os casos particulares, são (ou pretendem ser) universais. Quer dizer, somente lançando mão de determinações universais, os casos particulares tornam-se compreensíveis, ganham inteligibilidade. A inteligibilidade é ela mesma de ordem universal.

Enquanto para os românticos o discurso particular é ele mesmo revestido de universalidade, ou verdade eterna — porque identifica-se com a liberdade ou a criatividade —, para a psicanálise, a universalidade do caso particular não é imediata, nem imanente. Exige-se um trabalho que é mais do que o trabalho romântico de depuração do discurso pessoal, imaginoso. Na psicanálise, o



trabalho se faz pela mediação da *presença específica* do psicanalista. Enquanto presença, é, também do lado do analista, presença pessoal e singular; enquanto específica, é uma presença informada (pela teoria psicanalítica, pelo processo investigativo...) – é porque o encontro paciente-analista constitui uma atividade de compreensão e terapêutica, constitui-se em psicanálise. A psicanálise, dessa maneira, marca sua distância em relação aos auto-relatos estéticos, mitopoéticos ou místico-poéticos que caracterizam os românticos, tomando-os, não obstante, em certa medida, como próprios.

### **3. A psicanálise aproxima-se das autobiografias porque, como elas, assume uma compreensão histórica do sujeito**

Primeiro, há que se aproximar a psicanálise da autobiografia, na medida em que os procedimentos da psicanálise têm por objetivo uma reconstrução da história do sujeito, a fim de estabelecer a almejada ligação entre a situação atual do sujeito (seus sintomas, suas queixas levadas ao analista) e o curso de sua história ou os determinantes de sua história. A psicanálise, conforme Brochier (1983; p. 177), pode ser considerada como autobiografia em ato. A “associação livre” tem o objetivo explícito de promover a recordação da história de vida do paciente, que teria função determinante sobre os sintomas atuais.

Recorde-se que Freud inicia seu trabalho com a elucidação de cada sintoma pela retomada da origem de seu surgimento, tal como aprendera do caso “Anna O.”, para chegar a uma expansão desse procedimento, dirigindo, nas palavras de Rieff (op. cit.; p. 61), “... o esforço de recordação do paciente na primeira ocasião de aparecimento de seu sintoma, no sentido de um retrocesso a sua história de vida completa”.

Freud (Freud, 1914d; p. 19) é ainda mais incisivo quanto ao valor dessa tomada da história do paciente:

... [a] direção regressiva tornou-se uma característica importante da análise. Era como se a psicanálise não pudesse explicar nem um aspecto do presente sem se referir a algo do passado; mais ainda, que toda experiência patogênica implicava numa experiência prévia que, embora não patogênica em si, havia, não obstante, dotado esta última de sua qualidade patogênica.

É assim que a psicanálise muito além de dar ouvidos aos particularismos (ou singularidades) dos sonhos, dos sintomas ou do discurso do paciente, além de se ater às variações ou determinações das narrativas presentes do sujeito,

tem uma perspectiva, "... antes de tudo histórica – a determinação de uma fantasia, por exemplo, leva a perseguir suas variantes no curso da história do sujeito" (Pontalis, 1972; p. 57).

É, porém, parcial a compreensão da psicanálise como elucidação histórica de aspectos da vida presente do paciente – de um sonho, de um sintoma, de uma fantasia, de uma idéia obsessiva ou do que quer que seja. Como se, variando a comparação de Brochier, a psicanálise pudesse ser tomada como fragmentos autobiográficos em ato. O objetivo da psicanálise é mais amplo.

Desde o caso "Sra. Emmy", Freud diz ser obrigado a ouvir as histórias da paciente nos mínimos detalhes, até a última palavra (Breuer e Freud, op. cit.; p. 105), o que quer dizer, até a sua completude.

No fim de sua obra, Freud (1937d; p. 292) ainda assevera tal objetivo: "Estamos a procura de um quadro dos anos esquecidos do paciente que seja digno de confiança e, em todos os aspectos essenciais, completo".

A psicanálise aparece, então, como uma proposta de narrativa da história de vida completa do paciente. Assim, ela se aproxima da autobiografia que também expõe a história de vida de seu sujeito. E é inegável que, também na autobiografia, está presente o objetivo de completude, na medida em que tem por fim elucidar o sujeito, seu autor, na medida em que se apresenta como a história de sua formação.

Na psicanálise também está presente o aspecto formativo: a idéia de que a história do paciente é a história de sua formação. Pode-se entender isso, quando Freud assegura que seus contos permitem "uma ligação íntima entre a história dos sofrimentos do paciente e os sintomas de sua doença", como acima está apontado. A história de sofrimento do paciente explica seus sintomas. Isso quer dizer que os sintomas são produtos da história do paciente: a história é formativa e o sujeito é um sujeito histórico.

Essa concepção formativa da história na psicanálise, se reveste de uma noção de determinismo. Mais ainda, na concepção formativa da psicanálise, a experiência pessoal é mantida – como para o sujeito da autobiografia – como centro: são as experiências que são determinantes e determinadas. Não são simples eventos fora do sujeito; se os eventos têm eficácia formativa, os têm enquanto transformados em experiências pessoais. A história a que a psicanálise se refere é uma história de *experiências*. Trata-se, então, na análise, de retomar as experiências anteriores, situá-las em outra rede significativa para que percam sua índole patogênica.

Dessa maneira entendida, a própria análise é formativa, ela é como uma "reeducação" (Freud, 1905a; p. 277). Ela permite um reordenamento da vida do sujeito. Está para além de uma atividade de compreensão do si mesmo – como se pode admitir situar-se a autobiografia –, ela tem função crítica: de mudança do sujeito. Mudança que se dá pela reelaboração da história do sujeito, pelo sujeito.

O tratamento psicanalítico pode, em geral, ser concebido como tal *reeducação no superar resistências internas*. A reeducação dessa natureza não é, todavia, em nenhum sentido, mais necessária a pacientes nervosos do que no tocante ao elemento mental na vida sexual deles. Pois em nenhum outro campo a civilização e a educação têm causado mais danos do que nesse setor, e este é um ponto, como a experiência vos indicará, em que se deve procurar as etiologias das neuroses sujeitas à influência, porquanto o outro fator etiológico, o componente constitucional, consiste em algo fixo e inalterável (Freud, 1905a; p. 277).

O editor inglês das obras de Freud observa que a palavra *Nacherziehung* seria melhor traduzida por 'pós-educação' do que por 'reeducação' (cf. Freud, 1925f; p. 342, nota). Isso significa que o sentido próprio que Freud dá ao trabalho psicanalítico não seria o de uma correção, mas sim o de uma espécie de educação segunda (educação posterior) em oposição aos, ou contra os efeitos mentais da atividade propriamente civilizatória e educativa.

Trata-se, então, de um trabalho "pós-educativo", que se definiria como uma contra-educação. Não que se possa pensar que a psicanálise teria por objetivo tirar o sujeito da civilização, ou colocá-lo em confronto com a civilização. O que aparece é a idéia, também comum à que se expressa nas autobiografias, particularmente nas românticas, de uma oposição entre o sujeito e o mundo externo, o mundo social. Oposição que é constitutiva do sujeito, aprofundando-o em sua interioridade.

Na psicanálise, o sujeito é confrontado consigo mesmo, com suas 'resistências'. O sujeito situa-se, por assim dizer, no nível intrapsíquico. Mesmo a referência externa na qual a psicanálise se desenvolve, a relação do paciente com o analista, é reinscrita segundo uma ordem intrapsíquica: a "transferência". Dessa maneira colocada, qualquer reordenamento das relações do sujeito com a civilização, com o mundo externo, que a psicanálise por fim permitirá, passa por um reordenamento subjetivo. Usando da terminologia que permitiu acompanhar os desdobramentos dos significados das narrativas autobiográficas, pode-se dizer que a psicanálise expressa um sujeito que se centra nas experiências pessoais, íntimas, como fator de integração entre o mundo interno e externo — pela e na interioridade. A esse respeito, o sujeito da psicanálise aproxima-se do sujeito expresso na mais autêntica filosofia romântica.

Mas esse caráter do sujeito expresso na psicanálise pode ser imediatamente contrabalançado por outro: o sujeito na psicanálise está problematizado em sua interioridade — aproxima-se, assim, do sujeito expresso nas *Confissões* de Rousseau. A psicanálise não é testemunha do crescimento do sujeito, ou das

superações de suas 'contraditoriedades', nem expressa um sujeito que se constrói em direção a uma vocação. Não há, na concepção de formação do sujeito na psicanálise, qualquer resquício de teleologia, dela não se aproxima, nesse aspecto, o sujeito expresso em *Poesia e verdade*, de Goethe. Ao contrário, a psicanálise revela as contradições subjetivas, toma-as, em certo sentido, como seu objeto. Revela que, afinal de contas, as idéias do sujeito sobre si mesmo são ilusórias. Enquanto tem um efeito 'pós-educativo', para mantermos a comparação freudiana, a psicanálise, na medida em que trabalha contra-educativamente – não apaziguando, mas tornando explícitos os conflitos subjetivos, nem desvencilhando-se deles, mas reinscrevendo-os, redizendo-os plenamente – apresenta um sujeito modelar, exemplar. No entanto, o faz modelar, exemplar, em um sentido negativo – do qual, aliás, Freud fartamente se utilizou: ela mostra o reverso do crescimento e do desenvolvimento. Ela mostra o escondido, o esquecido, o pessoalmente alienado. Ela revela, por assim dizer, o não-humano, ou, se se preferir, o outro-humano: a neurose torna-se modelo estrutural do humano. Freud explicita isso segundo uma comparação com o cristal que se fragmenta segundo estruturas preexistentes (Freud, 1933a; p. 77).

Na medida em que a psicanálise se processa contra o indivíduo, ela revela como que um anti-sujeito da autobiografia: um sujeito que não se sabe, incapaz de se autobiografar. Tendo em conta que a psicanálise (sempre como trabalho analítico) não só revela um sujeito que se desconhece, mas que também desconhece seu desconhecimento – desconhece suas 'resistências' – e que seu trabalho é justamente o de romper os dois desconhecimentos, fica ressaltada a idéia de que a narrativa psicanalítica não é a narrativa (auto)biográfica: ela seria mais propriamente definida como uma narrativa meta(auto)biográfica.

Ajuda a clarificar isso, se se recupera a plenitude da 'situação analítica' (Freud, 1925f; p. 342), que é uma situação a dois, na qual o psicanalista tem uma função ou um lugar exatamente distinto do paciente. É ao psicanalista que cabe, pelo menos em parte, o trabalho de romper as 'resistências' à recordação, como Freud muito cedo já percebera. É o trabalho artificioso da hipnose ou da "pressão na testa" do paciente; mais tarde, o trabalho do analista será definido como 'interpretação' ou 'construção'. Mesmo quando, como preferem alguns, a posição do psicanalista é definida como de simples escuta, seu trabalho não está ausente. Pode ser entendido como uma estratégia montada como que para levar à exaustão o discurso do paciente que, então, se denuncia, se rompe ou explode, aqui e ali, manifestando-se em rupturas que o psicanalista faz amarrar ou pontuar, para marcar a outra 'verdade'. Em qualquer caso, é um outro-sujeito que se revela na análise.

Isso já permite ver que o outro que o analista é para o paciente, não é o mesmo outro que se pode supor estar implicado na autobiografia. O outro da autobiografia é um outro complementar: a quem se testemunha, se ensina ou se dá alguma coisa (como na autobiografia de santo Agostinho, nas renascentistas ou mesmo na de Goethe). E, no que diz respeito à autobiografia de Rousseau, se o outro se aproxima daquele da psicanálise, como se pode concluir da análise de Roustang, é porque nela justamente se mostra a impossibilidade da complementariedade. A complementariedade, expressa na benevolência e no amor dos amigos, para quem Rousseau lia sua obra, acaba se constituindo, lembre-se, justamente no impedimento para preservar aquilo que, para Rousseau, lhe era mais caro, sua singularidade e liberdade.

A situação analítica poderia ser ainda mais aproximada da de Rousseau. É sobre uma suposta possibilidade de complementariedade que a psicanálise se faz possível – é na crença dessa possibilidade que se instaura a ‘transferência’<sup>8</sup> –; é também a ruptura dessa possibilidade que se coloca como o fim da análise. Mas, ao contrário dos outros em Rousseau, seus amigos, o psicanalista tem a função da ruptura – o que transparece na norma da abstinência e neutralidade.

Tendo discutido a questão da ‘formação’ do paciente na análise, sua concepção como ‘pós-educação’ e as implicações que daí decorrem para a sua concepção de sujeito – com suas proximidades e afastamentos com relação ao sujeito expresso nas autobiografias –, resta retomar o tema que lhe deu origem, o da construção da história do paciente na análise, para fazer uma última reflexão: de que natureza é a história que o paciente elabora na análise?

Já ficou estabelecido que a história que se elabora na psicanálise é a história pessoal do paciente, aquela mesma que o levou à condição de doente. Já foi indicado, também, que na concepção de determinação histórica do sujeito (do sujeito como produto de sua história pessoal), pode-se ‘deduzir’ uma relação linear de determinação do valor de experiências posteriores por experiências anteriores. Mas esta aproximação ‘história-temporalidade’, que Freud teria mantido plenamente na parte inicial de sua obra (Forrester, op. cit.; pp. 59 e 85ss), conquanto seja de simples compreensão, supõe, para sua elaboração, um afastamento daquilo que se passa efetivamente na análise – supõe uma inversão da ordem da análise –, acabando por esconder alguns fatores, para esta reflexão, de suma importância.

Foi discutido que essa história é uma história feita regressivamente, como que ‘de traz para frente’: o paciente vai retomando, narrando aspectos cada vez mais primitivos de suas experiências, para explicar os aspectos presentes (Freud, 1914d; p. 19) – como se fosse, vista ao todo, uma narrativa autobiográfica que se iniciasse na última página e terminasse na primeira, mesmo se admitindo as diversas peripécias de avanços e retrocessos que cada fragmento

da análise possa representar. Está implicada aí uma concepção de sujeito determinado por sua história. Mas de tal maneira o sujeito está determinado por sua história, por suas experiências primitivas, que só a reelaboração dessas experiências é capaz de trazer como consequência uma mudança (a cura). Esta relação do sujeito com suas experiências primitivas, que a análise revela, permite propor a hipótese de ser própria à psicanálise a noção de sujeito *causado* (ver Celes, 1984; pp. 105ss e 162ss), no sentido específico que se pode ter do termo. Isto faz a concepção de sujeito na psicanálise separar-se em radicalidade do sujeito expresso na autobiografia, uma vez que o empreendimento autobiográfico (em qualquer dos tipos discutidos) supõe, ele mesmo, uma certa autonomia do sujeito, seja em relação ao mundo externo, seja em relação às suas experiências, que podem ser tomadas como objetos da narrativa.

Há, no entanto, mais coisas a serem apontadas quanto à natureza da história na psicanálise. Ela é uma história *construída*, na plena acepção do termo.

Se nas descrições da técnica analítica se fala tão pouco sobre “construções”, isso se deve ao fato de que, em troca, se fala nas “interpretações” e em seus efeitos. Mas acho que “construção” é de longe a descrição mais apropriada. “Interpretação” aplica-se a algo que se faz a algum elemento isolado do material, tal como uma associação ou uma parapraxia. Trata-se de uma “construção”, porém, quando se põe perante o sujeito da análise um fragmento de sua história primitiva, que ele esqueceu (Freud, 1937d; p. 295).

Laplanche e Pontalis (1970; pp. 141-142) discutem que a idéia de ‘construção’ na obra de Freud é mais ampla que o sentido técnico dado por Freud no texto em referência. Dos três sentidos apontados pelos autores do *Vocabulário*, dois deles dizem respeito à construção do material da análise, que, juntos com o sentido técnico, apontam, enquanto expressões do procedimento psicanalítico, para uma mesma direção: trata-se da reelaboração da história do sujeito, ou, em termos mais próximos aos freudianos, trata-se da construção de quadros ou fragmentos temáticos ou estruturais até a reconstrução da história coerente e completa do sujeito, ou quase isso.

Mas de que ordem ou de que natureza é a construção em análise?

O caminho que parte da construção do analista deveria terminar na recordação do paciente, mas nem sempre ele conduz tão longe. Com bastante freqüência não conseguimos fazer o paciente recordar o que foi reprimido. Em vez disso, se a análise é corretamente efetuada, produzimos nele uma convicção segura da verdade da construção, a qual alcança o mesmo resultado terapêutico que uma lembrança recapturada (Freud, 1937d; p. 300).

Esse trecho é exemplar por vários motivos. Ele reafirma a radicalidade do 'esquecido' da história do sujeito, com base no que se contrapôs uma concepção de anti-sujeito na psicanálise, comparada com a de sujeito expressa nas autobiografias. Ele mostra, também, a presença particularmente singular do sujeito na análise, com sua recordação ou convicção.

Foi indicado, no início desta terceira parte, a similaridade entre a atitude do paciente exigida pela psicanálise e aquela da produção poética no romantismo, mostrando como as duas supõem a presença do sujeito como, simplificando, fonte e fim da sua verdade. Depois, com a noção de causação (determinismo), acusou-se a não-autonomia do sujeito revelado na psicanálise, separando-o daquele expresso nas autobiografias (mesmo românticas). O sujeito na psicanálise aparece, então, determinado por alguma coisa outra que não ele mesmo — o 'anti-sujeito', a radicalidade do 'esquecido'. Como se não bastasse a contradição assim constituída, agora vemos Freud insistindo sobre a presença do sujeito na análise, no caráter pessoal e próprio da história que se constrói, seja terminando em uma lembrança, ou em uma "convicção segura da verdade da construção", quando a recordação é impossível. Ora, é nessa tensão que propriamente se sustenta o sujeito na análise: na busca, via interioridade, de alguma coisa outra que não o sujeito tal como se conhece, mas que termina por se constituir no próprio sujeito, tal como não se conhecia. A psicanálise, assim, não é um puro procedimento de compreensão do sujeito ou dos caminhos e des-caminhos de sua história. É a construção de um sujeito outro que não aquele que se mostra, mas através ou por meio daquele que se mostra.

Por fim, o trecho em discussão leva à idéia de uma causação por posterioridade.

A noção de posterioridade é múltipla e antiga em Freud. Segundo Laplanche e Pontalis (op. cit.; pp. 44ss), ela está, inclusive, estritamente ligada à natureza da sexualidade. Não obstante, explora-se, a seguir, por economia, somente a idéia contida no trecho em questão, ainda que o termo "posterioridade" não seja nele utilizado.

De qualquer maneira, de imediato está presente ali a idéia de que uma experiência posterior reveste uma experiência anterior de nova significação, opondo-se à noção de uma causalidade linear.

Se não se sai de dentro da situação analítica, é isso que se revela: a história na qual o sujeito se vê causado é construída no presente. Isso não permite concluir que ela seja uma história qualquer, uma história aleatória. Ela tem lá seus pontos de ancoragem na experiência vivida pelo sujeito, que Freud expressa sob a forma da recordação ou da convicção segura da verdade da história construída. Isso é para ser levado ao 'pé da letra'. Tanto é que, diz Freud, se não for assim, é porque a análise não foi corretamente efetuada. Ora,

isso faz romper as relações entre história e temporalidade que caracterizam as formas de historicismo que estão presentes nas autobiografias. Encontra-se, o sujeito na psicanálise, novamente delimitado em uma tensão: por um lado, por uma 'causa' que parece permanente — expressa na necessidade de sua retomada, reelaboração —; por outro, qualidade de causa da 'causa' aparece como dada em posterioridade — é o que define, aliás, a possibilidade mesma da análise, quer dizer, a possibilidade de revestir experiências anteriores de uma outra significação, para que percam sua índole patogênica; é como a cura se faz possível.

Um ponto ainda. O paciente na análise não está revendo ou mesmo revivendo o seu passado, a sua história. Ele está, propriamente, falando-a ou refalando-a. A construção da história do sujeito se dá no plano da fala: o sujeito fala suas recordações ou toma a fala do analista como sua. A construção situa-se no plano da linguagem, é propriamente uma *historiação*. Não basta reviver as experiências passadas — se é que o paciente as revive —, o sujeito tem que dizê-las, traduzi-las em palavras, conforme a regra fundamental da psicanálise. Isso pelo menos quer dizer que o sujeito na análise é engendrado no discurso. A eficácia da *historiação* revela, desta feita, uma espécie de causação simbólica do sujeito. Pode-se ver aqui, novamente, o sujeito da psicanálise aproximar-se daquele que se expressa nas *Confissões* de Rousseau, conforme a análise que delas faz Roustang<sup>9</sup>.

O paciente na análise aparece, então, como um sujeito que habita, ou que tem que se haver, com três aspectos distintos e irreduzíveis, ainda que, em parte, inscritíveis uns pelos outros. Aparece como sujeito particular, um sujeito imaginoso, sujeito de fantasias próprias, sujeito singular e idiossincrático, sujeito íntimo. Esse sujeito se ordena (ou se inscreve) em um discurso — na medida em que se diz, se fala. Essa ordenação é, por assim dizer, ampliada no discurso do outro, do psicanalista: pela interpretação ou construção que 'preenche', ou mesmo significa, o discurso particular, dando-lhe "coerência e completude no que tem de essencial". Nesse segundo aspecto, o sujeito se inscreve para além da ordem particular: enquanto é no discurso que ele se constrói, ele fica propriamente inscrito na ordem da linguagem, da cultura. Mas não se reduz a ela, porque o particular permanecerá em alguma medida como critério. Finalmente, o sujeito na análise aparece como sendo alguma coisa que não se reduz às suas experiências, ainda que as enseje, e que também não se esgota na ordenação discursiva, porque lhe resiste em alguma medida. Este último aspecto, não foi explorado neste texto. Mas algumas indicações aproximativas são possíveis. Seria aquilo que Freud chama o componente constitucional, fixo e imutável (supra, p. 193); seria aquilo que se diz "natureza da sexualidade" (supra, p. 197); seria, também, pelo menos em parte, os indícios de realidade



externa sobre os quais o sujeito 'constrói' suas experiências, fantasia... Essas coisas, por assim dizer, substantivas, mas que jamais tomam um nome próprio, têm lá, não obstante, uma função eliciadora e mantenedora da experiência particular, que será, na análise, objeto de ordenação discursiva, mas que, em um ou em outro caso, permanecerão irredutíveis, como 'alguma coisa aquém'.

Estes três aspectos do sujeito na análise impõem-se com valor de *realidade* – no sentido próprio do termo, como o que resiste. A análise se dá no discurso. Mas nem por isso o sujeito fica af reduzido. Pois a ordenação no discurso – é por onde o homem se define – trará a medida da diferença e irredutibilidade desses aspectos, e... a impossibilidade da ordenação plena.

## Notas

1. Ver, por exemplo, Lukes (1973).
2. Nas páginas imediatamente seguintes, a autora discute a presença dessas condições na época de santo Agostinho, desaparecidas, posteriormente, na Idade Média.
3. Obviamente que seria do maior interesse acompanhar as variações em questão através de uma análise das próprias autobiografias. Porém, o limitado tempo de pesquisa e os objetivos que aqui se propõe alcançar, guiaram a opção no sentido de tomar análises já desenvolvidas das autobiografias em discussão.
4. Introduzimos esta nota para remeter o leitor à rica e belíssima análise de santa Teresa de Ávila, sobre o tema da subjetivação, empreendida por Lufs Cláudio Figueiredo em *A invenção do psicológico. Quatro séculos de subjetivação (1500-1900)* (São Paulo, Escuta-Educ, 1992, pp. 68ss). Infelizmente seus resultados não são aqui aproveitados, pois representaria uma mudança extensa num texto já há muito pronto.
5. Isso, aliás, está em acordo com as características do homem renascentista, tais como Heller (op. cit.; pp. 178ss) vai encontrá-las retratadas, por exemplo, nas obras de Shakespeare.
6. Passamos por cima de todo o movimento que propõe restaurar certa unidade do mundo e dos valores, nos quais as autobiografias são marginais e têm a função de justificação ou de simples apresentação (ver GUSDORF, op. cit.; pp. 324ss).
7. A expressão 'narrativas autobiográficas' que se veio utilizando em substituição à 'literatura autobiográfica', justifica-se por dar um sentido mais amplo às autobiografias e para se fugir de qualquer disputa crítico-literário quanto ao valor dos relatos autobiográficos
8. Discutimos isso mais longamente em Celes (1984), privilegiadamente às páginas 91 a 99 e 153 a 156.

9. Mas a análise de Roustang é uma análise psicanalítica. Roustang olha para Rousseau com olhos de psicanalista. Coloca-se assim no inverso do propósito destas reflexões, de situar a psicanálise no contexto das autobiografias. A análise de Roustang é efeito da difusão da psicanálise. Isso não tira propriamente sua validade. Nem sequer, por isso, ela deixou de ter um valor instigante e indicativo para o desenvolvimento deste texto.

### Referências bibliográficas

As obras de Freud são citadas com as datas das primeiras publicações, acompanhadas de índice alfabético, segundo a ordenação que consta na *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud. (S.B.)*. Rio de Janeiro, Imago.

BREUER, J. e FREUD, S. (1895). Estudos sobre a histeria. In: *S.B.*, v. II.

BROCHIER, H. (1983). Psychanalyse et désir d'autobiographie. In: DELHEZ-SARLET e CATANI (1983) (dir.) *Individualisme et autobiographie en Occident*. Bruxelles, Université de Bruxelles. pp. 177-185.

CELES, L. A. M. (1984). *A novidade da concepção de sujeito na psicanálise e sua oposição ao sujeito na psicologia*. Brasília, Universidade de Brasília. Dissertação de Mestrado.

DELHEZ-SARLET, C. e CATANI, M. (1983) (dir.). Op. cit.

DUMONT, L. (1985). *Individualismo – uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*. Rio de Janeiro, Rocco.

DUPAS, J. -C. (1983). Dire 'je' en Angleterre au XVIIe. siècle. In: DELHEZ-SARLET e CATANI (1983) (dir.). Op. cit. pp. 115-126.

FALBEL, N. (1985). Fundamentos históricos do romantismo. In: GUINSBURG, J. (1985) (org.). *O romantismo*. 2ª ed. São Paulo, Perspectiva.

FIGUEIREDO, L. C. M. (1985). Um capítulo na história do conhecimento científico do indivíduo: a metodologia experimental de caso único. *Psicologia*, 11 (2): 1-25.

FORRESTER, J. (1983). *A linguagem e as origens da psicanálise*. Rio de Janeiro, Imago.

FREUD, S. (1900a). A interpretação dos sonhos. In: Op. cit. vv. IV e V.

——— (1905a). Sobre a psicoterapia. In: Op. cit. v. VII, pp. 267-278.

——— (1914d). A história do movimento psicanalítico. In: Op. cit. v. XIV, pp. 16-88.

——— (1925e). As resistências à psicanálise. In: Op. cit. v. XIX, pp. 265-279.

——— (1925f). Prefácio a *Juventude desorientada*, de Aichorn. In: Op. cit. v. XIX, pp. 341-343.

——— (1933a). Novas conferências introdutórias sobre psicanálise. In: Op. cit. v. XXII, pp. 13-220.

- (1937d). Construções em análise. In: Op. cit. v. XXIII, pp. 291-308.
- GUINSBURG, J. (1985) (org.). Op. cit.
- (1985a). Romantismo, historicismo e história. In: GUINSBURG, J. (1985) (org.), pp. 13-21.
- GUSDORF, G. (1976). *Naissance de la conscience romantique au siècle des lumieres*. Paris, Payot.
- HARTMAN, N. (1983). *A filosofia do idealismo alemão*. 2ª ed. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian.
- HELLER, A. (1982). *O homem do renascimento*. Lisboa, Presença.
- KEMP, F. (1983). Se voir dans l'histoire. Les écrits autobiographiques de Goethe. In: DELHEZ-SARLET e CATANI (1983) (dir.). Op. cit. pp. 143-155.
- LAPLANCHE, J. e PONTOLIS, J. -B. (1970). *Vocabulário da psicanálise*. Lisboa/Santos, Moraes/Martins Fontes.
- LUKES, S. (1973). *Individualism*. New York, Harper & Row.
- MAUDOUZÉ, A. (1983). Se/nous/le confesser? Question à saint Augustin. In: DELHEZ-SARLET e CATANI (1983) (dir.). Op. cit. pp. 73-83.
- NUNES, B. (1985). A visão romântica. In: GUINSBURG, J. (1985) (org.). Op. cit. pp. 51-74.
- PONTALIS, J. -B. (1972). *A psicanálise depois de Freud*. Petrópolis, Vozes.
- RIEFF, P. (1979). *Freud: pensamento e humanismo*. Belo Horizonte, Interlivros.
- ROUSTANG, F. (1983). L'interlocuteur du solitaire. In: DELHEZ-SARLET e CATANI (1983) (dir.). Op. cit. pp. 163-175.